

LIVRE SEPTIÈME

Leçon 1

#1292. — Après avoir traité plus haut des vertus morales et intellectuelles, le Philosophe commence ici à traiter de [réalités] qui se suivent l'une l'autre.

En premier, de la continence, quelque chose d'imparfait dans le genre de la vertu (1145a15). En second, au huitième livre (1155a3), de l'amitié, un effet de la vertu. En troisième, au dixième livre (1172a16), de la fin de la vertu.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite de la continence et de son opposé. En second, du plaisir et de la tristesse, qui constituent leur matière (1152b1).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il distingue la continence d'autres [choses] du même genre. En second, il en traite (1145b8).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il distingue la continence et son opposé d'autres [choses] du même genre. En second, il montre desquelles d'entre elles il a déjà été traité, et desquelles il reste à traiter (1145a33).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il énumère les habitus ou dispositions blâmables en matière morale. En second, il pose leurs opposés (1145a17).

#1293. — Il dit donc, en premier, que, de manière à ce qu'aucune partie de la matière morale ne soit oubliée, il faut, après ce traité des vertus morales et [des vertus] intellectuelles, repartir d'un autre principe et dire que les [maux] à éviter, en matière de mœurs, comptent trois espèces: la malice, l'incontinence et la bestialité.

#1294. — Voici comment les distinguer: il a été dit, au sixième livre (#1269), qu'une bonne action ne va pas sans raison pratique et appétit droit; par suite, dès que l'un de ces deux [éléments] se trouve perverti, il en résulte un [mal] à éviter en matière de mœurs. Si, donc, l'appétit est perverti mais que la raison pratique demeure droite, ce sera de l'incontinence, laquelle se produit quand, malgré une appréciation correcte de ce qui est à faire ou à éviter, on tend au contraire, à cause de la passion de l'appétit. Cependant, quand la perversité de l'appétit grandit au point de dominer la raison, la raison opte pour ce à quoi l'appétit corrompu incline en le prenant comme principe, l'estimant comme la fin la meilleure. Par suite, on opère des [choses] perverses par choix, et on en est considéré mauvais, comme il a été dit au cinquième [livre] (#1058). Aussi une telle disposition est-elle appelée une malice.

#1295. — Il est encore à considérer que la perversité, en chaque chose, se produit du fait que se corrompt la tempérance correcte pour cette chose, à la manière dont la maladie corporelle, dans l'homme, suit la corruption de la proportion correcte des humeurs chez tel homme. De manière semblable, la perversité de l'appétit, qui s'étend parfois à la raison, consiste en cela que se corrompt la commensuration des affections humaines. Une telle corruption, par ailleurs, ne constitue pas [quelque chose d']indivisible, mais présente une certaine largeur, comme il appert de la tempérance des humeurs dans le corps humain. En effet, la nature humaine se préserve avec une chaleur plus ou moins grande et, de manière semblable, la contempérance de la vie humaine se préserve avec des mesures différentes entre affections.

#1296. — D'une manière, donc, la perversité peut se produire avec une consonnance telle qu'on ne sorte pas des limites de la vie humaine: alors, on parle strictement d'incontinence ou de malice humaine, comparable à une maladie humaine corporelle, où la nature humaine peut être préservée. D'une autre manière, la contempérance des affections humaines peut se corrompre de manière qu'on sorte des limites de la vie humaine, à la ressemblance des affections d'une bête, par exemple, du lion ou du porc. C'est ce qu'on appelle bestialité. Cela s'assimile à ce qu'il en serait si, du côté du corps, la complexion de quelqu'un était changée en celle du lion ou du porc.

#1297. — Ensuite (1145a17), il pose les dispositions contraires à celles mentionnées. En premier, il en propose deux pour lesquelles c'est manifeste. Il dit que les contraires des deux [dispositions] mentionnées sont manifestes: en effet, à la malice est contraire la vertu, et l'incontinence à la continence.

#1298. — En second (1145a18), il montre ce qui est opposé à la troisième, à savoir à la bestialité.

En premier, il propose son intention. En second, il manifeste son propos (1145a20).

Il dit donc, en premier, qu'à la bestialité on dit avec convenance que s'oppose la vertu qui excède le mode commun des hommes, et qu'on peut appeler héroïque ou divine. En effet, les gentils appelaient des héros les âmes des hommes défunts insignes, qu'ils disaient aussi se déifier.

#1299. — À l'évidence de quoi, il est à considérer que l'âme humaine est intermédiaire entre les substances supérieures et divines, avec lesquelles elle communique par l'intelligence, et les animaux brutes, avec lesquels elle communique dans les puissances sensibles. Comme, donc, les affections de la partie sensible sont quelquefois corrompues chez l'homme jusqu'à la similitude des bêtes — ce qu'on appelle bestialité — au-dessus de la malice et de l'incontinence humaine; de même aussi, la partie rationnelle atteint quelquefois chez l'homme une perfection et une forme au-delà du mode de la perfection humaine, à la similitude des substances séparées; on nomme cette vertu divine, au-dessus de la vertu humaine et commune. En effet, l'ordre des choses est tel que le milieu, par ses différentes parties, touche l'un et l'autre extrêmes. Par suite, dans la nature humaine aussi, il y a quelque chose qui touche à ce qui lui est supérieur, et quelque chose qui est uni à l'inférieur, et quelque chose, aussi, qui tient le mode intermédiaire.

#1300. — Ensuite (1145a20), il manifeste ce qu'il a dit.

En premier, il manifeste qu'il existe chez les hommes une vertu héroïque ou divine. En second, il montre qu'une telle vertu s'oppose à la bestialité (1145a25).

Par ailleurs, il manifeste son premier [point] de deux manières. D'une manière, par le mot d'Homère, qui fait parler Priam de son fils Hector en le disant si excellemment bon qu'il ne paraissait pas le fils d'un homme mortel mais de Dieu, parce que quelque chose de divin se faisait voir en lui, au-delà du mode commun des hommes. En second, il manifeste la même [chose] par le mot commun des Gentils, selon qui certains hommes se trouvaient déifiés, ce qu'Aristote ne dit pas être à croire quant à cela qu'un homme serait changé dans la nature divine, mais comme signe de l'excellence de sa vertu au-dessus du mode commun des hommes. Par quoi appert qu'il y a chez certains hommes une vertu divine, et il conclut que cette vertu est opposée à la bestialité.

#1301. — Ensuite (1145a25), il prouve son propos par une double raison. En premier, certes, parce que nous admettons une malice ou une vertu propre à l'homme. Par suite, cette malice n'est pas attribuée à la bête, qui est sous l'homme, ni cette vertu à Dieu, qui est au-dessus de l'homme. Mais la vertu divine est plus honorable que la vertu humaine, que nous nommons simplement vertu. Or la perversité de la bête est un autre genre de malice que la malice humaine, dite simplement malice.

#1302. — Il amène ensuite sa seconde raison (1145a27), et il dit que les hommes chez qui on trouve tant de bonté que cela se trouve rarement chez les hommes paraissent des hommes divins. Par suite, les Lacédémoniens, citoyens quelconques de Grèce, quand ils admiraient à l'extrême la bonté d'un homme, disaient: "Voici un homme divin." Et semblablement, pour ce qui est de la malice, la [malice dite] bestiale se trouve rarement chez les hommes.

#1303. — Il pose trois modes selon lesquels des [gens] deviennent bestiaux. Le premier en est par fréquentation d'un peuple, comme certains barbares qui n'utilisent pas de lois rationnelles: à cause d'une mauvaise habitude commune, certains tombent dans une malice bestiale. En second, il arrive à certains, à cause de maladies et de privations, c'est-à-dire la perte d'êtres chers, de tomber en démence et de devenir quasi bestiaux. En troisième, à cause d'une grande augmentation de malice: il arrive alors que nous diffamions certains gens au point de les dire bestiaux. Parce que, donc, comme la vertu divine se trouve rarement chez les bons, de même la bestialité chez les mauvais, elles paraissent se répondre par mode d'opposition.

#1304. — Ensuite (1145a33), il montre ce qui a été dit de telles [choses] et ce qu'il en reste à dire.

En premier, il se rattache à ce qui précède et à ce qui suit. En second (1145b2), il démontre son mode de procéder.

Il dit donc, en premier, qu'il sera fait plus tard, en ce même livre (#1401-1403), un rappel de cette disposition, à savoir bestiale. De la malice, par ailleurs, opposée à la vertu, il a été traité antérieurement (#528-1108), là où il a été traité des vertus morales. De l'incontinence, enfin, qui est blâmée à propos des plaisirs, et de la mollesse et de la sensualité¹, qui sont blâmées à propos des tristesses, c'est maintenant qu'il faut en parler (#1306-1468). Et de manière semblable, de la continence, qui est louée à propos des plaisirs; et de l'endurance, qui est louée à propos des tristesses²: de manière, cependant, que nous ne pensions pas que ces habitus s'identifient à la vertu et à la malice, ni ne leur soient différents en genre.

#1305. — Ensuite (1145b2), il montre le mode de procéder. Il dit qu'il faut procéder ici comme ailleurs, à savoir de manière que, une fois posé ce qui semble probable sur ce dont il est question, nous soulevions d'abord des difficultés: c'est ainsi que nous montrerons tout ce qui est le plus probable à ce propos: et sinon, parce qu'il n'appartient pas à l'homme que rien n'échappe à son esprit, nous en montrerons le plus et le principal. Car si, en une matière, les difficultés sont dissoutes et qu'est laissé comme vrai ce qui est probable, on aura traité de manière suffisante.

#1306. — Ensuite (1145b8), il traite de la continence et de l'incontinence, de l'endurance, et de la mollesse.

Ainsi qu'il en a été décidé, il propose en premier ce qui est probable. En second, il soulève des difficultés (1145b21). En troisième, il résout (1146b8).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose la [matière] probable concernant la continence et l'incontinence mêmes. En second, sur leur comparaison avec autre chose (1145b14). En troisième, sur leur matière (1145b19).

Sur le premier [point], il apporte trois [énoncés] probables. Le premier touche la bonté et la malice de ce dont il a été question. Il dit qu'il semble probable que la continence et l'endurance soient honnêtes et louables, tandis que l'incontinence et la mollesse soient mauvaises et blâmables. Le second touche leurs définitions. Il dit que ce semble la même [chose], un continent et quelqu'un qui s'en tient à la raison, c'est-à-dire à ce qu'il juge qu'on doit faire, en conformité à la raison. L'incontinent, lui, paraît quelqu'un qui sort du jugement de la raison. Le troisième touche leurs opérations. Il dit que l'incontinent sait que certaines [choses] sont mauvaises, et les fait quand même, par passion, tandis que le continent souffre de désirs qu'il sait mauvais, mais ne les suit pas, à cause du jugement de la raison. Ces deux [considérations] sont aussi à étendre à l'endurance et à la mollesse, en relation aux tristesses.

#1307. — Ensuite (1145b14), il apporte deux [énoncés] probables concernant leur comparaison avec autre chose. Le premier se prend dans la comparaison de la continence à la tempérance. Il dit que le tempérant paraît continent et endurant. Toutefois, certains disent que tout continent et tout endurant est tempérant, tandis que certains disent que non. Concernant leurs opposés, néanmoins, certains disent que tout intempérant est incontinent et à l'inverse confusément, c'est-à-dire sans aucune distinction, tandis que certains disent qu'ils sont différents.

#1308. — Le second est pris dans une comparaison avec la prudence. Il dit: on dit quelquefois qu'il ne se peut pas que le prudent soit incontinent, tandis qu'on dit d'autres fois que des gens prudents et divins, c'est-à-dire ingénieux, sont incontinents.

#1309. — Ensuite (1145b19), il apporte un [énoncé] probable sur la matière de ce dont il a été question. Il dit qu'on appelle parfois des gens incontinents non seulement en rapport à des désirs, mais aussi en

¹*Delitias.*

² Ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ ἀκρασία , *continentia et incontinentia*, la continence (la retenue) et l'incontinence (le dérèglement), qui habilent à se maîtriser ou ne pas se maîtriser face aux plaisirs sensibles; ἡ καρτερία καὶ ἡ μαλακία (καὶ ἡ τρύφη) , *perseverantia et mollitia (et delitiae)*, l'endurance et la mollesse (et la sensualité), qui habilent à tenir ou abandonner dans la tristesse. — Ἐγκράτεια, ἀκρασία et καρτερία se nomment à partir de κράτος, *durété, force*.

rapport à de la colère, à l'honneur et au gain. Voici donc six [énoncés] communément dits sur la continence et l'incontinence et sur l'endurance et la mollesse.

Leçon 2

#1310. — Après avoir apporté ce qui est manifestement probable sur la continence et l'incontinence, le Philosophe soulève ici des difficultés sur tout ce qui a été apporté, mais non, cependant, dans l'ordre même selon lequel il l'a proposé. Il l'a proposé, en effet, dans l'ordre où cela s'impose à un premier regard. Or, sur quoi que ce soit, on regarde en premier ce qui est commun, par exemple, si cela est bon ou mauvais. En second, on regarde la définition propre de la chose. En troisième, son opération. En quatrième, sa comparaison avec autre chose avec quoi il y a convenance. En cinquième, sa comparaison avec quoi il y a différence; et, enfin, ce qui l'entoure de l'extérieur.

#1311. — Tandis qu'en apportant des difficultés, on met en premier ce qui fait le plus difficulté.

Ainsi donc, en rapport aux six [énoncés] précédents, il apporte six difficultés; la première, certes, à propos du troisième [énoncé] probable, concernant l'acte du continent et de l'incontinent. En second, il en apporte une en rapport au cinquième, qui portait sur la comparaison avec la prudence (1146a4). La troisième difficulté touche le quatrième [énoncé] probable, qui portait sur la comparaison avec la tempérance (1146a9). La quatrième difficulté touche le second [énoncé] probable, qui portait sur la définition de la continence et de l'incontinence (1146a16). La cinquième difficulté touche le premier [énoncé] probable, qui portait sur la bonté et la malice de la continence et de l'incontinence (1146a31). La sixième difficulté touche le sixième [énoncé] probable, à propos de la matière de la continence et de l'incontinence (1146b2).

#1312. — En rapport à la première [difficulté], en premier, il propose la difficulté. À ce propos, il dit que l'on peut se demander comment il se peut qu'avec une estimation correcte, on soit incontinent et fasse le contraire.

#1313. — En second (1145b22), il poursuit la difficulté.

En premier, il objecte à l'une de ses parties. En second, il objecte à l'autre (1145b27). En troisième, il exclut la solution de certains (1145b31).

Il dit donc, en premier, que, selon certains, il n'est pas possible qu'avec une estimation correcte, du niveau de la science, on soit incontinent. En effet, le plus fort ne se fait pas vaincre par le plus faible. Alors même, donc, que la science est ce qu'il y a de plus fort chez l'homme, il semble que, la science se trouvant présente, quelque chose d'autre lui commande et l'entraîne comme une esclave, alors que ce devrait plutôt être la raison, dont elle est la perfection, qui domine et commande à la partie sensible comme à son esclave. Voilà l'explication de Socrate. D'où son insistance totale sur ce raisonnement faisait qu'il n'y avait quasi pas d'incontinence. Il pensait, en effet, que personne, avec une estimation correcte, n'agit en dehors du mieux, que toute faute, au contraire, arrive par ignorance.

#1314. — Ensuite (1145b27), il objecte contre le contraire. Il dit que ce discours de Socrate fait douter du plus manifeste. En effet, nous voyons très clairement des gens faire ce qu'ils savent mauvais. Or s'ils se rendent fautifs à cause d'une ignorance due à un moment de passion, par exemple, de désir ou de colère, il vaut mieux chercher quelle sorte d'ignorance est-ce. Il est manifeste, en effet, que l'incontinent, avant que la passion ne l'emporte, n'estime pas à faire ce qu'ensuite, il fait par passion.

#1315. — Ensuite (1145b31), il exclut la solution de certains. En premier, il la propose, disant qu'on concède parfois une chose à Socrate, à savoir, que la science ne se laisse pas emporter, sans lui concéder une autre chose, à savoir, que personne ne se rend fautif sinon par ignorance. En effet, on admet alors que rien n'est meilleur et plus fort que la science, capable de l'emporter; cependant, on n'admet pas que personne ne puisse opérer en dehors de ce qu'on pense le meilleur. Aussi disent-ils que l'incontinent, emporté par les voluptés, n'a pas la science, mais une opinion.

#1316. — En second (1145b36), il exclut la solution précédente. Il dit que l'incontinent se fait une opinion ou forte ou faible. S'[il s'en fait une] forte, la même raison vaudra pour elle et pour la science, parce qu'on n'adhère pas moins à l'une qu'à l'autre, comme on le dira plus loin (#1337). Si, par ailleurs, elle n'est pas forte, l'opinion qui tend contre les désirs, mais calme, c'est-à-dire lâche et faible, comme quand on doute, il n'y a alors manifestement rien à imputer, mais cela appelle l'indulgence, si, contre des désirs forts, on ne s'en tient pas à ce qu'on pense faiblement. Or, ni à la malice, ni à aucune autre [chose] blâmable, à quoi appartient l'incontinence, on n'accorde une indulgence qui fasse qu'elle ne soit absolument pas à imputer.

#1317. — Ensuite (1146a4), il soulève une difficulté à propos de la comparaison de la continence avec la prudence, ce qui formait le cinquième [énoncé] probable. En premier, il objecte à l'une des parties, car ce qui a été dit porte à conclure que l'on peut être incontinent même avec la prudence, qui tend au contraire. Si, en effet, l'incontinent s'est fait une opinion opposée à ce qu'on tend à des désirs mauvais et qu'il ne l'a pas faible, [cette opinion], parce qu'ainsi, ce ne devrait pas lui être imputé, il reste donc qu'il ait une forte opinion opposée à ce qu'on y tend. Or, parmi les opinions, la prudence est la plus forte. Donc, l'incontinent possède à un haut degré la prudence opposée à ce qu'on tend [à des désirs mauvais].

#1318. — En second (1146a5), il en montre l'inconvenance, avec une double raison. La première en est qu'avec cela, il s'ensuivra que la même [personne] soit en même temps prudente et incontinente, ce qui est manifestement impossible. Personne, en effet, n'admet qu'il appartienne à la prudence qu'on fasse ce qu'il y a de plus mauvais en le voulant. Il a été dit plus haut, en effet, au sixième [livre] (#1173), qu'à propos de la prudence, est pire celui qui se rend volontairement fautif.

#1319. — Il amène ensuite sa seconde raison.

Il a été montré plus haut (#1208-1212), en effet, que la prudence est aptitude à connaître parce que non seulement elle porte sur les extrêmes, c'est-à-dire comporte une estimation correcte des opérations singulières à poser, lesquelles, plus haut, dans le sixième [livre] (#1214), on a appelées extrêmes, mais aussi elle s'accompagne des autres vertus, à savoir, [les vertus] morales, comme il a été montré au sixième [livre] (#1172). Par suite, il n'est manifestement pas possible que l'on opère avec prudence à l'encontre des vertus.

#1320. — Ensuite (1146a9), il soulève une difficulté à propos de la comparaison de la continence avec la tempérance, ce qui formait le quatrième [énoncé] probable. Il faut, en effet, admettre l'une de trois [suppositions]. La première en est que l'on soit dit continent du fait que, malgré des désirs mauvais et forts, on ne se laisse pas entraîner à l'encontre de la raison. Si cela est vrai, le tempérant ne sera pas continent, ni le continent ne sera tempérant. Celui, en effet, qui est parfaitement tempérant, n'a pas de désirs mauvais; avoir ainsi des mauvais désirs violents répugne au fait d'être tempérant. Il faudrait, en outre, que le tempérant, s'il était continent, ait de mauvais désirs, selon la supposition qui précède. La seconde des trois, ensuite, est que le continent ait des désirs non pas mauvais, mais bons. Ainsi, il s'ensuivrait que tout habitus qui empêche de les suivre, soit mauvais. Or la continence est un tel habitus. Donc toute continence ne sera pas honnête. La troisième des trois est que les désirs du continent ne soient pas violents, mais chétifs et faibles. Alors, s'ils ne sont pas mauvais, être continent ne sera ni respectable ni louable. S'ils sont mauvais, mais faibles, ce ne sera pas grand chose de leur résister. Cependant, la continence est tenue pour quelque chose de grand et de respectable. Un inconvénient s'ensuit manifestement, quelque [supposition] que l'on admette entre ces trois-là.

#1321. — Ensuite (1145a16), il soulève une difficulté à propos de la définition même de la continence, qui formait le second des [énoncés] probables proposés. En premier, il soulève une difficulté à propos de la notion de continence, en autant que l'on a dit, plus haut (#1306), que c'est la même [chose], se contenir et persister dans la raison. Il dit que si la continence fait persister en n'importe quelle opinion, c'est-à-dire si elle persuade de s'accrocher à n'importe quelle opinion, sans s'en détacher, il s'ensuit que certaine continence soit mauvaise. Il arrive, en effet, qu'une opinion soit fautive, et qu'il soit bon de s'en écarter. Par suite, en être captif est mauvais, alors que, cependant, la continence est louée comme un bien.

#1322. — En second (1146a18), il objecte contre la notion d'incontinence, en autant que l'on a dit, plus haut (#1306), que ne pas se contenir est sortir de la raison. [Il fait] cela avec trois raisons. La première en est que, si l'incontinence fait sortir de n'importe quelle opinion ou raison, il s'ensuit que certaine incontinence soit bonne, alors que cependant elle est toujours blâmée comme mauvaise. Car il arrive qu'une opinion persuade de faire du mal, et qu'il soit bon de l'éviter. Il en pose en exemple l'histoire que raconte un poète, du nom de Sophocle, que Néoptolème, présent à la guerre de Troie, se trouva persuadé par Ulysse de mentir à Philoctète pour une raison qui semblait honnête: lui, cependant, il n'a pas persisté, par la suite, dans l'opinion qu'il s'était fait persuader, pour la raison qu'il lui était triste et pénible de mentir; et, en cela, il est louable.

#1323. — Il amène ensuite sa seconde raison (1145a21), et il dit qu'une opinion sophistique qui ment, c'est-à-dire qui conclut du faux, est une difficulté, c'est-à-dire une cause de difficulté. Parce qu'en effet, les sophistes, pour paraître sages, veulent conclure des choses impensables, et, comme ils y arrivent en syllogisant, le syllogisme qui résulte fait difficulté: l'esprit de l'auditeur demeure lié, en effet, étant donné que, d'un côté, il ne veut pas en rester à ce que la raison conclut, parce que la conclusion ne lui plaît pas, et que, d'un autre côté, il ne peut passer au contraire, parce qu'il ne tient pas en son pouvoir la solution de l'argumentation. Cependant, pour ne pas en rester à une raison qu'il ne sait pas résoudre, il n'est pas blâmable. Il n'est donc pas manifeste que l'incontinence, ce soit sortir de n'importe quelle raison.

#1324. — Il amène ensuite une troisième raison (1146a27).

Si, en effet, l'incontinence, c'est sortir de n'importe quelle raison, il s'ensuit, en rapport à certaines raisons, que l'imprudence, jointe à l'incontinence, devienne une vertu. Ainsi, on aura une vertu composée de deux vices, ce qui est impossible. Pourtant, que cela s'ensuive, c'est manifeste. Si on fait le contraire de ce qu'on pense, en effet, c'est par incontinence; penser, ensuite, que tel bien est un mal, et qu'il ne faut pas le faire, cela relève de l'imprudence. De là il s'ensuivra que l'on fasse le bien et non le mal, et cela relève manifestement de la vertu.

#1325. — Ensuite (1146a31), il soulève une difficulté à propos de la bonté et de la malice de la continence et de l'incontinence. Il semble bien, en effet, que celui qui fait du mal du fait d'être persuadé que ce soit du bien, et qui, pour cela, poursuit et choisit du délectable comme si c'était du bon par soi — or, c'est ce que fait l'intempérant — est meilleur que celui qui fait du mal non en raison d'un raisonnement par lequel il est trompé, mais par incontinence. Celui, en effet, qui est persuadé est manifestement plus sain, du fait qu'il peut facilement être dissuadé de ce qu'il croit, tandis que l'incontinent n'est manifestement pas aidé par une bonne exhortation. Bien plus, il est manifestement digne du proverbe que, si l'eau qu'on boit, assoiffé, pour se désaltérer, étouffe celui qui la boit, à quoi bon boire? De manière semblable, si on faisait du mal persuadé [que c'est du bien], c'est-à-dire trompé, on s'arrêterait une fois dissuadé, c'est-à-dire sauvé de cette persuasion, comme la soif cesse, une fois l'eau bue. Tandis que l'incontinent, une fois persuadé, croit aussi ce qu'il est correct de croire, et néanmoins fait autre chose; ainsi, l'eau bonne de la persuasion ne l'aide pas, mais l'étouffe.

#1326. — Ensuite (1146b2), il soulève une difficulté à propos de la matière de la continence et de l'incontinence, ce qui formait le sixième [énoncé] parmi ceux proposés. Il dit que, si la continence et l'incontinence ne sont pas seulement à propos de désirs, mais à propos de colères et de gain, et de toute [chose] de la sorte, on ne pourra pas déterminer qui est strictement incontinent. Il n'est personne, en effet, qui ait toutes les incontinenes. Nous disons, par ailleurs, qu'il y a des gens incontinents strictement. Cela semble donc bien ne pas être vrai, qu'on a dit plus haut (#1225), que la continence et l'incontinence portent sur tout.

#1327. — En dernier (1146b6), il conclut, en épilouant que voilà les difficultés qui surgissent à propos de ce qui a été proposé antérieurement. Il faut détruire certaines de ces difficultés comme portant au faux, mais en garder certaines comme concluant du vrai. C'est là, en effet, la vraie solution d'une difficulté, lorsqu'on découvre ce qu'il y a de vrai dans ce qui fait difficulté.

Leçon 3

#1328. — Après avoir proposé des [conceptions] probables sur la continence et l'incontinence, puis avoir soulevé des difficultés sur chacune, le Philosophe en vient ici aux solutions. Il est à considérer, toutefois, qu'il n'amène pas les solutions dans le même ordre dans lequel il a présupposé les [conceptions] probables, ni dans lequel il a soulevé les difficultés, mais selon que le commande la nature de l'enseignement, en se conformant à la manière dont la solution d'une difficulté dépend [de celle] d'une autre.

En premier, donc, il dit sur quoi porte son intention (1146b8). En second, il exécute son propos (1146b14).

Il dit donc, en premier, que, pour résoudre les difficultés qui précèdent, il est à considérer, d'abord, si l'on peut être incontinent en connaissance de cause, ou non. Et si c'est le cas, de quelle manière alors on sait. Cette difficulté est résolue en premier, parce que sa solution revient à considérer s'il existe ou non de l'incontinence. Il a été dit, en effet, plus haut (#1313), que l'impression de Socrate sur ce [point] était que l'incontinence n'existait pas. Or, à n'importe quel propos, il faut considérer en premier si cela existe.

#1329. — Ensuite, il faut considérer en second en rapport à quelles sortes de choses nous devons poser que l'on est incontinent ou continent: est-ce en rapport à toute délectation et tristesse, ou à certaines déterminément. Cette difficulté est résolue en second, bien qu'elle ait été proposée en sixième lieu, parce que la recherche de ce qu'est un habitus prend son principe dans la considération de sa matière propre, comme il appert de la façon de procéder d'Aristote dans les [matières] précédentes. Comme, de plus, le continent et le persévérant comportent une matière différente, il faut considérer en même temps s'ils comportent une définition différente. Il faut aussi considérer d'une manière semblable n'importe quelle autre chose qui aurait un lien et une convenance avec cette considération.

#1330. — Ensuite (1146b14), il commence à résoudre les difficultés soulevées plus haut.

En premier, il détermine s'il existe une continence et une incontinence, en traitant de la première difficulté, soulevée à propos de la troisième [conception] probable. En second (1147b20), il détermine la matière de la continence et de l'incontinence, en résolvant la sixième difficulté, soulevée à propos de la sixième [conception] probable. Puis, parce que la tempérance et la continence conviennent en matière, en même temps, dans cette partie, il montre la différence de la tempérance et de la continence, en résolvant la troisième difficulté, soulevée à propos de la quatrième [conception] probable. Il montre aussi quel est le pire, si [c'est] l'intempérant ou l'incontinent, en résolvant la cinquième difficulté, soulevée à propos de la première [conception] probable.

#1331. — En troisième (1151a29), il montre ce qu'est la continence et l'incontinence, en résolvant la quatrième difficulté, soulevée à propos de la seconde [conception] probable. Avec cela, il résout la seconde question, qui était soulevée à propos de la cinquième [conception] probable, en montrant que le prudent ne peut être incontinent.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente certaines [notions], nécessaires pour résoudre. En second (1146b24), il exclut une fausse solution. En troisième (1146b31), il amène la vraie.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il dit sur quoi porte son intention. En second (1146b20), il l'exécute.

#1332. — Il dit donc, en premier, que pour traiter de ce qui précède, il faut, en premier, chercher à savoir deux [choses], dont la première est si le continent et l'incontinent ont une différence, une différence spécifique, par laquelle ils diffèrent de toute autre [chose]: soit de propos, c'est-à-dire du fait qu'ils auraient une matière déterminée sur laquelle porter, comme la différence de la douceur vient de ce qu'elle porte sur les colères: soit encore de manière, c'est-à-dire tenant à une manière de se

rapporter à toute matière, comme la prudence porte sur toute la matière morale, mais pas cependant de la même manière que les vertus morales.

#1333. — Pour expliciter ce qu'il a dit, il ajoute qu'on doit considérer si on est dit incontinent du fait seulement qu'on ait rapport à une matière, ou encore seulement par la manière, c'est-à-dire seulement du fait qu'on se tienne d'une manière, indifféremment à toute matière. Ou si c'est non seulement par cela ou par ceci qu'on est dit continent ou incontinent, mais des deux façons, c'est-à-dire à la fois pour une manière déterminée et pour une matière déterminée.

#1334. — Le second [point] qu'il faut considérer d'avance est si la continence et l'incontinence portent sur toutes choses ou non, ou sur une matière déterminée.

#1335. — Ensuite (1146b19), il traite de ce qu'il a annoncé. En premier, du second [point]: on n'est pas dit strictement continent et incontinent en rapport à toutes [choses], dit-il, mais en rapport à cette matière déterminée pour laquelle on est dit tempérant ou intempérant, et c'est en matière de désirs et de plaisirs du toucher.

#1336. — En second (1146b20), il détermine le premier [point]: il dit qu'on n'est pas dit continent et incontinent seulement en cela, c'est-à-dire en regard d'une matière déterminée (alors, en effet, le tempérant et l'intempérant seraient la même [chose], comme ils ont rapport à la même matière): mais on est dit incontinent du fait de se tenir de telle manière, c'est-à-dire du fait qu'on se tient d'une certaine manière sur une matière déterminée. En effet, celui-ci, à savoir l'intempérant, c'est par choix qu'il se rend fautif, parce qu'il croit qu'il doit toujours rechercher telle chose, c'est-à-dire prendre le plaisir offert présentement. L'incontinent, lui, n'estime pas cela, mais recherche pourtant le plaisir, quand il se présente.

#1337. — Ensuite (1146b24), il exclut la fausse solution qu'il avait touchée plus haut (#1316). Il dit que cela ne change rien au présent examen si on dit que la connaissance à cause de laquelle certains agissent avec incontinence est opinion vraie, mais pas science. De toute évidence, en effet, il s'avère que parfois, en opérant avec incontinence, on n'a pas une adhésion faible comme si on doutait, mais on estime savoir avec certitude ce contre quoi on agit. Si, donc, à cause de cela, à savoir parce qu'on adhère calmement, c'est-à-dire faiblement à ses opinions, on veut dire que c'est plutôt en opinant qu'en sachant qu'on agit, il est à considérer que, sous ce rapport, cela ne change rien entre science et opinion. Certains, en effet, n'adhèrent pas moins à leurs opinions, même fausses, que d'autres à une science vraie. On peut le voir à travers Héraclite, qui tenait si fermement que tout se meut toujours et qu'il n'y a pas une vérité qui dure toujours dans les choses qu'à la fin de sa vie il ne voulait pas parler, de peur que la vérité n'ait changé entretemps, mais, en guise d'énoncé, il bougeait seulement le doigt vers quelque chose, comme il est dit au quatrième [livre] de la *Métaphysique*.

#1338. — Ensuite (1146b31), il apporte la vraie solution.

En premier, il résout la difficulté par certaines distinctions. En second (1147a24), par la nature de la science opérative elle-même.

Sur le premier [point], il apporte trois distinctions. La première en est que nous disons de deux manières qu'on sait. D'une manière, en effet, on dit savoir celui qui a un habitus, mais n'en fait pas usage: par exemple, le géomètre qui n'est pas en train de considérer des [matières] géométriques. D'une autre manière, on dit savoir celui qui fait usage de sa science, au moment où il considère ce qui [appartient] à cette science. Cela fait beaucoup de différence, d'ailleurs, si on fait ce qu'il ne faut pas en ayant l'habitus de science, mais sans en faire usage, et si on a l'habitus et qu'on en use, en y pensant justement. Cela, en effet, est manifestement dur, à savoir d'agir à l'encontre de ce qu'on est en train de penser. Mais il ne semble pas dur, d'agir à l'encontre de ce qu'on sait habituellement, mais qu'on n'est pas justement en train de penser.

#1339. — Il apporte ensuite une seconde distinction (1146b35).

Il dit que parce qu'il y a deux sortes de propositions dont fait usage la raison pratique, à savoir la proposition universelle et la singulière, il semble bien que rien n'empêche d'agir à l'encontre de la science, si on connaît par habitus l'une et l'autre proposition, mais qu'on soit en train de penser

seulement l'universelle et non la particulière. C'est que les actions portent sur les singuliers. Par suite, si on ne pense pas au singulier, il n'est pas étonnant qu'on agisse autrement.

#1340. — On doit savoir, cependant, que l'universel peut être pris de deux manières. D'une manière, certes, comme il est en lui-même: par exemple, si nous disons que manger maigre, c'est bon pour tous. De l'autre manière, comme il se trouve dans un singulier; par exemple, si nous disons qu'un tel [est] un homme ou que telle nourriture est maigre. Il peut donc arriver que l'on sache à la fois en habitus et en acte l'universel pris en lui-même; mais qu'ou bien on n'ait pas, c'est-à-dire qu'on ne connaisse pas en habitus, l'universel considéré dans tel singulier, ou bien qu'on ne l'applique pas, c'est-à-dire que l'on ne soit pas en train d'y penser.

#1341. — En regard, donc, de ces différentes manières de savoir, ce qui semblait impossible à Socrate diffère d'autant. En conséquence, il n'y a manifestement aucun inconvénient à ce que celui qui, d'un côté, agit avec incontinence, sache pourtant, mais en universel seulement, ou même en singulier, mais en habitus et non en acte. Si, cependant, celui qui agit avec incontinence savait d'une autre manière, cela serait manifestement inconvenant, à savoir s'il connaissait le singulier en acte.

#1342. — Il amène ensuite sa troisième distinction (1147a10).

En premier, il amène la distinction. En second (1147a18), il exclut une objection.

Il dit donc en premier, que, en plus des manières mentionnées, il se trouve encore chez les hommes une autre manière de savoir. En effet, que l'on sache en habitus et non en acte, cela comporte manifestement une différence. Parfois, en effet, l'habitus est délié, de sorte qu'il peut passer à l'acte dès qu'on le veut. Parfois, au contraire, l'habitus est lié, de sorte qu'on ne peut passer à l'acte. D'où, on paraît parfois avoir l'habitus et parfois ne pas l'avoir, comme il appert en sommeil, ou en démence, ou en ébriété. C'est dans une disposition semblable qu'on se trouve, lorsqu'on est sous la passion. Nous voyons, en effet, que les colères et les convoitises de la chair et certaines passions de la sorte transforment manifestement le corps extérieur, par exemple, lorsque par elles le corps se réchauffe. Parfois, ces passions réchauffent tellement qu'elles conduisent à des folies. C'est ainsi qu'il manifeste que les incontinents sont disposés de manière semblable à des gens en sommeil, en démence ou en ébriété, qui ont l'habitus de la science pratique lié, en rapport aux singuliers.

#1343. — Ensuite (1147a18), il exclut une objection. On pourrait, en effet, objecter aux [considérations] qui précèdent que les incontinents disent parfois des paroles scientifiques, même [en les appliquant] au [cas] singulier. Il semble ainsi qu'ils n'aient pas l'habitus lié. Mais il retire cette [objection], en disant que le fait qu'ils prononcent des discours de science n'est pas signe qu'ils aient l'habitus délié. Il le prouve par deux exemples.

#1344. — Le premier en est que même les gens qui souffrent des passions mentionnées, par exemple, les gens en ébriété et en démence, profèrent vocalement des démonstrations, par exemple, géométriques, et citent des paroles d'Empédocle, difficiles à comprendre, parce qu'il a écrit de la philosophie en vers. Le second exemple porte sur les enfants, quand ils commencent à apprendre; ils assemblent des discours qu'ils prononcent vocalement, mais ne saisissent pas encore assez pour les comprendre en esprit. Pour cela, en effet, il est requis que ce que l'on entend devienne presque connaturel, en raison d'une impression parfaite dans l'intelligence, en vue de quoi on a besoin d'un temps dans lequel l'intelligence, par des méditations multiples, s'affermisse en ce qu'elle a reçu. Il en est ainsi aussi de l'incontinent. Même, en effet, s'il dit: il n'est pas bon maintenant, pour moi, de rechercher tel [objet] délectable, il ne le sent cependant pas ainsi en son cœur. Aussi, il faut considérer que les incontinents disent de ces paroles comme en les simulant, car ils sentent une chose en leur cœur et profèrent autre chose vocalement.

#1345. — Ensuite (1147a24), il résout la difficulté proposée selon le processus naturel de la science pratique, en appliquant au propos les distinctions qui précèdent.

En premier, il détermine de la vérité de la question. En second, il répond à l'objection de Socrate (1147b9).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose le processus naturel de la science pratique en action. En second, il montre l'empêchement qu'il reçoit chez l'incontinent (1147a31).

Il dit donc, en premier, que, si on veut considérer selon le processus naturel de la science pratique la cause pour laquelle les incontinents agissent contrairement à la science, il faut savoir que, dans ce processus, interviennent deux opinions. L'une, certes, universelle, par exemple que tout ce qui est déshonnête est à éviter; l'autre, par ailleurs, singulière, à propos de ce qui est proprement connu par le sens, par exemple, que telle [chose] est déshonnête. Quand, par ailleurs, un raisonnement se forme à partir de ces deux opinions, la conclusion suit nécessairement.

#1346. — Mais en matière spéculative, l'âme dit la conclusion et c'est tout. En matière d'action, au contraire, on passe à l'action aussitôt. De sorte que si l'opinion universelle est qu'il faut manger de tout ce qui est sucré, et que l'opinion particulière est que telle chose, en montrant une chose particulière, est sucrée, nécessairement celui qui peut manger mange aussitôt, s'il n'y a rien qui l'en empêche. C'est ce qui se produit dans le syllogisme du tempérant, chez qui aucun désir ne répugne à la raison quand elle propose que tout déshonnête est à éviter. C'est semblable dans le syllogisme de l'intempérant, dont la raison de concupiscence ne répugne pas à ce qu'on propose, elle qui incline à ce que tout plaisir soit à prendre.

#1347. — Ensuite (1147a31), il montre de quelle manière cela fait défaut chez l'incontinent.

En premier, il montre qu'il y a chez lui quelque chose qui bloque. En second, il montre la cause du blocage (1147b1). En troisième, il montre de quelle manière ce blocage cesserait (1147b6).

Sur le premier [point], il faut voir que, chez l'incontinent, la raison ne se trouve pas totalement empêchée par la concupiscence d'avoir la science vraie d'une manière universelle. Mettons donc qu'à l'instigation de la raison, on propose³ une universelle qui interdit de goûter du dessert de manière désordonnée: par exemple, on dit qu'on ne doit pas goûter de dessert quand ce n'est pas le temps. À l'instigation de la concupiscence, cependant, on assume que tout dessert est délectable, ce que cherche par soi la concupiscence. Puis, parce que, dans le particulier, la concupiscence lie la raison, on n'assume pas sous la raison universelle, de manière à dire aussi que ce n'est pas le temps; plutôt, on assume sous l'universel de la concupiscence, pour dire que c'est du dessert. Alors s'ensuit la conclusion de l'action [à poser]. Il y a quatre propositions dans ce syllogisme de l'incontinent, comme on l'a déjà dit.

#1348. — Que la démarche de la raison pratique se fasse parfois de cette manière, cela appert par cela que, à l'occasion, même si la concupiscence se rebelle, la raison affirme que tel concupiscible est à fuir, de manière universelle, comme il a été dit: la concupiscence y pousse quand même librement, de son côté, en proposant et en assumant sans que l'en empêche la raison, qui est liée, car la concupiscence, quand elle est véhémente, peut mouvoir n'importe quelle partie de l'âme, et même la raison, si on ne la sollicite pas à résister. Alors arrive la conclusion de l'action [à poser]: on agit incontinentement, contre la raison et l'opinion universelle.

#1349. — Ensuite (1147b1), il montre la cause de la résistance décrite. Il dit que là, à savoir, dans ce fait que la concupiscence s'oppose à la raison droite universelle, l'opposition ne vient pas de la raison par soi, comme c'est le cas quand on doute, mais seulement par accident. Ce n'est pas qu'une opinion s'oppose par soi à la raison droite, comme certains le disaient.⁴

³*Proponatur*. Dans ce contexte, *proposer* est pris au sens de procurer la majeure, la conception universelle appelée à donner toute sa force au raisonnement. Dans la suite du paragraphe, *ponere* et *assumere*, traduits *assumer*, sont pris tout aussi techniquement pour l'énoncé de la mineure, qui range sous la majeure ce à quoi on pense comme un cas auquel l'appliquer.

⁴La résistance à la raison qui va entraîner l'incontinence ne consiste pas à ce qu'à ce qu'elle sait fermement de manière universelle, la raison oppose directement l'opinion qu'il en va autrement dans le cas en question; plutôt, la concupiscence empêche la raison particulière de regarder ce cas en regard de cette conception universelle; l'en distrayant, elle la porte à le confronter plutôt à une autre notion universelle vraie, qui lui est plus sympathique.

#1350. — De cela il induit aussi un corollaire, à savoir que les bêtes ne sont pas dites continentes ou incontinentes, parce qu'elles n'ont pas une opinion universelle motrice à laquelle contrarie leur concupiscence, mais elles sont mues seulement par l'imagination et la mémoire des singuliers.

#1351. — Ensuite (1147b6), il montre de quelle manière cesse une telle résistance. Donc, comment se résout l'ignorance de l'incontinent sur le particulier et comment celui-ci revient à la science droite, il dit qu'il en va comme quand on est ivre ou qu'on dort: ces passions, certes, se résolvent avec une transformation corporelle. De manière semblable, comme le corps subit une transformation lors des passions de l'âme, par exemple, au moment du désir ou de la colère, il faut bien que cesse cette transformation corporelle pour que l'on revienne à un esprit sain. Aussi, cette raison ne relève pas de cette discipline, mais il faut plutôt l'apprendre des physiologues, c'est-à-dire des naturalistes.

#1352. — Ensuite (1147b9), il résout, d'après ce qui précède, le raisonnement de Socrate. Et il dit que la proposition et opinion ultime, la singulière, est reçue par le sens⁵ et c'est elle qui sert de principe pour les actions, car elles portent sur des singuliers. Or une proposition ou une opinion de la sorte, celui qui est sous le coup de la passion ou bien ne l'a pas du tout en habitus ou bien en a un habitus lié, de sorte qu'il ne puisse la savoir en acte, mais en parle comme un homme ivre récite les mots d'Empédocle. Parce que cela est vrai, et parce que l'universel qui est compris par la science n'est pas le terme extrême de ce que l'on peut faire, il paraît s'ensuivre ce sur quoi Socrate questionnait. Il appert, en effet, de ce que l'on a dit, que la passion n'est pas en présence de la science principale, laquelle porte sur l'universel, puisque la passion porte seulement sur le particulier. Et que ce n'est pas la science universelle qui est entraînée par la passion, mais seulement l'estimation sensible⁶, qui n'a pas autant de dignité.

#1353. — Puis, il conclut finalement qu'on en a assez dit à propos de ce qu'on agit avec incontinence en connaissance de cause, ou sans connaissance de cause, ou comment l'incontinent a connaissance de cause.

Leçon 4

#1354. — Après avoir montré que l'on peut agir mal même en connaissance de cause (par quoi on peut savoir s'il existe de la continence et de l'incontinence), le Philosophe traite de la matière de la continence et de l'incontinence.

En premier, il montre quelle est la matière de l'une et de l'autre (1147b20). En second (1150a9), il les compare aux autres habitus qui portent sur la même matière.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il annonce son intention. En second (1147b21), il manifeste son propos.

Il faut se rappeler que, plus haut (#1326), en proposant la sixième difficulté, il a dit que si la continence et l'incontinence portaient sur toutes choses, personne ne serait incontinent de manière absolue. C'est pourquoi, en voulant résoudre cette difficulté, il propose deux [points] à traiter. Le premier en est si on est incontinent de manière absolue, ou si on est toujours déclaré incontinent sous un aspect particulier. Le second examine sur quelle matière cela porte, si on est incontinent de manière absolue.

#1355. — Ensuite (1147b21), il exécute son propos. En premier, il présente une matière générale. Il dit qu'il est manifeste qu'on parle de continents et d'incontinents, comme d'endurants et de mous, à propos de plaisirs et de tristesses.

#1356. — En second (1147b23), il recherche la matière spéciale des [qualités] énumérées.

⁵*Per sensum*. La mineure du raisonnement pratique est l'objet de la cogitative, *ratio particularis*.

⁶*Existimatio sensibilis*. Autre nom de la cogitative, ou raison particulière.

En premier, il montre comment, en rapport à des plaisirs différents, on parle de continence en des manières différentes. En second (1149a24), il compare entre elles les incontinenances qui portent sur des plaisirs différents.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment on déclare quelqu'un continent ou incontinent de manière différente en référence à la différence des plaisirs humains entre eux. En second (1148b15), en référence à la différence des plaisirs humains par rapport au [plaisir] bestial.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos. En second (1148a22), il manifeste certains [points] présentés.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il distingue les plaisirs humains. En second (1147b31), il montre comment c'est selon des manières différentes qu'à leur propos, on déclare quelqu'un continent ou incontinent. En troisième (1148a13), il infère certains corollaires de ce qui précède.

#1357. — Il dit donc, en premier, que, parmi les [choses] qui procurent du plaisir à l'homme, certaines sont nécessaires à la vie humaine, tandis que d'autres ne sont pas nécessaires, mais, considérées en elles-mêmes, restent éligibles, quoiqu'il puisse en elles y avoir de l'excès et du défaut: ce qu'il amène à la différence des vertus, en lesquelles il ne peut y avoir de l'excès et du défaut. Il précise que sont nécessaires certaines [choses] corporelles, par exemple, qui concernent la nourriture ou le breuvage et le [domaine] sexuel, et d'autres [choses] corporelles de la sorte, à propos desquelles nous avons posé plus haut (#267, 595, 597, 599, 603) la tempérance et l'intempérance. Il compte, toutefois, comme éligibles en elles-mêmes, mais non nécessaires, [des choses] comme la victoire, l'honneur, les richesses et d'autres biens et plaisirs de la sorte.

#1358. — Ensuite (1147b31), il montre comment, en regard de ce qu'on a énuméré, on est dit continent ou incontinent.

En premier, comment [il en va] à propos du non nécessaire. En second (1148a4), comment [il en va] à propos du nécessaire.

Il dit donc, en premier, que ceux qui consacrent aux biens non nécessaires mentionnés des efforts excessifs, au delà de la droite raison les concernant, on ne les déclare pas incontinents absolument, mais avec une précision; par exemple, incontinents d'argent ou de gain, ou d'honneur ou de colère, comme si d'autres étaient incontinents absolument tandis que ceux-là seraient déclarés incontinents par ressemblance [avec eux]: ce que marque la précision. Comme quand on parle de "l'homme qui a vaincu à Olympie", la notion commune d'homme diffère peu, à propos de lui, de la [notion] propre que cette précision désigne. Cependant, elle en est différente de quelque manière.

#1359. — Puis, il introduit un signe quant à ce que, en regard des [matières] mentionnées, l'on ne soit pas déclaré incontinent de manière absolue, tiré de ce qu'on ne blâme pas l'incontinence seulement comme une faute qui peut arriver aussi lorsqu'on poursuit un bien, mais désordonnément. Au contraire, on blâme l'incontinence comme une malice par laquelle on tend à un mal. Celle-ci, bien sûr, constitue une malice ou bien de manière absolue, par exemple lorsque et la raison et l'appétit tendent au mal (voilà la vraie malice, opposée à la vertu), ou bien de manière particulière, parce que l'appétit tend au mal, mais non la raison, ainsi qu'il arrive dans l'incontinence. Toutefois, aucun des incontinents en question n'est blâmé comme mauvais, mais seulement comme fautif; c'est qu'il tend au bien, mais plus qu'il ne faut: aussi aucun d'eux n'est-il incontinent de manière absolue.

#1360. — Ensuite (1148a4), il montre de quelle manière on est déclaré incontinent en regard du nécessaire. Il dit que ceux qui se conduisent mal en regard des voluptés corporelles, sur lesquelles portent la tempérance et l'intempérance, non en ceci que par choix ils poursuivent des excès de plaisirs et fuient des tristesses, par exemple, la faim, la soif et autres choses de la sorte, qui appartiennent au goût et au toucher, mais qu'ils poursuivent et fuient les [matières] en question sans conformité avec le choix correct qu'ils font et sans conformité avec la droite raison qui règle ces [matières]; de telles gens, dit-il, on les déclare incontinents non pas avec une précision, comme on était déclaré incontinent de colère, mais de manière absolue. Pour cela, il introduit un signe. C'est que les mous, qui se rapprochent des incontinents, on les pointe en regard de tristesses de cette sorte: par exemple, parce

qu'ils ne peuvent souffrir la faim ou la soif, ou autre chose du genre. Et non en regard de l'une des autres [matières], par exemple, parce qu'ils ne pourraient supporter la pauvreté, ou autre chose du même genre.

#1361. — Ensuite (1148a13), il infère quelques corollaires de ce qui a été dit. Le premier en est que c'est dans la même [matière] que sont posés l'incontinent et l'intempérant, ainsi que le continent et le tempérant. Non pas de cette manière que l'un d'entre eux soit l'autre; mais parce qu'ils se rapportent de quelque manière aux mêmes [matières], à savoir, aux voluptés et aux tristesses corporelles, mais non de la même manière. Le tempérant et l'intempérant avec choix, le continent et l'incontinent sans choix⁷.

#1362. — Il présente ensuite le second corollaire (1148a17).

Il dit qu'il appert de ce qui précède (#1360) que l'intempérant est fautif et blâmé surtout en ce que sa faute consiste plutôt à poursuivre des plaisirs superflus et à fuir des tristesses modérées, sans les désirer, ou en les désirant calmement, c'est-à-dire peu. C'est pourquoi il est pire que celui qui se rend fautif en ces matières par suite d'un désir violent, c'est-à-dire l'incontinent. Celui, en effet, qui se rend fautif sans désir, que ferait-il, si lui survenait un désir puissant comme celui des jeunes et une tristesse puissante en rapport au manque du nécessaire?

#1363. — Ensuite (1148a22), il manifeste ce qu'il a dit et explique pourquoi il n'y a pas, en rapport au non nécessaire, de l'incontinence de manière absolue.

En premier, il montre pourquoi, en rapport au non nécessaire, ce n'est pas de l'incontinence de manière absolue. En second (1148b6), pourquoi, en rapport à cela, on parle d'incontinence avec précision.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose quelles qualités revêtent ces plaisirs non nécessaires. En second (1148a28), il conclut quelle qualité revêt l'effort qui y porte. En troisième (1148b2), il conclut en plus qu'en rapport à elles, il n'y a, de manière absolue, ni malice ni incontinence.

Il montre donc, en premier, que ce qui est génériquement bon et louable comporte des désirs et des plaisirs.

#1364. — Il y a en effet, trois genres de délectable. L'un est éligible par nature, à savoir, ce à quoi la nature incline; un autre, par ailleurs, lui est contraire, comme ce qui va contre l'inclination de la nature; un autre, enfin, est intermédiaire entre eux, comme il appert de l'argent et du gain et de la victoire et de l'honneur. Aussi, en rapport à ce qui tient ainsi lieu d'intermédiaire, on n'est pas blâmé de cela seul qu'on en ait du désir et de l'amour, mais d'une manière excessive de les désirer.

#1365. — Ensuite (1148a28), il conclut à partir de ce qui précède quelle qualité revêt l'effort des hommes en rapport à ce qui précède. Il dit que ceux qui, contrairement à la raison, ou bien ont ou bien poursuivent du naturellement beau et bon, ne sont pas blâmés comme mauvais: par exemple, ceux qui s'efforcent d'obtenir de l'honneur, ou d'assurer le soin de leurs enfants ou de leurs parents plus qu'il ne faut. Cela, en effet, est bon, et on loue ceux qui y travaillent comme il faut. Mais cependant, en pareille matière, il peut y avoir un excès vicieux. Comme si une femme, par amour excessif pour ses enfants, se rebelle contre Dieu, par exemple, à l'occasion de la mort de ses enfants, comme on le lit à propos d'une femme du nom de Niobe. Ou si quelqu'un, par amour trop grand pour ses parents, fait quelque chose qui ne soit pas sage; ainsi, quelqu'un du nom de Satyrus, que l'on a nommé *philopère*, c'est-à-dire amant de son père, avait manifestement perdu l'esprit, à cause de l'amour qu'il avait pour son père.

⁷*Cum electione, sine electione.* Le choix étant une *volonté délibérée*, on peut opposer la continence et l'incontinence à la tempérance et à l'intempérance par le fait que, contrairement à elles, les actions qu'elles déterminent ne suivent pas un véritable choix, la délibération qui caractérise le choix étant empêchée par la passion qui lie la raison particulière. — L'incontinent, peut-on dire, n'agit pas selon son choix, ne se conforme pas au choix qu'il ferait à froid; le continent, quant à lui, s'y conforme, mais péniblement, en devant résister au choix que suggère fortement la concupiscence.

#1366. — Ensuite (1148b2), il conclut qu'il n'existe pas de malice pour ce qui précède, étant donné que n'importe lequel, considéré en soi, est naturellement éligible, et que seulement leur excès est mauvais et à éviter. Semblablement, il n'y a pas non plus, de manière absolue, d'incontinence, à propos de ce qui précède, parce que l'incontinence est non seulement quelque chose à éviter comme faute, mais aussi quelque chose de blâmable comme laid. C'est pourquoi, à propos des plaisirs corporels, qui sont laids et serviles, comme on l'a dit au troisième [livre] (#612), il y a proprement incontinence. Des plaisirs de la sorte ne sont pas à convoiter, pour l'homme, sauf par nécessité.

#1367. — Ensuite (1148b6), il montre pourquoi on parle, à propos du non nécessaire, d'incontinence avec précision. Il dit que cela arrive à cause de la similitude de passion: car on désire l'argent et le reste de la manière dont on désire de manière immodérée les plaisirs corporels. C'est semblable à quand nous disons qu'un homme est mauvais médecin ou comédien, c'est-à-dire acteur, sans, cependant, le dire mauvais de manière absolue. Ainsi donc, en ce qu'on dit ainsi mauvais, nous ne parlons pas de manière absolue de malice à propos de n'importe quoi, mais par ressemblance proportionnelle: en somme, le rapport qu'entretient le mauvais médecin aux matières médicales, le mauvais homme l'entretient avec ce qui appartient à l'homme. Ainsi aussi, dans le genre de la continence, nous appelons de manière absolue continence et incontinence seule celle qui porte sur les mêmes [matières] que la tempérance et l'intempérance. Mais à propos de la colère, nous disons incontinence selon une ressemblance: c'est pourquoi nous précisons incontinence de colère, comme incontinent d'honneur et de gain.

Leçon 5

#1368. — Après avoir montré que c'est d'une manière différente qu'on est dit continent et incontinent pour des désirs et des plaisirs humains divers, le Philosophe montre ici que c'est d'une manière différente qu'on est dit continent et incontinent pour des désirs et des plaisirs humains et bestiaux. À ce sujet, il fait deux [considérations].

En premier, il montre la différence entre les désirs et les plaisirs humains et bestiaux (1148b15). En second (1148b31), il montre comment c'est d'une manière différente qu'on parle, à leur propos, de continence et d'incontinence.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose une distinction entre les plaisirs. En second (1148b19), il manifeste, par des exemples, ce qu'il a dit.

Il dit donc, en premier, que, parmi les plaisirs, certains plaisent par nature, d'autres, par ailleurs, non par nature. De plus, l'un et l'autre membre se divisent.

#1369. — Parmi ceux, en effet, qui plaisent par nature, certains plaisent à tout ce qui est doué de sens: par exemple, le doux plaît naturellement à tout ce qui est doué de goût. D'autres, par ailleurs, plaisent naturellement en raison de différences entre les animaux et entre les hommes: ce sont, en effet, des nourritures autres qui plaisent naturellement aux animaux qui mangent de la chair et aux animaux qui mangent des fruits; pareillement aussi, parmi les hommes, aux bilieux, ce sont des [aliments] froids qui plaisent naturellement, car ils tempèrent leur complexion, mais aux phlegmatiques, ce sont des [aliments] chauds.

#1370. — Parmi ceux, d'autre part, qui plaisent mais non naturellement, certains y arrivent à la suite de privations, c'est-à-dire à la suite de maladies corporelles qui arrivent, ou aussi de tristesses de l'âme, en suite desquelles la nature est transformée en une disposition différente. Certains, par ailleurs, viennent à plaire par suite d'une mauvaise habitude, qui devient comme une nature. Certains, enfin, viennent à plaire à cause de natures vicieuses. Par exemple, lorsque des hommes ont des complexions corporelles corrompues et perverses. Par suite, en eux, tant les appréhensions de l'imagination que les affections de l'appétit sensible deviennent extrêmement perverses. Et ces puissances, bien sûr, comme elles sont les actes d'organes corporels, sont nécessairement proportionnées à la complexion corporelle.

#1371. — Comme les habitus se différencient selon la diversité des objets, nécessairement, à chacun des plaisirs mentionnés répondent des habitus semblables. [Il s'ensuit], par exemple, qu'il y a des habitus naturels et des habitus non naturels.

#1372. — Ensuite (1148b19), il manifeste, à travers des exemples, chacune des différences entre les plaisirs non naturels. En premier, concernant ceux qui plaisent à cause de la nature pernicieuse d'hommes qui sont presque bestiaux, parce qu'à cause de la corruption de leur complexion, ils s'assimilent à des bêtes; on parlait ainsi, à propos de quelqu'un, parce qu'il ouvrait les ventres de femmes enceintes, pour dévorer les enfants conçus dans leur utérus. Il en va de même, si on prend plaisir à ce dont on dit que se délectent certains sauvages, qui habitent en solitaires, dans les forêts des environs de la mer du Pont. Certains d'entre eux mangent des chairs crues, d'autres, par ailleurs, des chairs humaines, et d'autres, pour fêter entre eux, se font cuire leurs enfants. Il en va de même de ce qu'on dit à propos d'un certain Phalaris, tyran très cruel, qui prenait son plaisir à même les tortures des gens. Ceux, donc, qui prennent plaisir à de telles [choses], sont presque semblables à des bêtes.

#1373. — En second (1148b25), il exemplifie concernant ce qui vient à plaire, tout en étant contre nature, à la suite de maladies, par exemple, par folie ou par démence ou pour quelque chose de la sorte: comme on lit, à propos de quelqu'un, que, devenu dément, il a sacrifié sa mère et l'a mangée, et qu'il a tué son compagnon et a mangé son foie.

#1374. — En troisième (1148b27), il exemplifie concernant ceux qui viennent à plaire contre nature par coutume. Et il dit que, chez certains, se développent des plaisirs non naturels à cause d'une maladie intérieure ou d'une corruption suite à une habitude. Ainsi, certains, par habitude, prennent plaisir à arracher leurs cheveux, ou à se ronger les ongles, ou à manger de la cendre et de la terre, de même aussi qu'à effectuer le coït avec des hommes. Or tout ce qui précède, qui constitue des plaisirs contre nature, peut se réduire à deux [groupes]. Chez certains, en effet, cela arrive par la nature d'une complexion corporelle qu'ils ont reçue dès le début. Chez d'autres, par contre, cela arrive par habitude, parce que, par exemple, ils se sont habitués à des choses de la sorte depuis leur enfance. Il en va de même chez ceux qui tombent là par une maladie corporelle. En effet, une mauvaise habitude est comme une maladie de l'âme.

#1375. — Ensuite (1148b31), il montre qu'à propos des plaisirs non naturels mentionnés, il n'y a pas d'incontinence de manière absolue, mais sous un certain aspect.

Et cela de deux manières. En premier, bien sûr, pour une raison qui vient de la condition de ceux qui prennent ainsi plaisir. En second (1148b34), pour une raison qui vient de la condition des plaisirs mêmes.

Il dit donc, en premier, que personne ne dirait raisonnablement qu'ils sont incontinents d'une manière absolue, ceux chez qui une nature bestiale est cause de tels plaisirs. Il a été dit, en effet, plus haut (#1350), que nous ne disons pas les bêtes continentes ou incontinentes, parce qu'elles n'ont pas connaissance universelle, mais imagination et mémoire des singuliers. Or des hommes de cette sorte, qui, en raison d'une nature pernicieuse, ressemblent à des bêtes, tiennent, bien sûr, quelque chose de l'appréhension universelle, mais très peu, à cause de ce fait que leur raison est opprimée par la malice de leur complexion, comme elle est manifestement opprimée chez les malades, à cause d'une disposition corporelle. Or ce qui est peu paraît n'être comme rien. Et il n'est pas facilement possible qu'une puissance modique de la raison repousse des désirs forts. C'est pourquoi ceux-là, on ne les dit pas incontinents ni continents de manière absolue, mais seulement sous un certain aspect, en tant qu'il reste en eux quelque chose du jugement de la raison.

#1376. — Il pose en exemple les femmes, chez lesquelles, dans la plupart des cas, la raison n'est pas très forte, à cause de l'imperfection de leur nature corporelle. C'est pourquoi, dans la plupart des cas, elles ne mènent pas leurs affections selon leur raison, mais plutôt sont menées par leurs affections. À cause de quoi, on trouve rarement des femmes sages et courageuses. C'est pourquoi on ne peut pas les dire de manière absolue continentes ou incontinents. La même raison paraît jouer aussi, concernant ceux qui sont malades, c'est-à-dire qui ont leur disposition corrompue à cause d'une mauvaise habitude, qui opprime aussi le jugement de la raison à la manière d'une nature perverse.

#1377. — Ensuite (1148b34), il montre encore, à propos des plaisirs non naturels, qu'il n'y a pas incontinence de manière absolue, mais sous un certain aspect, à partir d'une condition des plaisirs eux-mêmes.

En premier, il propose ce qu'il entend. En second (1149a4), il manifeste son propos.

En premier, par ailleurs, il propose deux [considérations]. La première en est que d'«avoir chacun d'eux», c'est-à-dire d'entretenir des désirs pour les plaisirs mentionnés, cela dépasse les limites de la malice humaine, comme il a été dit, aussi, de la bestialité, plus haut (#1296, 1299).

#1378. — En second (1149a1), il dit aussi que si on a de [tels] désirs et qu'on les vainc, on ne sera pas dit continent de manière absolue, mais en regard d'une certaine ressemblance: ou si on est vaincu par eux, on ne sera pas dit incontinent de manière absolue, mais en regard d'une ressemblance: comme aussi, plus haut (#1367), il a été dit de l'incontinence de colère.

#1379. — Ensuite (1149a4), il manifeste ce qu'il a dit.

En premier, quant à la malice. En second (1149a12), quant à la continence et à l'incontinence.

Sur le premier [point], il est à considérer qu'il peut se produire un tel excès de malice à propos des vices opposés à toutes les vertus: à propos de la sottise, opposée à la prudence; à propos de la lâcheté, opposée au courage; à propos de l'intempérance, opposée à la tempérance; et à propos de la cruauté, opposée à la douceur. Et cela en chaque type: certaines dispositions, en effet, sont bestiales en raison d'une nature pernicieuse; d'autres, par ailleurs, sont malades à cause d'une maladie corporelle ou de l'âme, c'est-à-dire une mauvaise habitude. Comme, plus haut, il a déjà posé des exemples pour l'intempérance et la cruauté, il exemplifie ici en premier à propos de la lâcheté.

#1380. — En second (1149a8), plus loin.

Il dit qu'on peut être naturellement disposé de manière à craindre tout, même le bruit d'une souris; on est alors lâche de manière bestiale. Quelqu'un, déjà, à cause d'une maladie, est tombé dans une telle lâcheté qu'il craignait une belette.

#1381. — En troisième (1149a9), il exemplifie à propos de la sottise. Il dit que certains sont naturellement irrationnels, non pas qu'ils n'aient aucune raison, mais une très petite, confinée aux singuliers qu'ils appréhendent par le sens, de sorte qu'ils vivent seulement selon le sens. Ceux-là sont comme par nature bestiaux. Cela arrive principalement à certains barbares, qui habitent aux confins du monde, où, à cause des intempéries, même les corps sont de mauvaise disposition, ce qui leur empêche l'usage de leur raison. D'autres deviennent irrationnels après certaines maladies, par exemple, l'épilepsie ou la démence. Ceux-là sont sots par maladie.

#1382. — Ensuite (1149a12), il manifeste ce qu'il a dit quant à l'incontinence. En premier, comment, dans ce qui précède, il y a une ressemblance avec la continence et l'incontinence. Il dit qu'il arrive quelquefois qu'on ait certaines des passions mentionnées comme non naturelles et qu'on ne soit pas vaincu par elles; cela ressemble à la continence. Par exemple, si Phalaris, le tyran, tient un enfant et le désire, soit pour le manger ou pour une délectation sexuelle incongrue, et si cependant il n'en fait pas cet usage. Quelquefois, par ailleurs, il arrive que l'on n'ait pas seulement des désirs de la sorte, mais aussi qu'on soit vaincu par eux; cela ressemble à l'incontinence.

#1383. — En second (1149a16), il montre qu'alors il n'y a pas continence ou incontinence de manière absolue. Il dit que, de même que seule la malice qui suit le mode humain est dite malice de manière absolue, et que celle qui n'est pas naturelle à l'homme est dite malice en ajoutant bestiale ou malade, et non malice de manière absolue; de la même manière aussi, l'incontinence non naturelle l'est dite en ajoutant, par exemple, bestiale ou malade; mais de manière absolue, seule celle qui l'est en rapport à la tempérance humaine est dite incontinence.

#1384. — En dernier, il conclut, en épilouant qu'il est manifeste, de par ce qui précède, qu'il y a continence et incontinence de manière absolue seulement à propos de ce sur quoi il y a tempérance et intempérance. À propos d'autre chose, il y a une espèce d'incontinence qui se dit métaphoriquement, non de manière absolue.

Leçon 6

#1385. — Après avoir montré comment il y a incontinence d'une manière différente pour des [objets] différents, le Philosophe compare ici les différentes incontinenances entre elles.

En premier, [il compare] l'incontinence des désirs du toucher, qui est de l'incontinence de manière absolue, à l'incontinence de colère, qui est de l'incontinence sous un certain aspect. En second (1149b26), il compare l'incontinence humaine à l'incontinence bestiale ou malade.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier (1149a24), il propose ce qu'il entend. Il dit qu'il est à considérer que l'incontinence de colère est moins honteuse que l'incontinence des désirs du toucher, sur lesquels portent la tempérance et l'intempérance.

#1386. — En second (1149a25), il prouve son propos avec quatre raisons. Il en donne la première, que la colère semble de quelque manière entendre raison, pour autant que, d'une certaine manière, celui qui est en colère raisonne que, à cause de l'injure qui lui a été faite, il devrait exercer une vengeance. Mais il obéit, c'est-à-dire entend raison, imparfaitement, parce qu'il n'a cure d'attendre le jugement de la raison sur la mesure et la manière de la vengeance. Néanmoins, on trouve de la colère, certes, chez les animaux privés de raison, comme aussi d'autres œuvres semblables de la raison, dues à leur instinct naturel.

#1387. — Pour la manifestation de son propos, par ailleurs, il apporte deux exemples. Le premier se tire des serviteurs trop prompts: avant d'avoir entendu tout ce qu'on leur dit, ils courent l'exécuter; ainsi s'ensuit-il qu'ils se rendent fautifs dans l'exécution de leur mandat, parce qu'ils ne l'ont pas entendu au complet. L'autre exemple se tire des chiens: au premier son de quelqu'un frappant à la porte, ils se mettent à japper, sans attendre [de savoir] si celui qui frappe à la porte est un des familiers ou des amis. Il en va ainsi de la colère: car elle entend bien sûr raison de quelque [manière]; mais à cause de la chaleur naturelle et de la promptitude de la bile qui meut à la colère, avant d'avoir entendu tout le précepte de la raison, elle meut à punir.

#1388. — Comment cela se passe, il le montre en développant. Il devient manifeste à quelqu'un qu'on lui a fait injure ou mépris: parfois à raison, quand c'est vrai; parfois en imagination, lorsque ce lui semble ainsi, bien que ce ne soit pas vrai. Puis, en colère, il syllogise, en somme, qu'il doit s'attaquer à l'injuriant, et il en fixe une manière indue, et sa colère le meut aussitôt à la vengeance, avant que la manière ne lui en soit indiquée par la raison. Mais le désir, aussitôt que la raison ou le sens pointe un plaisir, meut à en jouir, sans aucun syllogisme de la raison.

#1389. — La raison, pour cette différence, est que le plaisir a raison de fin désirable par soi, ce qui en fait comme un principe non syllogisé. Mais qu'un dommage soit fait à autrui n'est pas par soi désirable, comme une fin qui ait raison de principe; ce l'est comme utile à une fin qui a raison de conclusion dans les actions à poser. C'est pourquoi le désir ne meut pas à travers un syllogisme, tandis que la colère le fait. C'est ainsi que la colère suit d'une certaine façon la raison, mais non le désir, qui suit seulement son propre élan. Or quelque chose est honteux, dans les choses humaines, du fait de se trouver en dehors de la raison. Ainsi donc, il appert que l'incontinent de désir est plus sujet de honte que l'incontinent de colère; parce que l'incontinent de colère est, d'une certaine façon, vaincu par la raison, mais non l'incontinent de désir.

#1390. — Il apporte ensuite une seconde raison (1149b4).

Il dit que si on se rend fautif sur ce qu'on désire naturellement, on mérite davantage d'indulgence. Un signe en est que, pour les désirs communs, comme, par exemple, la nourriture et la boisson, on accorde davantage d'indulgence, parce qu'ils sont naturels, à condition toutefois de les prendre en tant qu'ils sont communs. En effet, le désir de la nourriture est commun et naturel, non toutefois le désir de la nourriture préparée. Or la colère est plus naturelle et on lui résiste plus difficilement qu'aux désirs, non, bien sûr, aux communs, qui sont nécessaires et naturels, à propos desquels on ne se rend pas beaucoup fautif, mais à ces désirs dont on désire des choses superflues, qui ne sont pas nécessaires; c'est sur eux que, plus haut (#619-624), au troisième livre, il a dit que portent la tempérance et l'intempérance.

#1391. — Il est certes naturel à l'homme, en effet, d'être un animal doux, d'après sa nature commune spécifique, en tant qu'il s'agit d'un animal social; tout animal grégaire, en effet, est naturellement tel. Mais d'après sa nature individuelle, qui réside dans la complexion de son corps, il tient parfois un grand penchant à la colère, à cause de la chaleur et de la sécheresse des humeurs faciles à enflammer. Or le désir du superflu, de la nourriture délicate, par exemple, suit davantage l'imagination et est une passion de l'âme plus qu'elle ne suit la complexion naturelle.

#1392. — Aussi, le penchant à la colère se transmet facilement du père au fils, comme si cela suivait la complexion naturelle, comme il appert dans un exemple qu'il soumet. Quelqu'un, en effet, réprimandé d'avoir frappé son père, répondit que celui-là, c'est-à-dire son père, avait frappé lui aussi son père, et que celui-là aussi avait frappé son père antérieurement: en outre, en montrant son fils, il dit: «Celui-là aussi, quand il deviendra un homme, me frappera. Car c'est connaturel, dans notre famille.» Il apporte aussi un autre exemple, à propos de celui qui, traîné [dehors] par son fils, lui dit de s'arrêter en arrivant à la porte, parce que lui-même n'avait traîné son père que jusque-là. Ainsi donc, parce que la colère est plus naturelle, l'incontinent de colère est moins sujet de honte.

#1393. — Il apporte ensuite une troisième raison (1149b13).

Il dit que ceux qui se rendent fautifs en cachette sont davantage injustes, parce que, en plus de faire du tort, ils trompent aussi. Mais le type en colère n'agit pas en cachette: il veut exercer une vengeance manifeste; il ne serait pas satisfait, en effet, si celui qui reçoit de lui un tort ne savait pas qu'on lui a fait du tort parce qu'il l'avait offensé. La colère non plus ne vient pas en cachette et insidieusement, mais avec un certain élan, tandis que le désir des plaisirs vient en cachette et comme insidieusement. Parce qu'en effet, le plaisir est de nature, par soi, à mouvoir l'appétit, aussitôt qu'il a été appréhendé, il traîne à lui l'appétit, à moins que la raison n'ait été diligente à l'interdire.

#1394. — Aussi certains traitent-ils Vénus de Fourbe Cyprigène, car Vénus fut Reine de Chypre, d'où elle est dite cyprigène, comme née à Chypre. Et on lui attribue quelque chose comme à quelqu'un de fourbe. On dit que sa ceinture est de plusieurs couleurs, par quoi on entend le désir, qui lie les esprits. On la dit de plusieurs couleurs, parce qu'elle tend à quelque chose qui paraît bon, en tant qu'il plaît, qui, cependant, est mauvais, de manière absolue. Et Homère dit que la tromperie de Vénus peut voler l'intelligence intensément, c'est-à-dire d'un très sage, parce qu'elle lie le jugement de la raison devant une opération singulière à poser.

#1395. — D'où cette incontinence qui porte sur les désirs est plus injuste et plus honteuse que celle qui porte sur la colère. Si cela est vrai, il s'ensuit que soit de l'incontinence de manière absolue celle qui porte sur les désirs, comme on l'a dit plus haut (#1384); et qu'elle soit d'une certaine manière une malice, en tant qu'elle agit en cachette; non pas qu'elle procède de la raison, mais parce qu'elle s'introduit en cachette.

#1396. — Il apporte ensuite une quatrième raison (1148b29).

Il dit que personne ne fait bombance avec tristesse. Il a été montré plus haut, en effet, au cinquième [livre] (#1035-1036), que celui qui fait quelque chose involontairement, ne commet pas d'injustice, à parler par soi, sauf par accident, en tant qu'il arrive que cela qu'il fait soit injuste. Or ce que nous faisons avec tristesse, manifestement, nous le faisons involontairement. Et quand on agit sur-le-coup par colère, on s'en attriste toujours, non qu'on s'attriste de la vengeance qu'on exerce — on s'en réjouit, plutôt — mais on s'attriste du tort subi et à cause de lui on est mû à la colère: ainsi, ce n'est pas de manière absolue qu'on agit involontairement; alors, en effet, on ne nous imputerait d'aucune manière ce qu'on fait; mais on mélange du volontaire avec de l'involontaire. Aussi, on nous impute moins ce qu'on fait, en tant qu'on le fait sous provocation. Mais celui cependant qui cause un tort en commettant quelque chose d'injuste par soi, opère volontairement et avec plaisir. Si donc les choses sont manifestement plus injustes contre lesquelles nous nous fâchons le plus justement, il s'ensuit que l'incontinence causée par le désir est plus injuste, parce contre elle nous nous fâchons plus justement, à savoir contre celui qui agit mal totalement, volontairement et avec plaisir. D'ailleurs, le tort ne vient pas en premier dans la colère, mais plutôt chez celui qui a provoqué à la colère. Aussi, nous nous fâchons avec moins de justice contre l'homme en colère qui, une fois provoqué, se rend fautif avec tristesse; il est donc moins injuste.

#1397. — Ainsi donc, il conclut en épilouant qu'il est manifeste que l'incontinence qui porte sur les désirs est plus honteuse que celle qui porte sur la colère, et que, de manière absolue, l'incontinence et la continence portent sur les désirs et les plaisirs.

#1398. — Ensuite (1149b26), il compare l'incontinence humaine à l'incontinence bestiale.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il rappelle la différence entre les désirs et entre les plaisirs. En second (1149b30), il montre sur lesquels d'entre eux portent la tempérance et l'intempérance et, par conséquent, la continence et l'incontinence. En troisième (1150a1), il compare la malice et l'incontinence humaines à la bestiale.

Il dit donc, en premier, que, parce que la continence et l'incontinence portent sur des plaisirs corporels, il faut prendre leurs différences. Il y en a, en effet, certains d'entre eux, comme on l'a dit plus haut (#1368-1371), humains et naturels, c'est-à-dire consonnants à la nature humaine: et quant à leur genre, qui est considéré selon ce qui est désiré, et quant à leur grandeur, mesurée d'après le mode de désirer, ou fort, ou faible. D'autres, cependant, ne sont pas naturels, mais bestiaux, dûs à une nature vicieuse; ou bien, ils adviennent à cause de privations et de maladies, parmi lesquelles on compte aussi les mauvaises habitudes.

#1399. — Ensuite (1149b30), il montre sur lesquels, parmi ces désirs, porte la tempérance. Il dit que la tempérance et l'intempérance portent seulement sur les désirs humains et naturels. Par conséquent, nous n'appelons pas les bêtes, à parler proprement, ni tempérantes, ni intempérantes, sauf peut-être métaphoriquement, en parlant d'un animal par comparaison à un autre, pour autant qu'un genre d'animaux diffère d'un autre en matière de lascivité, l'un se montrant plus lascif qu'un autre, avec une vie honteuse et immonde, comme le porc, comparé à l'agneau. Et en matière de glotonnerie, c'est-à-dire en totale stupidité, l'un se montrant plus stupide que l'autre, comme l'âne, comparé au cheval. Et dans le fait que l'un se montre vorace parmi tous, comme le loup.

#1400. — Ainsi, par comparaison avec ces animaux portés à tant d'excès, d'autres genres d'animaux sont dits par extension tempérants ou prudents, mais non pas proprement: car aucun d'entre eux n'a libre arbitre ni ne peut raisonner; chacun est privé de la nature rationnelle, de même que tous les insensés ont perdu l'usage de la raison. Il a été dit plus haut (#1336), par ailleurs, que le tempérant et l'intempérant agissent par choix; c'est pourquoi la tempérance et l'intempérance ne résident pas dans des bêtes ni dans des hommes bestiaux, ni non plus [ne portent] sur des désirs bestiaux.

#1401. — Ensuite (1150a1), il compare la malice ou l'incontinence bestiales à l'humaine. Il dit que la bestialité a moins raison de malice, si on la regarde comme la condition de la bête ou de l'homme bestial. Mais la bestialité est plus effrayante, parce qu'elle cause de plus grands maux. Que la bestialité comporte moins de malice, il le prouve par cela que le meilleur, à savoir l'intelligence, ne demeure pas dans la bête, comme corrompu et dépravé, ainsi qu'il demeure dans l'homme mauvais; mais il y est si totalement corrompu qu'il n'en a rien.

#1402. — D'où, c'est semblable de comparer la bête à l'homme mauvais [pour se demander] lequel est le pire et de comparer l'inanimé à l'animé. Certes, les inanimés peuvent causer plus de tort, comme lorsque le feu brûle, ou que la pierre broie, mais cela décline de la raison de faute. Toujours, en effet, la perversité de ce qui ne détient pas [en soi] le principe de ses actions est plus innocente, parce que là on peut moins imputer comme faute. On impute [des choses] à l'homme, en effet, parce qu'il détient [en lui] le principe par lequel il est maître de ses actes: et ce principe est l'intelligence, qui est absente dans les bêtes. Ainsi donc, l'injustice se compare à l'homme injuste comme la bête à l'homme.

#1403. — En effet, l'habitus d'injustice comporte de sa propre nature une inclination au mal, tandis que l'homme injuste a en son pouvoir d'être incliné au bien ou au mal. En effet, l'un et l'autre est d'une certaine façon pire, à savoir l'homme injuste, comparé à l'injustice, et l'homme mauvais, comparé à la bête, parce qu'un homme mauvais peut agir mal dix mille fois plus qu'une bête, à cause de la raison qu'il a pour préméditer des maux différents. Ainsi donc, comme la bête a moins de faute que l'homme mauvais, mais est plus effrayante, de même aussi la malice ou encore l'incontinence bestiales sont certes plus effrayantes, mais comportent moins de faute et plus d'innocence que l'incontinence ou la malice humaines. De sorte que si, sans esprit ou naturellement bestial, on se rend fautif, on est moins puni.

Leçon 7

#1404. — Après avoir montré la nature de la matière sur laquelle portent la continence et l'incontinence dites de manière absolues, le Philosophe les compare ici à autre chose qui communique avec elles par leur matière. Sur ce [point], il fait deux considérations.

En premier, il montre la différence qu'entretiennent l'incontinent et le continent avec le persévérant et le mou, ainsi qu'avec le tempérant et l'intempérant: avec cela, se résout la troisième difficulté, soulevée contre la quatrième [conception] probable (#1321-1324). En second (1150b29), il montre lequel est le pire, si c'est l'incontinent ou l'intempérant: avec cela, se résout la cinquième difficulté, soulevée au sujet de la première [conception] probable.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre la différence entre l'incontinence et les autres. En second (1150b19), il distingue différentes espèces d'incontinence.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il distingue la continence et l'incontinence de la tempérance et de l'intempérance, de l'endurance et de la mollesse. En second (1150a27), il les compare sous l'angle de la bonté et de la malice.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il distingue la continence et l'incontinence de l'endurance et de la mollesse. En second (1150a16), il distingue l'une et l'autre de la tempérance et de l'intempérance.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente leur ressemblance. En second (1150a13), leur différence.

Sur le premier [point], il désigne deux ressemblances.

#1405. — La première se rapporte à leur matière, dans laquelle elles communiquent aussi avec la tempérance. Elles portent, en effet, sur les plaisirs et les tristesses, et sur les désirs et les répugnances qui appartiennent au toucher et au goût, sur lesquelles portent aussi la tempérance et l'intempérance, comme il en a été traité plus haut, au troisième [livre] (#339, 342, 616, 618, 651). La seconde ressemblance se rapporte à leur tenue devant les passions. Il arrive, en effet, que des gens aient comme tenue, devant les passions mentionnées, qu'ils s'en trouvent vaincus, alors que la plupart se montrent meilleurs qu'elles, c'est-à-dire plus forts, c'est-à-dire que la plupart les vainquent. Il arrive aussi que des gens dominant de telles passions, alors que la plupart se montrent plus petits qu'elles, c'est-à-dire plus faibles, c'est-à-dire que la plupart s'en voient dominés.

#1406. — Ensuite (1150a13), il présente leur différence. Il nomme chacun de ceux qui dominant et sont dominés, en rapport aux plaisirs et aux tristesses mentionnés. En rapport aux plaisirs, celui qui dominant des plaisirs du toucher que la plupart dominant, c'est l'incontinent, tandis que celui qui domine des plaisirs du toucher qui dominant la plupart, c'est le continent. En rapport aux tristesses contraires, par ailleurs, celui qui dominant celles que la plupart dominant, on l'appelle mou, tandis que celui qui domine celles par lesquelles la plupart sont dominés, on l'appelle persévérant.

#1407. — Comme il y a plusieurs degrés de plaisirs et de tristesses, et de gens qui les dominant et en sont dominés, il est manifeste que les habitus annoncés peuvent intervenir comme intermédiaires entre plusieurs [autres]. Cependant, ceux qui sonnent mal vont vers le pire. En effet, on est considéré comme plus incontinent ou plus mou quand on est vaincu par de plus petits plaisirs ou tristesses, comme aussi les bons habitus vont vers le mieux. En effet, on est davantage considéré comme continent et persévérant quand on domine de plus grands plaisirs et tristesses. On peut aussi comprendre que les gens sont inclinés aux habitus pires, à savoir, à l'incontinence et à la mollesse.

#1408. — Ensuite (1150a16), il montre la différence entre les [habitus] annoncés et la tempérance. Il dit que certains des plaisirs du goût et du toucher sont nécessaires, comme ceux [qui portent] sur la nourriture et la boisson. Certains [ne sont] pas nécessaires, comme ceux [qui portent] sur différents condiments. Et [que] ceux qui sont nécessaires le sont jusqu'à un certain point. En effet, il y a une certaine mesure nécessaire de nourriture et de boisson, mais l'excès n'est pas nécessaire, ni même le défaut. Et il en va de même pour les désirs et les tristesses.

#1409. — Celui-là, donc, est appelé intempérant, qui poursuit de propos [délibéré] l'excès, qui le recherche, d'ailleurs, par excès, c'est-à-dire avec un désir excessif, ou le recherche par choix, pour lui-même et non pour autre chose, car il le tient pour sa fin. Parce qu'il s'y attache fixement, et parce qu'il le recherche de propos [délibéré] pour lui-même, nécessairement, l'intempérant n'a pas de regret, quant au plaisir qu'il a recherché; c'est pourquoi il ne peut pas se guérir de son vice, car on n'en guérit qu'à la condition d'en ressentir du mécontentement, parce que la vertu et le vice siègent dans la volonté. Par ailleurs, alors que l'intempérant recherche les plaisirs avec excès, l'insensible, qui lui est opposé, est en manque dans ce type de choses, comme il a été dit au troisième [livre] (#630-631), tandis que celui qui se tient au milieu, dans le même type de choses, est tempérant. Comme l'intempérant cherche par choix des plaisirs corporels, il fuit aussi les tristesses corporelles; non du fait qu'il soit vaincu par elles, mais par choix.

#1410. — Mais parmi ceux qui ne se rendent pas fautifs par choix, un tel, à savoir, l'incontinent, y est conduit par la force du plaisir; tel autre, à savoir, le mou, y est conduit par l'horreur de la tristesse qui s'ensuit du désir, pour autant qu'on se trouve privé d'une chose qu'on désire. Il appert ainsi que différent entre eux l'incontinent, le mou et l'intempérant.

#1411. — Il faut noter ici, d'ailleurs, que, plus haut (#1361-1362), en traitant de la matière de la continence et de l'incontinence, le Philosophe, pour éviter une erreur, a touché en passant la différence entre l'intempérant et l'incontinent, dont il fait ici son intention principale.

#1412. — Ensuite (1150a27), il compare les [habitus] qui précèdent selon leur bonté et leur malice.

En premier, il compare l'incontinent et le mou à l'intempérant. En second (1150a32), l'incontinent au mou.

Il dit donc, en premier, que cela est manifestement bien pire de faire quelque chose de honteux en ne le désirant nullement, ou tranquillement, c'est-à-dire en le désirant peu, que de faire quelque chose de honteux avec un désir violent; comme c'est pire aussi de frapper sans colère, que de frapper en colère. Que ferait, en effet, dominé par la passion, celui qui se rend déjà fautif sans passion? Aussi, l'intempérant qui n'est pas vaincu par la passion, mais se rend fautif par choix est pire que l'incontinent, vaincu, lui, par le désir. Semblablement, entre ces deux-là, l'un appartient davantage à l'espèce du mou, à savoir, d'être vaincu par la passion, à savoir, de fuir la tristesse; l'autre, par ailleurs, appartient à l'intempérant, à savoir, de se rendre fautif par choix. Aussi, encore, l'intempérant est pire que le mou.

#1413. — Ensuite (1150a32), il compare le mou à l'incontinent, et le persévérant au continent.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre lequel d'entre eux est le meilleur. En second (1150b1), il manifeste une ressemblance présentée plus haut. En troisième (1150b16), il exclut une erreur.

Il dit donc, en premier, qu'à l'incontinent s'oppose le continent, et qu'au mou s'oppose le persévérant. On est dit persévérer, par ailleurs, du fait de tenir contre un assaillant. Mais on attache la continence au fait de dominer. Cela, en effet, que nous contenons, nous l'avons en notre pouvoir. Et cela est nécessaire: parce que les plaisirs sont à freiner ou à empêcher, mais contre les tristesses, il faut se tenir; aussi, le persévérant se compare au continent, comme de ne pas être vaincu à vaincre, ce qui est manifestement mieux. Par conséquent, meilleure est la continence que l'endurance, tandis que la mollesse est manifestement pire que l'incontinence, parce qu'alors que l'une et l'autre consistent dans le fait d'être vaincu, l'incontinent est vaincu par une passion plus forte.

#1414. — Ensuite (1150b1), il manifeste la ressemblance qu'il a touchée, plus haut (#1413), entre le mou et l'incontinent; qu'à savoir, ils sont vaincus par des passions que la plupart dominent. Il dit que tel est dit mou et délicat qui défaille dans les [passions] contre lesquelles beaucoup s'efforcent de résister et arrivent à vaincre. Par ailleurs, le mou et le délicat reviennent au même. La délicatesse, en effet, est une espèce de mollesse, car la mollesse fuit désordonnément toute tristesse, alors que la délicatesse fuit proprement la tristesse liée au travail. Celui, en effet, qui laisse traîner son vêtement dans la boue, pour ne pas se donner la peine de le retrousser — et cela appartient au délicat — est vaincu sous le rapport de cette tristesse dont il se penserait menacé s'il levait ses vêtements. Or, bien qu'il imite le

vallant, du fait de traîner ses vêtements, et en cela a tout l'air de ne pas être misérable, il a cependant une similitude avec le misérable, du fait que c'est en fuyant l'effort qu'il fait un effort.

#1415. — Il en va, en rapport à la continence et à l'incontinence, comme il a été dit de la mollesse. Cela ne surprend pas, en effet, qu'on soit vaincu par des plaisirs et des tristesses plus forts et plus excellents, de sorte qu'on doive, pour cela, être traité d'incontinent ou de mou; mais on nous pardonne plus, cependant, si on s'efforce de résister et qu'on ne cède pas tout de suite. Là, il pose l'exemple de Philoctète, à propos de qui Théodecte le poète raconte que, mordu par une vipère, souffrant d'une grave douleur, il s'efforçait de supporter la douleur, mais ne le put. Il en va de même d'une certaine femme, appelée Melopes, frappée par un certain Carcino⁸. Il arrive pareil, encore, à qui tente de se retenir de rire et qui finit par être emporté; il s'effondre tout d'un coup, comme il est arrivé à Xénophante.

#1416. — Mais on est traité d'incontinent et de mou si on est vaincu par des tristesses et des plaisirs auxquels la plupart peuvent résister; à la condition, cependant, que cette incapacité de résister à ces passions ne soit pas due à la nature de son genre, pour qui serait chose sérieuse ce qui est chose légère pour les autres, mais qu'elle soit due à une maladie de l'âme provenant d'une mauvaise habitude. Par exemple, on trouve cette mollesse due à la nature du genre chez les rois des Scythes qui, élevés délicatement, ne peuvent supporter efforts ni tristesses; ainsi en va-t-il aussi des femmes, à cause de la faiblesse de leur nature, par comparaison aux hommes.

#1417. — Ensuite (1150b16), il exclut une erreur. On pourrait penser, en effet, que le folâtre, celui qui aime trop jouer, est un intempérant, parce que dans le jeu il y a du plaisir; mais lui, il dit qu'il est plutôt un mou. Le jeu, en effet, est un repos et une détente de l'âme que recherche excessivement le folâtre. Aussi, il est contenu sous le mou, à qui il appartient de fuir les difficultés et les efforts.

#1418. — Ensuite (1150b19), il distingue les espèces de l'incontinence.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il pose la division, et dit que l'incontinence se divise en deux [espèces], dont l'une est l'impétuosité et l'autre, la faiblesse.

#1419. — En second (1150b19), il expose les membres de la division. Il dit qu'il existe des incontinents qui, certes, lorsque survient le désir, délibèrent, mais ne s'en tiennent pas au résultat de leur délibération, à cause de leur passion, par laquelle ils se trouvent vaincus. On appelle de la faiblesse une telle incontinence. D'autres, eux, sont menés par leur passion du fait qu'ils ne délibèrent pas, mais suivent leur désir dès qu'il survient. Cette incontinence-là s'appelle de l'impétuosité, à cause de sa vitesse, qui lui fait anticiper la délibération. Mais s'ils délibéraient, la passion ne les mènerait pas.

#1420. — Il y a des gens, en effet, qui se chatouillent d'abord eux-mêmes, puis ne se trouvent pas dérangés ensuite, quand d'autres les chatouillent⁹. De même aussi, ceux qui sentent d'avance le mouvement du désir et prévoient où le désir incline; ils s'excitent d'avance, c'est-à-dire se provoquent eux-mêmes, avec leur raisonnement, à résister au désir, et, en conséquence, ils ne sont pas mus par une passion, ni pour le plaisir, qui vainc l'incontinent, ni pour la tristesse, qui vainc le mou.

#1421. — En troisième (1150b25), il montre chez qui on trouve cette seconde espèce d'incontinence, appelée impétuosité. Il dit que les plus incontinents, selon cette incontinence que n'arrive pas à freiner la délibération, que l'on appelle de l'impétuosité, ce sont les [gens] vifs, c'est-à-dire bilieux, et les

⁸Plus exactement, Aristote fait allusion à Cercyon, dans la tragédie d'*Alopé*, du poète Carcinus; Cercyon, ne pouvant supporter le fait que sa fille ait commis un adultère, se suicida. Voir Tricot, 351, note 5.

⁹Le texte et l'exemple d'Aristote sont difficiles à comprendre, et de même l'interprétation de saint Thomas, qui ne paraît pas tout à fait adéquate. Saint Thomas paraît dire qu'on n'arrive pas à chatouiller certaines personnes, si elles se sont d'abord chatouillées elles-mêmes. Cela paraît forcé, d'autant plus que, de l'avis d'Aristote, personne ne se chatouille soi-même (voir *Problèmes*, XXXV, 6, 965a11). Selon J. Burnet, Aristote «veut dire sans doute que les impétueux sont semblables à ceux qu'on chatouille sans prévenir, et à qui le chatouillement n'aurait donné aucune sensation désagréable s'ils s'y fussent attendu» (Tricot, 352). En somme, le texte d'Aristote est plus facile à saisir, si on en accepte la variante passive: προγαργαλισθέντες οὐ γαργαλίζονται, *une fois qu'on les a chatouillés on n'arrive plus à les chatouiller*. Il y a des gens qu'on ne peut chatouiller que par surprise; alors, la seconde fois, ça ne marche plus.

[gens] nerveux. Car ni les uns ni les autres n'attendent la raison délibérante, mais ils suivent la première imagination que suggère leur [appétit] concupiscible. Les bilieux, certes, à cause de la vitesse de la bile; les nerveux, par ailleurs, à cause de la violence du mouvement de la bile noire, une fois allumée, dont on ne peut pas arrêter facilement l'élan. En effet, même la terre, une fois allumée, brûle avec plus de violence. Il faut comprendre, au contraire, que les sanguins et les phlegmatiques ont une incontinence de faiblesse, à cause de l'humidité de leur complexion, qui n'a pas de force pour résister à l'impression.

Leçon 8

#1422. — Après avoir montré la différence entre l'incontinent et l'intempérant, le Philosophe montre ici lequel d'entre eux est le pire. Par là, il résout la difficulté [soulevée] plus haut (#1325), en cinquième lieu, concernant la première [conception] probable. Cela, toutefois, Aristote en a traité plus haut (#1325), mais brièvement, y touchant comme en passant; mais ici, il en traite plus complètement, à titre d'intention principale. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier (1150b29), il montre son propos. En second (1151a11), il manifeste une chose qu'il avait supposée.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que l'intempérant est pire que l'incontinent. En second (1151a5), il montre la ressemblance [qu'il y a] entre eux.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il compare l'incontinent à l'intempérant. En second (1151a1), il compare entre elles les deux espèces de l'incontinence.

Sur le premier [point], il présente trois raisons, par lesquelles l'intempérant se montre pire que l'incontinent.

#1423. — Il en énonce la première: c'est que, comme il a été dit plus haut (#1409), l'intempérant ne regrette pas, puisqu'il se rend fautif par un choix dans lequel il demeure, du fait qu'il choisit les plaisirs corporels en tant que fin. Au contraire, tout incontinent regrette facilement, dès que cesse la passion par laquelle il était vaincu. Aussi appert-il que, comme il a été dit plus haut (#1409), l'intempérant est incurable, tandis que celui-ci, à savoir, l'incontinent, est curable. Se résout ainsi, par annulation, la difficulté soulevée plus haut (#1409), qui procédait de ce que l'incontinent serait plus incurable que l'intempérant. Au contraire, c'est l'intempérant qui est plus incurable; aussi peut-on conclure qu'il est le pire, comme c'est aussi le malade corporel incurable qui est le pire.

#1424. — Il présente ensuite sa seconde raison (1150b32).

Il dit que la malice, à savoir, l'intempérance, s'assimile à ces maladies qui affectent en permanence, comme l'hydropisie et la phtisie, alors que l'incontinence s'assimile aux maladies qui n'attaquent pas en permanence, comme l'épilepsie. La raison en est que l'intempérance, comme toute malice, est permanente. Elle implique, en effet, un habitus permanent par lequel on choisit le mal. Au contraire, l'incontinence n'est pas permanente, parce que l'incontinent est mû à se rendre fautif seulement à cause de la passion, qui passe vite. Et ainsi, l'incontinence est comme une malice non permanente. Or un mal permanent est pire qu'un non permanent. Donc, l'intempérance est pire que l'incontinence.

#1425. — Il présente ensuite sa troisième raison (1150b35).

Il dit que l'incontinence et la malice, sous laquelle l'intempérance est contenue, relèvent d'un genre différent. La malice, en effet, échappe à celui qu'elle affecte, qui se trompe jusqu'à croire bon ce qu'il fait. L'incontinence, elle, n'échappe pas à celui qu'elle affecte; il sait, en effet, avec sa raison, que ce en quoi il est conduit par sa passion est mauvais. Or le mal caché est plus dangereux que le mal non caché. Donc, l'intempérance est pire que l'incontinence.

#1426. — Ensuite (1151a1), il compare entre elles les espèces de l'incontinence. Il dit que les meilleurs des incontinents, c'est-à-dire les moins mauvais, sont les excessifs, c'est-à-dire les impétueux, [plutôt] que les faibles, qui ont certes une raison délibérante mais ne s'en tiennent pas à elle. C'est ensuite pour deux raisons que les faibles sont les pires. En premier, certes, parce qu'ils sont vaincus par une passion plus petite. En effet, les impétueux sont vaincus par une passion qui les dépasse, ou par sa vitesse ou

selon sa violence. C'est avec cette raison, plus haut (#1423), qu'il a prouvé que l'intempérant est pire que l'incontinent. Elle peut servir de quatrième raison, à ajouter aux trois qui précèdent. La seconde raison est que les faibles ne sont pas privés de délibération, comme les autres, c'est-à-dire les impétueux. Cette raison avait été amenée plus haut (#1419-1420), à propos de l'incontinent et de l'intempérant, mais comme si c'était l'incontinent qui délibérait, et pas l'intempérant. Or cela est faux, parce que l'intempérant délibère. C'est par choix, en effet, qu'il se rend fautif. C'est pourquoi, manifestement, il présente cela ici pour montrer que cela n'avait pas sa place antérieurement.

#1427. — Il présente un exemple, en outre, en disant que l'incontinent faible ressemble à ceux qui s'enivrent vite, c'est-à-dire facilement, et avec peu de vin, et avec moins que la plupart. Or tout comme ceux-là sont disposés de pire manière, selon leur corps, de même les faibles, parce qu'ils sont vaincus par une passion plus petite, sont pires, selon leur âme.

#1428. — Ensuite (1151a5), il montre la ressemblance de l'incontinent avec l'intempérant, quant à deux [points]. Comme premier [point], certes, quant à cela que l'incontinence, même si, de manière absolue, elle n'est pas une malice, reste cependant une malice sous un certain [aspect], à la manière dont il a été dit, plus haut (#1379), qu'elle est comme une malice non permanente. Que, de fait, elle n'est pas une malice de manière absolue, c'est évident, parce que l'incontinence se rend fautive sans choix, tandis que la malice [le fait] par choix.

#1429. — Il présente ensuite la seconde ressemblance (1151a7).

Il dit que l'incontinence et la malice présentent une ressemblance dans l'action, comme un certain Démodocus, c'est-à-dire un ancien du peuple, l'a dit aux Milésiens, en les réprimandant: les Milésiens ne sont pas stupides, [disait-ils], mais ils posent des actes semblables à ceux de [gens] stupides. De façon semblable, aussi, les incontinents ne sont pas des méchants ou des injustes ou des intempérants, mais ils posent des actes injustes et mauvais.

#1430. — Ensuite (1151a11), il donne la raison de ce qu'il avait dit plus haut (#1423), à savoir, que l'intempérant ne regrette pas, comme l'incontinent. En second, [il précise] pourquoi l'incontinent regrette.

Il dit donc, en premier, qu'il en est qui poursuivent avec excès et en dehors d'un ordre de la raison droite les plaisirs corporels, mais sans se trouver disposés de manière à être persuadés que de tels plaisirs sont à poursuivre comme bons. Ce sont les incontinents. Il en est d'autres, par contre, à savoir, les intempérants, qui sont persuadés que de tels plaisirs sont à choisir comme bons par soi; et cela, en raison d'une disposition qu'il ont par habitus. Par conséquent, ceux qui ne sont pas persuadés par une disposition habituelle mais seulement par passion que les plaisirs sont par soi bons, à savoir, les incontinents, qui ont, néanmoins, une estimation fautive à leur sujet dans un [contexte] particulier, [ceux-là] sortent facilement de leur impression, dès que la passion cesse. Ceux, cependant, qui estiment en raison d'une disposition habituelle que les plaisirs corporels sont par soi à choisir, à savoir, les intempérants, ne sortent pas facilement de leur impression.

#1431. — Il en donne la raison par la suite, en disant que la vertu et la malice regardent le principe des opérables, que la malice corrompt, mais que la vertu sauve. Or le principe, dans les actions, c'est la fin en vue de laquelle on fait quelque chose. Celle-ci tient dans les actions à poser, en effet, la place des suppositions, c'est-à-dire des premiers principes, dans les démonstrations mathématiques. Dans les mathématiques, en effet, les principes ne s'enseignent pas en raisonnant; de même, dans les actions à poser, la fin ne s'enseigne pas non plus en raisonnant. C'est plutôt par l'habitus d'une vertu, ou naturelle ou acquise par accoutumance, qu'on atteint à une estimation correcte sur ce principe des actions à poser qu'est leur fin.

#1432. — Celui, donc, qui fait une estimation correcte de la fin, concernant les plaisirs corporels, de manière à estimer que c'est le milieu, en eux, [qui est] bon et [qui est leur] fin, tandis que leurs excès sont mauvais, est tempérant. Mais celui qui fait une estimation contraire, à cause d'un habitus de malice, est intempérant. Il est manifeste, par ailleurs, que celui qui se trompe sur les principes ne peut pas facilement sortir de l'erreur, parce qu'il n'est pas donné de raisonnement qui enseigne les principes. C'est pourquoi il ne peut se surpasser ni regretter, sauf peut-être pour autant qu'une longue accoutumance contraire enlèverait l'habitus producteur de l'erreur.

#1433. — Ensuite (1151a20), il montre de quelle manière l'incontinent peut se surpasser et regretter. Il dit qu'il en est qui, à cause de la passion, dépassent certes la raison droite, dans la mesure où la passion les domine, de manière qu'ils n'agissent pas selon la raison droite. Mais elle ne les domine pas au point qu'ils soient persuadés qu'il faut poursuivre les plaisirs corporels comme bons par soi, sans aucune limite. C'est pourquoi, tels qu'ils sont, dès que cesse la passion, qui passe vite, ils gardent une estimation correcte de la fin. Ce sont les incontinents. À cause de cela, ils restent meilleurs que les intempérants, et ne sont pas mauvais de manière absolue, puisque se trouve sauvé en eux le principe le meilleur, à savoir, l'estimation correcte de la fin. Ils sont toutefois mauvais sous un certain [aspect], en tant que, dans un [contexte] particulier, ils estiment devoir agir en dehors de la raison droite. D'autres, à savoir les continents, sont contraires aux incontinents: ils demeurent dans la raison droite et ne la dépassent d'aucune façon à cause de la passion, même dans l'action.

#1434. — Il en devient manifeste que la continence est un habitus bon, puisqu'elle demeure dans la raison. Mais l'incontinence, elle, est un mauvais [habitus], parce qu'elle sort de la raison droite dans l'action. Ce qu'il conclut maintenant, c'était la première [conception] probable, et voilà résolue la cinquième difficulté proposée à ce [sujet].

Leçon 9

#1435. — Après avoir traité de la difficulté dont l'examen fait savoir s'il existe de la continence et de l'incontinence, et avoir montré aussi la matière sur laquelle elles portent, le Philosophe traite ici de la difficulté dont l'examen fait savoir ce qu'est la continence. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier (1151a29), il montre, en effet, si le continent s'en tient à n'importe quelle raison et [si] l'incontinent sort de n'importe laquelle; avec cela, on résout la quatrième difficulté (#1321), proposée contre la seconde [conception] probable. En second (1152a6), il montre si le prudent peut être incontinent; avec cela, on résout la seconde difficulté, soulevée à propos de la cinquième [conception] probable.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre le rapport de la continence avec sa définition propre, prise du fait de s'en tenir à la raison. En second (1151b23), il montre son rapport avec la définition commune de la vertu, qui consiste à se trouver au milieu.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre à quelle raison le continent s'en tient en se rendant louable, et de laquelle l'incontinent sort en se rendant blâmable. En second (1151b4), il montre comment on peut s'en tenir à la raison et se rendre blâmable. En troisième (1151b17), comment on peut sortir de la raison et se rendre louable.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations].

#1436. — En premier, il soulève une question: certes, c'est si on appelle continent celui qui s'en tient à n'importe quelle sorte de raison, qu'elle soit droite ou fausse, ou à n'importe quel choix, qu'il soit droit ou faux, ou si on appelle continent celui seulement qui s'en tient à la raison et au choix droits. Une difficulté semblable, c'est si on appelle incontinent celui qui ne s'en tient pas à la raison et au choix quels qu'ils soient, ou celui seulement qui ne s'en tient pas au droit. On peut encore soulever ainsi la question: si on peut appeler incontinent celui qui ne s'en tient pas à une raison et à un choix faux, comme on l'a présenté, plus haut (#1322), parmi les difficultés.

#1437. — En second (1151a33), il résout la question proposée. Il dit que l'on peut appeler continent et incontinent celui qui s'en tient ou ne s'en tient pas à n'importe quelle raison, [mais] par accident; à parler par soi, néanmoins, [le continent et l'incontinent], c'est celui qui s'en tient ou ne s'en tient pas à la raison vraie et au choix droit. Voici comment il l'explique. Si on choisit ou poursuit, c'est-à-dire [si on] recherche telle chose pour telle autre, c'est-à-dire telle chose au lieu de telle autre, par exemple, si on choisit du fiel au lieu de miel, parce qu'en raison d'une ressemblance de couleur, on pense que c'est du miel, il est manifeste qu'à parler par soi, on choisit et recherche la chose pour laquelle on choisit et recherche l'autre, à savoir, le miel; mais c'est par accident qu'on choisit la mauvaise chose, celle qu'on choisit au lieu de l'autre, à savoir, le fiel.

#1438. — La raison en est que, en [matière] désirable, ce qui est par soi, c'est ce à quoi se rapporte l'intention de celui qui désire. C'est le bien, en effet, en tant qu'appréhendé, qui est l'objet propre de l'appétit. Ce qui, par contre, reste en dehors de son intention, [ne l']est [que] par accident. Aussi, celui dont l'intention est de choisir du miel, mais qui choisit du fiel en dehors de son intention, il choisit par soi du miel, certes, mais, par accident, du fiel. Imaginons donc que l'on pense vraie une raison fausse: par exemple, si l'on pense vrai qu'il est bien de forniquer. Si, alors, on reste dans cette raison fausse, en pensant qu'elle est vraie, par soi, certes, on s'en tient à la raison vraie, mais, par accident, à la fausse. on a pour intention, en effet, de s'en tenir à la vraie. La même raison vaut pour l'incontinent qui sort d'une raison fausse qu'il pense vraie.

#1439. — Ainsi donc, il appert que le continent ou l'incontinent s'en tient ou ne s'en tient pas par soi à la raison vraie, mais par accident à la fausse. Nous disons de manière absolue, par ailleurs, ce qui est par soi, et ce qui est par accident, on le dit sous un certain [aspect]. C'est pourquoi on appelle continent ou incontinent, d'une certaine manière, celui qui s'en tient à n'importe quelle opinion, même fausse; mais, de manière absolue, c'est celui qui s'en tient ou ne s'en tient pas à la raison, ou à l'opinion, vraie.

#1440. — Ensuite (1151b4), il montre comment on peut s'en tenir à la raison et se rendre blâmable.

En premier, il montre qui le fait. En second (1151b6), son rapport avec le continent. En troisième (1151b8), il en montre la différence. En quatrième (1151b12), son rapport avec l'incontinent.

Il dit donc, en premier, que certaines [gens] s'en tiennent trop à leur opinion propre. Ce sont ceux que l'on appelle opiniâtres, c'est-à-dire têtes fortes ou entêtés, parce qu'il est difficile de les persuader de quelque chose; puis, si on les a persuadés de quelque chose, ils ne sont pas faciles à faire changer d'idée. Cela, manifestement, arrive le plus aux nerveux, qui acceptent difficilement [quelque chose], mais, comme la terre, tiennent fermement à ce qu'ils ont fini par accepter.

#1441. — Ensuite (1151b6), il compare de pareilles [gens] au continent. Il dit que de pareilles [gens] ont ressemblent manifestement au continent, parce qu'ils ont à l'excès ce qui caractérise le continent, comme le prodigue ressemble au libéral, et l'audacieux à l'assuré, c'est-à-dire au courageux. De pareilles [gens], en effet, s'en tiennent à la raison plus qu'ils ne doivent, tandis que le continent [le fait] selon qu'il le doit.

#1442. — En troisième (1151b8), il montre leur différence. Il dit que ceux qui précèdent présentent beaucoup différences avec le continent. Pour en avoir l'évidence, on doit prendre en compte que l'on peut être amené de deux manières à changer d'opinion. D'une manière, à partir de la raison même, si, par exemple, se présente une raison plus forte. D'une autre manière, à partir d'une passion qui pervertisse le jugement de la raison, à propos, principalement, d'une action particulière à poser.

#1443. — Voici donc la différence. Celui-ci, certes, à savoir le continent, ne change pas de raison à cause de sa passion de désir; cependant, quand il faudra, il sera facile à persuader avec l'apport d'une meilleure raison. Aussi est-il louable, n'étant pas vaincu par le désir, mais par la raison. Celui-là, par ailleurs, à savoir, l'entêté, ne change pas d'opinion pour une raison apportée, mais accepte des désirs. Or beaucoup de ces [gens] vont en dehors de la raison menés par leurs plaisirs. Ainsi donc, ils se rendent blâmables, parce qu'alors qu'ils ne se permettent pas d'être vaincus par la raison, ils sont cependant vaincus par la passion.

#1444. — Ensuite (1151b12), il montre leur rapport avec l'incontinent. Il dit que ceux qu'on appelle opiniâtres, on les traite aussi d'accrochés à leur idée, c'est-à-dire de gens à pensée propre, ou à sentiment propre. En outre, ils sont indisciplinés, parce qu'ils refusent d'être instruits par quiconque; ils sont même rustres, parce que, du fait qu'ils veulent toujours suivre leur propre sentiment, ils ne peuvent pas vivre facilement avec d'autres. Enfin, ils sont accrochés à leur idée, c'est-à-dire à leur propre sentiment, pour le fait qu'ils cherchent trop le plaisir, et fuient trop la tristesse. Car ils ont plaisir à vaincre, dans une discussion avec d'autres, quand on n'arrive pas à les persuader de changer d'opinion; tandis qu'ils s'attristent, si ce qui vient d'eux-mêmes, à savoir leurs pensées, paraît assez faible pour qu'ils doivent l'abandonner. Or c'est le propre de l'incontinent et du mou, de désirer les plaisirs et de fuir les tristesses avec excès. Il appert de là que les entêtés s'assimilent plutôt à l'incontinent qu'au continent.

#1445. — Ensuite (1151b17), il montre comment on s'éloigne de la raison en se rendant louable. Il dit qu'il existe des [gens] qui n'en restent pas à leur idée, non par incontinence, mais par amour de la vertu. Ainsi raconte-t-on, dans le livre qu'a écrit Sophocle, au sujet de Philoctète, que Néoptolème ne s'en est pas tenu à son idée; [ce n'était] cependant pas par incontinence, quoiqu'il ait agi pour un plaisir, [un plaisir] non mauvais, mais bon. C'est qu'il désirait comme un bien de dire la vérité et que cela lui procurait du plaisir; il avait toutefois été persuadé par Ulysse de dire une fausseté, pour le bien de la patrie; mais il ne s'en est pas tenu à cette idée persuadée, à cause du plaisir qu'il prenait à la vérité. Cependant, il n'en fut pas pour autant incontinent, car ce n'est pas toujours qu'en faisant quelque chose pour le plaisir, on est intempérant, ou mauvais ou incontinent, mais seulement quand on fait quelque chose pour un plaisir honteux.

#1446. — Ensuite (1151b23), il montre le rapport de la continence avec la définition de la vertu, de laquelle il relève de se tenir dans le milieu.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il manifeste que la continence se tient dans le milieu, comme le fait la tempérance. En second (1151b32), il montre que la continence est parfois nommée tempérance, en raison d'une ressemblance.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre entre quoi et quoi la continence est le milieu. Il dit qu'il se trouve quelqu'un qui soit disposé de manière à se réjouir moins qu'il ne faut des plaisirs corporels. Et cela non en prenant pour fin un bien, mais par ennui. C'est à cause de cela qu'il ne s'en tient pas à la raison qui juge de ce qu'il faut, d'après laquelle il est nécessaire d'user de pareils plaisirs. Pour l'incontinent, par ailleurs, on a déjà dit (#1444) qu'il ne s'en tient pas à la raison parce qu'il se réjouit de tels plaisirs plus qu'il ne faut.

#1447. — Celui donc qui tient le milieu entre ces deux-là, c'est le continent. En effet, l'incontinent ne s'en tient pas à la raison en raison d'un excès. L'autre, c'est en raison d'un défaut. Celui-là veut user de plaisirs plus qu'il ne faut, et celui-ci moins, tandis que le continent s'en tient à la raison et n'en change pas, en raison ni de l'un ni de l'autre des cas en présence, c'est-à-dire ni en raison d'un excès, ni en raison d'un défaut.

#1448. — En second (1151b28), il montre leur rapport avec la bonté et la malice. Il ressort manifestement de ce qui a été dit (#1433-1434) que la continence est quelque chose de bon. Aussi faut-il que l'un et l'autre habitus qui la contrarient, à savoir, tant selon l'excès que selon le défaut, soient mauvais; comme cela devient manifeste, du fait même qu'ils ne s'en tiennent pas à la raison, mais acceptent ou l'excès ou le défaut.

#1449. — En troisième (1151b30), il répond à une question tacite: pourquoi donc semble-t-il que l'incontinence seule soit contraire à la continence, quand elle a deux habitus contraires. Il dit que c'est du fait que l'autre arrive rarement, que l'on sorte de la raison du côté du défaut. C'est pourquoi ce n'est pas aussi manifeste que l'autre extrême. En effet, pour la plupart, en matière de plaisirs corporels, sortir de la raison droite se fait vers l'excès. Pour la même raison, d'ailleurs, la tempérance semble bien avoir pour contraire la seule intempérance, car l'insensibilité n'est pas manifeste, se produisant rarement.

#1450. — Il faut d'ailleurs considérer, ici, que les extrêmes s'assignent de deux manières à la continence. D'une manière, du côté de la raison à laquelle elle s'attache; c'est ainsi qu'il a dit, plus haut (#1441-1443), que l'opiniâtre a avec le continent le rapport du prodigue avec le libéral. L'autre extrême, par ailleurs, du côté du défaut, c'est le vice de l'instabilité. D'une autre manière, les extrêmes s'assignent à elle du côté du désir qu'elle vainc. C'est ainsi que la continence est le milieu entre les extrêmes posés ici.

#1451. — Ensuite (1151b32), il montre que la continence se dit parfois tempérance, en raison de leur ressemblance.

En premier, il compare sous ce regard la continence à la tempérance. En second (1152a4), l'incontinence à l'intempérance.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention. Et il dit que, parce que l'on nomme beaucoup métaphoriquement, ou d'après une ressemblance, il s'ensuit que même la continence commande parfois le nom de tempérance, pour sa ressemblance.

#1452. — En second (1151b34), il montre en quoi il y a une ressemblance. Le continent, en effet, a la capacité de ne rien faire en dehors de la raison pour des plaisirs corporels. Or c'est la même [chose] que peut faire le tempérant.

#1453. — En troisième (1152a1), il présente deux différences. La première en est que le continent a des désirs dépravés, tandis que le tempérant n'en a pas, son [appétit] concupiscible se trouvant ordonné par l'habitus de tempérance. Il pose ensuite la seconde différence, que le tempérant est disposé par son habitus de tempérance de manière à ne pas prendre de plaisir en dehors de la raison. Le continent, lui, est disposé de manière à trouver du plaisir en dehors de la raison, mais il n'y est pas conduit par la passion.

#1454. — Ensuite (1152a4), il compare l'incontinence à l'intempérance. Il dit que l'incontinent et l'intempérant se ressemblent, bien qu'ils diffèrent, cependant. Aussi, de la même manière, l'incontinent se dit intempérant, par ressemblance. Car ils se ressemblent en ceci que l'un et l'autre poursuivent, c'est-à-dire recherchent, des plaisirs corporels. Ils diffèrent, cependant, en cela: l'intempérant pense qu'il faut poursuivre des plaisirs de la sorte, à cause de l'habitus qui pervertit son jugement sur la fin; l'incontinent, lui, ne pense pas cela, parce que le principe est sauvé en lui, comme il a été dit, plus haut (#1312, 1426, 1428-1430).

Leçon 10

#1455. — Après avoir montré comment le continent et l'incontinent s'en tiennent ou ne s'en tiennent pas à la raison, le Philosophe montre ici s'il arrive que la prudence, qui est la définition correcte des actions à poser, nous appartienne simultanément à l'incontinence. Voilà qui résout la seconde difficulté, soulevée concernant la cinquième [conception] probable (#1317-1319).

En premier, il montre qu'il ne se trouve jamais qu'on soit à la fois prudent et incontinent (1152a6). En second (1152a13), il montre quel rapport entretient l'incontinent avec le prudent.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention: il dit qu'il n'arrive pas que le même homme soit à la fois prudent et incontinent.

#1456. — En second (1152a7), il prouve son propos avec deux raisons. La première en est que, comme il a été montré plus haut, au sixième livre (#1172, 1273, 1275, 1285, 1287), la prudence accompagne la vertu morale. Ainsi, on est à la fois prudent et honnête au sens de la vertu morale. Mais l'incontinent n'est pas honnête au sens de la vertu morale, parce qu'il ne serait pas séduit, alors, par les passions. Donc, il ne se peut pas que l'on soit à la fois prudent et incontinent.

#1457. — Il présente ensuite sa seconde raison (1152a8).

On n'est pas dit prudent, en effet, de cela seul que l'on soit connaissant; mais du fait aussi que l'on soit praticien, c'est-à-dire agissant. Il a été dit plus haut, en effet, au sixième [livre] (#1216, 1239, 1240, 1269, 1289), que la prudence commande l'agir, et n'est pas seulement délibérative et judicative. Mais à l'incontinent manque le fait d'être praticien. En effet, il n'agit pas en conformité avec la raison droite. Le prudent, donc, ne peut être incontinent.

#1458. — En troisième (1152a10), il donne la raison pour laquelle, parfois, des prudents donnent fortement l'impression d'être incontinents. Il dit que rien n'empêche l'habile, c'est-à-dire l'ingénieur ou l'industriel, d'être incontinent. C'est de là que vient cette forte impression que, parfois, des prudents soient incontinents: c'est que les habiles sont pris pour prudents du fait que l'habileté ne diffère de la prudence que de la manière décrite auparavant, au sixième [livre] (#1279, 1275, 1280), à savoir, que la prudence s'ajoute à l'habileté.

#1459. — Ensuite (1152a13), il compare l'incontinent au prudent.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il compare l'incontinent au prudent. En second (1152a27), il compare les incontinents entre eux.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la comparaison. En second (1152a19), il applique la ressemblance.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la comparaison. En second (1152a17), il infère un corollaire de ce qui a été dit.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention. Il dit que l'incontinent s'approche, sous un certain [aspect], du prudent: c'est en rapport à leur raison, parce que l'un et l'autre ont leur raison droite. Mais ils diffèrent dans leur choix, du fait que le prudent suit [sa raison], [tandis que] l'incontinent ne [la] suit pas.

#1460. — En second (1152a14), il manifeste de quelle manière ils se rapprochent, en rapport à leur raison. Il dit que ce n'est pas que l'incontinent se présente comme quelqu'un qui sait par habitus et est en train de spéculer, c'est-à-dire de considérer en acte les actions particulières à choisir. Il ressemble plutôt à celui qui dort ou est ivre, chez qui l'habitus de la raison est lié, comme il a été exposé plus haut (#1351-1352).

#1461. — En troisième (1152a15), il manifeste ce qu'il avait sur leur différence dans leur choix. Il dit que c'est certes en le voulant que l'incontinent se rend fautif. Car il connaît d'une certaine manière, il sait en gros à la fois cela qu'il fait, en vue de quoi il le fait, ainsi que les autres circonstances. Aussi agit-il volontairement. Mais il n'est pas un mauvais, parce qu'il n'agit pas par choix. Son choix, au contraire, est équitable, c'est-à-dire bon, tant qu'il est en dehors de la passion. Mais quand survient la passion, son choix se corrompt et il veut le mal. C'est pourquoi c'est par le choix que l'incontinent diffère du prudent, car le choix du prudent n'est pas corrompu, tandis que celui de l'incontinent est corrompu.

#1462. — Ensuite (1152a17), il infère un corollaire de ce qui a été dit. Comme l'incontinent fait un bon choix, avant la passion, mais veut le mal par passion, il s'ensuit qu'il ne soit qu'à demi mauvais, en ce qu'il veut le mal, mais ne soit pas injuste ou mauvais de manière absolue, puisqu'il n'est pas perfide, à faire le mal délibérément et par choix. Certains incontinents, toutefois, à savoir, les faibles, délibèrent, certes, mais ne s'en tiennent pas à ce qu'ils ont délibéré; mais les nerveux et les vifs, qu'il a appelés, plus haut (#1421), des impétueux, ne délibèrent pas du tout. Aussi appert-il que ni les uns ni les autres ne font le mal délibérément et par choix.

#1463. — De ce qu'on a dit (#1455-1462), nous pouvons tirer ce qui fait le sujet de la continence et de l'incontinence. On ne peut pas dire, en effet, que leur sujet commun soit l'[appétit] concupiscible: car leurs désirs ne sont pas différents; l'un et l'autre, à savoir, le continent et l'incontinent, en ont de dépravés. Leur sujet commun n'est pas non plus la raison, puisque l'un et l'autre ont leur raison droite. Il reste donc, que leur sujet commun soit la volonté, parce que c'est en le voulant que l'incontinent se rend fautif, comme on l'a dit (#1461), tandis que le continent, c'est en le voulant qu'il s'en tient à la raison.

#1464. — Ensuite (1152a19), il applique la ressemblance aux [termes] comparés.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il propose la ressemblance. Il dit que l'incontinent s'assimile à une cité où toutes [choses] nécessaires sont calculées, c'est-à-dire administrées, et avec de bonnes lois, mais sans qu'on n'en respecte une seule. À la manière dont Anaxandrides, par mode d'injure, a dit d'une cité qu'elle voulait des lois, sans qu'on n'y ait cure de l'observance de lois. De manière semblable, l'incontinent ne respecte pas la raison droite qu'il a. Le mauvais, lui, par exemple, l'intempérant, s'assimile à une cité qui respecte des lois, mais de mauvaises. En effet, le mauvais respecte une raison pervertie.

#1465. — En second (1152a25), il manifeste ce qu'il avait dit de la manière dont l'incontinent ressemble à une cité qui ne respecte pas des lois correctes. Car n'importe quel écart de la raison droite ne fait pas l'incontinent; la continence et l'incontinence sont dites selon ce qui dépasse l'habitus, c'est-à-dire la faculté, de la plupart. Le continent, en effet, s'en tient à la raison droite plus que beaucoup ne le peuvent, parce qu'il vainc des désirs par lesquels la plupart sont dominés. L'incontinent, lui, s'en tient

moins à la raison que le plupart ne le peuvent, parce qu'il est vaincu par des désirs que la plupart vainquent, comme il a été dit plus haut (#237, 439, 1406, 1410).

#1466. — Ensuite (1152a27), il compare les incontinents entre eux d'après une double différence.

En premier, en effet, il dit que, parmi les incontines, celle par laquelle les nerveux agissent de manière incontinente, à savoir, sans en avoir délibéré, se soigne mieux que l'incontinence de ceux qui délibèrent, mais ne s'en tiennent pas [à leur jugement]; car ceux-là semblent pouvoir se soigner, par l'usage de délibération, mais pas ceux-ci, comme il a été dit plus haut (#1442-1443).

#1467. — En second (1152a29), il compare les incontinents d'après une autre différence. Il dit que ceux qui sont incontinents par habitude se soignent mieux que ceux qui sont incontinents par nature, qui sont incontinents à cause d'une complexion corporelle qui les y incline. Car l'habitude peut se changer plus facilement que la nature. Parce que ce pourquoi chacun est tel l'est lui-même davantage. Or l'habitude est difficile à changer à cause de cela justement qu'elle s'assimile à la nature, comme le dit le poète Evenus: Je prétends, c'est-à-dire je dis, qu'une méditation perpétuelle, c'est-à-dire un effort habituel, reste aimablement, c'est-à-dire amicalement, ou conformément: et je dis que celle-ci, à la fin, c'est-à-dire une fois complète, est pour tous leur nature.

#1468. — Épilogueant en dernier, par ailleurs, il conclut qu'on a dit ce qu'est la continence et l'incontinence, et l'endurance et la mollesse, et quels rapports ces habitus entretiennent entre eux.

Leçon 11

#1469. — Après avoir traité de la continence et de l'incontinence, en montrant qu'elles portent sur les plaisirs et les tristesses, le Philosophe entend ici traiter des plaisirs et des tristesses.

En premier (1152b1), il déclare que cette considération appartient à la présente intention. En second (1152b8), il exécute son propos.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention: il dit que traiter du plaisir et de la tristesse appartient à celui qui philosophe sur la science politique, à laquelle tout l'enseignement moral se réduit comme à une [science] principale, comme il en a été question au début (#26-30).

#1470. — En second (1152b2), il prouve son propos avec trois raisons. La première en est que, de même que la fin de l'art architectonique est ce à quoi regarde comme à sa mesure tout ce qui est contenu sous cet art, de même le plaisir en ce qui relève de l'enseignement moral. En effet, c'est en regardant au plaisir que nous disons que quelque chose est mauvais et, de pareille manière, que quelque chose est bon. Car nous disons bon [celui] qui prend plaisir à ce qui est bon; et mauvais, celui qui [prend plaisir] à ce [qui est] mauvais. De plus, on observe le même jugement aussi pour ce qui se produit. Car nous jugeons mauvais ce qui procède d'un plaisir mauvais, et bon ce qui [procède] d'un bon. Or, en n'importe quelle science, on doit accorder le plus de considération à ce que l'on tient pour règle. Aussi, au philosophe moral, c'est du plaisir qu'il convient le plus de traiter.

#1471. — Il présente ensuite sa seconde raison (1152b4).

Il montre qu'il est non seulement convenable au moraliste de traiter du plaisir, mais que ce lui est même nécessaire, parce qu'il lui revient à lui de traiter des vertus et des malices. Il a été montré, par ailleurs, plus haut, au second livre] (#266-272), que la vertu et la malice morales portent sur des plaisirs et des tristesses. Il est donc nécessaire au moraliste de traiter du plaisir et de la tristesse.

#1472. — Il présente ensuite sa troisième raison (1152b6).

Il appartient, en effet, au moraliste de traiter du bonheur, comme fin ultime. Or plusieurs, dont lui-même, prétendent que le bonheur s'accompagne de plaisir. Chez les Grecs, d'ailleurs, on nomme même la personne heureuse à partir de sa joie. Il revient donc au philosophe moral de traiter du plaisir.

#1473. — Ensuite (1152b8), il traite du plaisir et de la tristesse.

En premier, il traite d'eux en général. En second (1154a8), il traite spécialement des plaisirs corporels, sur lesquels il a déclaré que portent la continence et l'incontinence.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il poursuit les opinions de ceux qui s'attaquent au plaisir. En second (1153b1), il traite de la vérité contraire.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose les opinions de ceux qui s'attaquent aux plaisirs. En second (1152b12), il amène leurs raisons. En troisième (1152b25), il résout.

Sur le premier [point], il présente trois opinions. Certains, en effet, étaient d'avis qu'aucun plaisir n'est bon, ni par soi ni par accident. Que, s'il arrive qu'un plaisir soit bon, ce n'est toutefois pas la même chose, en lui, le bien et le plaisir. D'autres, par ailleurs, ont dit que certains plaisirs sont bons, mais la plupart dépravés. Ainsi pas tout plaisir n'est bon. De troisièmes, par ailleurs, ont dit que, même si tous les plaisirs étaient bons, il ne se pourrait tout de même pas que le meilleur bien soit un plaisir.

#1474. — Ensuite (1152b12), il présente des raisons pour les opinions énumérées.

En premier, pour la première. En second (1152b20), pour la seconde. En troisième (1152b22), pour la troisième.

Sur le premier [point], il présente six raisons. La première se tire de la définition donnée du plaisir, comme quoi le plaisir est la production sensible d'une nature. Le temps, en effet, que quelque chose s'ajoute sensiblement à notre nature, comme connaturel à nous, nous en tirons plaisir, comme c'est clair en prenant de la nourriture et de la boisson. Or aucune production n'est du genre des fins; la production est plutôt la voie vers la fin, comme l'édification n'est pas la maison. Le bien, lui, a raison de fin. Aucune production, donc, et, par conséquent, aucun plaisir, n'est un bien.

#1475. — Il présente ensuite sa seconde raison (1152b15).

Elle va comme suit. Aucun vertueux ne reçoit de louange à fuir ce qui est bon. Or le tempérant en reçoit une à fuir les plaisirs. Le plaisir n'est donc pas un bien.

#1476. — Il présente ensuite sa troisième raison (1152b15).

Elle va comme suit. Le prudent tâche, c'est-à-dire cherche à ne pas s'attrister, et de même il cherche à ne pas prendre de plaisir. Or la tristesse n'est pas un bien. Le plaisir non plus, donc.

#1477. — Il présente ensuite sa quatrième raison (1152b16).

Elle va comme suit. Aucun bien ne fait obstacle à la prudence. Or les plaisirs lui font obstacle, et d'autant plus qu'ils sont plus grands, ce qui rend manifeste que c'est par soi et non par accident qu'ils font obstacle; il est évident, par exemple, que le plaisir sexuel, qui est le plus grand, fait assez obstacle à la raison pour que personne, au moment même du plaisir, ne puisse intelliger quelque chose en acte, l'âme se trouvant toute tendue vers le plaisir. Le plaisir n'est donc pas un bien.

#1478. — Il présente ensuite sa cinquième raison (1152b18).

Elle va comme suit. Tout bien humain est manifestement l'œuvre d'un art, parce que le bien de l'homme procède de la raison. Or le plaisir n'est l'œuvre d'aucun art, parce qu'aucun art ne vise au plaisir. Donc le plaisir n'est pas non plus un bien.

#1479. — Il présente ensuite sa sixième raison (1152b19).

Elle va comme suit. On blâme ce qu'il y a de puéril et de bestial chez quelqu'un. Or les enfants et les bêtes poursuivent, c'est-à-dire recherchent, les plaisirs. Le plaisir n'est donc pas un bien.

#1480. — Ensuite (1152b20), il montre que tous les plaisirs ne sont pas bons. Il dit que ce qui montre que tous les plaisirs ne sont pas bons, c'est que certains plaisirs sont honteux, c'est-à-dire malhonnêtes et dignes d'opprobre, c'est-à-dire infâmes, et qu'avec cela, en plus, certains plaisirs sont nocifs. Cela devient évident du fait que certaines [choses] plaisantes produisent de la maladie chez des gens. Il en devient évident que tous les plaisirs ne sont pas bons.

#1481. — Ensuite (1152b22), il prouve qu'aucun plaisir n'est le meilleur bien, même si tous étaient bons. C'est la fin, en effet, qui est le meilleur bien. Or le plaisir n'est pas la fin, mais plutôt sa production. Donc le plaisir n'est pas le meilleur bien.

#1482. — En dernier, par ailleurs, il conclut en épilogueant que voilà, à peu près, ce qui se dit du plaisir.

Leçon 12

#1483. — Après avoir présenté des raisons pour les opinions annoncées, le Philosophe entend ici les résoudre.

En premier (1152b25), il propose ce qu'il entend dire: qu'il deviendra manifeste, avec ce qui suit, que les raisons qui précèdent n'entraînent ni que le plaisir ne soit pas bon, ni qu'il ne soit pas le meilleur bien. Mais il omet l'opinion intermédiaire présentée, que tous les plaisirs ne sont pas bons, parce que, d'une certaine manière, elle est vraie. Et il rappelle les deux autres ensemble, parce qu'elles ont des raisons apparentées.

#1484. — En second (1152b26), il résout les raisons précédentes.

En premier, il met certaines distinctions qui aident, de quelque manière, à juger si le plaisir est bon ou pas. En second (1153a7), il résout les raisons présentées.

Sur le premier [point], il présente deux distinctions. L'une et l'autre se tirent de la division du bien, qui est l'objet du plaisir. Il dit donc, en premier, que le bien se dit de deux manières. D'une manière, ce qui est un bien de manière absolue. D'une autre manière, ce qui est un bien pour quelque chose. Or, comme tout tend au bien, il s'ensuit que les natures et les habitus se rapportent à cette [division], et sont ordonnés ou à ce qui est bien de manière absolue, ou à ce qui est un bien pour quelque chose. Comme, en plus, les mouvements et les générations procèdent de natures et d'habitus, il faut, par suite, qu'il en aille de la même manière à leur sujet, et que certains d'entre eux soient bons de manière absolue et que certains soient bons pour quelque chose. Ainsi donc, en supposant que les plaisirs soient des mouvements et des générations, comme l'adversaire le dit, il y a à distinguer quatre genres de plaisirs.

#1485. — Certains d'entre eux sont bons de manière absolue, comme les plaisirs qui ont trait aux œuvres des vertus. Certains plaisirs, au contraire, sont manifestement dépravés de manière absolue, sauf que, sur un aspect, ils ne sont pas dépravés, mais éligibles pour quelqu'un, en raison d'une nécessité, comme, pour le malade, le fait de prendre des médicaments. À un troisième degré, certains [plaisirs] ne sont pas toujours éligibles pour un tel, mais parfois, et pour peu de temps: en effet, ils ne sont pas éligibles pour lui de manière absolue, comme voler de la nourriture, à l'article d'une extrême nécessité. Au quatrième degré, enfin, il y a des plaisirs qui, même, ne sont pas de vrais plaisirs, mais en prennent l'apparence, à cause de la disposition corrompue de celui qui y prend plaisir, comme tous les plaisirs qui s'accompagnent de tristesse ou de douleur, et sont assumés comme des traitements pour cette douleur. C'est le cas évident de ce à quoi prennent plaisir ceux qui souffrent, c'est-à-dire les malades. Car c'est parfois manifestement plaisant, pour un malade, de se mettre au lit, et de prendre des choses acerbes, ou des choses semblables.

#1486. — Il présente ensuite sa seconde distinction (1152b33).

Il dit qu'il y a bien de deux manières: il y a, certes, ce qui se tient par mode d'opération, comme la considération; il y a ensuite ce [qui se tient] par mode d'habitus, comme la science. Entre les deux, par ailleurs, l'opération a fonction de bien parfait, parce qu'elle est perfection seconde, tandis que l'habitus, lui, tient lieu de bien imparfait, parce qu'il est perfection première. Aussi, le plaisir vrai et parfait s'attache au bien qui réside dans l'opération, tandis que les actions ou mouvements qui font accéder à un habitus naturel, c'est-à-dire qui produisent des habitus naturels, comportent certes du plaisir, mais par accident. En effet, ils n'ont pas encore raison de bien, puisqu'ils précèdent même l'habitus qui donne la perfection première. Mais en rapport à ce bien, ils ont raison de bon et de plaisant.

#1487. — Il est manifeste, par ailleurs, qu'une opération plaisante qui garde du désir n'est pas l'opération d'un habitus parfait, parce qu'avec la perfection de l'habitus, il ne reste rien à désirer qui appartienne à cet habitus. Aussi s'ensuit-il nécessairement qu'une telle opération procède d'un principe

habituel ou naturel accompagné de tristesse. Il ne va pas sans tristesse, en effet, que l'on désire la perfection naturelle que l'on n'a pas encore.

#1488. — Mais il est évident que toutes les opérations plaisantes ne sont pas telles: parce qu'il se trouve des plaisirs sans tristesse ni désir, comme il en va manifestement du plaisir qui touche les opérations de la spéculation. Un tel plaisir, en effet, ne va pas avec une indigence de la nature, mais procède plutôt de la perfection de la nature, par exemple, de la raison parfaite par l'habitus de science. Ainsi donc, les plaisirs vrais et par soi sont ceux-là qui touchent des opérations qui procèdent d'habitus, ou de natures et de formes déjà présentes. Les plaisirs, par contre, qui accompagnent la constitution d'habitus et de natures, ne sont pas vraiment et de manière absolue des plaisirs, mais par accident.

#1489. — Le signe en est que si des [plaisirs] de la sorte l'étaient en vérité et de manière absolue, ils seraient plaisants en toute situation, ce qui n'est manifestement pas le cas, car la nature trop repue, par exemple, lorsque l'on a trop mangé, ne prend pas plaisir à la même chose que la nature constituée, c'est-à-dire bien disposée. La nature bien disposée, en effet, prend plaisir à ce qui plaît de manière absolue, à ce qui convient à la nature humaine. Mais la nature trop repue prend plaisir à des choses contraires à ce qui plaît de manière absolue. Les hommes repus, en effet, prennent plaisir à des choses piquantes et amères, du fait qu'elles font digérer la nourriture, alors que pourtant aucune ne plaît naturellement, ne ressemblant pas à la nature humaine, mais se tenant en excès. D'où s'ensuit aussi que les plaisirs causés par elles ne sont pas des plaisirs de manière absolue. En effet, les plaisirs entretiennent entre eux le même rapport que l'on observe entre leurs sources.

#1490. — Ensuite (1153a7), il résout les raisons apportées plus haut (#1473-1481).

En premier, il résout la raison apportée pour la troisième opinion. En second (1153a17), la raison apportée pour la seconde. En troisième (1153a20), les raisons qui ont été apportées pour la première.

Il dit donc, en premier, qu'il n'est pas nécessaire que le plaisir ne soit pas le meilleur bien, et qu'il existe autre chose de meilleur que le plaisir. Ce que certains soutiennent, pour la raison que la fin est meilleure que sa production, comme ils donnent le plaisir pour une production.

#1491. — En cela, cependant, ils postulent quelque chose de faux, car, comme il appert de ce qui précède (#1487-1489), tous les plaisirs ne sont pas des productions ni accompagnés de production. Ne sont tels, en effet, que ceux qui, avec tristesse et désir, concourent à la production d'habitus; or certains sont des opérations. Pour cela, ils ont raison de fin, parce que l'opération est perfection seconde, comme il a été dit (#1486). Des plaisirs de la sorte n'arrivent pas pour le fait, c'est-à-dire à ce qui se fait, mais pour les usagers, c'est-à-dire à ceux qui en usent. C'est comme s'il disait: des plaisirs de la sorte ne consistent pas dans la production des habitus, mais dans leur usage une fois qu'ils sont produits. D'après cela, il s'ensuit que tous les plaisirs n'ont pas nécessairement autre chose comme fin; mais seulement ces plaisirs qui suivent des opérations conduisant à la perfection de la nature, car elles comportent désir.

#1492. — Cela détruit aussi la définition du plaisir apportée lors de la première raison pour la première opinion. Il ne va pas bien, en effet, de dire que le plaisir est production sensible, mais cela ne convient qu'aux plaisirs imparfaits; il faut plutôt parler en accord avec les plaisirs parfaits et dire que le plaisir est l'opération d'un habitus connaturel déjà existant.

#1493. — À la place de ce *sensible* qu'on a mis, mettons, nous, «non contrariée», de sorte que la définition du plaisir devienne: le plaisir est l'opération non contrariée d'un habitus en accord avec la nature, c'est-à-dire convenant au détenteur de telle nature. Tandis qu'une contrariété opposée à l'opération produit une difficulté à opérer, qui exclut le plaisir. D'ailleurs, la raison pour laquelle on a cru que le plaisir est une production, c'est que le plaisir porte sur ce qui est principalement un bien, c'est-à-dire sur l'opération, qu'on assimile à la production [de l'habitus], alors qu'elle n'est pas la même [chose], toutefois, mais quelque chose de postérieur [à lui]. En effet, la production est la voie vers la nature, tandis que l'opération est l'usage d'une forme ou d'un habitus naturel.

#1494. — Ensuite (1153a17), il résout la raison apportée pour la seconde opinion. Il dit que trouver la preuve qu'il y a des plaisirs dépravés dans le fait que des [choses] plaisantes amènent de la maladie,

c'est la même [chose] que de conclure que certains traitements sont dépravés du fait qu'ils nuisent pour l'argent qu'on dépense sur eux. On doit donc dire que les deux, à savoir, ce qui plaît et ce qui guérit, sont dépravés d'une part, à savoir, en tant qu'ils nuisent, ce qui plaît, certes, à la santé, ce qui guérit, à l'argent, mais ne sont pas dépravés de ce fait, c'est-à-dire en tant qu'ils guérissent ou plaisent. Car, pour la même raison, on pourrait conclure que la contemplation de la vérité est dépravée, parce qu'elle nuit parfois à la santé.

#1495. — Ensuite (1153a20), il résout les raisons apportées pour la première opinion; or la première en a déjà été résolue (#1490-1494).

Aussi, en premier, il résout la quatrième. En second (1153a23), la cinquième. En troisième (1153a27), la seconde, la troisième et la sixième ensemble.

Il dit donc, en premier, que ce qui entraîne une contrariété, ce n'est ni la prudence, ni, pour un autre habitus, son plaisir propre, celui, à savoir, qui procède de chacun; ce sont plutôt des plaisirs étrangers qui entraînent une contrariété pour chacun. Bien plus, les plaisirs propres aident à chacun. Ainsi, le plaisir que l'on prend à spéculer et à apprendre fait spéculer et apprendre davantage. Ainsi, il ne s'en ensuit pas que le plaisir soit mauvais pour quoi que ce soit.

#1496. — Ensuite (1153a23), il résout la cinquième raison. Il dit assez raisonnable qu'aucun plaisir ne soit l'œuvre d'un art. C'est qu'en effet, à parler en vérité et proprement, le plaisir suit l'opération, pas la production. Or c'est la production que l'art assure, parce qu'il est la raison droite des [choses] à produire, comme on le dit au sixième [livre] (#1153, 1160, 1166); il n'est donc pas au principe d'une opération, mais d'une puissance dont procède ensuite une opération. Mais on pourrait aussi résoudre en cassant l'inférence, car les arts culinaire et de la peinture sont manifestement ordonnés au plaisir; mais cependant ils ne produisent pas le plaisir lui-même mais ce qui plaît.

#1497. — Ensuite (1153a27), il résout ensemble la seconde, la troisième et la sixième raison. Il dit que le fait que le tempérant fuit les plaisirs — ce qui constituait la seconde raison —, le fait que le prudent cherche la vie sans tristesse — ce qui constituait la troisième raison — et le fait que les enfants et les bêtes recherchent les plaisirs — ce qui constituait la sixième raison — reçoivent tous la même solution. Il a été dit, en effet, que certains plaisirs sont bons de manière absolue, et comment ils ne sont pas tous tels. Or ce sont des plaisirs de cette sorte, de ceux qui ne sont pas bons de manière absolue, que recherchent les enfants et les bêtes, et dont le prudent fuit la tristesse. Nous parlons des plaisirs corporels, qui s'accompagnent de désir et de tristesse. Voilà ces plaisirs, ceux qui en sont pas bons de manière absolue. C'est d'après les excès de ceux-là qu'on est dit intempérant. Ce sont encore ces plaisirs que fuit le tempérant. Il y a, par ailleurs, des plaisirs propres au tempérant, dans la mesure où il tire plaisir de son opération propre; ceux-là, il ne les fuit pas, mais les recherche.

Leçon 13

#1498. — Après avoir cerné les opinions qui s'attaquent au plaisir et avoir résolu leurs raisons, le Philosophe montre ici la vérité contraire.

En premier (1153b1), avec des raisons directes. En second (1154a1), en réduisant à un inconvénient.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que le plaisir est un bien. En second (1153b7), qu'il y a un plaisir qui est le meilleur.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la raison. En second (1153b4), il exclut une réponse.

Il dit donc, en premier, qu'il est admis de tous que la tristesse est de manière absolue un mal et à fuir. Mais cela de deux manières. Certaine tristesse, en effet, est mauvaise de manière absolue, comme la tristesse qui porte sur le bien; certaine, par ailleurs, est mauvaise sous un certain [aspect], en tant qu'elle met obstacle au bien. Car même la tristesse en réaction au mal empêche l'âme d'opérer promptement et résolument le bien.

#1499. — Il est manifeste, toutefois, que c'est de deux manières qu'on trouve un contraire à ce qui est mauvais et à fuir. L'un des deux est aussi à fuir et mauvais. L'autre, néanmoins, est bon. Ainsi, pour la timidité, qui est mauvaise, le courage tient lieu de contraire, en tant que bien, et l'audace, en tant que mal. Pour la tristesse, par ailleurs, le plaisir tient lieu de contraire comme un bien; aussi, il conclut que, nécessairement, le plaisir est un bien.

#1500. — Ensuite (1153b4), il exclut une solution pour la raison qui précède. En effet, la raison qui précède ne valait manifestement pas, du fait qu'elle conclut d'une disjonctive à sa contrepartie: à savoir, si à une [chose] à fuir contraire soit un bien soit une [autre chose] à fuir, manifestement un plaisir qui contrarie une tristesse à fuir est un bien.

#1501. — C'est pourquoi Speusippe, qui fut neveu et successeur de Platon dans l'école, résolvait en disant que le plus grand contraire à la fois le plus petit et l'égal, et que de même la tristesse contrarie le plaisir non certes en tant qu'égal, mais comme le plus le plus petit et inversement. Et non comme le mal extrême [contrarie] le bien milieu, mais comme un mal extrême [contrarie] l'autre, par exemple, ce qui est en défaut ce qui est en excès, ou inversement.

#1502. — Mais Aristote dit que cette solution ne convient pas, car il s'ensuivrait que le plaisir serait vraiment un mal, à savoir, de par sa raison propre, comme l'excès ou le défaut. Mais cela, personne ne le dit.

#1503. — En effet, les Platoniciens, dont provenait cette opinion, que le plaisir n'est pas un bien, ne posaient pas que le plaisir est un mal de manière absolue et par soi, mais niaient qu'il soit un bien, en tant qu'il est quelque chose d'imparfait ou un obstacle à la vertu, comme cela ressort de l'articulation des raisons précédentes.

#1504. — Ensuite (1153b7), il montre qu'un plaisir est le meilleur bien.

En premier, il montre son propos. En second (1153b33), il donne la cause de l'erreur.

Il montre le premier [point] avec deux raisons, dont la seconde commence plus loin (1153b25).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la raison. En second (1153b14), il manifeste ce qu'il avait dit avec certains signes, en inférant des corollaires de ce qui a été dit.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il exclut une raison en sens contraire. Certains plaisirs, en effet, sont manifestement dépravés, partant de quoi on peut penser que le plaisir n'est pas un bien optimal. Mais lui-même dit que cela n'empêche en rien que le plaisir ne soit le meilleur bien, comme aussi nous voyons qu'une science est la meilleure, à savoir, la sagesse, comme il a été dit au sixième [livre] (#1184), alors que, cependant, certaines sciences sont dépravées, non, certes, en tant qu'elles sont des sciences, mais à cause d'un défaut qu'elles ont ou d'un défaut de leurs principes, soit qu'elles procèdent de principes faux, ou en raison d'un défaut de matière, comme il appert dans les sciences actives dont l'usage conduit au mal.

#1505. — En second (1053b9), il introduit sa raison pour son propos. Il dit que pour chaque habitus il y a des opérations non contrariées. Le bonheur, par ailleurs, est une opération non contrariée, soit de tous les bons habitus, soit de n'importe lequel d'entre eux, comme il appert dans ce qui a été dit au premier [livre] (#118-130). Aussi, nécessairement, ce type d'opérations non contrariées est par soi désirable. Or l'opération non contrariée, c'est le plaisir, comme il a été dit plus haut (#1492-1493). Aussi, il s'ensuit qu'un plaisir soit le meilleur; c'est celui-là en lequel consiste le bonheur, bien que de nombreux plaisirs soient dépravés de manière absolue.

#1506. — Ensuite (1153b14), il manifeste avec des signes ce qu'il avait dit, en apportant trois corollaires. Le premier en est que, parce qu'une opération non contrariée est le bonheur, et que cela produit aussi du plaisir, il s'ensuit que tous pensent que la vie heureuse est plaisante. C'est raisonnablement qu'ils ajoutent le plaisir au bonheur, car aucune opération parfaite ne se laisse contrarier. Le bonheur, par ailleurs, est un bien parfait, comme il a été montré au premier [livre] (#111, 112, 117, 118, 201, 222). Aussi, il est une opération non contrariée, parce qu'il produit du plaisir.

#1507. — De cela, par ailleurs, il conclut par la suite (1153b17) que, parce que le bonheur est une opération non contrariée, l'[homme] heureux a besoin des biens du corps, par exemple, de la santé et de la conservation, et des biens extérieurs, qu'on appelle biens de fortune, de façon que leur défaut ne contrarie pas l'[homme] heureux dans son opération. Ceux, par ailleurs, qui prétendent que si on est vertueux on est heureux, même si on est assailli et écrasé par de grandes infortunes, ne disent rien de raisonnable, qu'ils le disent volontiers, parce qu'adhérant avec leur intelligence à cet énoncé, ou qu'ils le disent sans le vouloir, comme forcés par la raison contre ce qui leur est manifeste; là, il pointe les Stoïciens, dont c'était l'opinion.

#1508. — Il infère ensuite son troisième corollaire (1153b21).

Il dit que parce que le bonheur a besoin des biens de fortune, il a paru manifeste à d'aucuns que c'est la même [chose] que le bonheur et la chance; cela, cependant, n'est pas vrai, car l'excès même des biens de la fortune contrarie le bonheur; à cause de cela, en effet, certains sont empêchés de faire œuvre de vertu, en quoi consiste le bonheur. Alors, il n'est pas juste qu'un tel excès soit appelé bonne fortune; parce que le terme, c'est-à-dire la fin ou la définition de la bonne fortune se prend par comparaison au bonheur.

#1509. — Ensuite (1053b25), il apporte sa seconde raison, pour montrer que le bonheur soit un bien le meilleur. On y arrive avec un signe. Aussi, en premier, il le présente. Il dit que le fait que tous poursuivent, c'est-à-dire recherchent, le plaisir, est un signe que, d'une certaine manière, le plaisir est le meilleur bien. En effet, ce en quoi tous ou la plupart s'entendent ne peut être tout à fait faux. Aussi dit-on en proverbe que ce ne peut être tout à fait rien qui acquière une réputation auprès de beaucoup de peuples. La raison en est que la nature ne fait jamais défaut en tous ni en la plupart, mais seulement en quelques-uns. Aussi, ce qui se trouve chez tous ou la plupart est manifestement dû à l'inclination de leur nature, qui n'incline ni au mal ni au faux. Ainsi, il semble que le plaisir, auquel tend l'appétit de tous, est un bien le meilleur.

#1510. — En second (1153b29), il exclut quelque chose que l'on pourrait tenir pour contraire, à savoir, que pas tous ne désirent le même plaisir. Mais Aristote montre, avec une double raison, que le propos principal ne se voit pas contrarié par cela. En premier, certes, parce que ce n'est pas la même nature et le même habitus qui est le meilleur pour tous, ni en vérité ni en apparence. En effet, autre est la meilleure disposition de l'homme, autre [celle] du cheval. De plus, autre [celle] du jeune, autre [celle] du vieux. Comme il y a quelque chose de plaisant qui convient à chacun, il s'ensuit que pas tous ne désirent le même plaisir, quoique tous désirent le plaisir. C'est que le plaisir est le meilleur bien pour tous, mais non pas le même; ainsi, la même disposition de nature n'est pas la meilleure pour tous.

#1511. — Il présente ensuite sa seconde raison (1053b31).

Il dit qu'on peut dire que tous les hommes désirent le même plaisir selon leur appétit naturel, non cependant selon leur jugement propre. Car pas tous ne pensent de cœur ni ne disent de bouche que le même plaisir est le meilleur. Naturellement, cependant, tous sont inclinés au même plaisir comme au meilleur, par exemple, à la contemplation de la vérité intelligible, selon que tous les hommes désirent par nature savoir. Cela arrive parce que toutes [choses] ont en elles-mêmes quelque chose de divin, à savoir, une inclination de nature, qui dépend du principe premier; ou même la forme elle-même, qui est le principe de cette inclination.

#1512. — Ensuite (1053b33), il donne la raison pour laquelle certains ont pensé que le plaisir n'est pas un bien, ni le meilleur bien. Il dit que la raison en est que les plaisirs corporels ont pris pour eux, comme en héritage, le nom de plaisir, en raison du fait que c'est à eux, le plus fréquemment, que nous sommes inclinés, étant donné qu'ils sont adjoints aux nécessités de la vie et que tous y participent, puisque sensibles et connus de tous. Parce qu'eux seuls sont connus communément, pour cette raison, on pense qu'eux-seuls sont des plaisirs. C'est pourquoi, comme des plaisirs de ce type ne sont pas les meilleurs, certains pensent que le plaisir n'est pas le meilleur bien.

#1513. — Ensuite (1154a1), il montre son propos en menant à l'absurde. Il conduit à trois inconvénients. Le premier en est que si le plaisir et l'opération plaisante n'est pas un bien, il s'ensuit que l'[homme] heureux ne vit pas de manière plaisante. Comme, en effet, le bonheur ne serait pas par soi bon, la vie de l'[homme] heureux ne requerrait pas le plaisir, si le plaisir n'était pas un bien.

#1514. — Ensuite (1154a3), il dit que si le plaisir n'est pas un bien, il se trouve que vivre dans la tristesse ne soit pas un mal. Si, en effet, le plaisir n'est ni bon ni mauvais, il s'ensuit la même [chose] pour la tristesse qui lui est contraire. Ainsi, la tristesse ne serait pas à fuir.

#1515. — En troisième (1154a5), il conduit au troisième inconvénient. Il s'ensuit que la vie de l'[homme] vertueux ne soit pas plaisante, si ses opérations ne plaisent pas; ce qui serait déjà le cas, si le plaisir n'était pas un bien. Il est manifeste, en effet, que la vertu produit le bien.

Leçon 14

#1516. Après avoir traité du plaisir et de la tristesse en général, le Philosophe traite ici des plaisirs corporels, sur lesquels portent la continence et l'incontinence. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier (1154a8), il propose son propos. En second (1154a10), il soulève une difficulté. En troisième (1154b20), il donne la cause de certaines [choses] qui arrivent à propos des plaisirs.

Il dit donc, en premier, qu'après ce qui a été dit sur le plaisir en général (#1473-1515), nous devons tourner notre intention vers les plaisirs corporels aussi, de manière à dire que certains plaisirs sont éligibles au plus haut point, à savoir, ceux qui sont naturellement bons. Cependant, ce n'est pas le cas des plaisirs corporels, à propos desquels on devient intempérant.

#1517. — Ensuite (1154a10), il soulève une difficulté sur ce qui précède.

En premier, il présente la difficulté. En second (1154a11), il la résout. En troisième (1154a22), il donne la cause de ce qu'il a dit.

Sur le premier [point], il y a à considérer que le Philosophe, plus haut (#1498-1499), pour prouver que le plaisir est un bien, a tiré argument de la malice de la tristesse. Parce qu'il avait dit, alors, que les plaisirs corporels ne sont pas bons, il reprend le même moyen [terme] en guise d'objection. Car si le bien contrarie le mal, il reste une difficulté, si on prétend que les plaisirs corporels ne sont pas bons: pourquoi les tristesses contraires seraient-elles mauvaises?

#1518. — Ensuite (1154a11), il résout l'objection de deux manières. En premier, en effet, il dit que les plaisirs corporels sont d'une certaine manière bons, pour autant qu'ils sont nécessaires en vue de repousser les tristesses contraires. Car, de cette manière, on peut aussi dire bon tout ce qui n'est pas mauvais de sa nature.

#1519. — Il présente ensuite sa seconde solution (1154a13).

Il dit que les plaisirs corporels sont certes bons, non pas de manière absolue, toutefois, mais jusque là, c'est-à-dire jusqu'à un certain point. Il en donne la raison. Comme, en effet, tout plaisir suit un habitus, et un mouvement ou une opération, nécessairement, quand, pour les habitus [concernés], et pour les mouvements ou les opérations [concernés], il ne peut y avoir d'excès de mieux, c'est-à-dire d'excès de bien, il ne peut non plus y avoir d'excès pour le plaisir qui s'ensuit; ainsi, pour cette opération que constitue la contemplation de la vérité, il ne peut y avoir d'excès de mieux, parce que plus on contemple la vérité, d'autant meilleur on est; aussi, même le plaisir qui s'ensuit est bon de manière absolue, et non seulement dans une certaine mesure. Quand, par ailleurs, pour les habitus, et les mouvements ou les opérations [concernés], il y a excès de mieux, il en ira de même aussi pour le plaisir qui s'ensuit. Or il est manifeste que, pour les biens corporels, il peut y avoir excès de mieux.

#1520. — Le signe en est que, du fait de chercher à l'excès ces biens, on est dit dépravé, même si on ne nuit à personne. Mais on n'est pas dit dépravé, cependant, du fait même que l'on recherche des biens corporels, et qu'on y prend plaisir; car tous tirent quelque joie de la bonne chère, du vin et du sexe, mais certains sont blâmés de ce qu'ils en tirent joie autrement qu'il ne faut. De là, il appert que le plaisir corporel est bon dans une certaine mesure, mais que son excès est mauvais.

#1521. — Cependant, il en va au contraire de la tristesse, car c'est non seulement son excès que fuit le vertueux, mais toute tristesse entièrement. La tristesse, en effet, n'est pas contraire à l'excès du plaisir

corporel, car alors on ne s'attristerait que d'un retrait excessif de l'excès des plaisirs. Certes, la tristesse, alors, ne serait pas très blâmable, mais à tolérer, d'une certaine manière. En fait, la tristesse touche davantage celui qui poursuit à l'excès des plaisirs. C'est pour cela, en effet, qu'il arrive que l'on s'attriste d'un léger manque de plaisirs. Il vient de là aussi que, de même que l'excès des plaisirs corporels est mauvais, de même aussi la tristesse.

#1522. — Ensuite (1154a22), il donne la raison de ce qui précède.

En premier, il dit sur quoi porte son intention. En second (1154a26), il exécute son propos.

Il dit donc, en premier, qu'il faut non seulement dire la solution de la difficulté, mais aussi donner la cause de la fausseté présente dans l'objection, car cela aide beaucoup à faire adhérer à la vérité. Quand, en effet, apparaît la raison pour laquelle paraît vrai ce qui n'est pas vrai, cela fait davantage adhérer à la vérité. C'est pourquoi il faut dire pourquoi les plaisirs corporels donnent tellement l'impression à la plupart d'être plus éligibles que les autres plaisirs, alors que cependant ceux-là sont bons de manière absolue, tandis que les corporels le sont seulement dans une certaine mesure.

#1523. — Ensuite (1154a26), il exécute son propos.

En premier, il donne la raison pour laquelle les plaisirs corporels paraissent tellement plus désirables. En second (1154b15), il donne la raison pour laquelle d'autres sont plus désirables selon la vérité de la chose.

Sur le premier [point], il donne deux raisons. La seconde est présentée plus loin (1154b2).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il donne la raison pourquoi les plaisirs corporels paraissent plus désirables. En second (1154a31), il donne la raison pour laquelle les plaisirs corporels paraissent d'une manière universelle ne pas être bons.

Il dit donc, en premier, que la première raison pour laquelle les plaisirs corporels paraissent plus éligibles est qu'ils chassent la tristesse. Et parce que le plaisir corporel, dans son excès, sert de médecine contre la tristesse. En effet, la tristesse ne s'enlève pas avec n'importe quel plaisir, mais en demande un violent: c'est pour cela que l'on recherche le plaisir excessif et corporel, auquel la tristesse tient lieu de contraire. Mais, pour le plaisir intellectuel, celui, par exemple, que l'on trouve à étudier, il n'existe pas de tristesse contraire; c'est qu'il ne se trouve pas dans un devenir, mais dans un fini, comme il a été traité plus haut.

#1524. — Du fait même, d'ailleurs, que les plaisirs corporels servent de médecines contre les tristesses, ils paraissent violents, parce qu'on les mesure non seulement à partir de leur nature, mais aussi à partir du contraire qu'ils chassent. Voilà pourquoi ils sont très recherchés, à cause de ce qu'ils paraissent plus, en présence de leur contraire, comme le plaisir de boire paraîtrait plus si on avait soif. C'est pourquoi ceux qui cherchent plaisir dans la boisson avivent leur soif par la comestion d'[aliments] salés, de façon à prendre davantage plaisir à boire.

#1525. — Ensuite (1154a31), il donne la raison pour laquelle les plaisirs paraissent, de manière universelle, ne pas être un bien. Il dit qu'à l'occasion des plaisirs corporels, comme aussi il a été dit plus haut (#1512), «il a semblé à certains» que le plaisir n'était pas quelque chose de bon. Dans les plaisirs corporels, en effet, on trouve deux [situations]. Certains d'entre eux, en effet, sont dépravés naturellement, parce que faisant suite à des actions dépravées, qui sont désirables pour certains dès leur naissance, comme pour les bêtes et les hommes bestiaux, et [qui le] sont pour d'autres en raison d'une accoutumance, comme les plaisirs des hommes dépravés. Par contre, certains plaisirs corporels sont des médecines à un manque.

#1526. — Le signe en est qu'ils ne concernent que l'indigent. On ne prend pas plaisir à la nourriture, en effet, quand on n'en a pas besoin. Ainsi, le plaisir de la nourriture sert de médecine contre la tristesse de la faim. Il est manifeste qu'on est mieux déjà parfait qu'en devenir. Par ailleurs, des plaisirs de la sorte, que nous disons médicaux, arrivent aux gens en voie vers leur perfection, mais non aux gens déjà parfaits. Leur cause, en effet, vient de ce que par leur moyen on satisfait au besoin de la nature. Ainsi donc, il devient évident qu'ils ne sont pas bons par soi, mais par accident, en tant qu'ils sont nécessaires à quelque chose.

#1527. — Ces deux raisons, il les a touchées plus haut, en deux solutions (#1510-1511). En effet, les plaisirs qui font suite à des opérations dépravées dépassent la mesure due. Parce que, donc, les plaisirs corporels ne sont pas bons par soi, alors même qu'ils paraissent plus désirables, certains ont estimé de manière universelle que les plaisirs ne sont pas bons.

#1528. — Ensuite (1154b2), il présente sa seconde raison.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la raison. En second (1154b6), il manifeste quelque chose qu'il avait supposé.

Il dit donc, en premier, que parce que les plaisirs corporels sont violents, les recherchent ceux qui sont incapables de tirer joie d'autres plaisirs, à savoir, ceux qui adhèrent seulement aux [plaisirs] sensibles et ne perçoivent pas les plaisirs intellectuels. Voilà pourquoi ceux-là avivent en eux-mêmes la soif de tels plaisirs, c'est-à-dire qu'ils excitent eux-mêmes leur désir, comme on a dit de ceux qui mangent des salaisons, de manière à désirer boire. C'est pourquoi, comme les gens mentionnés n'ont pas d'autres objets de plaisir dans lesquels se recréer, il n'y a pas lieu à blâme s'ils s'adonnent aux plaisirs corporels, tant du moins que pareils plaisirs ne nuisent pas, ni à eux ni aux autres; s'ils deviennent nocifs, cependant, cela devient dépravé et blâmable, comme il appert du plaisir de l'adultère et de la nourriture dommageable.

#1529. — Ensuite (1154b6), il donne la raison de quelque chose qu'il avait supposé, à savoir, que tous les gens ont besoin de se recréer avec du plaisir.

En premier, il donne cette raison communément pour tous. En second (1154b9), pour les jeunes. En troisième (1154b11), pour les nerveux.

Il dit donc, en premier, que la raison pour laquelle ce n'est pas un motif de blâme si certains usent de plaisirs corporels, quand ils n'en ont pas d'autres, c'est qu'ils en ont besoin, comme d'une médecine contre les tristesses. C'est en rapport à beaucoup [de choses], en effet, que la tristesse advient aux gens, à l'occasion de mouvements et d'opérations naturels. Toujours, en effet, le vivant éveillé est en travail. Or le travail porte à la tristesse, comme en attestent nos façons spontanées de parler.

#1530. — Car on dit que de voir et d'entendre sans arrêt produit de la tristesse, tellement c'est du travail; c'est pourquoi l'animal a besoin du repos du sommeil, comme il est dit au livre *Du songe et de la veille* (ch. 1). La raison, toutefois, pour laquelle nous ne percevons pas ce type de tristesse, c'est que nous sommes désormais habitués à l'endurer continuellement. Voir, cependant, et entendre, même si cela comporte labeur et tristesse naturelle du côté des organes corporels, cela comporte toutefois du plaisir animal en raison de la connaissance [que cela donne] des [réalités] sensibles.

#1531. — Ensuite (1154b9), il donne la raison pour laquelle les jeunes surtout ont besoin de plaisir. Il dit que, chez les jeunes, en raison de leur croissance, il se passe beaucoup de commotions d'esprits et d'humeurs, comme il arrive aussi chez les gens ivres. C'est pourquoi, à cause de ce type de labeur, c'est la jeunesse qui recherche le plus le plaisir.

#1532. — Ensuite (1154b11), il donne cette raison pour les nerveux. Il dit que les nerveux, d'après leur disposition naturelle, ont toujours besoin de médecine contre les tristesses, parce que leur corps souffre une usure spéciale en raison de la sécheresse de leur complexion. C'est pourquoi ils ont un violent appétit de plaisir avec lequel repousser ce type de tristesse. Le plaisir, en effet, repousse non seulement la tristesse contraire, [comme], par exemple, le plaisir de la nourriture [repousse] la tristesse de la faim; quand le plaisir est fort, il repousse parfois aussi une autre tristesse, parce qu'il contrarie en genre toutes les tristesses, même quand ce n'est pas en espèce. Comme, toutefois, les nerveux désirent violemment les plaisirs, voilà pourquoi, fréquemment, ils deviennent intempérants et dépravés.

#1533. — Ensuite (1154b15), il donne la raison pour laquelle les plaisirs intellectuels sont meilleurs, selon la vérité de la chose. Il dit que, parce que ce type de plaisirs ne comporte pas une tristesse contraire à repousser, il s'ensuit qu'ils ne comportent pas non plus d'excès par lequel ils deviennent vicieux. En effet, ce type de plaisirs portent sur ce qui plaît par nature et non par accident. Ici, il explique deux [choses]. En premier, bien sûr, ce qu'est ce qui plaît par accident. Il dit que cela plaît par accident, qui plaît comme médicament. Parce que, en effet, pendant que l'on guérit, par accident quelque chose, là, devient sain, à cause de cela l'opération paraît plaisante. Voilà pourquoi, quand on

cherche de type de plaisirs au-delà de la nécessité de la médecine, ce sont des plaisirs désordonnés. Par après, par ailleurs, il explique que ce qui plaît par nature, c'est ce qui fait une opération de telle nature. Pour chaque nature, en effet, son opération propre plaît, comme elle constitue sa perfection. Voilà pourquoi pour l'homme c'est l'opération de la raison qui plaît.

#1534. — Ensuite (1154b20), il donne la raison de deux [choses] qui se produisent à l'occasion des plaisirs humains. L'une, c'est que rien, en restant pareil, ne plaît toujours à l'homme. Il dit que la raison en est que notre nature n'est pas simple, mais composée, et transformable d'un état à un autre, en tant qu'elle est soumise à la corruption. C'est pourquoi, si quelqu'un, dans sa disposition à lui, fait une action plaisante pour lui, ce plaisir reste en dehors de sa nature pour quelqu'un dans une autre disposition. Ainsi, contempler, c'est naturel à l'homme en raison de son intelligence, mais en dehors de sa nature en raison des organes de l'imagination, que la contemplation fait travailler. C'est pourquoi la contemplation ne plaît pas toujours à l'homme. Il en va de même pour l'acte de manger, qui est naturel à celui qui a faim, mais en dehors de sa nature pour le corps déjà repu. D'ailleurs, quand on s'approche de la disposition contraire, ce qui, auparavant, dans la disposition précédente, plaisait, n'attriste pas encore, parce que la disposition contraire n'est pas encore tout à fait présente, ni ne plaît plus, parce que déjà l'autre disposition est presque disparue.

#1535. — Il conclut de cela un corollaire (1154b24).

Il dit que, si la nature d'une chose plaisante était simple et immuable, ce serait la même action qui resterait la plus plaisante pour elle. Par exemple, si l'homme était seulement intellectuel, il aurait toujours plaisir à contempler. Voilà pourquoi, comme Dieu est simple et immuable, il tire toujours sa joie d'un seul et simple plaisir, celui qu'il prend dans la contemplation de lui-même. Car ce qui cause du plaisir, ce n'est pas seulement l'opération, toute entière dans le mouvement, mais [c'est] même [ce qui se tient] dans l'immobilité, comme il appert de l'opération de l'intelligence. Et ce plaisir hors du mouvement est plus grand que celui qui accompagne le mouvement. Car celui qui est dans le mouvement est en devenir, tandis que celui qui est dans le repos est dans l'être parfait, comme il appert de ce qui a été dit (#1523).

#1536. — Ensuite (1154b28), il assigne la cause d'un second accident concernant les plaisirs: le changement, selon le mot d'un poète, plaît davantage à l'homme. Cela, dit-il, provient d'une malice, c'est-à-dire du défaut d'une nature qui ne peut pas toujours consister dans la même disposition. En effet, il appartient à l'homme mauvais de changer facilement et de ne pas tenir son esprit fixé sur une [chose]; de même en va-t-il de la nature qui a besoin de changement; c'est qu'elle n'est pas simple, ni parfaitement bonne. Le mouvement, en effet, est l'acte de l'imparfait, comme il est dit au troisième [livre] de la *Physique* (#ch. 2).

#1537. — En dernier, par ailleurs, épilogueant, il conclut qu'on a parlé, dans ce septième livre, de la continence et de l'incontinence, du plaisir et de la tristesse, de ce que chacun d'eux est, et comment ils sont bons ou mauvais. On doit donc maintenant parler de l'amitié. Voici terminé le contenu du septième livre.