

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600

NOTE TO USERS

This reproduction is the best copy available

UMI



Université d'Ottawa · University of Ottawa

UNIVERSITÉ D'OTTAWA

ASPASIUS, COMMENTATEUR DU LIVRE III DE L'ÉTHIQUE À NICOMAQUE
D'ARISTOTE (p.58-80.3 Heylbut): TRADUCTION, NOTES ET COMMENTAIRE

Thèse de doctorat présentée à l'École des Études Supérieures de
l'Université d'Ottawa

par

© Hélène Longpré

sous la direction du
Professeur Yvon Lafrance

décembre 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-36780-0

Canada

AVANT-PROPOS

Cette thèse est la première traduction en langue moderne, accompagnée d'une introduction, de notes et d'un commentaire, d'un fragment d'une vingtaine de pages du livre III du *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* d'Aspasius. La première partie de cette thèse, l'Introduction, a pour but d'exposer l'état de la recherche sur Aspasius et de retracer le fil conducteur des principaux commentaires d'Aspasius au livre III de *l'Éthique à Nicomaque*. La deuxième partie de cette thèse est la traduction proprement dite du livre III du *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*. Cette traduction s'accompagne de notes infrapaginales qui ont pour principale fonction de signaler de manière concise les différences entre la glose d'Aspasius et le texte de *l'Éthique à Nicomaque*. La troisième partie consiste en un commentaire qui tente de dégager les grandes articulations du texte et d'en indiquer les passages difficiles ou originaux. Enfin, nous avons fait précéder la bibliographie d'une courte conclusion qui récapitule les résultats de notre recherche nous permettant d'affirmer qu'Aspasius appartient à la tradition péripatéticienne sans être un aristotélicien orthodoxe. En effet, il transforme souvent la pensée d'Aristote en étant influencé notamment par la pensée stoïcienne. Nous avons joint en annexe le texte grec du livre III du *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* d'Aspasius, d'après l'édition de Heylbut.

Voici les objectifs et les règles méthodologiques qui ont guidé la composition de chaque partie.

1. L'Introduction

La première section intitulée *État de la recherche sur Aspasius* fait le point sur les travaux portant sur le texte d'Aspasius: les éditions, les traductions et les interprétations. La deuxième section, *La nature du commentaire d'Aspasius*, aborde la méthode du commentateur pour expliquer la pensée d'Aristote. La troisième section, *Les autres commentateurs grecs de l'Éthique à Nicomaque*, introduit brièvement les autres commentateurs auxquels nous nous référons dans cette étude. La quatrième section, *L'intérêt du commentaire d'Aspasius*, annonce les principales contributions d'Aspasius pour la bonne compréhension de la doctrine du livre III de *l'Éthique à Nicomaque*.

2. La traduction et les notes

Nous avons opté pour une traduction littérale en tâchant de respecter, dans la mesure du possible, l'ordre des mots grecs.

Les notes de bas de page accompagnant la traduction ont pour premier objectif d'identifier les références au texte de *l'Éthique à Nicomaque* ou à d'autres textes d'Aristote. Un autre objectif des notes est de dégager les similitudes et les différences entre le vocabulaire d'Aspasius et celui d'Aristote. Les notes servent de plus à signaler les désaccords entre les manuscrits du texte d'Aspasius ou bien à combler certaines lacunes identifiées par l'éditeur Heylbut.

Nous avons traduit le passage du livre III allant de 58.1 à 80.3 qui correspond au traité de la psychologie morale de *l'Éthique à Nicomaque*.

3. Le commentaire

Le commentaire est de deux types: philologique et philosophique. Le commentaire philologique a une double fonction: 1. discuter des difficultés textuelles du commentaire d'Aspasius; 2. comparer les lectures d'Aspasius de plusieurs passages litigieux du texte de l'*Éthique à Nicomaque* avec celles que nous rapportent les manuscrits médiévaux du texte d'Aristote. Le commentaire philosophique entend donner des explications de passages difficiles où Aspasius interprète la doctrine d'Aristote; il entend de plus faire des rapprochements avec d'autres interprétations dans le but de mettre en relief l'originalité d'Aspasius.

4. La bibliographie

La bibliographie est thématique et à l'intérieur de chaque section le classement est par ordre alphabétique d'auteurs. Il faut se reporter au *Plan de la Bibliographie* pour vérifier une entrée bibliographique.

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

A. Ouvrages de référence

- LSJ LIDDELL, Henry George - SCOTT, Robert - JONES, Henry Stuart (1940), *A Greek-English Lexicon compiled by H.G. L. and R. S., revised and augmented throughout by Sir H.S. J.*, Oxford, Oxford University Press; réimpr.: Oxford, Clarendon Press, 1990, XLV-2042p. [1^{ère} éd.: 1843]
- SVF ARNIM, Johann von (1903-1924), *Stoicorum Veterum Fragmenta*: 4 vol., Leipzig, Teubner, 1^{er} vol.: L-142p.; 2^e vol.: VI-348p.; 3^e vol.: IV-269p; 4^e vol.: VII-220p.

B. Oeuvres d'Aristote

- Apo. *Analytica Posteriora*
- Apr. *Analytica Priora*
- DA *De Anima*
- DC *De Caelo*
- EN *Ethica Nicomachea*
- EE *Ethica Eudemia*
- MA *De Motu Animalium*
- Met. *Metaphysica*
- Po. *Poetica*
- Rhet. *Rhetorica*
- Phys. *Physica*
- Top. *Topica*

INTRODUCTION

1. État de la recherche sur Aspasius

1.1 Les recherches sur Aspasius: manuscrits, éditions, traductions et études

Le commentaire d'Aspasius de *l'Éthique à Nicomaque* n'est pas le plus ancien commentaire de la morale d'Aristote, mais le plus ancien qui nous soit parvenu¹. Il est conservé dans vingt-deux manuscrits ou fragments de manuscrits selon l'inventaire de A. Wartelle². Plusieurs de ces manuscrits sont insérés dans des recueils de commentaires de l'Anonyme, d'Eustrate, de Michel d'Éphèse et d'autres commentateurs de l'*EN*³.

Les manuscrits les plus complets sont le codex Parisinus graecus 1902 et le codex Parisinus graecus 1903 (Z), tous deux remontant au XVI^e siècle, le codex Laurentianus graecus 81.4 (R) du XV^e siècle, le codex Laurentianus graecus 85.1 (N) du XIV^e siècle⁴.

Grâce à ces manuscrits, nous possédons le commentaire aux livres I (comportant une lacune de plusieurs lignes), II, III, IV (dont plusieurs feuillets manquent à la fin), VII (à partir du chapitre 5) et le livre VIII (mutilé surtout dans la partie

1 P. Moraux, *Aspasios*, in *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 2ter Band, Berlin, de Gruyter, 1984, p.249.

2 A. Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs. Contribution à l'histoire du texte d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p.188.

3 P. Moraux, *Aspasios*, *op.cit.*, p.254.

4 G. Heylbut, *Aspasia in ethica nicomachea*, in *CAG*, vol.19, pars 1, 1889, pp.V-VI.

finale). Selon les chercheurs, un archétype commun fortement abîmé expliquerait toutes ces lacunes⁵.

Alde Manuce a réalisé la première édition du commentaire d'Aspasius au livre VIII de l'Éthique à Nicomaque⁶. Au XIX^e siècle, des extraits du *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* d'Aspasius ont été édités par H. Hase et par V. Rose⁷ après que F. Schleiermacher eut établi un certain nombre de comparaisons entre l'édition d'Alde Manuce et la traduction de Feliciano sans recourir aux sources manuscrites⁸. G. Heylbut a tenu compte des travaux de H. Hase et de V. Rose pour sa propre édition en 1889⁹. Selon R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, cette dernière édition est «médiocre»¹⁰. Nous ne partageons toutefois pas cette opinion à propos du livre III puisque notre consultation des manuscrits Parisinus graecus 1902 et Parisinus graecus 1903 (Z) permet de croire que cette édition est fiable malgré certaines erreurs comme l'indique la liste de nos corrections de l'édition de Heylbut.

5 P. Moraux, *Aspasios, op.cit.*, p.252, note 83.

6 A. Manutius (éd.), *Eustratii et aliorum insignium peripateticorum commentaria in libros decem Aristotelis de moribus ad Nicomachum, una cum textu suis in locis adjecto*, Venetiis, 1536, f.135-145.

7 H. Hase, *Ἀσπασίου σχολίων εἰς τὰ Ἠθικά τοῦ Ἀριστοτέλους Ἐπιτομή*, in *The Classical Journal*, vol. 28, 1823, p.306-315 et V. Rose, *Über die griechischen Kommentare zur Ethik des Aristoteles*, 1871, in *Hermes*, 5, pp.61-113.

8 F. Schleiermacher, *Ueber die griechischen Scholien zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in *Koeniglich-preussische Akademie der Wissenschaften. Historisch-philologische Klasse*, Berlin, 1816-1817, p.263-276.

9 G. Heylbut, *op.cit.*

10 R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Louvain - Paris, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1970, 1^{er} tome, 1^{ère} partie, p.100, note 40.

Le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* d'Aspasius a été traduit en latin par Giovanni Bernardo Feliciano¹¹ et Robert Grosseteste¹². Ce dernier a seulement traduit le commentaire au livre VIII tandis que Feliciano a traduit l'ensemble. La traduction de Feliciano consiste en un amalgame de scholies appartenant à Aspasius et à l'Anonyme. Sa traduction du texte d'Aspasius ressemble très souvent à une adaptation: en effet, dans certains passages difficiles il suggère des interprétations. Nous avons d'ailleurs retenu pour notre commentaire son interprétation du passage 70.15 à 20.

Les études portant sur le texte d'Aspasius sont peu nombreuses et accordent une place importante à la discussion sur les passions. La première est celle d'O. Schissel-Fleschenberg¹³ portant sur ce thème. Il soutient qu'Aspasius est un défenseur de la doctrine aristotélicienne et que sa méthode par aporie et résolution est destinée à réfuter les objections adressées à Aristote. Ainsi à propos des passions, Aspasius soulève cette difficulté: «dans quel sens Aristote dit-il que toute passion s'accompagne de plaisir ou de peine?»¹⁴. Les Platoniciens soutiennent plutôt que le plaisir et la peine sont les passions

11 G. Feliciano, *Aristotelis Stagiritae Moralia Nichomachia cum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii, nonnullorumque aliorum graecorum explanationibus, nuper a I.B. F. latinitate donata, et cum antiquo codice collatione, suae integritati restituta*, Venetiis, 1541.

12 W. Stinissen, *Aristoteles over de vriendschap. Boeken VIII en IX van de Nicomachische Ethiek met de commentaren van Aspasius en Michaël in de Latijnse vertaling van Grosseteste, van W. S., Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Verhandeling no.45, Brussel, Paleis der Academiën, 1963, 184p.*

13 O. Schissel-Fleschenberg, *Die Aporie des Aspasios: Inwiefern wird von jedem Affekkt Lust oder Schmerz prädiziert?*, in *Archiv für Philosophie*, Abt.2: *Archiv für systematische Philisophie*, N. F. XXVIII B, 1923, p.64-72.

14 Aspasius, *In Eth.*, 42.27-28.

génériques sous lesquelles tombent toutes les autres passions¹⁵. Aspasius leur présente alors une objection: dans ce cas comment l'appétit peut-il être un mélange de plaisir et de peine?¹⁶ La conclusion d'Aspasius consiste à réaffirmer la thèse aristotélicienne selon laquelle le plaisir et la peine sont seulement des accidents des passions¹⁷.

R. Hanquet a consacré une partie importante de son mémoire de Licence à l'étude de ce passage sur les passions qu'il a d'ailleurs traduit¹⁸. Il soutient qu'Aspasius a subi l'influence platonicienne dans ce passage alors que dans d'autres passages il a subi l'influence stoïcienne. R. Hanquet prétend que lorsque Aspasius évoque la thèse aristotélicienne selon laquelle le plaisir et la peine sont concomitants aux passions, il en parle comme d'une thèse soutenue par un groupe dont il ne fait pas partie. Ainsi utilise-t-il l'expression *τίνας*¹⁹.

P. L. Donini aborde ce passage sur les passions à partir d'un autre angle, celui du rapport entre passion et vertu²⁰. Selon lui, l'analyse d'Aspasius est d'inspiration medio-platonicienne. Ainsi, ce dernier affirme que la passion est la matière de la vertu comme le son est la matière de la musique. En effet, la vertu consiste en un équilibre des passions comme la musique consiste en un équilibre des sons. P. L. Donini ajoute

15 *Ibid.*, 42.28 et ss.

16 *Ibid.*, 43.34 et ss.

17 Cf. O. Schissel-Fleschenberg, *op.cit.*, p.67-68.

18 R. Hanquet, *Aspasius, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Mémoire présenté par R. H. pour l'obtention du grade de Licencié en Philosophie et Lettres*, Louvain, Université catholique de Louvain, 1945, p.132-198.

19 *Ibid.*, p.176 et Aspasius, *In Eth.*, 44.4

20 P.L. Donini, *Il platonismo medio e l'interpretazione dell'etica aristotelica*, in *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo D.C.*, Torino, Paravia, 1974, p.102-105.

que ce schéma medio-platonicien ne peut pas correspondre à la doctrine aristotélicienne de la vertu éthique qui concerne non seulement les passions mais les actions également.

F. Becchi s'oppose à l'interprétation de P. L. Donini et prétend qu'Aspasius est un aristotélicien qui, à l'occasion, doit modifier la pensée d'Aristote pour polémiquer contre les Stoïciens²¹. C'est ainsi qu'Aspasius réhabilite le rôle des passions dans la formation de la vertu éthique. Pour ce faire il met de côté la définition de la vertu d'Aristote qui est une disposition unie à la raison droite et utilise plutôt des termes stoïciens: la vertu est une impulsion unie à la raison. Il s'agit, selon F. Becchi, d'une adaptation fonctionnelle de la pensée aristotélicienne destinée à convaincre un auditoire vivant dans un environnement stoïcien de la justesse de la pensée d'Aristote. En effet, pour ce dernier la passion n'est pas contraire à la raison, comme le croient les Stoïciens, mais doit être contrôlée par la raison.

P. Moraux est très prudent au sujet des influences du platonisme sur Aspasius et affirme que les recherches menées jusque là ne permettent pas de trancher²². En revanche, il soutient qu'Aspasius est clairement opposé aux Stoïciens puisqu'il rejette leurs quatre passions génériques (plaisir, peine, crainte et désir) et qu'il conteste également leur théorie selon laquelle le vertueux doit repousser tout plaisir et toute

21 F. Becchi, *Variazioni funzionali nei Magna Moralia: la virtù come impulso razionale al bene*, in *Prometheus*, 1980, VI, pp.201-226.

22 P. Moraux, *Aspasios, op.cit.*, p.265.

peine. Au contraire, le vertueux ne doit pas les repousser mais les contrôler, conformément à la doctrine d'Aristote²³.

Précisons que P. Moraux a abordé, en plus de ce thème très discuté des passions et d'autres thèmes comme l'amitié, la question de la transmission du texte. Quant à W. Stinissen²⁴ et P. Mercken²⁵ ils ont surtout fait porter leur recherche sur la traduction de Grosseteste. Aucune de ces études ne se centre donc sur le livre III du *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*. Voilà donc où se trouve notre contribution.

1.2 Éléments de biographie

Nous ne possédons que de minces renseignements biographiques sur Aspasius. Le témoignage de Galien est utilisé par les chercheurs²⁶ comme guide chronologique pour situer Aspasius dans la première moitié du II^e siècle après J.-C. En effet, Galien raconte dans le *De cognoscendis curandisque animi morbis*, qu'il eut, à l'âge de quatorze ans (soit autour de 143 ap. J.-C.), un professeur de philosophie qui avait été élève d'Aspasius²⁷.

23 *Ibid.*, p.269.

24 W. Stinissen, *Aristoteles over de vriendschap. Boeken VIII en IX van de Nicomachische Ethiek met de commentaren van Aspasius en Michaël in de Latijnse vertaling van Grosseteste*, van W. S.: Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Verhandeling no.45, Brussel, Paleis der Academiën, 1963.

25 P. Mercken, *The anonymous commentator on book VII, Aspasius on book VIII and Michael of Ephesus on books IX and X. Critical edition with an introductory study*: in *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin translation of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln († 1253)*, vol.III, (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, t.6), Leuven, Leuven University Press, 1991.

26 R. Hanquet, *op.cit.*, pp.5-6; P. Moraux, *Aspasius*, *op. cit.*, p.226; F. Becchi, *Aspasio, commentatore di Aristotele*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Bd 36, 7. Teilband, 1994, p.5365.

27 C. Kühn, *Galeni de cognoscendis curandisque animi morbis*, in *Claudii Galeni opera omnia editionem curavit C.G. K.*, tome 5: Leipzig, 1823, livre 5, p.41-42.

Selon un autre témoignage, celui de Porphyre, les interprétations du Péripatéticien Aspasius étaient toujours considérées indispensables au III^e siècle ap. J.-C., car Plotin lisait ses commentaires dans ses cours²⁸. Toutefois, bien qu'il soit encore connu aujourd'hui comme un Péripatéticien, il n'a pas été prouvé qu'il a enseigné à l'école d'Athènes²⁹.

1.3 Le commentateur d'Aristote

Aspasius n'a pas fait qu'un commentaire de l'*EN*. D'après R. Hanquet et P. Moraux³⁰, les fragments d'Aspasius recueillis dans les textes d'Alexandre d'Aphrodise, de Boèce et de Simplicius montrent qu'il a rédigé des commentaires, au moins partiels, des traités suivants: *Physica*, *De Caelo*, *Metaphysica*, *De Interpretatione* et *De Sensu*. Mais tous les commentaires d'Aspasius ont disparu sauf le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*.

Il est probable qu'Aspasius ait commenté l'ensemble de l'*Éthique à Nicomaque* puisqu'aux livres VII et VIII il fait référence à ses commentaires antérieurs aux livres V et VI. Au sujet de la question des livres communs à l'*EE* et à l'*EN*, Aspasius parle d'une lacune de l'*EN*. En effet, dans son commentaire au livre VIII, il évoque les passages «tombés» de

28 L. Brisson et al., *Porphyre. La vie de Plotin. II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, Vrin, 1992, p.157; R. Hanquet, *op.cit.*, p.25; P. Moraux, *Aspasios*, *op. cit.*, p.227.

29 P. Mercken (*op. cit.*, pp.4* et 27*) critique R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif (*op. cit.*, 1^{er} tome, 1^{ère} partie, p.100) d'avoir appelé Aspasius «maître de l'école d'Athènes» sans donner ses sources.

30 R. Hanquet, *op. cit.*, p.21-34; P. Moraux *Aspasios*, *op. cit.*, p.227-249.

l'*EN* où Aristote aurait discuté des différents degrés d'amitié³¹. Or l'un de ces passages tombés serait le livre VII puisqu'en commentant sur la relation entre le bonheur et le plaisir, Aspasius affirme que le présent passage qu'il commente n'est pas d'Aristote mais d'Eudème (car il attribue l'*EE* à Eudème non à Aristote). Une des hypothèses retenues par les chercheurs est que le commentaire partiel d'Aspasius au livre VII serait un fragment de son commentaire de l'*EE*.

2. La nature du commentaire d'Aspasius

Le commentaire d'Aspasius consiste en une explication phrase par phrase de l'*EN*. La méthode est toujours la même avec certaines variantes: le texte d'Aristote est cité (la plupart du temps de manière libre, c'est-à-dire en oubliant certaines particules, en inversant les mots) puis commenté avec le souci d'examiner les mots. Aspasius démontre un intérêt réel pour les questions de philologie et de critique textuelle puisqu'il suggère souvent des corrections qui sont quelquefois adoptées par les éditeurs de l'*EN*³². Mais il s'intéresse tout autant aux idées.

Sur la question de savoir s'il s'agit d'une oeuvre écrite de la main d'Aspasius ou de notes rédigées d'après son enseignement oral, R. Hanquet³³ a soutenu que les indices ne sont

31 Aspasius, *In Eth.*, 161.9-10: ἔουκε δὲ εἰρησθαι ἐν τοῖς ἐκτελετωκόσι τῶν Νικομαχείων. Cf. A. Kenny, *The Aristotelian Ethics. A Study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp.29-36 et P. Moraux, *Aspasios, op. cit.*, p.257-260.

32 Cf. par exemple Aspasius, *In Eth.*, 69.5: «le souhait porte aussi sur les choses impossibles» (69.5). Cette leçon a été adoptée par I. Bywater et J. Burnet dans leur édition de l'*EN* pour *EN*, III, 4, 1111 b 22.

33 R. Hanquet, *op. cit.*, p.52.

pas suffisants pour trancher. Mais les citations rarement littérales, les interjections (comme $\mu\acute{\alpha}\Delta\acute{\iota}\alpha$ ³⁴) et un style souvent très oral³⁵ plaident en faveur de l'écrit $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \phi\omega\nu\eta\varsigma$, peut-être remanié.

Le commentaire d'Aspasius qui suit la citation peut adopter différents niveaux allant du plus simple au plus compliqué: soit il n'est qu'une paraphrase qui se contente d'utiliser des synonymes; soit il suggère différentes leçons³⁶ ou définit des termes en faisant des rapprochements avec d'autres passages de l'EN ou de l'oeuvre d'Aristote qu'Aspasius connaît bien³⁷; soit il soulève des difficultés ou des apories pour les résoudre aussitôt dans le but de défendre Aristote contre des critiques possibles ou qui ont réellement été formulées³⁸.

Aspasius critique rarement Aristote. Même dans ce passage où il utilise l'expression $\acute{\epsilon}\sigma\tau\grave{\iota}\ \gamma\epsilon\lambda\omicron\iota\omicron\nu$ ³⁹ en semblant critiquer Aristote, il s'agit seulement d'une objection à laquelle il répond.

Toutefois, si Aspasius se soucie d'expliquer le texte d'Aristote cela ne suffit pas à en faire un commentateur orthodoxe au sens où P. Moraux utilise ce terme. Le commentateur

³⁴ Aspasius, *In Eth.*, 109.10.

³⁵ Par exemple, «par quel moyen acquerrons-nous une force de cavalerie: supposons qu'il faille de l'argent pour cela, cet argent, d'où le tirera-t-on? Eh bien! en prélevant une contribution auprès des citoyens», *ibid.* 73.21 et ss.

³⁶ Par exemple *ibid.* 65.6-7: deux interprétations sont envisagées par Aspasius pour le mot $\pi\acute{\alpha}\iota\sigma\alpha\varsigma$ illustrant l'ignorance de la fin: «en frappant quelqu'un pour qu'il recouvre ses sens ou en lui administrant une drogue pour le guérir, on peut le tuer».

³⁷ Par exemple *ibid.* 74.23 où Aspasius se réfère aux *Analytiques*.

³⁸ Par exemple *ibid.* 58.8-9, 59.2-3, 59.14-15.

³⁹ *Ibid.*, 60.17.

orthodoxe est celui qui tente d'expliquer le texte d'Aristote sans importer de notions d'autres systèmes philosophiques⁴⁰.

Certains chercheurs, dont R. Hanquet et P. L. Donini, sont enclins à penser au contraire qu'il y a chez Aspasius une forme de syncrétisme assimilant plusieurs notions platoniciennes et stoïciennes. Nous n'avons pas décelé dans le livre III d'influence platonicienne. En revanche quelques idées sont empruntées au stoïcisme comme l'idée selon laquelle le désir accompagne de son élan la raison⁴¹.

3. Les autres commentateurs grecs

Les autres commentateurs grecs auxquels nous nous référons dans notre travail sont l'Anonyme, Alexandre d'Aphrodise et Héliodore de Pruse.

L'Anonyme que l'on situe peu de temps après Aspasius, soit à la fin du II^e siècle ap. J.-C., a écrit des scholies sur les livres II-V de l'*EN*. Son style de commentaire est similaire à celui d'Aspasius en ce sens que son exégèse suit le texte de très près, qu'il explique certains mots, certaines phrases et fait des allusions à l'ensemble du corpus aristotélicien. Il emprunte plusieurs formules ou phrases complètes à Aspasius comme nous l'avons indiqué dans notre commentaire. Mais il est aussi

40 P. Moraux, *D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1970, p.17.

41 Aspasius, *In Eth.*, 68.29-30.

possible, comme le signale Mercken, que tous deux aient eu une troisième source commune⁴².

Héliodore a commenté l'*EN* au complet. On ne sait rien de sa vie sauf qu'un empereur fit faire une copie de son texte en 1366, ce qui le place «n'importe quand avant 1366»⁴³.

Nous nous référons également à Alexandre d'Aphrodise pour ses commentaires sur l'éthique d'Aristote et son *Traité du destin*. Il a dû naître au début de la seconde moitié du II^e siècle selon P. Thillet qui fonde son affirmation sur la dédicace du *Traité du destin* aux Empereurs Septime Sévère et Caracalla, entre 198 et 208⁴⁴.

4. L'intérêt du commentaire d'Aspasius au livre III de l'*Ethique à Nicomaque*

Les réflexions d'Aristote sur le volontaire se situent dans le prolongement de la définition de la vertu du livre II. La vertu est en effet une disposition qui consiste à adopter une attitude modérée par rapport à nos passions⁴⁵. Aristote précise que la vertu, de même que son contraire le vice, sont volontaires (ἐκούσιοι) et choisis au terme d'une délibération (βούλευσις). Cette thèse vise à combattre l'opinion de Socrate selon laquelle «nul ne fait le mal volontairement». En effet, Socrate explique

⁴² P. Mercken, *The Greek commentators on Aristotle's Ethics*: in Richard Sorabji, *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, cf. cette section 3.4, 1990, p.420.

⁴³ R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, 1^{er} tome, 1^{ère} partie, p.106; P. Mercken, *The Greek commentators on Aristotle's Ethics*, in Richard Sorabji, *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, 1990, p.408.

⁴⁴ P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*. Texte établi et traduit par P. T., Paris, Les Belles Lettres, 1984, p.VII.

⁴⁵ *EN*, 1106 b 35 et ss.

dans le *Protagoras*⁴⁶ que l'on est vaincu par le plaisir d'actions mauvaises (par exemple boire sans modération) si l'on ignore que ce plaisir réserve des douleurs pour plus tard (par exemple la maladie). Aristote propose une classification des actes involontaires et volontaires qui permet de dégager parmi les actes répréhensibles lesquels sont des fautes et entraînent le blâme, et lesquels ne sont pas de véritables fautes et suscitent l'indulgence ou la pitié. Il commence par s'interroger sur l'acte involontaire avant de définir l'acte volontaire. Un acte est dit involontaire quand il est fait par contrainte ou par ignorance.

Aspasius introduit la notion d'homonymie dans son analyse de l'involontaire pour montrer qu'Aristote ne donne pas une définition proprement dite de l'involontaire, mais qu'il se contente d'énumérer les deux significations possibles du même mot. En effet, «involontaire» peut désigner ce qui est fait par contrainte ou ce qui est fait par ignorance. «L'acte qui est fait par contrainte» signifie l'acte dont le principe est à l'extérieur de l'agent, et «l'acte qui est fait par ignorance» signifie que l'agent n'en connaît pas les conditions particulières.

L'homonymie est aussi utilisée par Aspasius pour que soit évitée une interprétation physicienne de l'involontaire. En effet, Aristote compare l'animal qui est contraint de marcher à une pierre lancée en l'air contrainte d'aller en sens inverse de son mouvement naturel. Aspasius nous dit que «ce qui est contraint» dans les deux cas est seulement homonyme. Car il

46 Platon, *Protagoras*, 353 c et ss.

s'agit bien du même mot mais les significations sont différentes selon que l'expression «ce qui est contraint» s'applique à la pierre ou à l'animal. Dans le cas de la pierre, «ce qui est contraint» va à l'encontre du mouvement naturel de tomber, dans le cas de l'animal, «ce qui est contraint» va à l'encontre de son désir.

Poursuivant ses réflexions sur l'involontaire, Aristote se demande comment peut être qualifié l'acte qu'un individu est contraint d'accomplir par crainte de plus grands maux ou pour une raison honorable: est-il involontaire ou volontaire? Il donne l'exemple de l'homme qui est forcé d'accomplir un acte répréhensible que lui ordonne un tyran pour sauver la vie de ses parents. Au sens strict de l'expression «être contraint», l'acte est involontaire car le principe de mouvement est à l'extérieur de l'agent; mais puisque l'acte répréhensible est choisi comme un moindre mal dans des circonstances particulières, le principe de mouvement est à l'intérieur de l'agent et l'acte est involontaire.

En interprétant ce dilemme que constitue le choix de supporter tel mal en contrepartie de tel bien, Aspasius le moralise. En effet, il utilise un exemple dramatique pour illustrer cette situation, celui du refus de Socrate de sacrifier une personne pour sauver sa femme et ses enfants. Ainsi, «ce qui est accompli par crainte de plus grands maux» devient synonyme d'acte lâche alors que chez Aristote cette expression se veut neutre et renvoie au fait de peser le pour et le contre, de

calculer la honte à subir et l'avantage à obtenir avant de prendre une décision.

Après l'étude de l'acte fait par contrainte, Aristote aborde l'acte fait par ignorance qui est involontaire si l'agent éprouve du regret pour ce qu'il a commis. Si l'agent n'éprouve pas de regret, il n'est pas involontaire et il n'est pas non plus volontaire car il ne savait pas ce qu'il faisait au moment d'accomplir son méfait. Aristote invente donc un qualificatif, «non volontaire», pour caractériser cet acte que son auteur ne regrette pas, même après avoir compris qu'il s'agit d'un acte susceptible de sanction.

À propos de ce néologisme, Aspasius fait observer judicieusement qu'il est homonyme. En effet, Aristote prête au même terme «non volontaire» deux sens différents: le premier correspond au sens spécifique de mal se comporter par ignorance et sans regret, tandis que le second correspond au sens générique de mal se comporter sans le vouloir, et ce, si l'agent a été forcé d'agir ainsi ou s'il ignorait ce qu'il faisait.

Au terme de son analyse de l'involontaire, Aristote déduit la définition du volontaire de la division de l'involontaire en acte fait par ignorance et acte fait par contrainte. Car l'acte volontaire est celui dont le principe est à l'intérieur de l'agent qui connaît les circonstances particulières de l'acte. Comme le fait remarquer Aspasius, «le principe à l'intérieur de l'agent» est la négation du «principe à l'extérieur de l'agent» (de la définition de la contrainte) et «la connaissance des circonstances de l'acte» est la négation de

«la méconnaissance de ces circonstances» (de la définition de l'ignorance).

Mais le volontaire n'est pas le propre de l'être humain, il appartient aussi aux enfants et aux animaux dont le principe de mouvement dépend d'eux. En revanche, le choix délibéré est le propre de l'être humain adulte.

Une fois ce nouveau concept introduit, Aristote en donne une première définition: il est volontaire et le résultat d'une délibération préalable. En effet, le choix délibéré est volontaire dans la mesure où il est le principe de l'action humaine, comme le désir est le principe de l'action de l'animal. Et il est le résultat d'une délibération préalable, car le choix s'exerce sur l'objet de nos délibérations. Or personne ne s'avise de délibérer sur les choses éternelles, sur ce qui se produit par nécessité ou sur ce qui arrive par hasard. La délibération porte plutôt sur ce qui dépend de nous et ce qu'il est possible de réaliser. L'être humain adulte est seul à pouvoir réaliser les choses qu'il a choisies.

De manière à limiter le domaine du choix délibéré à ce qu'il est possible de réaliser et de façon à l'opposer au domaine du désir pur qui peut porter sur l'impossible, Aristote met au point la deuxième définition du choix délibéré: c'est un désir délibératif.

Encore une fois, Aspasius pose un jugement sur la valeur de cette dernière définition aristotélicienne: elle semble un composé de deux éléments plus qu'une définition véritable, car ni

la délibération ni le désir ne sont le genre du choix délibéré. La définition préliminaire, selon laquelle le choix délibéré est volontaire et le résultat d'une délibération préalable, lui semble une définition plus précise, car elle mentionne le genre et la différence spécifique. En effet, le genre «volontaire» apporte pour information que le choix délibéré est un principe d'action, et l'idée de délibération spécifie en quoi le principe d'action de l'adulte diffère de celui des animaux et des enfants.

Puisque Aristote est le partisan de la thèse du choix par l'agent de ses actes, il en vient à rejeter la doctrine socratique selon laquelle le vice est involontaire car dû à notre ignorance. Il n'en demeure pas moins qu'Aristote croit comme Socrate qu'il y a une tendance générale de l'être humain au bien et à ne pas faire le mal pour le mal. Il s'agit de l'interprétation d'Aspasius qui est soucieux de préserver ce fond socratique chez Aristote: celui qui agit mal pense à tort que les choses injustes qu'il accomplit lui seront avantageuses. Mais selon Aspasius, l'être méchant d'Aristote, contrairement à l'être méchant de Socrate, est responsable de sa méchanceté puisqu'il ne s'est pas préoccupé de reconnaître ce qui est véritablement avantageux, soit ce qui est juste et non strictement utile. Il était en son pouvoir de connaître la vertu.

PLAN DU TEXTE

PREMIÈRE PARTIE

Le volontaire et l'involontaire: 58.2-66.32 = *EN*, 1109 b 30-1111 b 3

1. Nécessité d'une étude sur le volontaire et l'involontaire: 58.2-21 = *EN*, 1109 b 30-35

2. Les espèces de l'involontaire: par contrainte et par ignorance: 59.1-11 = *EN*, 1109 b 35-1110 a 1

3. L'acte fait par contrainte: 59.11-63.8 = *EN*, 1110 a 1-b 17

3.1 Définition de l'acte fait par contrainte: 59.11-60.11 = *EN*, 1110 a 1-4

3.2 L'acte fait par crainte de plus grands maux ou pour une raison honorable: l'acte mixte: 60.12-62.26 = *EN*, 1110 a 4-b 9

3.3 Les choses agréables, extérieures à l'agent, ne produisent pas des actes par contrainte: 62.27-36 = *EN*, 1110 b 9-17

4. L'acte fait par ignorance: 63.1-65.32 = *EN*, 1110 b 18-1111 a 21

4.1 Les espèces de l'acte fait par ignorance: le non-volontaire et l'involontaire: 63.1-18 = *EN*, 1110 b 18-24

4.2 La différence entre agir par ignorance et agir en étant ignorant: 63.19-31 = *EN*, 1110 b 24-27

4.3 L'ignorance de ce qui est vraiment avantageux ne rend pas les actes de l'être méchant involontaires: 63.32-64.25 = *EN*, 1110 b 28-1111 a 2

4.4 L'ignorance des conditions particulières dans lesquelles s'accomplit l'acte répréhensible rend cet acte involontaire: 64.26-65.32 = *EN*, 1111 a 3-21

5. Le volontaire: 65.33-66.32 = *EN*, 1111 a 22-b 3

5.1 Définition du volontaire: 65.33-66.3 = *EN*, 1111 a 22-24

5.2 Les actes faits par emportement et par appétit sont volontaires: 66.4-32 = *EN*, 1111 a 24-b 3

DEUXIÈME PARTIE

Le choix délibéré: 66.33-75.15 = *EN*, 1111 b 4-1113 a 14

1. Le choix délibéré est une espèce du volontaire: 66.33-67.19 = *EN*, 1111 b 4-10

2. Ce que le choix délibéré n'est pas: 67.19-70.20 = *EN*, 1111 b 10-1112 a 3

2.1 Le choix délibéré n'est ni appétit ni emportement: 67.21-68.24 = *EN*, 1111 b 10-19

2.2 Le choix délibéré n'est pas le souhait: 68.25-69.12 = *EN*, 1111 b 19-30

2.3 Le choix délibéré n'est pas l'opinion: 69.13-70.20 = *EN*, 1111 b 30-1112 a 13

3. Première définition du choix délibéré: 70.21-71.10 = *EN*, 1112 a 13-17

4. Les objets de la délibération: 71.11-75.5 = *EN*, 1112 a 18-1113 a 9

Remarque préliminaire: 71.11-16 = *EN*, 1112 a 18-21

4.1 La délibération ne porte pas sur les choses éternelles, ni sur ce qui se produit par nécessité naturelle, ni sur ce qui se produit selon une nature irrégulière, ni sur ce qui arrive par hasard: 71.16-34 = *EN*, 1112 a 21-34

4.2 La délibération porte plutôt sur les affaires humaines, celles qui dépendent de nous, et est utilisée dans les techniques non exactes et non autonomes: 71.34-72.27 = *EN*, 1112 a 28-b 7

4.3 La délibération porte davantage sur les opinions que sur les sciences et davantage sur les techniques que sur les sciences: 72.28-73.8 = *EN*, 1112 b 7-11

4.4 La délibération ne porte pas sur les fins mais sur les moyens: 73.9-26 = *EN*, 1112 b 11-21

4.5 La recherche n'est pas identique à la délibération: son domaine est plus grand: 73.27-74.6 = *EN*, 1112 b 21-28

4.6 La délibération comme recherche des instruments pour agir: 74.6-10 = *EN*, 1112 b 28-31

4.7 La délibération porte sur nos propres actions, mais non sur les choses particulières et sensibles: 74.10-23 = *EN*, 1112 b 31-1113 a 2

4.8 L'objet de la délibération et l'objet du choix délibéré ne sont pas absolument identiques: 74.23-75.5 = *EN*, 1113 a 2-9

5. La deuxième définition du choix délibéré: 75.6-15 = *EN*, 1113 a 9-14

TROISIÈME PARTIE

Le souhait: Le bien absolu est ce que souhaite le vertueux: 75.16-76.8 = *EN*, 1113 a 15-b 2

QUATRIÈME PARTIE

La vertu et le vice dépendent de nous: 76.9-80.3 = *EN*, 1113 b 3-1114 b 25

1. Les actions bonnes ou mauvaises dont le principe est en nous dépendent de nous: 76.9-30 = *EN*, 1113 b 3-11

2. Les lois et leur application par les législateurs prouvent la thèse de l'acte vicieux volontaire: 76.31-77.28 = *EN*, 1113 b 21-1114 a 3

3. Réponses à l'objection selon laquelle les personnes qui commettent des fautes par négligence sont négligentes par nature: 77.28-78.30 = *EN*, 1114 a 3-31

4. Objection selon laquelle ce qui nous apparaît comme un bien nous est donné par la nature: 78.31-79.6 = *EN*, 1114 a 31-b 1

5. Réponse d'Aristote: une responsabilité partagée: la nature et nos habitudes sont les causes de nos vices: 79.14-80.3 = *EN*, 1114 b 12-25

NOTE SUR LA TRADUCTION

Le caractère *gras* indique des mots ou un ensemble de mots (formant une paraphrase) empruntés à l'*EN*. Les paraphrases d'Aspasius se présentent sous les formes suivantes: 1. une modification du passage en variant l'ordre des mots; 2. une modification du passage en ajoutant des mots; 3. un résumé du passage.

Le caractère *gras* accompagné des *guillemets gras* indique une citation littérale d'une phrase ou d'une expression.

Les *guillemets non gras* « » marquent le caractère technique d'un mot.

Les *crochets obliques* < > marquent une addition d'un mot ou de lettres, proposée par Heylbut ou par nous. Les nouvelles conjectures que nous proposons sont signalées en note.

Nous utilisons les signes conventionnels suivants: † pour désigner un passage corrompu; *** pour une lacune; et [...] pour les intertitres ou les références à l'édition de Heylbut.

**LISTE DES CORRECTIONS ET CONJECTURES APPORTÉES AU TEXTE
D'ASPASIUS**

Aspasius, *In Eth.*, 58.19 Heylbut: Notre traduction adopte la modification proposée par Heylbut dans l'apparat critique à la ligne 58.20: καὶ ὅτι μάλιστα...πολιτικοῦ εἰδότος de même que la suppression de διὰ...εἰργάσθαι. Notre traduction adopte de plus la conjecture suivante pour combler une lacune probable non signalée par Heylbut: <ou encore qui ne pas honorer>.

ibid., 60.2: Notre traduction suit la leçon des mss. Parisinus graecus 1903 (Z) et Parisinus graecus 1902: συνώνυμον et non pas ὁμώνυμόν.

ibid., 62.31: La leçon adoptée est celle de Musuros qui écrit en marge du ms. Parisinus graecus 1903: αὐτόν (Z²). Cette expression est également celle du passage parallèle de l'*EN*.

ibid., 63.13: Notre traduction suit la leçon des mss. Parisinus graecus 1903 (Z) et Parisinus graecus 1902: ἀκούσιον et non pas ἔκούσιον.

ibid., 64.23: Comme à la ligne 63.13, notre traduction suit la leçon des mss. Parisinus graecus 1903 (Z) et Parisinus graecus 1902: ἀκούσιον et non pas ἔκούσιον.

ibid., 65.18: Comme Heylbut le signale dans son apparat critique pour cette ligne, le texte comporte une lacune à cet endroit, bien qu'aucun des mss. Parisinus graecus 1903 (Z) et Parisinus graecus 1902 n'en font état. En effet, seule une lacune peut expliquer l'absence d'un verbe principal dans cette phrase. Nous

suggérons de combler cette lacune par l'idée suivante: <on est plus indulgent pour l'acte répréhensible qu'il a commis>.

ibid., 68.32: Notre traduction adopte la conjecture suivante pour combler une lacune probable signalée par Heylbut, mais dont les mss. Parisinus graecus 1903 (Z) et Parisinus graecus 1902 ne font pas état: <"je le souhaite">. Cette conjecture est conforme à la traduction de Feliciano.

ibid., 72.5: Notre traduction suit la leçon du ms. Laurentianus graecus 85,1 (N): βούλησις et non pas βούλευσις. Cette leçon est signalée par Heylbut dans son apparat critique pour 72.5.

ibid., 73.27: Nous adoptons la lecture, non signalée par Heylbut, du manuscrit Parisinus graecus 1902: ὁ βουλευόμενος.

ibid., 76.9: À notre avis la lacune indiquée par Heylbut est injustifiée, puisque aucun manuscrit n'en signale à cet endroit et que les termes manquant sont sous-entendus dans le raisonnement d'Aspasius.

TRADUCTION

Sur le livre III de l'Éthique d'Aristote.

[58.2] p. 1109 b 30 De puisque la vertu concerne les passions jusqu'à le fait de poser comme involontaires¹.

[PREMIÈRE PARTIE]

[Le volontaire et l'involontaire: 58.2-66.32 = *EN*, 1109 b 30-1111 b 3]

[1. Nécessité d'une étude sur le volontaire et l'involontaire:
58.2-21 = *EN*, 1109 b 30-35]

Le propos d'Aristote est de parler de l'involontaire et du volontaire. Ainsi il commence par affirmer que leur examen est nécessaire à ceux qui étudient la vertu et, [58.5] de manière générale, au politique² et au législateur.

En effet, puisque la vertu concerne les passions et les actions dans lesquelles le volontaire est loué, s'il est honorable, tandis que l'involontaire attire l'indulgence et parfois même la pitié, il est nécessaire pour celui qui étudie la vertu de donner des définitions qui distinguent le volontaire et l'involontaire.

Que les actions soient donc le lieu du volontaire et de l'involontaire tout le monde en convient, mais comment ces derniers résideraient-ils dans les passions? [58.10] En effet, les passions passent pour être involontaires; à moins que le fait

¹ De *EN*, III, 1, 1109 b 30 à 3, 1111 b 3.

² Aspasius ajoute πολιτικῶ.

de se mettre soi-même dans une disposition telle (par les habitudes et la raison) que nous ne soyons pas les sujets de passions mauvaises, ne soit volontaire³? C'est en ce sens précisément, pourrait-on dire, que les passions sont parfois volontaires, tandis qu'elles seront en quelque sorte involontaires prises absolument ou du point de vue de leur nature propre.

Mais peut-être⁴ Aristote ne vise-t-il pas les passions quand il parle du volontaire et de l'involontaire, mais plutôt les actions. De plus, les actions accomplies par emportement⁵ ou en général par passion [58.15] sont dites volontaires quand on agit en connaissance de cause.

D'autre part, il est nécessaire⁶ au politique et au législateur de connaître le volontaire et l'involontaire, car ce n'est pas une mince part de la législation que celle qui porte sur les honneurs⁷ et les sanctions: en fait dans les cités c'est autour de ceux-ci que tourne toute législation.

Savoir donc qui il faut sanctionner ou à qui accorder l'indulgence, et à rebours qui il faut honorer + voilà qui pourrait être le fait, au plus haut point, d'un bon politique⁸

3 Étant donné le contexte de l'argument qui concerne les passions, il ne serait pas pertinent de traduire πάσχειν κακῶς par «subir le mal» comme c'est quelques fois le cas chez Aristote (par exemple *Politique*, VII, 11, 1330 b 40) et chez d'autres auteurs (par exemple Plutarque, *Caton le Jeune*, 58, 5).

4 Ce μήποτε ne semble pas introduire l'opinion définitive d'Aspasius comme c'est quelquefois le cas (cf. Aspasius, *In Eth.*, 45.13) mais apporter une autre explication possible.

5 Nous réservons «colère» pour traduire ὀργή.

6 Aristote dit χρήσιμον.

7 Nous traduisons également τὸ καλόν par «l'honneur».

8 Notre traduction adopte la modification proposée par Heylbut dans l'apparat critique à la ligne 58.20: καὶ ὅτι μάλιστα...πολιτικοῦ εἰδότος de même que la suppression de διὰ...εἰργάσθαι. Signalons de plus que le μὲν isolé

[58.20] connaissant bien le volontaire et l'involontaire. De sorte que la connaissance de ces notions est nécessaire au politique et au législateur.

[2. Les espèces de l'involontaire: par contrainte et par ignorance: 59.1-11 = *EN*, 1109 b 35-1110 a 1]

[59.1] Aristote commence par l'involontaire parce qu'il est mieux connu⁹. Or l'opinion veut que soit involontaire ce qui se fait par contrainte ou par ignorance. Toutefois, cela ne semble pas constituer une définition au sens propre, mais plutôt un exposé des espèces de l'involontaire. Car en général les définitions qui s'obtiennent à partir de divisions de ce type ne passent même pas pour être des définitions, comme dans le cas de l'être qui [59.5] peut subir ou agir. En effet, ce procédé permet même de distinguer des homonymes, comme κλείς qui est soit ce qui ouvre les portes, soit la clavicule¹⁰. Mais il est néanmoins nécessaire d'utiliser aussi parfois de telles distinctions lorsqu'il n'est pas facile de trouver un énoncé du terme commun aux espèces, comme c'est justement le cas de ce qui est fait par contrainte et de ce qui est fait par ignorance. En effet, l'involontaire leur est commun et semble s'attribuer à l'une et l'autre de manière synonyme [59.10] puisque le volontaire aussi a

laisse penser que ce passage n'est pas seulement corrompu mais qu'il comporte aussi une lacune qui peut être comblée par la conjecture suivante: «ou encore qui ne pas honorer». L'expression ὅτι μάλιστα est souvent utilisée par Aspasius comme équivalent de μάλιστα. Cf. Aspasius 63.7, 79.5.

⁹ Règle de méthode formulée en *EN*, I, 2, 1095 b 2.

¹⁰ *EN*, V, 2, 1129 a 29-31.

une définition unique, comme ce sera évident un peu plus loin¹¹. Cependant, il n'est pas possible de trouver une définition unique de l'involontaire.

[3. L'acte fait par contrainte: 59.11-63.8 = *EN*, 1110 a 1-b 17]

[3.1 Définition de l'acte fait par contrainte: 59.11-60.11 = *EN*,
1110 a 1-4]

Après avoir affirmé que **sont involontaires les actes faits par contrainte ou par ignorance**, Aristote définit d'abord l'acte contraint en disant que relève de la contrainte cela même dont le principe est extérieur et tel que l'agent ou le patient n'y contribue aucunement. Or certains pensent que la définition serait complète [59.15] même si elle se formulait seulement en ces termes: **relève de la contrainte ce dont le principe est extérieur**, car on dit des actes qui dépendent de nous que les principes sont également en nous. Par exemple, si quelqu'un me prenait et me tenait en l'air alors que c'est moi qui l'ai ordonné et voulu, le principe serait en moi. Mais, quand le principe est extérieur et que quelqu'un me saisit et m'emmène de force, un tel acte est involontaire et contraint.

Mais il semble bien que la suite de la définition a été ajoutée à bon escient, car les avis sont partagés¹², comme Aristote le dit plus loin, [59.20] au sujet de ceux qui, «par

11 La définition du volontaire est donnée en *EN*, III, 3, 1111 a 22-24: «le volontaire semblerait être ce dont le principe est dans l'agent lui-même qui connaît les circonstances particulières de l'action».

12 Aristote utilise ἀμφισβήτησις *EN*, III, 1, 1110 a 7.

crainte de plus grands maux»¹³, exécutent un acte répréhensible¹⁴ sur ordre des tyrans ou en général des puissants. Il s'interroge un peu plus loin sur ces actes et ils lui semblent plutôt volontaires¹⁵. L'acte contraint se définit donc clairement comme suit: quand le principe est extérieur et que l'agent ou le patient n'y contribue aucunement.

Par ailleurs, le terme l'agent semble avoir été ajouté sans raison, car de l'individu qui se voit infliger une contrainte, spécialement s'il [59.25] n'y contribue aucunement, on pourrait dire qu'il subit et non pas qu'il agit, **comme par exemple**, pour citer Aristote, **si quelqu'un était entraîné quelque part par le vent ou par des gens qui se trouvent être maîtres de sa personne**; car être entraîné, être frappé et recevoir d'autres traitements du même ordre, c'est subir et non pas agir.

À moins qu'agir puisse aussi résulter d'une contrainte? Comme par exemple, si quelqu'un, après avoir été poussé, poussait lui-même quelqu'un d'autre et le jetait à terre involontairement. Il aurait, de fait, agi involontairement et par contrainte, puisqu'il n'aurait aucunement contribué à cela. [59.30] On parle aussi de la contrainte à propos des êtres inanimés, par exemple, lorsque le feu semble se porter vers le bas et la terre vers le haut¹⁶. Mais ce qui est ainsi appelé «par contrainte» dans le cas

¹³ *EN*, III, 1, 1110 a 4.

¹⁴ Nous traduisons «τὸ αἰσχρὸν» par «l'acte répréhensible» ou «l'acte honteux».

¹⁵ *EN*, III, 1, 1110 a 11-12.

¹⁶ Les exemples du feu et de la pierre (ou de la terre) sont donnés ailleurs par Aristote pour illustrer la contrainte dans le mouvement. Cf. *APo.* II, 11, 95 a 2, *EE*, II, 2, 1220 b 4 et surtout *EE*, II, 8, 1224 a 15-18.

aussi des êtres animés, est-il homonyme ou synonyme? En effet, il semble que l'expression soit peut-être homonyme, car ce qui relève d'une contrainte dans les êtres inanimés¹⁷ est leur mouvement ou leur arrêt contre nature, tandis que ce qui relève d'une contrainte dans les êtres animés n'est [60.1] d'aucune façon contre nature. Ainsi, un animal contraint par la force peut marcher puisque la marche n'est pas contraire à sa nature.

À moins, cela étant, que tout ce qui relève d'une contrainte n'en soit pas moins une expression synonyme¹⁸? Car la définition donnée convient aussi à l'acte contraint chez les êtres inanimés. En effet, **relève de la contrainte ce dont le principe est extérieur, l'agent ou le patient n'y contribuant aucunement.**

[60.5] Assurément, le fait que le principe du mouvement soit extérieur vaut aussi pour les êtres mus selon leur nature¹⁹, bien qu'ils ne soient pas mus par contrainte, car quelque chose d'inanimé ne sera même pas mu vers le bas s'il n'a pas pris d'un autre le principe de son mouvement. Quant à la partie restante de la définition ne montre-t-elle pas²⁰ clairement qu'elle est une propriété qui appartient également aux êtres mus par contrainte chez les êtres inanimés? En effet, la pierre ne contribue

17 Il s'agit des êtres autres qu'animés.

18 Après avoir considéré la possibilité que «par contrainte» soit un terme homonyme, Aspasius considère maintenant la possibilité qu'il soit un terme synonyme. Les mss. Parisinus graecus 1903 (Z), f.43v11, et Parisinus graecus 1902, f.52r11, proposent cette lecture attendue non mentionnée par Heylbut: συνώνυμον.

19 «Les êtres mus selon la nature» sont les inanimés. Cf. *EE*, II, 8, 1224 b 15 et ss.: les inanimés se meuvent selon leur impulsion naturelle tandis que les animés se meuvent selon leur impulsion en eux, c'est-à-dire leur désir ou leur raison.

20 μή accompagné du subjonctif signifie qu'Aspasius introduit ici de manière prudente une hypothèse d'interprétation.

aucunement au mouvement vers le haut, puisque [60.10] sa nature contribue à ce qu'elle se porte vers le bas. Tenons-nous en donc à ces distinctions.

[3.2 L'acte fait par crainte de plus grands maux ou pour une raison honorable: l'acte mixte: 60.12-62.26 = EN, 1110 a 4-b 9]

Enchaînant sur ce qui a été dit précédemment, Aristote se demande si «**tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux ou pour quelque raison honorable**» est involontaire. Il semble qu'une partie de ce qui est exprimé dans son énoncé est à juste titre objet d'aporie, tandis que l'autre partie l'est de façon naïve. [60.15] Il est en effet à propos de se demander si **tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux** est volontaire ou involontaire, tandis que se demander si **tout ce qui est accompli pour quelque raison honorable** est volontaire ou involontaire est ridicule. En effet, sont louées et paraissent bien volontaires les actions accomplies par vertu et pour quelque raison honorable.

À moins qu'il veuille dire ceci: **si tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux plutôt que²¹ pour quelque raison honorable** est volontaire. De fait, si quelqu'un préfère [60.20] ne pas subir quelque chose de redoutable plutôt que de faire quelque chose d'honorable, alors qu'il est en son pouvoir de supporter une situation pénible pour une raison honorable, on pourrait débattre pour savoir si la personne a agi involontairement ou volontairement. **Par exemple, si un tyran**

21 Aspasius propose d'interpréter ἤ (cf. *supra*, 60.13) par μᾶλλον ἤ.

ordonnait à quelqu'un d'accomplir un acte répréhensible, en menaçant de mort ses parents et ses enfants, et que s'il accomplit ce qu'on lui demande ils seront saufs, mais s'il ne le fait pas ils mourront, la personne supporterait cela pour une raison honorable.

De fait, il y a désaccord à propos [60.25] d'un cas semblable, pour savoir si la personne agit volontairement ou involontairement quand elle supporte une conduite répréhensible pour le salut de ses proches, en négligeant le bien. Ce que précisément refusa de faire Socrate; car, quand les Trente lui ordonnèrent de conduire à la mort un citoyen du nom de Léon, afin évidemment de ne pas être complice de leurs actions, il ne fit aucun cas ni de sa sécurité personnelle ni de celle de ses enfants et de sa femme, et il refusa, au nom de l'honneur et de la justice, de se faire le serviteur de l'ordre donné²².

[60.30] Ainsi se demande-t-on à propos de pareilles actions, quand une personne se soumet et les supporte à cause d'une telle crainte, s'il faut dire que ces actions sont involontaires. [61.1] Or, il semble qu'il en aille comme des cargaisons jetées par-dessus bord au cours des tempêtes car, dans l'absolu, personne ne jetterait sa cargaison par-dessus bord; mais quelquefois, on y consent pour sa sécurité et celle de son équipage. En effet, aucune personne de bon sens ne consentirait ainsi à commettre volontairement des actions répréhensibles et

²² Platon, *Apologie de Socrate*, 31 c.

perverses²³; mais quelquefois des gens y consentent [61.5] pour leur sécurité et celle de leurs proches.

Aristote affirme qu'en somme, de tels actes sont un mélange de volontaire et d'involontaire, car, dans la mesure où le principe de l'acte est extérieur - comme les menaces d'un tyran ou d'un puissant - ces actes sont involontaires. Mais dans la mesure où, bien qu'il soit possible à des individus de subir n'importe quoi plutôt que d'accomplir quelque chose de répréhensible, ils supportent les actes répréhensibles pour ne pas subir ce qui est redoutable, dans cette mesure ces actes semblent être volontaires.

Pourtant, Aristote dit que ces actes «mixtes» s'apparentent davantage [61.10] à des actes volontaires. En effet, les actes de ce genre sont choisis et la fin de ce type d'actes est jugée d'après la conjoncture dans laquelle ils sont accomplis, car il n'est possible pour aucun acte de donner une définition générale, mais on le juge plutôt au moment même où il est accompli, en considérant pourquoi et comment il a été fait. Or c'est volontairement que quelqu'un agit au moment où l'acte s'accomplit et au moment où il préfère un acte à un autre; il contribue ainsi de manière non négligeable à l'acte accompli.

[61.15] En effet, le principe du mouvement de ses membres - lesquels sont les organes de l'âme - est à l'intérieur de celui-là même qui agit, au moment où il accomplit ses actions. Car il ne ressemble pas à celui qui est emporté quelque part par

23 Le sacrifice d'une cargaison peut être jugé ainsi dans la mesure où le capitaine peut être blâmé par son armateur. Voir notre commentaire.

le vent ou est emmené par ceux qui l'ont enchaîné. Prenons plutôt l'exemple du tyran qui a ordonné à un individu de tuer un citoyen et le menace de mort s'il ne le tue pas: en mettant la main sur la victime, cet individu la tue. [61.20] Ainsi, les actions qu'il nous appartient d'accomplir ou de ne pas accomplir, de telles actions paraissent être volontaires, mais, dans un sens absolu, elles pourraient sans doute être appelées involontaires puisque personne ne les choisirait pour elles-mêmes.

Il est aussi évident qu'elles sont volontaires d'après ceci: elles sont parfois louées quand des gens supportent quelque chose de pénible²⁴ plutôt que de livrer leur fils aux sévices d'un tyran; et c'est encore plus évident lorsqu'il s'agit du salut de la patrie.

[61.25] Et quand Aristote affirme qu'il faut aussi supporter des actes honteux, on doit comprendre qu'il faut supporter de petits actes honteux en vue de grands biens²⁵. Par exemple, si un tyran ordonnait à un homme respectable²⁶ de se présenter devant ses concitoyens vêtu d'un habit féminin, en le menaçant, s'il ne le fait pas, de détruire sa patrie et de tuer ses parents et ses enfants, évidemment, il se pliera à l'ordre donné.

²⁴ Notons qu'Aspasius laisse de côté le mot «répréhensible» du passage qu'il paraphrase. Cf. *EN*, III, I, 1110 a 19-21. Aspasius commente la dernière partie de la phrase ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν plus bas à partir de 61.26.

²⁵ Voir note précédente. Reprise ici de la phrase d'Aristote interrompue plus haut.

²⁶ «Un homme respectable» est proposé par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.II, première partie, p.175.

Mais, dans le cas opposé, nos actions sont blâmées si l'on supporte une conduite honteuse sans rien viser d'honorable. [61.30] Ainsi, s'il s'ensuit louange ou blâme, il est évident que les actions sont volontaires, car c'est dans le cas d'actions volontaires qu'il y a louange ou blâme. Mais parfois, à ceux qui ont commis une action répréhensible, on accorde l'indulgence lorsqu'ils font ce qu'il ne faut pas faire en raison de conditions telles qu'elles dépassent la mesure humaine: par exemple des supplices atroces et contre lesquels on ne peut rien, quand quelqu'un tout à la fois nous brûle, nous coupe, nous tord un membre.

Cependant, Aristote déclare qu'il y a certains actes auxquels il ne convient même pas d'être contraint, [61.35] mais au contraire qu'il faut tout supporter plutôt que de commettre ces actes répréhensibles. [62.1] En effet, on peut sans doute endurer d'enfreindre des aspects mineurs du bien, mais pas de majeurs: on endurera d'être torturé et on acceptera de mourir dans son supplice, avant de commettre quoi que ce soit de complètement répréhensible. Parfois, il est très difficile de décider²⁷ lorsque les deux partis, faire quelque chose de mal ou ne pas le faire, semblent comme sur les plateaux d'une balance²⁸ être en équilibre et équivalents. [62.5] De plus, il faut une grande prudence²⁹ pour mesurer ce qu'il faut préférer à quoi³⁰. Il n'est donc pas possible, comme pour les autres réalités du

27 Aristote utilise διακρίνω en *EN*, III, I, 1110 a 29.

28 L'image de la balance est aussi utilisée par Plutarque in *De la vertu éthique*, 447 d.

29 L'idée de la prudence est reprise par Saint Thomas, *Sententiae Libri Ethicorum*, III, 2, p.123.111.

30 *EN*, III, I, 1110 a 30. Cf. aussi *EN*, III, I, 1110 b 7.

domaine pratique, de statuer en général sur de telles actions. Il faut plutôt décider adéquatement en suivant de près les circonstances et les événements.

Il est encore plus difficile de s'en tenir à ce qui a été résolu que de décider. En effet, il arrive parfois que quelqu'un choisisse de supporter de terribles traitements plutôt que d'accomplir des actes répréhensibles, mais qu'il se rétracte une fois mis au supplice. [62.10] Ou encore il arrive qu'il choisisse de voir son fils mourir plutôt que de commettre un acte sacrilège, mais qu'en voyant son fils emmené, il ne puisse tenir bon et change d'avis. C'est pourquoi la louange est parfois dispensée à ceux qui ne se sont pas laissés contraindre et les blâmes à ceux qui ont cédé aux contraintes.

Mais il faut parler d'**actes faits par contrainte au sens absolu** et propre lorsque la cause est parmi les choses extérieures et que [62.15] l'agent n'y contribue aucunement. Quant aux actes qui, disions-nous, sont «mixtes», d'une part, ils sont **involontaires en eux-mêmes** parce qu'aucune personne de bon sens ne les choisirait, d'autre part, quand ils sont accomplis c'est en vue de tel ou tel bien. Or, en traitant de ces actes qui sont **involontaires en eux-mêmes** mais volontaires au moment de leur accomplissement, Aristote dit à juste titre qu'ils sont **plutôt volontaires** et non pas involontaires. Car l'expression «ce sont des actes involontaires en eux-mêmes» équivaut à l'expression «ce sont des actes involontaires en général». Or, dans le domaine pratique, [62.20] la définition générale est vaine car les actions sont du domaine du particulier. Et en cette

matière les actions s'avèrent **volontaires**, de sorte que dans ce domaine où les actions ont la plus grande capacité d'être volontaires ou involontaires, en considération de cela, elles pourraient à juste titre être appelées volontaires plutôt qu'involontaires.

À moins que l'expression «dans l'absolu» n'ait pas le sens de «en général»? Elle indiquerait plutôt que les actions «par elles-mêmes», sans les circonstances d'une occasion donnée, sont involontaires, mais que si des dangers terrifiants se présentent [62.25] elles sont plutôt volontaires. En effet, les **actions du domaine du particulier** sont volontaires quand l'agent agit volontairement à ce moment-là.

[3.3 Les choses agréables, extérieures à l'agent, ne produisent pas des actes par contrainte: 62.27-36 = *EN*, 1110 b 9-17]

Ridicules sont ceux qui prétendent que toutes les actions accomplies par certaines personnes lorsqu'elles se laissent entraîner par les choses agréables³¹ **sont faites par contrainte**. En effet, ils disent que ces choses tombent sous la définition de l'acte par contrainte, car étant extérieures à nous elles nous contraignent. Mais cette explication fait de **toutes** les actions injustes [62.30] **des actions par contrainte**³². En effet, presque **tous les individus** qui commettent des injustices le font par plaisir. Or il est ridicule de ne pas plutôt s'accuser³³ si l'on

31 À noter l'absence de τὰ καλά. Cf. *EN*, III, I, 1110 b 9.

32 L'argument d'Aristote portait sur «toutes les actions» (πάντα, *EN*, III, I, 1110 b 10) tandis que l'argument d'Aspasius porte sur «toutes les actions injustes» (πάντα [...] τὰ ἀδικήματα).

33 Nous suivons la correction de Musuros: αὐτόν (Z²) qui est l'expression d'Aristote à la ligne *EN*, III, I, 1110 b 14.

est une proie facile des choses agréables³⁴, et d'accuser ce qui est agréable. Il dépend donc de nous-mêmes de nous laisser entraîner ou non.

C'est ce que montrent à la fois les gens modérés et continents, puisque, précisément selon cette explication, quelqu'un dirait que même ceux qui accomplissent des actes honorables n'agissent pas volontairement parce qu'ils sont contraints par les actes honorables. [62.35] Si l'on considère que quelqu'un est cause de ses actes, il est raisonnable qu'on le considère aussi cause de ses actes répréhensibles, et il n'est pas raisonnable de s'en prendre aux choses agréables.

[4. L'acte fait par ignorance: 63.1-65.32 = *EN*, 1110 b
18-1111 a 21]

[4.1 Les espèces de l'acte fait par ignorance: le non-volontaire
et l'involontaire: 63.1-18 = *EN*, 1110 b 18-24]

[63.1] Nous venons donc de dire ce qu'est l'acte fait par contrainte; quant à l'acte fait par ignorance, Aristote affirme qu'il est dans tous les cas non volontaire, mais qu'il y a deux espèces d'actes faits par ignorance. L'une est homonyme avec le genre le plus élevé et s'appelle «involontaire». En effet, quand quelqu'un fait par ignorance quelque chose qu'il ne doit pas faire et qu'après s'en être aperçu il le regrette et s'en afflige, alors [63.5] l'acte commis est à l'évidence vraiment involontaire.

³⁴ L'expression ὑπὸ τῶν τοιούτων (*EN*, III, I, 1110 b 14) se réfère à ὑπὸ τῶν ἡδέων, selon Aspasius.

En revanche, quand, après en avoir pris conscience, il ne le regrette pas, ni ne s'en afflige mais parfois même s'en réjouit, il ne faut pas dire que l'acte est involontaire. Car il semble bien avoir été l'acte d'une personne agissant volontairement³⁵ même si celle-ci l'ignorait au plus haut point. Cependant, puisqu'elle a agi en étant ignorante, il faut bien attribuer un autre nom à l'acte, mais pas celui «d'involontaire» (comme nous ne disposons pas d'un autre nom, appelons-le «non volontaire»). Il semble alors que l'ensemble de la division se présente comme suit. [63.10] En effet, il faut bien saisir celle-ci puisqu'elle est réellement difficile à examiner en raison de l'homonymie qu'on y trouve entre les genres et les espèces, au sommet desquels³⁶ se trouve l'involontaire, qui est à peu près identique au non volontaire. Maintenant, au sein de cet involontaire ou non volontaire on distingue ce qui est fait par contrainte et ce qui est fait par ignorance. D'autre part, ce qui est fait par ignorance se subdivise entre l'involontaire³⁷ et le non volontaire, chacun d'eux étant homonyme avec le genre, l'un avec le non volontaire, l'autre [63.15] avec l'involontaire.

On pourra donc dire aussi que les actes qui relèvent de l'ignorance sont non volontaires ou involontaires, en fonction de leur conformité au non volontaire et à l'involontaire qui se trouvent au sommet du diagramme. Mais si on compare les espèces

35 Aristote dit plutôt que cette personne n'a pas agi volontairement. Cf. *EN*, III, 2, 1110 b 20-21.

36 Les genres et les espèces forment l'antécédent car l'involontaire ne se trouve pas seulement au sommet d'espèces (l'involontaire et le non volontaire) mais de genres (par contrainte et par ignorance).

37 Il faut lire ἀκούσιον et non ἐκούσιον selon les mss. Parisinus graecus 1903 (Z), f.46r25, et Parisinus graecus 1902, f.55r20. Heylbut n'a pas mentionné ces variantes dans son apparatus critique.

l'une à l'autre, ce sont des espèces de l'acte par ignorance, conformément à la distinction formulée par Aristote: une espèce sera involontaire, l'autre non volontaire.

[4.2 La différence entre agir par ignorance et agir en étant ignorant: 63.19-31 = EN, 1110 b 24-27]

Il déclare qu'il y a aussi une différence entre le fait d'agir par ignorance, où le principe [63.20] et la cause de l'action sont l'ignorance, et agir en étant ignorant³⁸. Il n'est pas dit avoir agi par ignorance celui qui a commis un acte en état d'ivresse ou en proie à la colère, parce qu'il agit parfois en étant ignorant. En effet, l'ivresse est le principe de l'action dans un cas, tandis que dans l'autre c'est la colère. On peut donc dire que dans le premier cas il a agi par ivresse et dans le second par colère, mais dans aucun des deux cas par ignorance. Néanmoins, il fait ce qu'il fait en étant ignorant. Si donc quelqu'un fait quelque chose par ignorance il le fait aussi en étant ignorant, mais s'il le fait en étant ignorant ce n'est [63.25] pas dans tous les cas par ignorance. Peut-être peut-on dire non sans raison que celui qui a agi par ivresse n'a pas agi par ignorance, non seulement parce qu'il a en lui l'ivresse comme cause de l'action mais parce que sans être ignorant il est venu à l'ivresse et parce que quand il lui était loisible de ne pas boire au point de s'enivrer, il a néanmoins bu. C'est donc volontairement qu'il s'est enivré, de sorte qu'il a aussi accompli volontairement et non par ignorance les actions qu'il a

³⁸ Nous suivons la leçon de Musuros écrite dans la marge du ms. Parisinus graecus 1903 (Z): τοῦ ἀγνοοῦντος après ἀγνοῦα. Voir apparat critique de Heylbut.

commises sous l'emprise de l'ivresse. Il faut tenir les mêmes propos au sujet de [63.30] celui qui a agi par colère, car il était en son pouvoir de se surveiller afin de ne pas commettre d'actions funestes et contraires aux lois en se laissant emporter par la colère.

[4.3 L'ignorance de ce qui est vraiment avantageux ne rend pas les actes de l'être méchant involontaires: 63.32-64.25 = *EN*, 1110 b 28-1111 a 2]

Ce qu'Aristote dit ensuite, il est possible de le comprendre comme découlant de ce qui a été dit précédemment, mais il est aussi possible de le comprendre en soi. En effet, il affirme que tout être méchant ignore [64.1] ce qu'il doit faire ou ce dont il doit s'abstenir et que c'est en raison d'une telle ignorance³⁹ que les gens deviennent injustes et mauvais. Car presque tous les êtres humains tendent au bien⁴⁰. Parfois ils n'ignorent pas que les choses injustes sont injustes, mais parce qu'ils se trompent⁴¹ et pensent qu'elles leur seront utiles⁴², ils choisissent de les accomplir. Toutefois, l'involontaire ne relève pas de ce type de cas. [64.5] Nous-mêmes ne disons pas non plus que ceux qui agissent involontairement⁴³ le font par ignorance de

39 Aspasius utilise ἄγνοιαν au lieu de l'expression d'Aristote ἀμαρτίαν (*EN*, III, 2, 1110 b 29).

40 Cf. *EN*, I, 1, 1094 a 1-2 et Platon, *Gorgias*, 468 b; *Ménon*, 77 c-d; *Protagoras*, 358 d.

41 Ce verbe renvoie à ἀμαρτίαν (*EN*, III, 2, 1110 b 29).

42 Mais c'est ce qu'il y a de plus nuisible pour eux. Cf. *infra*, 64.15.

43 Notre traduction sous-entend τοῦς devant ἀκονταῖς.

ce qui est avantageux⁴⁴ ni par ignorance dans le choix délibéré ou ignorance de la règle générale⁴⁵.

Ainsi Aristote affirme qu'il y a ignorance dans le choix délibéré quand quelqu'un fait un mauvais choix par ignorance de ce qui est avantageux. Cette même ignorance, il l'appelle aussi ignorance de la règle générale parce qu'une telle ignorance ne concerne pas un objet unique ni un acte unique, mais que d'un point de vue général tout ce qui est avantageux a échappé à celui qui manifeste une telle ignorance.

[64.10] Ce n'est donc pas en raison d'une telle ignorance que certaines fautes sont dites involontaires. Et pour preuve: ceux qui ont accompli des actes involontaires obtiennent l'indulgence à la fois des lois et des juges, mais l'ignorance inscrite dans le caractère⁴⁶ est détestée, et avec raison. En effet, les êtres humains sont eux-mêmes responsables⁴⁷ d'une telle ignorance quand ils ne se préoccupent pas de reconnaître quelles choses sont véritablement avantageuses et que [64.15] le vice ou l'injustice sont ce qu'il y a de plus nuisible entre toutes choses pour celui qui les possède.

44 L'expression τὸ συμφέροντα signifie «ce qui est véritablement avantageux» (cf. *infra*, 64.9,14,22).

45 Il faut comprendre: nous-mêmes disons que ceux qui agissent involontairement le font par ignorance non pas de ce qui est généralement avantageux mais par ignorance des conditions particulières de l'acte entraînant des conséquences non recherchées.

46 L'ignorance ἐν τῷ ἦθει s'oppose à l'ignorance ἐν ταῖς πράξεσιν (cf. *infra*, 64.17-18).

47 Quand le terme αἴτιος se réfère aux êtres inanimés, aux animaux et aux enfants, nous le traduisons par «qui est cause de»; quand il se réfère aux êtres humains adultes nous le traduisons généralement par «responsable».

Par ailleurs, comme je l'ai dit, il est aussi possible que ce passage découle de ce qui a été affirmé précédemment⁴⁸, car on pourrait dire que l'être méchant ignore ce qu'il fait. Cependant, il n'agit pas par une ignorance qui concerne les actions. Mais s'il agit par ignorance, il agit par ignorance de la règle générale ou par ignorance dans le choix délibéré, ce qui veut dire par ignorance de ce qui est avantageux.

Mais il est aussi possible que ce passage fasse l'objet d'une étude en soi [64.20] pour contredire ceux qui affirment que les fautes sont involontaires puisque chacun ne commet de faute qu'en ignorant ce qui est avantageux pour lui-même. En effet, à ceux qui soutiennent une telle opinion il est concédé⁴⁹ que les méchants ignorent vraiment ce qui est avantageux pour eux-mêmes; ce n'est certes pas de ce type d'ignorance que relève l'involontaire⁵⁰ mais plutôt de l'ignorance du particulier et de ce sur quoi porte l'action. En effet, cette dernière ignorance ainsi que [64.25] les actions qui en découlent attirent la pitié et l'indulgence.

48 Cf. *supra*, 63.32.

49 Feliciano (*op.cit.*, f.56r2) écrit «concedit».

50 Il faut lire ἄκούσιον et non ἔκούσιον selon les mss. Parisinus graecus 1902 et Parisinus graecus 1903 (Z); ce qui est corroboré par Feliciano (*op.cit.*, f.56r3). Heylbut n'a pas mentionné ces variantes dans son apparat. Cette lecture s'impose car le passage paraphrasé par Aspasius est le suivant: «Mais on a tort d'utiliser l'expression "involontaire" quand l'agent ignore ce qui lui est avantageux» (EN, III, 2, 1110 b 30-31).

[4.4 L'ignorance des conditions particulières dans lesquelles s'accomplit l'acte répréhensible rend cet acte involontaire:

64.26-65.32 = EN, 1111 a 3-21]

Mais Aristote précise aussi **quelles sont les conditions** dans lesquelles⁵¹ se produit l'ignorance. Ce sont celles-ci: **qui agit, <ce qu'il fait>**⁵², **sur quoi, à l'endroit de qui**⁵³, **avec quoi il agit, en vue de quoi et comment.** Or le «qui» signifie quel agent, c'est-à-dire ce que nul ne saurait ignorer à moins d'être fou, car personne, à moins d'être fou, ne saurait au moment où il agit s'ignorer lui-même.

Le «quoi» est l'action, [64.30] c'est-à-dire ce qui, <à en croire certains>⁵⁴, leur a échappé, comme Eschyle au sujet des mystères⁵⁵ — puisqu'il n'en parlait pas comme s'il s'agissait de mystères, mais qu'il lui a échappé qu'il les divulguait. De même celui qui, voulant montrer une catapulte à son ami, a ce faisant laissé partir le coup et frappé cet ami; ainsi, en accomplissant une action, en a-t-il commis une autre. Il ignorait donc ce qu'il faisait.

51 Nous traduisons l'expression ἐν οἷς accompagnée de son antécédent τίνα par «les conditions dans lesquelles». Elle ne doit pas être confondue avec ἐν οἷς ἢ πρόξικς (*infra*, 65.15 et 28) que nous traduirons par «en quoi consiste l'action».

52 Heylbut a ajouté <ἢ τί> conformément au passage parallèle de EN, III, 2, 1111 a 4.

53 À la ligne 65.1, Aspasius rejettera que la condition ἐν τίνι signifie «dans quel lieu». Nous adoptons donc une traduction qui conserve l'ambiguïté entre «la personne sur laquelle l'acte porte» et «le lieu dans lequel il se produit».

54 <λέγουσι> serait l'équivalent de φασιν employé par Aristote. EN, III, 2, 1111 a 9.

55 Cf. EN, III, 2, 1111 a 10. Au sujet de la comparution d'Eschyle devant l'Aréopage, voir le résumé de R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.II, première partie, p.186.

Quant à «**ce sur quoi**» et «**à l'endroit de qui**», ils semblent porter sur une seule chose. Il en est ainsi puisque «**ce sur quoi**» [64.35] et «**à l'endroit de qui**» désignent une seule condition, par exemple si une personne ignore sur qui elle agit. En effet, si cette personne tuait son fils en pensant que **c'est un ennemi**, elle ignorait sur qui portait son acte⁵⁶. Il est même possible de dire [65.1] qu'elle ignorait **dans quel lieu** (par exemple, dans le sanctuaire) elle a agi, mais il ne semble pas que ἐν τίῳ se rapporte à cela, ce qui deviendra évident un peu plus loin⁵⁷.

«**Ce avec quoi**», c'est lorsque quelqu'un ignore l'instrument car il ignore en quoi consistait ce avec quoi il a agi. Ainsi, quelqu'un a lancé sur son voisin **une lance** qui semblait être mouchetée, mais il lui a échappé **qu'elle était munie de sa pointe**; ou encore quelqu'un a lancé ce qui lui semblait être **une pierre ponce**, [65.5] mais était en fait une véritable pierre.

«**Ce en vue de quoi**» c'est si quelqu'un agissait en vue d'une certaine chose mais qu'il en arrivait une autre, comme celui qui a administré une drogue **en vue d'une guérison** en ignorant que cette drogue était mortelle. Il en va de même de celui qui a frappé **pour son salut** un individu qui avait perdu la raison afin qu'il recouvrât ses sens, mais ne s'est pas aperçu

56 L'exemple donné par Aristote dans le passage commenté est celui de Mérope qui s'apprêtait à tuer son fils qu'elle croyait en être l'assassin; mais elle ne l'a pas tué car elle l'a reconnu. Cf. *EN*, III, 2, 1111 a 11-12; *Po.*, 14, 1454 a 5; Plutarque, *De esu carnium*, 998 e 1-5.

57 Voir *infra*, 65.28-30 où Aspasius affirme qu'une des deux conditions importantes: «en quoi l'action consiste» est identique à «ce sur quoi» ou «à l'endroit de qui».

qu'il était en train de le tuer puisqu'il ne le frappait pas dans ce but⁵⁸.

Le «comment», c'est s'il pensait le frapper **modérément** mais qu'il le frappait **violemment**, comme ceux qui s'exercent au gymnase⁵⁹.

L'ignorance portant dès lors sur toutes ces conditions, selon ce que dit Aristote, [65.10] personne ne peut les ignorer toutes dans le cadre d'une action particulière, c'est-à-dire qu'il n'arrivera jamais à quelqu'un d'ignorer à la fois ce qu'il fait, à l'endroit de qui, comment, de même que les autres conditions, et pas davantage lui-même, à moins qu'il ne soit peut-être fou. Cependant il n'y aurait rien d'étrange à ce qu'il ignore une seule condition, et celui qui a ignoré une de ces conditions semble avoir agi involontairement, surtout si, comme le dit Aristote, il s'agit d'une des conditions les plus importantes. Or les conditions les plus importantes [65.15] passent pour être en quoi consiste l'action et ce en vue de quoi elle est accomplie. Il est évident toutefois que ce en vue de quoi l'action est accomplie est la condition la plus importante dans l'ignorance, car la condition la plus importante dans le fait d'ignorer est celle que l'on dirait le plus volontiers être par ignorance⁶⁰. Or celle-ci est ce en vue de quoi l'action est accomplie.

58 Ces deux interprétations possibles de l'exemple d'Aristote, illustrant l'ignorance de la fin, montrent que dès l'époque d'Aspasius les manuscrits de l'*EN* présentaient plusieurs leçons de *EN*, III, 2, 1111 a 13-14: καὶ ἐπὶ...ἀποκτείνοντι αὐτόν.

59 Cf. *EN*, III, 2, 1111 a 5-6 et *EN*, III, 2, 1111 a 14-15.

60 Rappelons que ce qui est fait «par ignorance» implique le regret de l'agent et est involontaire. Cf. *EN*, III, 2, 1110 b 22.

De fait, quand quelqu'un semble avoir agi en vue d'autre chose, par exemple en vue du bien et de l'utile <***>⁶¹. C'est pourquoi ceux qui répondent à des accusations ont coutume d'avoir recours surtout à cela [65.20] en réclamant que l'on considère leur intention⁶² et ce en vue de quoi ils ont agi, à savoir s'ils ont voulu sauver ou tuer la victime.

En effet, presque toutes les autres conditions de l'acte accompli par ignorance se ramènent à celle-là, puisque celui qui a ignoré ce qu'il faisait ramène la question celle-là; c'est ainsi qu'en parlant, la fin en vue de laquelle il parlait lui a échappé. Était-ce ou non dans le but de divulguer les mystères? En fait, en parlant d'autre chose, il lui a échappé qu'il les divulguait⁶³.

De même celui qui a ignoré l'instrument ramène la question à cette même condition, à savoir: en vue de quoi il a effectué son lancer: [65.25] parce qu'il pensait que la lance était mouchetée alors qu'elle était munie de sa pointe⁶⁴. Quant à celui qui pensait frapper modérément, mais a en fait frappé violemment, il invoquerait la fin en vue de laquelle il a agi,

61 Bien qu'aucun des mss. Parisinus graecus 1903 (Z) et Parisinus graecus 1902 ne rende compte de lacune à cet endroit, il semble justifié d'en supposer une en raison de l'absence d'un verbe principal. Voir apparat critique de Heylbut pour 65.18. Nous suggérons de combler cette lacune par l'idée suivante: <on est plus indulgent pour l'acte répréhensible qu'il a commis>.

62 Nous traduisons προαίρεσις par «intention» et non par «choix délibéré», en vertu d'une distinction reconnue par plusieurs commentateurs. Ici ce terme a le sens de ce qui est lié à la vertu et permet de porter un jugement sur le caractère de quelqu'un (par exemple *EN*, III, 4, 1111 b 5 et *EN*, VI, 13, 1144 a 19), et non pas le sens du choix que l'on fait après avoir délibéré des moyens pour parvenir à une fin (par exemple *EN*, III, 4, 1111 b 27).

63 *EN*, III, 2, 1111 a 10 et *Aspasius* 64.30.

64 *EN*, III, 2, 1111 a 12-13 et *Aspasius* 65.3-4.

par exemple que c'était pour un exercice et une lutte à mains nus⁶⁵. La fin est donc la plus importante des conditions de l'acte accompli par ignorance. Il y a aussi comme condition importante **ce en quoi consiste l'action**⁶⁶. Mais Aristote la considère identique à **ce sur quoi** porte l'action. C'est la raison pour laquelle [65.30] nous disions que «**ce sur quoi**» ou «à l'**endroit de qui**» sont tenus pour semblables. Cette condition est importante aussi du fait qu'elle révèle le mieux l'ignorance, par exemple lorsque quelqu'un, qui pensait que son vis-à-vis était un ennemi et non pas un ami, l'a tué.

[5. Le volontaire: 65.33-66.32 = *EN*, 1111 a 22-b 3]

[5.1 Définition du volontaire: 65.33-66.3 = *EN*, 1111 a 22-24]

Après avoir tenu ces propos sur l'involontaire, Aristote passe au volontaire. Or, il n'y a pas deux espèces de volontaire comme il y a deux espèces d'involontaire, dans la conduite de celui qui a agi par contrainte et dans celle de celui qui a agi par ignorance. [65.35] Au contraire, pour que quelqu'un ait agi volontairement, il doit n'avoir agi ni par contrainte ni par ignorance. [66.1] C'est pourquoi il y a une définition unique du volontaire: **ce dont le principe est à l'intérieur de l'agent même qui connaît les conditions particulières de l'acte**. En effet, dans cette définition est inclus le fait que celui qui agit volontairement n'agit ni par contrainte ni par ignorance.

65 *EN*, III, 2, 1111 a 6 et 15 et *Aspasius* 65.8-9.

66 *EN*, III, 2, 1111 a 18-19 et *Aspasius* 65.14-15.

[5.2 Les actes faits par emportement et par appétit sont volontaires: 66.4-32 = EN, 1111 a 24-b 3]

Puisque les actes faits par emportement ou par appétit ont leur principe en celui même [66.5] qui agit et qui connaît les conditions particulières de ses actes mais semblent involontaires, Aristote affirme que ceux qui pensent que les actes accomplis par emportement ou par appétit sont involontaires se trompent. À ce compte, aucun autre animal n'agira volontairement, ni non plus les enfants car ils agissent par appétit et par emportement, non par raisonnement. Mais en réalité, les autres animaux ainsi que les enfants agissent volontairement. En conséquence, les actes faits par emportement ou par appétit ne sont pas involontaires. [66.10] Que les enfants et les autres animaux agissent volontairement est évident. En effet, il semble bien qu'ils fassent et subissent certaines choses involontairement, lorsque par exemple on les attache et qu'on les emmène contre leur gré. Mais s'ils subissent ou font involontairement certaines choses à l'encontre de leur impulsion, tout ce qu'ils accomplissent selon leur impulsion et leur désir, ils le font volontairement.

En outre, il est absurde de prétendre d'une part que tout ce que nous faisons d'honorable par appétit ou par emportement est volontaire⁶⁷ (par exemple, quelqu'un [66.15] qui se serait emporté contre un tyran pourrait le tuer et libérer la patrie, ou

⁶⁷ L'absurdité ne s'applique pas seulement à ce membre de phrase mais aussi au membre de phrase qui suit la parenthèse. Aspasius paraphrase ici, en ajoutant des exemples, le passage suivant qui comporte une hypothèse et une absurdité conséquente, EN, III, 3, 1111 a 28-29: ἤ...ὄντος

quelqu'un pourrait ressentir de l'appétit pour quelque occupation honorable et pour l'instruction⁶⁸) et d'autre part que tout ce que nous pouvons faire de **répréhensible** par appétit ou par emportement est **involontaire**. Par ailleurs, il est <absurde de prétendre que sont involontaires>⁶⁹ **les actes que nous avons le devoir de désirer**. Or, nous avons le devoir et d'éprouver de la **colère pour certaines choses et de ressentir de l'appétit pour d'autres**.

Ensuite, Aristote affirme que **les actes involontaires sont pénibles** car [66.20] toute personne qui a accompli un acte involontairement s'en afflige, **tandis que les actes accomplis par appétit sont agréables**. Ainsi, les actes agréables accomplis par appétit ne sont pas involontaires. Or on pourrait aussi tenir le même raisonnement à propos de ce qui est fait par emportement. En effet, les actes accomplis par emportement semblent également agréables, parce que celui qui exécute ses actes par emportement a le plus souvent l'habitude d'en éprouver du plaisir. Mais, puisque ce genre d'actes prête à contestation, [66.25] Aristote n'a pas fait allusion au plaisir au sujet de l'emportement.

Enfin, qu'est-ce qui distingue les fautes commises par emportement ou par appétit des fautes de raisonnement? En d'autres termes pourquoi ne pas appeler involontaires les fautes de raisonnement alors que nous continuerons d'appeler involontaires les fautes commises par appétit ou par emportement?

68 Cf. *μαθήσεως*, *EN*, III, 3, 1111 a 31.

69 Traduction conforme à l'ajout de Heylbut qui tente de restituer l'autre hypothèse étudiée par Aristote. Cette hypothèse se trouve en *EN*, III, 3, 1111 a 27-28 et l'absurdité conséquente en *EN*, III, 3, 1111 a 29-31.

Car il est évident qu'il faut les éviter les unes comme les autres. Mais si les fautes de raisonnement sont volontaires parce que la raison est une partie de l'âme humaine, il en va de même aussi pour les [66.30] autres fautes. En effet, la faculté irascible et la faculté appétitive sont des parties de l'âme humaine. Les fautes commises par la partie irrationnelle de l'âme sont donc aussi des fautes humaines. Il est par conséquent absurde de prétendre qu'elles sont involontaires.

p.1111 b 4 De après avoir défini le volontaire jusqu'à mais bien s'il est identique à quelque opinion⁷⁰.

DEUXIÈME PARTIE

[Le choix délibéré: 66.33-75.15 = EN, 1111 b 4-1113 A 14]

[1. Le choix délibéré est une espèce du volontaire: 66.33-67.19 = EN, 1111 b 4-10]

La discussion sur le choix délibéré suit celle sur le volontaire et l'involontaire [67.1] car le choix délibéré est une certaine espèce de volontaire⁷¹. La vertu et le vice sont en effet un certain choix⁷². De plus, le caractère se juge davantage au choix délibéré qu'à l'action. De fait, quelqu'un pourrait accomplir des actions honorables en étant mené aussi bien par la chance que par quelque'autre raison: c'est le cas, par exemple, de celui qui a rendu son dépôt pour trouver encore créance à un

70 De EN, III, 4, 1111 b 4 à 1112 a 12-13.

71 Il s'agit de la première raison dont l'explication commence à la ligne 67.6. La présentation des raisons et de leurs explications respectives suit un procédé en chiasme.

72 Cf. EN, II, 6, 1106 b 36 et ss.

autre moment⁷³ ou par peur, afin de ne pas [67.5] être cité en justice et condamné. Mais celui qui a agi par choix délibéré a donné la plus grande preuve de son caractère.

Or, le choix délibéré est d'une certaine façon volontaire, mais d'une autre il n'est pas identique au volontaire, car ce dernier a une plus grande extension, c'est-à-dire qu'il a un genre plus étendu. «En effet, aussi bien les enfants que les autres animaux ont en commun le volontaire, mais non le choix délibéré», car ce dernier est quelque chose de rationnel et s'accompagne de la raison. De même, les actes faits subitement sont volontaires [67.10] mais ne sont pas faits par choix délibéré: il en est ainsi des actes accomplis soudainement par emportement.

En effet, parmi ceux qui agissent non pas par choix délibéré mais seulement volontairement, les uns n'agissent pas par choix délibéré parce qu'ils n'ont pas de disposition naturelle à cela, comme les animaux irrationnels; les autres n'agissent pas par choix délibéré, bien qu'ils aient une disposition naturelle à cela, parce que le temps n'est pas encore venu pour eux de posséder le choix délibéré, comme les enfants; d'autres ont une disposition naturelle à cela et le temps est venu pour eux de se servir du choix délibéré, mais, parce qu'ils ont agi soudainement, ils ne peuvent pas agir [67.15] par choix délibéré, comme ceux qui agissent soudainement par emportement avant d'avoir délibéré et fait un choix. Ils soutiennent en effet

⁷³ Cet exemple s'inspire du recouvrement de la dette obtenu par chance de *Phys.* II, 4, 196 b 33.

qu'ils n'ont pas agi par choix délibéré mais par emportement ou pour quelque autre raison. Le choix délibéré appartient donc au genre du volontaire: voilà qui est évident. En effet, s'il y a choix délibéré il y a aussi acte volontaire, mais s'il y a acte volontaire il n'y a pas dans tous les cas choix délibéré.

[2. Ce que le choix délibéré n'est pas: 67.19-70.20 = *EN*, 1111 b 10-1112 a 3]

Après cela, Aristote recherche ce qu'est le choix délibéré. Puisque certains affirment qu'il est [67.20] un désir, et d'autres qu'il est une opinion, il démontre qu'il n'est ni l'un ni l'autre en divisant le désir en ses espèces: l'appétit, l'emportement et le souhait⁷⁴.

[2.1 Le choix délibéré n'est ni appétit ni emportement: 67.21-68.24 = *EN*, 1111 b 10-19]

Il démontre d'abord que le choix délibéré n'est ni appétit ni emportement, car ces derniers sont **communs** aux êtres humains de même qu'aux animaux dépourvus de raison et aux enfants tandis que le choix délibéré ne l'est pas⁷⁵.

De plus, il le démontre à l'aide de l'incontinent et du continent. En effet, «l'incontinent [67.25] agit en suivant son appétit et non son choix délibéré»; l'appétit et le choix délibéré ne sont donc pas identiques. Or il faut rechercher comment Aristote conçoit le choix délibéré aussi bien chez

74 Les expressions ἐπιθυμίαν, θυμὸν, βούλησιν (mais non ὄρεξιν) sont utilisées par Aristote en *EN*, III, 4, 1111 b 11.

75 Cf. *EN*, III, 4, 1111 b 12-13. Pour plus de clarté, il faut ajouter «êtres humains» qui est sous-entendu. Notons de plus qu'Aristote utilise seulement ἄλογα.

l'incontinent que chez le continent, car il apparaîtra qu'il décrit le choix délibéré comme un raisonnement⁷⁶ sans désir, puisque le continent agit selon son raisonnement, mais non pas selon son appétit. Cependant, le choix délibéré est appelé un **désir délibératif**, comme il sera clairement montré ultérieurement⁷⁷. [67.30] Il ne faut donc pas ignorer que le continent agit selon son choix délibéré, car justement il agit après avoir calculé ce qui est avantageux, et en subordonnant son souhait, qui est lui-même aussi un désir, à son raisonnement. Au contraire, l'incontinent agit à l'encontre de ce choix délibéré en suivant son appétit. Mais, à l'égard de l'appétit⁷⁸, il est aussi possible de trouver quelqu'un de continent et quelqu'un d'incontinent, l'un agissant selon le choix délibéré mentionné, l'autre à l'encontre de ce dernier. De sorte que le choix délibéré est, [68.1] en vertu du même argument, différent non seulement de l'appétit mais aussi de l'emportement. Cependant, Aristote s'est contenté de montrer, à propos du continent et de l'incontinent du point de vue de l'appétit, que l'appétit et le choix délibéré sont différents.

En outre, il soutient que **«l'appétit est contraire au choix délibéré»**, [68.5] chez le continent par exemple, **«tandis que l'appétit n'est pas contraire à l'appétit»**. Mais cette affirmation est contestable, car il semble que l'appétit aussi

76 Cf. *EN*, III, 4, 1112 a 16 où Aristote écrit: ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.

77 Cf. *EN*, III, 5, 1113 a 11.

78 Il faut probablement lire θυμοῦ au lieu d'ἐπιθυμίας car Aspasius change de propos et démontre maintenant que le présent argument s'applique à l'emportement autant qu'à l'appétit. Il s'agirait d'une erreur de copiste.

lutte souvent contre l'appétit, par exemple, lorsque quelqu'un ressent le vif appétit de s'approprier les richesses d'un autre, mais que d'un autre côté, comme il est honteux de voler, il éprouve le vif appétit d'une bonne renommée. À ce moment-là en effet, il est patent que les appétits se combattent et que l'individu est tiraillé entre l'un et l'autre.

Ou bien peut-être faut-il appeler contraires non pas [68.10] les choses qui s'opposent quelquefois entre elles, mais bien celles qui s'opposent toujours entre elles, comme c'est le cas du blanc et du noir, du bien et du mal? Ces choses ne sont pas en effet tantôt contraires, tantôt non contraires, mais elles le sont toujours. Ainsi donc le bon choix délibéré est toujours contraire au mauvais appétit, mais l'appétit d'une bonne renommée et <celui> des richesses ne sont pas toujours contraires. Incontestablement, le sophiste possède les deux appétits contraires que nous venons de voir⁷⁹. [68.15] Le même phénomène se rencontrera aussi au sujet des autres appétits. Il est donc affirmé non sans raison que l'appétit n'est pas toujours contraire à l'appétit. En conséquence, puisque l'appétit n'est pas contraire à l'appétit et que le choix délibéré l'est, le choix délibéré et l'appétit ne sont pas identiques.

Ensuite, l'appétit est «appétit de l'agréable et du pénible». En effet, tout ce qui est imparfait, en tant qu'imparfait, est pénible. Or, l'appétit est imparfait. Toutefois, le choix délibéré n'est ni choix délibéré [68.20] de

79 Le sophiste est connu pour avoir ces deux appétits contraires: l'appétit de s'enrichir par ses élèves et l'appétit d'une bonne renommée.

l'agréable – mais plutôt du bien – ni choix délibéré du pénible⁸⁰.

Encore moins peut-on dire que l'emportement est un choix délibéré, car les actes faits par emportement semblent très peu faire intervenir le choix délibéré. Ainsi, ceux qui ont agi par emportement avancent surtout comme excuse qu'ils n'ont pas agi par choix délibéré. En effet, ce qui est fait par choix délibéré est accompli avec délibération, tandis que ce qui est fait avec emportement ne s'accompagne pas de délibération.

[2.2 Le choix délibéré n'est pas le souhait: 68.25-69.12 = EN,
1111 b 19-30]

[68.25] Que le choix délibéré ne soit ni l'appétit ni l'emportement, voilà donc qui est clair. Aristote démontre ensuite qu'il n'est pas non plus un souhait, car le souhait semble d'une certaine façon tout proche du choix délibéré, mais il n'est pas le choix délibéré. Il semble tout proche, d'abord parce qu'il est dans la partie rationnelle de l'âme où se trouve le plus important du choix délibéré; ensuite, parce qu'il est une partie du choix délibéré. En effet, quand, après avoir délibéré, l'intellect [68.30] donne son accord et choisit, le souhait, qui est désir, s'élançait avec lui. D'ailleurs, dans le langage familier nous avons coutume d'utiliser le souhait et le choix délibéré comme ayant la même signification. En effet, au lieu de "je choisis de cultiver la terre" on peut dire <"je le souhaite">

⁸⁰ ἐπίλυπος (Aspasius 68.20) est utilisé comme synonyme de λυπηρός (EN, III, 4, 1111 b 17-18).

et l'on a ainsi un bon souhait⁸¹. [69.1] Aussi l'acception exacte des deux noms était demeurée cachée, à ce qu'il semble, parce que le souhait et le choix délibéré sont proches l'un de l'autre.

Mais Aristote démontre qu'ils ne sont pas identiques car aucun **choix délibéré ne porte sur les choses impossibles**. On dit ainsi qu'aucun mortel ne choisit d'être un dieu, à moins qu'il ne soit complètement insensé. De fait, le choix délibéré est un souhait des choses possibles, [69.5] **tandis que le souhait porte aussi sur les choses impossibles**⁸². Nous affirmons en effet souvent: «je souhaiterais régner» et «je souhaiterais être immortel»⁸³, mais personne ne pourrait dire qu'il le choisit. C'est pourquoi, aucun choix délibéré ne porte sur ce qui ne dépend pas de nous, car ce sont justement les choses qui dépendent de nous que nous choisissons. Au contraire, le souhait porte aussi sur les choses que l'on ne saurait d'aucune façon accomplir.

[69.10] «De plus, le souhait porte sur la fin», car nous souhaitons être en bonne santé, «tandis que le choix délibéré

81 Bien qu'aucun des mss. Parisinus graecus 1903 (Z) et Parisinus graecus 1902 ne font état d'une lacune à cet endroit, il faut en supposer une comme le signale Heylbut dans son apparat critique pour Aspasius, 68.32. Nous adoptons cette conjecture conformément à la traduction de Feliciano reproduite dans l'apparat critique de Heylbut. Cf. Feliciano, *op.cit.*, f.58r21-23. Notons de plus que l'exemple de cultiver la terre est aussi utilisé par Aspasius en 69.16-17.

82 *EN*, III, 4, 1111 b 22. Aspasius ajoute καὶ. Adoptent la leçon d'Aspasius, I. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon, 1894, p.45 (apparat critique pour *EN*, III, 4, 1111 b 22) et J. Burnet, *op.cit.*, p.124.

83 Souhaiter être immortel (Aspasius, 69.6) est l'exemple donné par Aristote en *EN*, III, 4, 1111 b 22-23. Les deux exemples réunis se trouvent en *EE*, II, 10, 1225 b 33 et ss.

porte sur les moyens en vue de la fin»: pour être en bonne santé nous choisissons après délibération de faire telle chose.

[2.3 Le choix délibéré n'est pas l'opinion: 69.13-70.20 = EN,
1111 b 30-1112 a 13]

Après cela, il est démontré que le choix délibéré n'est pas non plus identique à l'opinion. L'opinion porte en effet sur tout: à la fois sur les choses éternelles et impossibles, et non seulement [69.15] sur ce qui dépend de nous. Par exemple, nous sommes d'opinion, au sujet de la diagonale du carré, qu'elle est incommensurable avec le côté⁸⁴. L'opinion porte ici sur l'éternel; elle porte sur l'impossible lorsque quelqu'un est d'opinion que l'univers est infini. Nous avons aussi une opinion sur ce qui dépend de nous, soit, par exemple, que cultiver la terre est une bonne chose ou même que quelqu'un cultivera probablement la terre⁸⁵. Au contraire, le choix délibéré porte sur les seules choses qui dépendent de nous, et non pas sur les notions éternelles ni sur ce qui est impossible. En effet, nous disons que nul [69.20] n'effectue de choix délibéré sur le fait que la diagonale soit incommensurable avec le côté, ni sur le fait que l'univers soit infini.

De plus, l'opinion «se divise selon le faux et le vrai», car nous disons de l'opinion qu'elle est tantôt vraie, tantôt fausse. Donc, personne sans doute n'affirme que le choix délibéré est tout à fait identique à l'opinion, mais quelqu'un pourrait

84 Cet exemple est tiré du théorème de Pythagore concernant les triangles-rectangles.

85 Cf. *supra*, 68.32.

vraisemblablement penser que le choix délibéré est identique à une certaine opinion, [69.25] comme à l'opinion qui porte sur les actions.

Mais le choix délibéré n'est pas non plus identique à cette espèce d'opinion, car c'est par le fait de choisir de bonnes ou de mauvaises choses que nous avons tel ou tel caractère. En effet, sont appelées de bonnes personnes toutes celles qui choisissent de bonnes choses, tandis que sont appelées de mauvaises personnes celles qui choisissent de mauvaises choses. **Mais le fait d'avoir des opinions** ne nous rend pas tels ou tels, car, comme il a été dit, beaucoup de gens ont aussi une opinion sur ce qui est éternel et sur ce qui est impossible, et ils ne sont pas [69.30] pour autant tels ou tels. Même si certains ont une opinion sur les actions, ils n'ont pas non plus pour autant tel ou tel caractère. Par exemple, celui qui est d'opinion que la justice est une noble chose, n'est pas encore bon, car il est possible qu'il ne choisisse pas la justice; plutôt c'est après s'être fait une opinion, si en plus il la choisit et a une inclination pour elle et même la désire, qu'il est alors juste. En outre, l'incontinent a une opinion sensée mais ne choisit pas bien.

Par ailleurs, à l'égard de ce genre de choses **nous choisissons [69.35] de les adopter ou de les éviter:** d'adopter celles qui nous apparaissent bonnes, mais d'éviter celles qui nous apparaissent mauvaises. Cependant, nul n'a d'opinion sur le fait d'adopter ou d'éviter, **mais nous avons une opinion sur ce**

qu'est chaque chose, comme par exemple sur ce qu'est la vertu, ce qu'est la richesse, à qui elles sont utiles ou en quoi; ainsi nous sommes d'opinion que pour les mélancoliques la nourriture douce est avantageuse de même que manger légèrement [70.1] mais non copieusement⁸⁶, choses à propos desquelles nous ne disons nullement que nous les choisissons mais que nous en avons une opinion.

De plus, «le choix délibéré est loué en tant qu'il porte sur ce qu'il faut»⁸⁷, par exemple le choix délibéré des bonnes actions, tandis que l'opinion est louée en tant qu'elle est vraie.

«Nous choisissons, dit Aristote, les choses que nous savons le plus sûrement être bonnes, tandis que nous avons une opinion sur ce que nous ne savons pas tout à fait». [70.5] Mais, quelqu'un pourrait contester cette affirmation, car tous ne choisissent pas ce qu'ils savent le plus sûrement être bon: quelques-uns se trompent en effet, comme c'est le cas des vicieux⁸⁸ qui ne savent pas qu'ils choisissent ce qui est mauvais. Aristote veut-il donc dire que les gens choisissent les choses qu'ils pensent connaître le plus sûrement comme étant bonnes? Par ailleurs, ils ont des opinions sur ce qu'ils ne connaissent pas tout à fait. Il est incontestable que nous avons des opinions sur plusieurs sujets alors que nous reconnaissons ne pas en avoir de savoir précis. En outre, nous disons volontiers

86 Allusion à la prémisse générale du syllogisme pratique de *EN*, VII, 5.

87 À la ligne 70.2, Aspasius ne retient pas le groupe de mots μάλλον ἢ τῷ ὀρθῶς du passage paraphrasé, *EN*, III, 4, 1112 a 6.

88 Le terme κακός est utilisé ici comme synonyme de μοχθηρός. Cf. *supra*, 63.33.

[70.10] que nous avons telle opinion jusqu'à maintenant, mais que si le sujet nous apparaît sous un autre jour, nous changerons d'avis.

De plus, ce ne sont pas les mêmes qui, après délibération, choisissent ce qu'il y a de mieux et émettent les plus excellentes opinions: certains ont la meilleure opinion mais, par vice, choisissent le pire parti. Par exemple quelqu'un a pour opinion que la justice est une chose honorable, mais choisit l'injustice parce qu'il pense qu'elle lui est avantageuse et parce que son désir est en accord avec un tel raisonnement.

Il ne faut pas se soucier de savoir [70.15] si dans tous les cas l'opinion précède tout choix délibéré ou si elle le suit: nous ne recherchons pas cela, mais si le choix délibéré est identique à l'opinion, puisque l'opinion précède assurément le choix délibéré, et elle le précède de cette façon: par le fait que le raisonnement donne d'abord son assentiment à ce qui est susceptible d'être choisi, et que le désir de cette même chose vient ensuite et qu'ainsi survient le choix délibéré. Cependant, l'opinion succède au choix de cette façon: quand quelqu'un choisit ce sur quoi il n'a absolument pas d'opinion, [70.20] comme à propos de ce qui est bon.

p. 1112 a 13 De «qu'est-il donc ou de quel genre est-il?» jusqu'à «nous désirons conformément au souhait»⁸⁹.

⁸⁹ De *EN*, III, 4, 1112 a 13 à 5, 1113 a 12. Aspasius écrit βούλησιν (70.21-22), et non βούλευσιν (*EN*, III, 5, 1113 a 12). Toutefois, les apparats critiques de l'édition de l'*EN* de Bekker et de Bywater mentionnent βούλησιν comme «altera lectio» de M^b.

[3. Première définition du choix délibéré: 70.21-71.10 = EN, 1112
a 13-17]

Puisque le choix délibéré n'est ni emportement, ni appétit, ni souhait, ni même opinion, il faut examiner ce qu'il peut être. Nous avons sans aucun doute son genre car il est **manifestement volontaire**; [70.25] et si le choix délibéré se présente comme quelque chose de volontaire résultant d'une **délibération préalable**, on ne serait pas bien loin du but en donnant cela comme définition du choix délibéré.

En effet, les animaux irrationnels agissent volontairement sans avoir délibéré mais en suivant plutôt leur seul désir, emportement et appétit; il en va de même pour les enfants. Même parmi les hommes adultes certains accomplissent soudainement sans avoir délibéré beaucoup d'actions dont on ne dit aucunement qu'elles ont été choisies. [70.30] Mais celui qui a délibéré sur quelque chose et donné son assentiment à ce qui est susceptible d'être choisi⁹⁰, son désir ne venant qu'ensuite, on dit qu'il en fait l'objet de son choix délibéré. C'est pourquoi Aristote affirme que ce qui fait l'objet d'une délibération préalable est volontaire, en montrant que le choix délibéré se trouve dans le fait d'avoir préalablement délibéré, qu'il faut que l'on délibère d'abord et que le raisonnement ait lieu, [71.1] le désir ne devant venir qu'ensuite. En effet, ce qui est antérieur est antérieur à quelque chose et il est évident qu'il y a eu une délibération antérieure au désir. Simultanément,

⁹⁰ L'expression συγκαταθέναί ὡς αἰρετῶν a déjà été utilisée par Aspasius aux lignes 70.17-18.

Aristote montre que le désir joue un rôle dans l'acte volontaire, car le volontaire s'accompagne toujours de désir. C'est pourquoi il affirme que «le choix délibéré, en effet, s'accompagne de raison et de réflexion», non pas du désir pur, [71.5] tandis que le volontaire survient parfois avec le désir seul. Même le nom «choix délibéré» (προαίρεσις) le montre, car il exprime le fait de choisir une chose de préférence à (πρό) d'autres. En effet, quand quelqu'un délibère pour déterminer si ceci ou cela peut être choisi, ou encore quand, après avoir examiné un certain nombre de choses, il a un penchant pour une chose particulière et approuve ce que son inclination a choisi, et quand de plus son désir s'élançe en même temps, il semble bien que ce qui est préféré là soit choisi prioritairement à toutes les autres choses sur lesquelles [71.10] il a délibéré.

[4. Les objets de la délibération: 71.11-75.5 = *EN*, 1112 a 18-1113 a 9]

[Remarque préliminaire: 71.11-16 = *EN*, 1112 a 18-21]

À la suite de cela, Aristote recherche sur quoi **délibèrent** les gens et de quelles sortes sont les objets de délibération. En effet, ils ne délibèrent pas sur tout et toute chose quelle qu'elle soit ne peut être **objet de délibération**.

Aristote établit d'abord que ce qui peut être objet de **délibération** n'est pas ce sur quoi **délibérerait** n'importe qui — un fou par exemple — mais ce sur quoi **délibérerait** celui qui est en pleine possession de ses facultés⁹¹. Un fou pourrait en effet

⁹¹ L'expression ὁ κατὰ φύσιν ἔχων (71.14) est une paraphrase de ὁ νοῦν ἔχων (*EN*, III, 5, 1112 a 21).

délibérer [71.15] sur la manière dont il s'y prendrait pour être sain d'esprit et pour monter au ciel. Mais aucune de ces lubies n'est objet de délibération. Dès lors, il faut examiner quels peuvent être les objets de délibération.

[4.1 La délibération ne porte pas sur les choses éternelles, ni sur ce qui se produit par nécessité naturelle, ni sur ce qui se produit selon une nature irrégulière, ni sur ce qui arrive par hasard: 71.16-34 = *EN*, 1112 a 21-34]

Ainsi, parmi les choses existantes, les unes sont **éternelles** et se comportent toujours de la même façon⁹², **comme l'univers**: en effet, il est inengendré et éternel. Il en va de même de la **diagonale** du carré, **incommensurable avec le côté**. Évidemment, **personne ne délibère** sur de telles choses⁹³ ni sur la manière par laquelle la diagonale pourrait devenir commensurable; mais [71.20] le cas échéant, on recherche si elle est incommensurable, on n'en délibère absolument pas.

Cependant, il y a aussi les choses qui ne sont pas éternelles mais qui **se produisent toujours** de la même façon: **tels sont, par exemple, le lever et le coucher des astres, de même que les solstices**. En effet, aucun de ces phénomènes n'est éternel mais ils se produisent toujours de la même façon. La délibération ne porte pas non plus sur de tels phénomènes. Ainsi, les phénomènes de ce genre qui se produisent **par nécessité ou par nature ou pour quelque autre cause**⁹⁴, Aristote dit qu'ils se

92 L'expression $\omega\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma \delta' \alpha\epsilon\acute{\iota}$ sera utilisée en *EN*, III, 5, 1112 b 3.

93 *EN*, III, 5, 1112 a 21-23. Aristote utilise $\omega\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma \delta' \alpha\epsilon\acute{\iota}$ plus loin, *EN*, III, 5, 1112 b 3.

94 *EN*, III, 5, 1112 a 23-26.

produisent de la même façon, appelant «nécessité» l'absence de contrainte⁹⁵. [71.25] En effet, aucun des phénomènes célestes⁹⁶ ne se produit par contrainte. Mais Aristote nomme «nécessité» le caractère prévisible de ce qui fait se mouvoir toujours de la même façon: ce qui fait mouvoir en toutes circonstances et qui ne peut jamais faire mouvoir d'une autre façon. De fait, on appelle «nécessaire» ce qui ne peut être autrement qu'il n'est⁹⁷. C'est bien de cette sorte de nécessité que relèvent les mouvements des astres: les levers, les couchers et les solstices, qui sont **par nature** ou selon la nature⁹⁸. Les corps célestes effectuent en effet leur mouvement selon la nature [71.30] ou même des deux façons à la fois⁹⁹, car le caractère prévisible de ce qui fait se mouvoir est ce qui convient le mieux à la nature des astres qui se meuvent.

Par ailleurs, il y a certains phénomènes qui se produisent selon la nature, mais selon une nature plus irrégulière, **comme c'est le cas des sécheresses et des pluies**. Les êtres humains ne délibèrent pas non plus sur ces phénomènes¹⁰⁰.

95 L'expression ἀνάγκη βίαιστική est rare et se retrouve notamment chez Chrysippe. Cf. Plutarque, *Opinions des philosophes*, 885 a (trad. G. Lachenaud).

96 Nous avons traduit la formule τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ (71.25 et 71.29) par «les phénomènes célestes» ou «les corps célestes» selon les contextes.

97 Cf. *Met.* V, 5, 1015 a 34 et IX, 7, 1072 b 11-13.

98 La synonymie de κατὰ φύσιν et φύσει est avérée par Bonitz, 837 a 18-19. Ici ces deux expressions s'opposent à παρὰ φύσιν et βίαια. Cf. *supra*, 59.32-33.

99 C'est-à-dire «par nature» ou «par nécessité». Les sécheresses et les pluies, dans les exemples qui suivent, sont seulement produites par nature car elles ne sont pas prévisibles.

100 Aspasius donne un synonyme de τὰ ἄλλοτε ἄλλως (*EN*, III, 5, 1112 a 26): φύσις ἀτακτοτέρα (71.31).

Mais il y a aussi ce qui survient de manière fortuite comme ce qui arrive par chance. Il est bien évident qu'il n'y a pas davantage de délibération sur ces événements fortuits, car personne ne délibère sur la découverte d'un trésor.

[4.2 La délibération porte plutôt sur les affaires humaines, celles qui dépendent de nous, et est utilisée dans les techniques non exactes et non autonomes: 71.34-72.27 = EN, 1112 a 28-b 7]

En revanche, [71.35] la délibération porte sur les affaires humaines, mais non sur toutes. Ainsi les Lacédémoniens ne délibèrent pas [72.1] sur la façon dont les Scythes pourraient bien se gouverner, car nous — soit tous les êtres humains — délibérons en premier lieu sur ce qui dépend de nous. Or, Aristote soutient que ce qui dépend de nous c'est en fait l'élément restant¹⁰¹.

En effet, les causes de tout ce qui existe et devient sont la nécessité, la nature et la chance. Mais en plus de celles-ci il y a l'intellect et tout ce qui relève de l'être humain, [72.5] ce qui signifie l'appétit, l'emportement, le souhait¹⁰² et d'une manière générale le désir. Ces facultés qui se trouvent dans l'être humain sont en effet causes de bien des choses. Puisque la délibération semble donc ne pas porter sur les choses dont la nature est la cause ni sur celles dont la chance

101 Aspasius utilise les synonymes suivants: καλῶς pour ἄριστα et ἐπίλοιπα pour λοιπά. Cf. EN, III, 5, 1112 a 28-33.

102 Nous adoptons la leçon du ms. Laurentianus graecus 85,1 (N): βούλησις et non pas βούλευσις. Cette leçon est signalée par Heylbut dans son appareil critique pour 72.5. En effet, Aspasius introduit la βούλευσις seulement à la ligne 72.7.

est la cause, il reste que la délibération porte sur les choses dont l'intellect et le désir humains sont les causes.

En effet, les choses dont nous pouvons être la cause, ce sont sur celles-là que nous nous interrogeons; c'est pourquoi même parmi les techniques il y en a qui sont **exactes et autonomes**¹⁰³. [72.10] Ainsi, on appelle «exactes» toutes les techniques qui à partir de prémisses nécessaires parviennent à une conclusion nécessaire, tandis qu'on appelle «autonomes» les techniques qui ont des principes définis ne requérant ni délibération, ni chance. Or les techniques exactes et autonomes sont à peu près les mêmes, comme c'est le cas de la géométrie et de l'arithmétique, car les principes des techniques de ce type sont clairement définis. Ainsi, personne ne délibère pour déterminer [72.15] si les trois angles du triangle sont égaux à deux droits ou comment cela peut se faire¹⁰⁴. En effet, ce sur quoi nous délibérons, il dépend de nous de l'accomplir ou de ne pas l'accomplir. Or, il n'est pas en notre pouvoir de faire en sorte que les angles du triangle ne soient pas <égaux> à deux droits, et la chance n'est aucunement requise pour cela, car les principes sont définis de toute éternité. La grammaire quant à elle ne consiste pas en une délibération sur **la façon dont il faut écrire**.

Par ailleurs, sont des «techniques non exactes et non autonomes» [72.20] celles qui ne font pas intervenir la nécessité

103 Les qualificatifs ἀκριβείς καὶ αὐτόνομοι s'appliquent à τεχνῶν chez Aspasius (72.9-10) tandis qu'ils s'appliquent à ἐπιστημῶν chez Aristote (*EN*, III, 5, 1112 b 1).

104 Il s'agit du théorème 32 d'Euclide. Cf. Euclide, *Les Éléments*, texte grec et traduction par G.J. Kayas, t. I, Paris, CNRS, p.20.

mais la fréquence et demandent de la chance: la médecine et le commerce par exemple. En effet, le médecin n'a pas un principe défini tel qu'il soignera dans tous les cas à partir de celui-ci, mais son principe est que telles ou telles personnes la plupart du temps se trouvent bien de suivre tel régime. Le commerçant n'a pas non plus pour principe qu'il fera des gains à tout coup, mais qu'il en fera la plupart du temps. C'est qu'ils ont aussi besoin de chance. [72.25] De même pour ces techniques-là les unes sont plus exactes et plus autonomes que les autres. En effet, la navigation est moins exacte que la gymnastique car elle repose en très grande partie sur la chance.

[4.3 La délibération porte davantage sur les opinions que sur les sciences et davantage sur les techniques que sur les sciences:

72.28-73.8 = EN, 1112 b 6-11]

Aristote affirme également que nous délibérons¹⁰⁵ davantage sur les opinions que sur les sciences¹⁰⁶. Voici ce qu'il veut dire: il a démontré que le domaine de la délibération est ce sur quoi portent les techniques non exactes et non autonomes. [72.30] Mais il soutient que la délibération porte davantage sur les choses au sujet desquelles nous avons seulement des opinions que sur les choses qui relèvent des techniques. Par exemple celui qui a une opinion sur un sujet médical délibère davantage que celui qui possède la technique médicale parce que, d'une certaine façon, les principes techniques sont davantage définis en cette

105 Il faut sous-entendre βουλευόμεθα. Cf. EN, III, 5, 1112 b 3-4.

106 Aspasius étudie ici une première version, avec δόξας au lieu de τέχνας, de la phrase correspondant à EN, III, 5, 1112 b 7. Il étudie à la ligne 73.2 une autre version possible avec τέχνας qui est celle de la majorité des mss. de l'EN.

matière. De plus, nous délibérons en général davantage à propos des activités sur lesquelles nous avons des opinions [73.1] que sur les activités d'ordre technique, car nous sommes dans une plus grande incertitude lorsque nous avons des opinions que lorsque nous possédons des techniques. Par ailleurs il est aussi écrit ce qui suit: nous délibérons **davantage sur les techniques que sur les sciences**¹⁰⁷ étant donné que l'on appelle «techniques» les disciplines productives, tandis que l'on réserve le terme de «sciences» aux disciplines théorétiques. Il est évident que les disciplines théorétiques ne demandent pas de délibération [73.5] tandis que les disciplines productives, elles, en ont davantage besoin. **Nous délibérons donc sur ce qui est le plus fréquent, mais dont l'issue est incertaine.** Personne ne délibère plus sur les choses dont l'issue est connue¹⁰⁸, mais sur celles qui sont indéterminées. Cela explique aussi pourquoi nous avons recours à **des conseillers, quand les questions sont importantes, parce que nous doutons à l'évidence de nous-mêmes comme si nous ne suffisions pas à la tâche.**

[4.4 La délibération ne porte pas sur les fins mais sur les moyens: 73.9-26 = EN, 1112 b 11-21]

De plus, nous ne délibérons pas sur les fins, mais sur les moyens d'atteindre ces [73.10] fins. Nous nous en efforçons, après nous être fixé des fins, délibérons sur la façon de les atteindre. Ainsi le stratège qui s'est fixé la victoire comme fin, délibère sur la façon de la remporter, le médecin qui s'est

107 Il faut sous-entendre ici aussi βουλευόμεθα. Cf. EN, III, 5, 1112 b 3-4 et Aspasius 72.28.

108 À partir du moment où l'issue est évidente, on cesse de délibérer.

fixé la santé comme fin, examine comment la préserver, et d'une manière générale, celui qui délibère cherche comment il atteindra la fin qu'il a préalablement fixée.

S'il apparaît donc¹⁰⁹ qu'il y a plusieurs moyens, ceux qui délibèrent examinent grâce auquel ils atteindront leur fin de la manière la plus facile et la plus sûre¹¹⁰. [73.15] C'est le cas du stratège qui, souhaitant remporter sa victoire, délibère. Ainsi, il lui apparaît qu'il est possible de vaincre au moyen d'infanterie, de cavalerie et de forces navales. Ensuite, il recherche avec quel moyen il l'emportera de la manière la plus facile et la moins dangereuse, et celui d'entre les moyens qu'il trouve conforme à ces critères, il le préfère aux autres.

Si en revanche il n'y a qu'un seul moyen¹¹¹, qu'il ait été choisi de préférence aux autres ou qu'il se soit imposé dès le début, nous recherchons comment la fin que nous nous sommes fixée sera réalisée par ce moyen: [73.20] Par exemple comment le succès de la guerre sera assuré avec une force de cavalerie; et ce moyen lui-même comment se le procurera-t-on?. Ainsi, par quel moyen acquerrons-nous une force de cavalerie: supposons qu'il faille de l'argent¹¹² pour cela, cet argent, d'où le tirera-t-on? Eh bien! en prélevant une contribution auprès des citoyens. C'est lorsque ce moyen d'agir semble le bon qu'on passe aussitôt à l'action, ce

109 οὐν est indépendant de μὲν. Il ne s'agit pas de la particule μὲν οὐν car μὲν appelle δὲ de la ligne 73.18. Aspasius étudie d'une part le processus délibératif quand il y a plusieurs moyens, d'autre part quand il y a un seul moyen.

110 Aspasius ajoute τρόπων devant διὰ τίνοϋς, et il écrit μάλιστα au lieu de κάλλιστα. Cf. *EN*, III, 5, 1112 b 16-17.

111 Cf. δ' ἐνόϋς de *EN*, III, 5, 1112 b 17.

112 C'est à partir de l'exemple de l'argent donné par Aristote en *EN*, III, 5, 1112 b 25 qu'Aspasius développe cet exemple de recherche analytique effectué par le stratège.

moyen étant ce qui se découvre en dernier du point de vue de la recherche, mais la cause première du point de vue [73.25] de l'action. Ce procédé s'apparente bien à l'analyse de la figure que les géomètres construisent.

[4.5 La recherche n'est pas identique à la délibération: son domaine est plus grand: 73.27-74.6 = EN, 1112 b 21-28]

Ainsi, celui qui délibère¹¹³ effectue sa recherche et son analyse de la façon dont on vient de le dire. Cela étant, la recherche et la délibération ne sont pas identiques. Le domaine de la recherche est en effet plus grand, car nous faisons porter notre recherche autant sur les sujets mathématiques (par exemple si la diagonale est commensurable¹¹⁴) que sur les entités éternelles [73.30] (par exemple si le soleil est une sphère). Mais nous délibérons sur ce qui est en notre pouvoir: il s'agit, comme on l'a dit, de ce que nous analysons lorsque nous effectuons une recherche et nous faisons du dernier terme de l'analyse le premier moteur de l'action. Au cours de la délibération, si l'on tombe sur un moyen irréalisable, on y renonce; mais s'il est réalisable, on passe à l'action. Ce critère s'ajoute au fait d'être très bien connu, car nous délibérons sur ce qui est en notre pouvoir. [74.1] En effet, si des choses nous apparaissent irréalisables, nous ne délibérons plus à leur propos et ne tentons pas non plus de les accomplir. Or, est réalisable ce qui peut être accompli par nous. Aristote

113 Il faut lire βουλευόμενος selon le ms Par.gr.1902. Heylbut n'a pas mentionné cette variante dans son apparat. Cf. le passage parallèle EN, III, 5, 1112 b 20-21. Signalons toutefois que le manuscrit N^b de l'EN donne raison à Heylbut selon l'apparat critique de Bekker.

114 Cf. *supra*, 71.20.

ajoute qu'il comprend également les actions potentiellement accomplies par nos amis dans «ce qui est en notre pouvoir». Que ce qui est réalisable le soit par nous, voilà qui est clair; car le principe est en nous, ce qui correspond au principe de notre action. En effet, Aristote entend [74.5] ici par principe le moteur, et le principe moteur en nous l'est des choses qui sont en notre pouvoir.

[4.6 La délibération comme recherche des instruments pour agir:

74.6-10 = *EN*, 1112 b 28-31]

Par ailleurs, au cours de la délibération, nous recherchons tantôt les instruments, tantôt la manière de s'en servir, comme le médecin qui recherche tantôt comment il se procurera des instruments médicaux, tantôt comment il les utilisera. Il en va de même dans le domaine de l'action¹¹⁵: nous recherchons d'abord¹¹⁶ l'instrument grâce auquel l'action s'accomplira. Ainsi le stratège recherche si ce sera par la cavalerie ou par [74.10] l'infanterie ou encore comment il utilisera cette dernière.

[4.7 La délibération porte sur nos propres actions, mais non sur les choses particulières et sensibles: 74.10-23 = *EN*, 1112 b 31-

1113 a 2]

À la lumière de ce que nous venons de dire, il est évident que l'être humain est toujours principe de ses propres actions et que tout n'est pas déterminé par la nécessité ni fixé

115 ἐν τοῖς πρακτοῖς paraphrase ἐν τοῖς λοιποῖς de *EN*, III, 5, 1112 b 30. Aspasius avance comme hypothèse que les autres domaines auxquels se réfère Aristote sont les disciplines pratiques.

116 On notera l'absence de ὅτι δέ. Cf. *EN*, III, 5, 1112 b 30.

par le destin, car si l'on délibère, recherche et choisit, il est clair que cela est en notre pouvoir. Sinon, l'on supprime toute délibération et toute recherche au sujet de l'action. Chaque être humain est donc le principe et la cause des actions qu'il [74.15] accomplit¹¹⁷; or puisque l'on délibère sur ses actions propres, et que celles-ci sont faites en vue d'autres choses, en vue de la fin que l'on s'est fixée et en vue du bien, il est évident qu'en règle générale «la fin n'est pas susceptible de délibération mais les moyens en vue des fins, eux, le sont». Nous ne délibérons pas non plus sur les choses particulières et relevant de la sensation: par exemple nous ne nous demandons pas si ceci est du pain ou s'il a été cuit comme il faut. En effet, à propos des choses dont nous avons une sensation claire, nous ne délibérons pas pour savoir si elles sont telles ou telles: [74.20] nous avons notre sensation comme principe. Or si l'on délibère sur ce genre de chose on ira à l'infini. En effet, en l'absence de principes sûrs et clairs, il est nécessaire que chaque proposition soit prouvée par une autre, et cela à l'infini. Nous avons également abordé ce sujet dans les *Analytiques*¹¹⁸.

[4.8 L'objet de la délibération et l'objet du choix délibéré ne sont pas absolument identiques: 74.23-75.5 = *EN*, 1113 a 2-9]

Par ailleurs, il est certain que l'objet de la délibération et l'objet du choix délibéré ne sont pas absolument identiques, car ce qui est susceptible de délibération a une plus grande extension, et il va de soi que l'on ne peut pas dire

117 Sur un argument similaire pour combattre les Stoïciens, cf. Alexandre d'Aphrodise, *Du destin*, 21.18 et ss.

118 Par exemple *APO.*, I, 22, 83 b 25 et ss.

l'inverse. [74.25] Bien entendu, quand on délibère sur de nombreuses options, on ne les choisit pas toutes, mais la seule qui est choisie de préférence à d'autres est celle qui a été jugée préférable à la suite de la délibération. C'est pourquoi Aristote dit que «l'objet du choix délibéré est déjà déterminé». En effet, aussi longtemps que nous délibérons sur quelque chose, nous sommes dans l'incertitude à son sujet, mais au moment de choisir, nous déterminons que la chose doit être accomplie et cessons de délibérer. Il poursuit: «Chacun cesse en effet de se demander comment il agira toutes les fois qu'il ramène [74.30] à lui-même le principe de son acte», c'est-à-dire toutes les fois qu'il trouve qu'il est lui-même capable de devenir la cause de son acte et qu'il est en son pouvoir d'agir, et toutes les fois qu'il ramène le principe de son acte non seulement vers lui-même, mais «vers la partie qui le dirige», comprenons «vers son intellect». En effet, une fois qu'il a pensé que ce sur quoi son intellect a délibéré et choisi doit être accompli, il met fin à l'examen tandis qu'en outre son désir accompagne de son élan sa raison.

Comme modèle de ce processus délibératif, Aristote mentionne les [74.35] anciennes constitutions qu'Homère a représentées: ce dernier a en effet décrit les rois [75.1] en train d'annoncer au peuple ce qu'ils avaient choisi après avoir délibéré. À ce qu'il semble, Aristote assimile les rois aux facultés rationnelle et délibératrice de l'âme, et le peuple au désir. Ainsi, toutes les fois que le roi-intellect, après avoir en quelque sorte délibéré et donné son accord sur la décision

prise, communique celle-ci à son désir — qui est en quelque sorte le peuple — [75.5] ce dernier donne son suffrage à la décision et l'accompagne de son élan. Une telle procédure, c'est le choix délibéré.

[5. La deuxième définition du choix délibéré: 75.6-15 = *EN*, 1113
a 9-14]

Par conséquent, puisque ce qui est susceptible de choix délibéré est objet de délibération et de désir à l'égard des choses en notre pouvoir, «le choix délibéré sera ainsi désir délibératif de ce qui est en notre pouvoir». Or la manière dont Aristote conçoit cette définition du choix délibéré saute aux yeux: il considère qu'elle n'est pas précise¹¹⁹. Ni la délibération ni le désir ne sont en effet le genre du choix délibéré, mais [75.10] ce dernier est plutôt comme le composé des deux. C'est pourquoi il soutient ce qui suit: quand nous avons pris une décision au terme de la délibération, nous désirons conformément au «souhait». Mais on trouve également le terme de «délibération»¹²⁰, comme si la délibération venait d'abord, que le désir la suivait et que le choix délibéré ne venait qu'en dernier lieu. La proposition «un animal est un corps animé» ressemble sans conteste à une telle définition. En effet, dans ce cas, le corps n'est pas le genre de l'animal: il faut comprendre par là [75.15] que l'animal est ce qui se compose de corps et d'âme.

119 «La définition non précise» (οὐκ ἀκριβῆς ὀρισμός, 75.8-9) s'oppose à «la définition au sens propre» (κυρίως ὀρισμός, cf. *supra*, 59.2).

120 Les deux leçons βούλευσιν et βούλησιν étaient donc connues dès l'époque d'Aspasius. La première leçon d'Aspasius, βούλησιν, est celle du ms Mb de l'*EN*. Cf. apparat critique de Heylbut pour 75.11.

TROISIÈME PARTIE

[Le souhait: Le bien absolu est ce que souhaite le vertueux:

75.16-76.8 = EN, 1113 a 15-b 2]

Le choix délibéré a ainsi donc été décrit à grands traits¹²¹, car, comme on l'a montré, sa définition n'est pas précise, mais ressemble davantage à une description approximative¹²². Aristote a également dit «sur quelles sortes d'objets il porte»: à savoir les actions, et que le choix délibéré porte «sur les moyens en vue des fins»¹²³, non pas sur les fins elles-mêmes. Quant au souhait, nous avons déjà dit qu'il porte sur la fin. Puisque [75.20] les uns aspirent au bien réel tandis que les autres se tournent vers le bien apparent, il semble que pour les premiers le souhait porte sur le bien absolu, tandis que pour les seconds il porte sur le bien apparent. Or dans la perspective de ceux qui disent que c'est le bien qui est objet de souhait, il s'ensuit que n'est pas par nature susceptible de souhait ce que souhaite également l'individu malhonnête. Mais dans une autre perspective, pour ceux qui disent que c'est le bien apparent qui est objet de souhait, il s'ensuit qu'il n'y a rien qui soit par nature objet de souhait¹²⁴. Dès lors, si cette conséquence — qu'il n'y a rien qui soit par nature objet de souhait — ne nous satisfait pas, [75.25] ne

121 EN, III, 5, 1113 a 12-13.

122 P. Moraux (*Aspasios, op.cit.*, p.291) traduit ὑπογραφή par «approximative Beschreibung».

123 EN, III, 5, 1113 a 13-14.

124 L'aporie d'Aristote consistant en deux hypothèses suivies de leurs conséquences insatisfaisantes (EN, III, 6, 1113 a 17-22) est résumée ici par Aspasius de 75.22 à 24.

faut-il pas soutenir que, d'un point de vue absolu, c'est le bien qui est objet de souhait, tandis que pour chacun c'est ce qui lui paraît bien? Mais pourquoi la conséquence n'est-elle pas satisfaisante? Sans doute pourrait-on dire en effet qu'il n'y a rien qui soit par nature objet de souhait parce que le bien est ce qui est bien par nature tandis que ce qui est objet de souhait c'est ce que chacun souhaite, comme Aristote le dit lui-même. À titre d'exemple, **une chose saine** est ce qui convient à celui qui est bien portant¹²⁵: par exemple, nous disons que l'alimentation qui est appropriée aux corps en bonne condition consiste en aliments sains et en boissons saines. [75.30] Mais une chose saine n'est pas ce qui convient de manière absolue aux malades. **«Il en va de même des choses amères, sucrées, chaudes et lourdes»**: il s'agit tantôt de ce qui apparaît de manière absolue comme tel à ceux qui sont bien portant, tantôt de ce qui n'apparaît pas de manière absolue aux malades. De la même façon, l'objet de souhait [76.1] absolu est ce que souhaiterait le vertueux: et cela, c'est le bien. Mais ce qui paraît bien à chacun, c'est ce qui n'est pas objet de souhait absolu, ainsi lorsque le malhonnête formule un souhait. En effet, en toute chose le vertueux juge chacune correctement et est lui-même la règle déterminant la nature de chacune. C'est qu'il semble y avoir pour chaque disposition de l'âme et du corps [76.5] une idée du bien et de l'agréable qui lui est spécifique, et ce qui se perçoit comme bien et agréable est différent pour chaque

125 Aspasius présente l'analogie entre le bien absolu sur le plan moral et le bien absolu sur le plan corporel avant d'avoir présenté la solution d'Aristote à l'aporie. Cette solution sera paraphrasée aux lignes 75.33 à 76.1: «l'objet de souhait absolu est ce que souhaiterait le vertueux».

personne¹²⁶. Pour le vertueux, la vérité est en effet évidente, tandis que pour le malhonnête, c'est la première chose venue. Comme l'affirme Aristote, la plupart des gens se trompent, par le fait du plaisir et de la peine, car ils poursuivent le plaisir comme un bien «et fuient la peine comme un mal».

QUATRIÈME PARTIE

[La vertu et le vice dépendent de nous: 76.9-80.3 = EN, 1113 b 3-1114 b 25]

[1. Les actions bonnes ou mauvaises dont le principe est en nous dépendent de nous: 76.9-30 = EN, 1113 b 3-11]

Puisque les moyens pour atteindre la fin sont objets de choix délibéré, étant donné que toutes [76.10] les actions les concernant conduisent au bonheur, ils sont donc volontaires. En conséquence, il est évident que la vertu dépend de nous¹²⁷. Or si la vertu dépend de nous, le vice aussi. En effet, là où il dépend de nous d'agir, il dépend également de nous de ne pas agir, car si ne pas agir ne dépend pas de nous mais est nécessaire, il est clair qu'agir est également nécessaire¹²⁸. En effet, s'il est nécessaire d'agir, ne pas agir ne dépendra <pas non plus> de nous. [76.15] Il est donc évident que là où il dépend de nous

126 καθ' ἐκάστην...τὸ δοκοῦν (76.4-5) est une synthèse de EN, III, 6, 1113 a 31 et 1113 a 21.

127 La lacune indiquée par Heylbut est peu probable puisque aucun manuscrit n'en signale à cet endroit et que le raisonnement d'Aspasius est complet si on considère que le bonheur est une activité conforme à la vertu (cf. *infra*, 76.23 et EN, I, 6, 1098 a 16). En effet, ce raisonnement est le suivant: 1) les moyens pour atteindre la fin sont objets de choix délibéré [ou dépendent de nous]; 2) les actions concernant les moyens conduisent au bonheur [ou à la vertu]; 3) donc la vertu dépend de nous.

128 Réfutation par l'absurde de la thèse déterministe. Pour ce faire Aspasius introduit la notion de nécessité comme contraire à «ce qui dépend de nous», de même qu'il associe l'idée de vertu au fait d'«agir» et l'idée de vice au fait de «ne pas agir».

d'agir il dépend également de nous de ne pas agir. En conséquence, si le fait d'accomplir une action honorable quelle qu'elle soit dépend de nous, il est évident que le fait de ne pas accomplir une action répréhensible dépend également de nous. Mais s'il dépend de nous d'accomplir des actions honorables et des actions honteuses, et au même titre également de ne pas les accomplir — et cela signifie être bons et méchants — il sera en notre pouvoir d'être vertueux et malhonnêtes. [76.20] Ce n'est donc pas seulement la vertu qui est en notre pouvoir mais également le vice.

Par ailleurs, comme le dit Aristote, le dicton «nul n'est volontairement méchant ni involontairement bienheureux»¹²⁹ nous semble en partie vrai et en partie faux. «En effet, nul n'est involontairement bienheureux», mais l'on est plutôt volontairement méchant, car «la perversité, elle, est volontaire». D'ailleurs il lui semble que le bonheur est une activité conforme à la vertu¹³⁰. Or, la vertu et les activités conformes à la vertu sont volontaires. Si quelqu'un pense autrement, [76.25] il doit contester ce qui a été dit tout à l'heure et ne pas admettre que l'être humain est le principe de ses actions¹³¹. Pourtant il semble bien que les autres animaux sont chacun les principes de génération de leur progéniture, et nullement de leurs actions car aucun n'a part à son action, mais que l'être humain, lui, de même qu'il est géniteur de ses enfants et principe de sa progéniture, est de même principe de ses

129 Le vers serait d'Épicharme et la thèse visée est celle de Socrate. Cf.

R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.II, première partie, p.213.

130 Cf. *EN*, I, 6, 1098 a 16.

131 Cf. *supra* 76.9-11.

[76.30] actions. Or les actes dont les principes sont en nous dépendent aussi de nous.

[2. Les lois et leur application par les législateurs prouvent la thèse de l'acte vicieux volontaire: 76.31-77.28 = EN, 1113 b 21-1114 a 3]

Après cela, Aristote utilise les croyances solidement enracinées. En effet, aussi bien les simples particuliers que les législateurs sanctionnent ceux qui commettent des actes malhonnêtes, de sorte que ce qu'il dit est à peu près ceci: si le fait de commettre une injustice était involontaire, les législateurs ne sanctionneraient pas ceux qui font le mal. Or ils les sanctionnent, donc leur acte n'est pas involontaire¹³². Après avoir dit que [76.35] les législateurs les sanctionnent, Aristote ajoute: «ceux qui n'agissent pas par contrainte ou par une ignorance dont ils ne sont pas eux-mêmes [77.1] responsables». En effet, on est parfois responsable de sa propre ignorance, comme lorsqu'on s'enivre. De plus, les législateurs sanctionnent certaines personnes et en honorent d'autres pour les détourner de l'injustice et les encourager à faire le bien. Mais personne ne dissuade de faire ce qui est involontaire ni n'encourage à faire cela. Par exemple, on n'encourage pas quelqu'un à ne pas avoir chaud [77.5] lorsque le feu est proche ou à ne pas avoir faim lorsqu'il mange. Si donc les législateurs encouragent et dissuadent, il est évident qu'à la fois la vertu et le vice dépendent de nous. Ils sanctionnent également ceux qui ignorent les dispositions des lois qu'ils doivent connaître et qu'il n'est

132 Raisonement en forme de *modus tollens*.

pas difficile de connaître; de même ils les sanctionnent aussi à l'égard d'autres dispositions qu'ils semblent ignorer par négligence. Aristote s'exprime ainsi puisque dans les cités il y a certaines lois [77.10] qu'il faut que tous connaissent et qu'il n'y a d'indulgence pour personne si on les ignore: par exemple, ne pas frapper son père, ne pas piller les temples, ne pas commettre d'homicide. En effet, chacun de ces actes est interdit par les législateurs et nul ne doit en être ignorant. D'ailleurs, si quelqu'un disait qu'il a agi en ignorant que c'était interdit par les législateurs, il n'obtiendrait pas l'indulgence. Par contre, si quelqu'un ignorait «les droits d'héritage des parents les plus proches» [77.15] ou quelque loi de ce genre, il aurait droit à l'indulgence, car la connaissance de telles lois est l'apanage de ceux qui leur consacrent du temps. Il en va de même aussi dans d'autres circonstances où personne n'obtient d'indulgence même si l'on ignore par négligence. Par exemple si quelqu'un tirait sur un ennemi au cours d'une bataille et atteignait un ami qui se trouve au même endroit, puisqu'il ignorait qu'il s'agissait de cette personne-là, il aurait droit à l'indulgence, car il ne pouvait s'y attendre. Mais si, en exécutant quelque geste avec insouciance, il a blessé l'ami qui se tenait à côté, [77.20] parce qu'il n'a pas observé ce qui se passait et qu'il a négligé de le savoir, alors les législateurs le sanctionnent puisqu'il lui était possible de savoir qui se tenait à côté, mais qu'il a été insouciant. Autre exemple, si quelqu'un s'exerçait à l'arc là où il pensait que personne ne passerait et atteignait quelqu'un contre toute attente, il

obtiendrait l'indulgence. Mais si quelqu'un tirait avec insouciance là où il était naturel que beaucoup de monde passe, et tuait quelqu'un, il n'obtiendrait pas la moindre indulgence, puisqu'il dépendait de lui de **faire attention** et d'être sur ses gardes. [77.25] Le motif pour lequel tous ces exemples sont donnés est que le principe de certaines actions se trouve en nous, actions pour lesquelles il n'y a aucune indulgence, même dans le cas d'actions accomplies dans une ignorance dont certains d'entre nous sont eux-mêmes responsables et en raison de laquelle ils n'ont pas droit à l'indulgence.

[3. Réponses à l'objection selon laquelle les personnes qui commettent des fautes par négligence sont négligentes par nature: 77.28-78.30 = *EN*, 1114 a 3-31]

Mais quelqu'un pourrait peut-être dire au sujet de ceux qui commettent des fautes par négligence, tels que ceux dont nous venons de parler qui ignorent les dispositions légales par insouciance et pour cette raison enfreignent les lois, [77.30] ou qui commettent en général par négligence des injustices dont ils auraient pu se rendre compte s'ils n'avaient pas été négligents; au sujet de telles personnes, quelqu'un donc pourrait peut-être dire que leur nature est la cause de leur négligence, car c'est par nature qu'ils sont négligents et insouciants. Cependant, Aristote ne dit pas que ces caractères relèvent de la nature, mais au contraire que pour ceux-là le fait de devenir tels dépend d'eux-mêmes. [78.1] En effet, **par leur vie relâchée** et insouciante ils se sont mis dans une disposition telle **qu'ils ne se soucient** de rien de ce dont il faut se soucier. Car il ne faut

pas rendre la nature responsable du fait que nous soyons injustes ou débauchés, mais bien chaque individu lui-même. En effet, ceux qui commettent sans cesse de mauvaises actions deviennent injustes parce qu'ils forment leur disposition à partir de leurs actes, et ceux qui passent continuellement leur vie «dans les beuveries et occupations du même ordre» deviennent débauchés. De fait, dans les [78.5] compétitions, au sein de chaque discipline, ceux qui veulent se distinguer passent leur vie à s'exercer à la compétition parce qu'ils savent que les dispositions se forment à partir des activités. Ignorer cela relève donc d'un manque complet de clairvoyance.

Il est de même absurde de prétendre que celui qui commet une injustice ne veut pas être injuste ou que celui qui se comporte de manière débauchée ne veut pas être débauché. Mais Aristote ne veut pas dire que celui qui accomplit un acte injuste est dans tous les cas injuste ou que celui qui accomplit un acte débauché est dans tous les cas débauché, [78.10] car il se contredirait s'il le disait. Il est possible en effet d'accomplir une de ces actions involontairement ou en étant ignorant, mais il appelle injuste celui qui commet volontairement de mauvaises actions, et débauché celui qui fait cela volontairement. Il est donc vraiment absurde de prétendre que celui qui commet une injustice volontairement ne veut pas être injuste ou de prétendre que celui qui se comporte en débauché volontairement ne veut pas être débauché. Puisque donc ce n'est pas en étant ignorant mais au contraire volontairement [78.15] et en connaissance de cause qu'il a accompli ces actes à partir desquels se formera la

disposition d'injustice et à partir desquels il sera injuste, il sera injuste volontairement.

Mais quelqu'un pourrait tenir ce raisonnement: s'il dépend de nous d'être injustes, il dépend aussi de nous de cesser de l'être quand nous le voulons. Or il ne dépend pas de nous de cesser d'être injustes, donc il ne dépend pas non plus de nous de devenir injustes¹³³. Cependant, Aristote n'accepte pas cette argumentation et affirme au contraire [78.20] que l'injustice dépend de nous, car l'on commet volontairement les actes injustes **par lesquels on devient injuste**; il est incontestablement faux que ceux qui sont injustes cesseront de l'être quand ils le voudront. De la même façon, en effet, quelqu'un **est volontairement malade lorsqu'il désobéit aux médecins**, mais il ne se délivre pas de sa maladie quand il le veut, une fois que celle-ci a suffisamment d'emprise sur lui. De même, quelqu'un pourrait volontairement se laisser tomber ou lancer une pierre, mais il n'arrêtera pas quand il le voudra son propre corps ou la pierre sur leur lancée.

[78.25] **Non seulement les vices de l'âme sont volontaires, mais parfois ceux du corps le sont également.** «En effet, personne ne blâme ceux qui sont laids par nature mais l'on blâme ceux qui le sont par manque d'exercice». De la même manière, si quelqu'un est privé de la vue involontairement, il inspire la pitié, mais s'il est atteint de cécité par abus d'alcool, on le méprise. Si donc les vices du corps, du moins **ceux qui dépendent de nous, suscitent le blâme**, celui-ci

133 Raisonnement en forme de *modus tollens*.

s'applique à plus forte raison aux vices de l'âme, qui [78.30] dépendent complètement de nous¹³⁴.

[4. Objection selon laquelle ce qui nous apparaît comme un bien nous est donné par la nature: 78.31-79.6 = EN, 1114 a 31-b 1]

Néanmoins, certains expriment leur désaccord en soutenant que le vice ne dépend pas de nous. Tous en effet, disent-ils, nous aspirons à ce qui nous apparaît comme un bien et il est faux que chacun soit maître de ce que telle ou telle chose lui apparaisse comme un bien. Mais comme la vue¹³⁵ est pour l'un perçante et capable d'observer exactement les choses, tandis que pour l'autre elle est plus faible et moins capable de discerner précisément les choses, nous ne pouvons évidemment pas [78.35] voir les choses telles qu'elles sont par nature parce que nous avons, pour ainsi dire, une certaine vue dans l'âme [79.1] qui rend les uns capables de voir le bien véritable et les autres incapables de le faire. Si donc nous avons une telle faculté de l'âme qui est involontaire et nous appartient par nature, il est clair que ceux qui ne pensent pas que le bien véritable est un bien ne commettent pas une faute, non plus que ceux qui regardent le mal comme un bien. Il s'ensuit qu'il y a des actes [79.5] qui méritent aussi l'indulgence même s'ils sont particulièrement vils. En effet, les êtres humains accomplissent tous leurs actes selon leur attirance pour ce qui leur apparaît bien.

134 Argument *a fortiori*.

135 Aspasius introduit l'exemple de la vue pour illustrer la thèse de Socrate selon laquelle nul n'est maître de ce qui lui apparaît. Aristote utilisait plutôt cet exemple dans le cadre de l'hypothèse où la fin est donnée par nature. Cf. EN, III, 7, 1114 b 7.

Et Aristote ajoute encore ce qui suit comme étant l'opinion de ceux qui prétendent que nous ne sommes pas maîtres de ce qui nous apparaît¹³⁶: **si chacun est cause de sa propre disposition** — c'est-à-dire de son vice ou de sa vertu — **il sera aussi cause de ce qui lui apparaît**, car les êtres humains accomplissent tous leurs actes conformément à ce qui leur apparaît bien, [79.10] et c'est à partir de leurs actions que se forment également leurs dispositions.

Mais en fait ce n'est pas en fonction de ce qui lui apparaît, mais bien selon sa propre nature que chacun envisage sa fin et le bien. À l'aide de ce qui suit, Aristote se fait l'avocat de la thèse de ses opposants. Il dit en effet que dans ce cas il est également évident qu'est bien né celui à qui cette qualité a été donné par la nature; et cette qualité, ce serait une bonne nature accomplie.

[5. Réponse d'Aristote: une responsabilité partagée: la nature et nos habitudes sont les causes de nos vices: 79.14-80.3 = *EN*, 1114

b 12-25]

Ainsi, à ceux qui parlent de la sorte il se contente de répondre d'abord [79.15] que même s'il en est vraiment ainsi, la vertu n'est pas plus involontaire¹³⁷ que le vice, car la fin qui apparaît au bon et au méchant, leur apparaît de manière semblable que ce soit par nature ou d'une façon quelconque. De plus, nous accomplissons le reste de nos actions par rapport à cette fin, de

136 Leur opinion consiste à réfuter la thèse d'Aristote selon laquelle «si chacun est cause de sa propre disposition il sera aussi cause de ce qui lui apparaît».

137 Nous attendions ἐκούσιον car la thèse combattue est celle selon laquelle la vertu est plus volontaire que le vice. Cf. *EN*, III, 7, 1114 b 12-13.

sorte que si la vertu est volontaire, le vice l'est également. Or le vice est involontaire, donc la vertu l'est également.

Soit donc ce n'est pas par nature que la fin apparaît à chacun, mais [79.20] ceux qui s'expriment ainsi se trompent (car dans le fait que la fin apparaît telle ou telle, une grande part aussi relève de chaque individu lui-même dans la mesure où il fait dès le début ce qu'il faut ou ce qu'il ne faut pas), soit la fin apparaît par nature comme d'autres le disent, mais ceux-ci admettent que la vertu est volontaire puisque les vertueux accomplissent volontairement le reste, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte à la fin et au bien véritable; dans l'un et l'autre cas le vice est également volontaire.

[79.25] Après avoir donné cette explication, il clarifie aussitôt sa pensée en montrant que les vertus sont volontaires non seulement par le fait que nous en acquérons une volontairement par les habitudes de chaque jour, mais aussi par le fait que nous devenons d'une certaine manière perspicaces également en ce domaine grâce à ces habitudes. Il affirme en effet ceci: si donc, comme on le dit, les vertus sont volontaires (car nous sommes nous-mêmes d'une certaine façon partiellement responsables de nos dispositions [79.30] et c'est parce que nous sommes tels ou tels que nous nous fixons telle ou telle fin) pour cette raison les vices seront également volontaires. Et de fait, nous devenons partiellement responsables de nos vices et de nos habitudes, et c'est parce que nous devenons tels ou tels que nous nous fixons notre fin. Aristote n'a donc pas dit que nous sommes tous entièrement responsables de nos dispositions, mais que nous

en sommes partiellement responsables, sans doute parce qu'il donne également une part de responsabilité à la nature, mais mineure parce qu'elle est susceptible d'être corrigée, et qu'il en donne aussi une part au hasard du fait que l'on peut tomber dès le début sur des gens méchants. Cependant, dans toutes ces circonstances, lorsqu'on choisit d'accomplir des actions bonnes ou répréhensibles, pour la plus large part, il s'agit de notre choix.

COMMENTAIRE

PREMIÈRE PARTIE

Le volontaire et l'involontaire: 58.2-66.32 = EN, 1109 b 30-1111
b 3

1. Nécessité d'une étude sur le volontaire et l'involontaire:
58.2-21 = EN, 1109 b 30-35

Dans cette section, Aristote introduit les notions de volontaire et d'involontaire pour permettre à ceux qui étudient la vertu ainsi qu'aux législateurs de mieux discerner qui mérite l'éloge, le blâme, la pitié et l'indulgence¹.

L'analyse d'Aspasius comporte deux parties: A) une première partie dans laquelle il soulève l'aporie suivante: comment Aristote peut-il dire que les passions sont volontaires et involontaires alors que l'opinion commune croit que les passions sont seulement involontaires? (58.8-10) Il apporte une solution à cette aporie (58.10-13) et un doute quant à cette solution (58.13-15); B) une deuxième partie dans laquelle il explique pourquoi l'étude du volontaire et de l'involontaire est nécessaire au législateur (58.15-21).

A) L'aporie (58.8-10). Il y a lieu de se demander quel sens Aspasius prête au mot «passions» dans la phrase qui conclut son aporie: «les passions passent pour être involontaires». On pourrait entendre par «passions» «ce que l'on subit et que l'on

¹ Une action ou passion volontaire suscite l'éloge ou le blâme selon qu'elle est vertueuse ou vicieuse; une action ou passion involontaire suscite l'indulgence ou la pitié si elle est vicieuse.

ne fait pas» par opposition aux «actions». En ce sens les «passions» seraient ce que l'on ne contrôle pas, donc quelque chose de nécessairement involontaire. Il est aussi possible que le mot «passions» se réfère aux passions naturelles indépendantes de la raison et par conséquent involontaires que les Stoïciens attribuaient aux anciens². Les Stoïciens qui concevaient les passions comme des perversions de la raison³ étaient en désaccord avec les anciens sur cette question. Ainsi, le verbe δὲκῆ (58.10) de la dernière phrase de l'aporie «les passions passent pour être involontaires» renverrait à l'opinion erronée d'Aristote. Il est ainsi possible que la question de l'aporie (comment le volontaire résiderait dans les passions?) ait été formulée par des Stoïciens; d'autant que dans la solution de l'aporie, Aspasius affirme que la raison peut discipliner les passions, en sous-entendant que les passions ne sont pas indépendantes de la raison: ce qui revient à rejeter la critique stoïcienne.

La solution de l'aporie (58.10-13). La solution qu'Aspasius apporte à l'aporie est introduite, comme cela est courant chez les commentateurs, par la particule ἤ (58.10) et se veut une clarification des deux sens à donner aux passions: 1) les passions entendues comme disposées d'une certaine façon par les habitudes et la raison (58.10-12); 2) les passions entendues au sens absolu (58.12-13).

1) Le premier sens fait appel à la doctrine aristotélicienne de la modération des passions constitutive de la

2 Cicéron, *Seconds Académiques*, I, 39.

3 SVF, I, 208.

vertu. Aspasius a réuni en une seule formule plusieurs idées dispersées dans l'*EN*. L'idée de «se mettre soi-même dans une disposition telle [...] que nous ne soyons pas les sujets de passions mauvaises» (58.10-11) vient de la définition suivante de la vertu: elle est une disposition⁴ par laquelle nous adoptons une attitude modérée par rapport à nos passions⁵. L'autre idée selon laquelle ce sont les habitudes et la raison qui forment la disposition à la modération prend sa source dans le passage de l'*EN* où Aristote dit que la raison (λόγος) et l'enseignement (διδασχῆ) ne sont pas suffisants pour que l'on devienne vertueux mais qu'il faut auparavant avoir cultivé son âme au moyen d'habitudes (ἔθελ) ⁶. C'est donc parce qu'une disposition modérée des passions est possible que celles-ci sont qualifiées de volontaires par Aristote.

Bien que la solution de l'aporie formulée par Aspasius soit aristotélicienne, le vocabulaire et la manière de synthétiser la doctrine de la modération des passions nous semblent propres à son époque. On retrouve en effet une formule très semblable chez Arius Didyme: «l'être humain est formé par la raison à partir de ses habitudes, puisque la partie irrationnelle de son âme est disposée par la raison»⁷.

2) En revanche, lorsque les passions sont envisagées absolument ou du point de vue de leur nature propre, c'est-à-dire

4 διάθεσις ou ἔξις: les deux termes sont employés dans l'*EN*.

5 *EN*, II, 6, 1106 b 36 ss.

6 *EN*, X, 10, 1179 b 23-25.

7 Arius Didyme ap. Stobée, *Anthologie*, II, 117, 5-7 (Wachsmuth): τὸν δ' ἄνθρωπον τῷ λόγῳ πλαττόμενον ἐκ τοῦ ἔθελου, <τοῦ ἀλόγου> μέρους τῆς ψυχῆς διακειμένου κατὰ τὸν λόγον; voir aussi Alcinoos, *Didaskalikos*, 182.4-5.

sans que la raison ou les habitudes les modèrent, elles sont seulement involontaires. Ce n'est donc pas en ce sens qu'il faut comprendre que les passions et les actions sont le lieu du volontaire et de l'involontaire aux yeux d'Aristote.

Le doute (58.13-15). On voit bien cependant qu'Aspasius n'est pas complètement satisfait de la solution qu'il apporte. Il ajoute un μήποτε dubitatif (58.13) qui semble admettre que la seconde explication, selon laquelle Aristote aurait dû distinguer les passions et les actions en parlant du volontaire est acceptable. Et pour justifier cette hypothèse il apporte un argument qui emprunte la notion de «connaissance de ce que l'on fait» à la définition du volontaire exprimée plus loin par Aristote: «De plus, les actions accomplies par emportement ou en général par passion sont dites volontaires quand on agit en connaissance de cause⁸» (58.14-15). Cela signifie que le volontaire exige une connaissance de ce que l'on fait; que toutes les actions ne sont pas volontaires car certaines sont accomplies par impulsivité ou plus généralement par passion; et qu'a *fortiori*, la passion (qui ne relève pas de la partie de l'âme propre à la connaissance et au raisonnement) ne peut donc être volontaire.

B) L'étude du volontaire et de l'involontaire est nécessaire au politique et au législateur (58.15-21). Aspasius infléchit légèrement la pensée d'Aristote en disant que la connaissance du volontaire et de l'involontaire est nécessaire, et non pas seulement utile, à la fois au politique et au

⁸ Cf. *EN*, III, 3, 1111 a 23.

législateur. En ajoutant πολιτικῶ à νομοθετικῶ il donne une portée plus grande à l'étude du volontaire et de l'involontaire puisque la politique englobe la fonction législatrice⁹.

Aspasius énumère finalement les cas pratiques pour lesquels il est nécessaire au politique et au législateur de connaître le volontaire et l'involontaire: 1) sanctionner ceux qui agissent selon le vice volontairement; 2) accorder de l'indulgence à ceux qui agissent selon le vice involontairement; 3) honorer ceux qui agissent conformément à la vertu volontairement. Il est probable que la quatrième possibilité manquante dans l'*EN* (ne pas honorer ceux qui agissent conformément à la vertu involontairement) constitue la lacune que suggère le μὲν isolé (58.19)¹⁰.

2. Les espèces de l'involontaire: par contrainte et par ignorance: 59.1-11 = *EN*, 1109 b 35-1110 a 1

Préambule sur la notion d'homonymie. Dans cette section Aspasius introduit la notion d'homonymie. Avant de l'étudier ici il nous faut faire le point sur cette notion qui se retrouve dans *In Eth.* et répondre aux deux questions qui se posent quand on traite de l'homonymie chez Aristote et ses commentateurs: 1) Aspasius utilise-t-il l'homonymie comme une propriété des choses ou des mots? et 2) quels sont les sens que recouvre le terme «homonymie» chez lui?

⁹ Cf. *EN*, I, 1, 1094 a 27 et ss.

¹⁰ Voir Feliciano, *op.cit.*, f.53r45-46: nam scire quos oporteat punire, quibus ignoscere, quibus item praemia concedenda, quibus neganda sint.

1) Un relevé des trente occurrences de l'expression «ὁμώνυμος» dans *In Eth.* nous permet d'affirmer qu'Aspasius utilise moins cette expression dans le sens de mot équivoque ayant plusieurs significations qu'il ne l'utilise dans le sens de choses ayant en commun un mot mais des définitions différentes¹¹. Dans les seuls cas suivants où des termes linguistiques sont utilisés, l'homonymie s'applique à des mots équivoques et non pas à des choses¹²: «l'expression (τὸ λεγόμενον) "par contrainte" dans le cas aussi des êtres animés, est-elle homonyme ou synonyme?» (59.31-32); «il semble que le bien se dise (λέγεσθαι) de manière homonyme» (142.25); «le bien est prédiqué (κατηγορούμενον) de manière homonyme» (143.15-16); «pour plusieurs espèces d'amitié il y a un seul nom (ὄνομα) commun et homonyme: l'amitié» (160.30-31).

2) Par ailleurs, Aspasius distingue plusieurs sens du terme «ὁμώνυμος» dans *In Eth.* selon la plus ou moins grande différence entre les significations des mots. La gradation commence avec les homonymes qui, n'ayant en commun que le mot, n'ont pas du tout la même définition et s'achève avec les homonymes considérés comme ayant même définition et même mot. Ces derniers sont qualifiés de «synonymes» par Aspasius.

11 Ce sont les deux sens de ὁμώνυμος abordés respectivement en *Cat.*, 1 a 1-2 et *Top.* I, 5. Il s'agit de la même théorie de l'homonymie abordée tantôt du point de vue du mot tantôt du point de vue de la chose. Le même exemple peut illustrer ces deux sens de ὁμώνυμος: le mot «bélier» est équivoque parce qu'il signifie à la fois «l'animal bélier» et «le bélier mécanique»; d'un autre point de vue «l'animal bélier» et «le bélier mécanique» sont des réalités homonymes ayant le même mot et des définitions différentes. Voir I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. III, Leiden 1990, note 2, p.3 et p.53-55.

12 Selon C. Luna, on peut repérer l'homonymie qui se rapporte à des noms par l'utilisation de «termes linguistiques»: voir I. Hadot, *Ibid.*, p.53.

Aristote distinguait déjà les termes homonymes suivants qui possèdent des significations plus ou moins éloignées: a) ceux possédant des significations éloignées et réunies «par hasard» (ἀπὸ τύχης), comme «κλείς» signifiant soit ce qui ouvre les porte, soit la clavicule; b) ceux qui possèdent des significations rapprochées parce qu'«ils dérivent d'un même terme ou convergent vers ce même terme» (ἀφ' ἐνὸς ἢ πρὸς ἓν) ayant une priorité naturelle: c'est le cas de «l'être» qui se dit en plusieurs sens (substance, qualité, quantité, etc.); c) enfin ceux qui possèdent des significations rapprochées «par l'analogie» (κατ' ἀναλογία): c'est le cas du «bien» qui, pour l'oeil, signifie la vision et, pour le corps, la santé¹³.

On peut établir une distinction graduée des différentes formes d'homonymie chez Aspasius en regroupant tous les passages où il en parle. Certains rapprochements sont ainsi possibles entre les exemples d'homonymes qu'il utilise et les types d'homonymes proposés par Aristote.

A) L'exemple de κλείς sert d'argument pour montrer que l'énumération des espèces n'est pas la bonne méthode pour parvenir à une définition au sens propre comportant une seule signification. En énumérant les espèces, soutient Aspasius, on peut distinguer les significations d'un même terme n'ayant aucun

13 Cette synthèse de la notion d'homonymie chez Aristote se fonde sur les passages suivants: les termes homonymes comportant des significations plus ou moins éloignées, *EN*, V, 2, 1129 a 27-28; la grande division en homonymes «par hasard», «dérivant d'un même terme ou convergeant vers le même terme» et «par analogie», *EN*, I, 4, 1096 b 26-28; les homonymes relatifs à un terme naturellement premier, *EE*, I, 8, 1218 a 4-5; l'exemple de κλείς, *EN*, V, 2, 1129 a 30-31; l'exemple de «l'être», *Met.* IV, 1003 a 33-34; l'exemple du «bien», *EN*, I, 4, 1096 b 28-29 et *EE*, I, 8, 1218 a 31-32.

lien entre elles, comme les deux espèces de κλείς. (59.6-11) Ce n'est donc pas la méthode appropriée pour donner une seule signification à un terme. Les homonymes de type κλείς correspondent à ceux qu'Aristote appelle des homonymes à significations très éloignées et réunies «par hasard» (ἀπὸ τύχης).

B) Les homonymes «par contrainte» (βία) chez les êtres inanimés et chez les êtres animés (59.31-60.2) correspondent probablement aux homonymes κατ' ἀναλογία. En effet, dans le cas d'un être inanimé comme une pierre que quelqu'un lance vers le haut alors que son mouvement naturel est de se porter vers le bas, le terme «par contrainte» signifie «le principe de mouvement extérieur et contraire à la nature». Mais dans le cas d'un être animé comme un animal que quelqu'un oblige à marcher, le terme «par contrainte» signifie «le principe de mouvement extérieur mais non contraire à la nature» puisque la marche est naturelle à l'animal. Dans ce dernier cas, le principe de mouvement extérieur est plutôt contraire au désir (ὄρεξις)¹⁴. Il y aurait homonymie par analogie au sens suivant: «par contrainte» désigne chez l'être inanimé «le principe de mouvement extérieur contraire à sa nature», tandis qu'il désigne chez l'être animé «le principe de mouvement extérieur non pas contraire à sa nature mais contraire à son désir».

C) Aspasius donne aussi les exemples de «l'être» et de «l'amitié» «qui se disent en plusieurs sens à partir d'un même

¹⁴ Ce passage d'Aspasius, *In Eth.*, 59.31-60.2, ne peut être compris qu'à la lumière de l'ὄρεξις, principe à l'origine du mouvement chez les animaux. Cf. DA, III, 10.

terme convergeant vers le même terme»¹⁵. À la différence des homonymes d'Aristote qui possèdent des significations rapprochées par le genre et distinguées «à partir d'un même terme ou convergeant vers le même terme» (ἀφ' ἐνὸς ἢ πρὸς ἓν), les homonymes ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ αὐτό d'Aspasius n'ont pas de genre commun¹⁶, seulement une description commune approximative¹⁷.

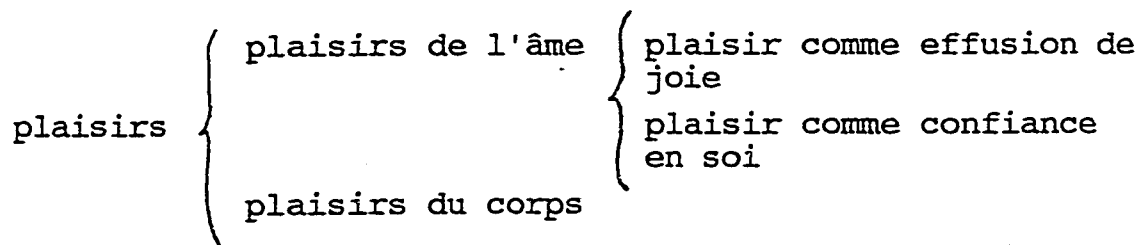
D) Aspasius mentionne enfin que «le plaisir comme effusion de joie» et «le plaisir comme genre» sont des homonymes ayant le même nom et la même définition, et en ce sens sont synonymes. Ce type d'homonyme ne semble avoir aucun équivalent chez Aristote. Voici le contexte d'où sont extraits ces exemples. «Les plaisirs» se divisent en «plaisirs de l'âme» et «plaisirs du corps»; «les plaisirs de l'âme» à leur tour se divisent en plusieurs sous-espèces dont «le plaisir comme effusion de joie» et «le plaisir comme confiance en soi». Aspasius affirme donc que «le plaisir comme effusion de joie» (sous-espèce) et «le plaisir générique» (englobant «les plaisirs de l'âme» et «les plaisirs du corps») ont le même nom: le plaisir, et la même définition: une activité non entravée de ce qui est conforme à la nature¹⁸. Le schéma des types de plaisirs est le suivant:

15 Aspasius, *In Eth.*, 161.14: τὰ πολλαχῶς λεγόμενα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ αὐτό.

16 *Ibid.*, 160.29-31: οὐκ οἰητέον δὲ αὐτὸν ζητεῖν, εἰ οὕτως ἐστὶ πλείω εἶδη ὡς ὑφ' ἓν γένος 30 τεταγμένα, ἀλλ' ἐν πλείοσι τῆς φιλίας εἶδει μόνον ἐστὶ κοινὸν ὄνομα τι καὶ ὁμώνυμόν τι ἢ φιλία: Il ne faut pas penser qu'Aristote recherche ainsi si plusieurs espèces se rangent sous un seul genre mais bien pour plusieurs espèces d'amitié s'il y a un seul nom commun, c'est-à-dire une amitié homonyme.

17 *Ibid.*, 164.2-3: ἢ ἔστι καὶ πολλαχῶς τινῶν λεγομένων ἓνα λαβεῖν λόγον, οὐκ ἀκριβῆ μὲν ὀρισμὸν, ὑπογραφήν δὲ μᾶλλον. À moins qu'il soit possible de ne concevoir qu'une seule formule de ce qui se dit en plusieurs sens, qui ne soit pas une définition exacte mais plutôt une description approximative.

18 *Ibid.*, 43.20-22: αὕτη δὲ συνωνυμῆ μὲν καὶ δέχεται τὸν λόγον τοῦ γένους ἐνέργεια γάρ ἐστι καὶ αὕτη τοῦ κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστος ὁμο- νυμῆ δέ, ἢ καὶ τὸν ὄνομα ἔχει τῷ γένει: ce plaisir est synonyme c'est-à-dire qu'il reçoit la définition du genre,



Analyse du texte. L'aporie d'Aspasius est la suivante: l'énoncé «l'involontaire est ce qui se fait par contrainte ou par ignorance» ne constitue pas une définition au sens propre mais un exposé des espèces de l'involontaire (59.2-3). Il entend par «définition au sens propre» soit la définition scientifique d'Aristote, à savoir l'unité du genre et de la différence spécifique par opposition à la pluralité des espèces qui tombent sous un même genre¹⁹, soit une définition comportant des éléments interdépendants par opposition à un énoncé d'espèces indépendantes²⁰.

L'homonymie sert d'argument pour donner plus de poids à l'objection selon laquelle un exposé des espèces ne contribue pas à définir une notion: ce type d'exposé est si peu apte à servir de base à une définition au sens propre qu'il permet même de distinguer des significations complètement différentes que recouvre un même terme, comme par exemple les deux espèces de κλείς: ce qui ouvre les portes et la clavicule. En effet, la formule «κλείς est soit ce qui ouvre les portes, soit la

car il est aussi une activité non entravée de ce qui est conforme à la nature. Mais il est homonyme puisqu'il a le même nom que le genre.

¹⁹ Met. VII, 12, 1037 b 8 ss.

²⁰ Voir notre commentaire pour «La définition du volontaire, 65.33-66.3».

clavicule» est l'opposé même d'une définition scientifique qui comporterait une unité de signification.

Reprenons ligne par ligne la solution de l'aporie et indiquons les difficultés d'interprétation qu'elle soulève. Cette solution est introduite par ἄλλ': «Mais il est parfois nécessaire d'utiliser également de telles distinctions lorsqu'il n'est pas facile de trouver un énoncé du terme commun aux espèces (τοῦ κοινοῦ τῶν εἰδῶν [...] λόγον)» (59.6-8). Une première difficulté apparaît ici **(A)**: pourquoi Aspasius parle-t-il de λόγος dans la solution alors qu'il est plutôt question d'ὀρισμός dans l'aporie²¹?

Aspasius enchaîne: «En effet, l'involontaire leur est commun et semble s'attribuer à l'une et l'autre de manière synonyme [...]» (59.9-10). Cette phrase suscite d'autres questions **(B)**: pourquoi Aspasius introduit-il la notion de synonymie? Et comment interpréter δοκεῖ? L'idée selon laquelle l'involontaire s'attribue à l'une et l'autre espèce de manière synonyme est-elle l'opinion d'Aspasius (et dans ce cas il faudrait traduire δοκεῖ par «il semble bien») ou bien est-elle une opinion qu'il réfutera par la suite (et dans ce cas il faudrait traduire δοκεῖ par «il semble»)?

La phrase précédemment citée se termine ainsi: «[...] puisque le volontaire aussi a une définition unique comme ce sera évident un peu plus loin» (59.10-11). Ce qui suscite une autre question **(C)**: pourquoi ce «puisque» (ἐπειδὴ)? Il semble fonder l'affirmation que l'involontaire est commun aux espèces «par

21 Cf. ci-dessous note 23.

contrainte» et «par ignorance» sur l'affirmation que le volontaire a une définition unique²². Mais pourquoi Aspasius introduit-il cette symétrie entre la signification du volontaire et celle de l'involontaire?

A) Il semble que λόγον accompagné de ἔνα (aux lignes 59.10 et 11) signifie «définition» au sens d'ὀρισμός, tandis que λόγον accompagné de τοῦ κοινοῦ τῶν εἰδῶν (aux lignes 59.7-8) signifie l'énoncé approximatif dont il est aussi question dans l'analyse de «l'amitié»²³.

Il y a tout lieu de croire que λόγον accompagné de ἔνα signifie «définition» au sens d'ὀρισμός, car la «définition au sens propre» et la «définition unique» sont les deux expressions qu'Aspasius oppose à «l'exposé des espèces». En effet, dans ce passage, Aspasius affirme que l'exposé des deux espèces de l'involontaire ne semble pas constituer une **définition au sens propre** (κυρίως ὀρισμός) (59.2), alors que dans le passage sur le volontaire, il affirme qu'il y a une **définition unique** (εἰς λόγος) du volontaire parce qu'il n'y a pas deux espèces de volontaire (65.33-66.1). Il est donc probable que la **définition unique** du volontaire qui se compose de deux éléments unis et indissociables (ne pas agir par contrainte et ne pas agir par ignorance) soit la **définition au sens propre** évoquée à la ligne 59.2.

22 Aspasius, *In Eth.*, 66.1-2: «il y a une définition unique du volontaire: ce dont le principe est à l'intérieur de l'agent même qui connaît les conditions particulières de l'acte».

23 Cf. *Cat.* 1 a 1-2 et le commentaire de Simplicius (*In Cat.*, 29.16 et ss.) selon lequel Aristote a parlé d'énoncé (λόγος) afin d'inclure à la fois la définition (ὀρισμός) et l'explication descriptive (ὑπογραφικὴ ἀπόδοσις).

Il est cependant moins sûr que λόγος dans la phrase «il est parfois nécessaire d'utiliser également de telles distinctions lorsqu'il n'est pas facile de trouver le λόγος du terme commun aux espèces» (59.7-8) signifie «définition» au sens d'ὀρισμός. En effet Aspasius se contredirait s'il soutenait simultanément qu'«il n'est pas facile de trouver la définition du terme commun aux espèces de l'involontaire» (59.7-8) et qu'«il n'est pas possible de trouver une définition unique de l'involontaire» (59.11). Car «il n'est pas facile» sous-entend qu'«il est difficile mais possible» de trouver un tel λόγος du terme commun aux espèces. Or Aspasius se contredirait s'il soutenait qu'«il est difficile mais possible de trouver la définition du terme commun aux espèces de l'involontaire» (59.7-8) et qu'«il n'est pas possible de trouver une définition unique de l'involontaire» (59.11). Le terme λόγος doit donc avoir deux significations différentes dans ces deux phrases.

De plus, le vocabulaire utilisé dans la phrase «il n'est pas facile de trouver le λόγος du terme commun aux espèces» est le même que celui utilisé dans l'analyse d'Aspasius des espèces de l'amitié où λόγος signifie «un énoncé approximatif». En effet, parlant des différentes espèces de l'amitié (celles qui reposent sur la vertu, l'utilité et le plaisir), Aspasius affirme qu'«il n'y a pas de définition exacte» (οὐκ ἀκριβῆ μὲν ὀρισμόν) qui les englobe mais «rien n'empêche de leur trouver un énoncé commun approximatif» (οὐδὲν κωλύει τύπῳ λόγον κοινὸν λαβεῖν αὐτῶν)²⁴.

24 La description commune approximative pour les espèces de l'amitié serait «une bienveillance réciproque qui ne reste pas inaperçue». Il ne peut y avoir de définition commune des espèces de l'amitié car les amitiés

B) Aspasius écrit ce qui suit: «l'involontaire est commun [aux espèces «par contrainte» et «par ignorance»] et semble (δοκεῖ) s'attribuer à l'une et l'autre de manière synonyme» (59.9-10). Le verbe δοκεῖ aurait ici la valeur d'une opinion qui serait réfutée par cette phrase: «Cependant, il n'est pas possible de trouver une définition unique de l'involontaire» (59.11). En effet, si le volontaire s'attribuait à ses espèces de manière synonyme, il y aurait une définition unique qui s'appliquerait aux espèces comme c'est le cas du «plaisir en tant qu'effusion de joie» et du «plaisir en tant que confiance en soi» qui ont pour définition commune «une activité non entravée de ce qui est conforme à la nature» (43.15-24)²⁵. Or la suite du texte montre que «par contrainte» signifie «ce dont le principe est à l'extérieur»²⁶, tandis que «par ignorance» signifie l'absence de connaissance des conditions particulières de l'acte²⁷. Puisqu'il n'y a pas de définition unique s'appliquant aux deux espèces, Aspasius ne peut pas vouloir dire que l'involontaire semble bien (δοκεῖ) s'attribuer à ses espèces de manière synonyme» (59.9-10).

C) Commençons par citer un passage d'un article de R.Sharpley qui a déjà mené une réflexion sur la question de la symétrie entre la signification du volontaire et celle de l'involontaire:

Aspasius [...] insists [...] like our *Ethical Problem*, that "involuntary" is not a term with several senses. Interestingly, he bases this claim on the fact that

d'utilité et de plaisir sont moins nobles que l'amitié véritable fondée sur la vertu. Cf. Aspasius, *In Eth.*, 163.27-164.11.

25 Cf. ci-dessus p.92.

26 *EN*, III, 1, 1110 a 1 et Aspasius, *In Eth.*, 59.15.

27 *EN*, III, 2, 1111 a 3-21 et Aspasius, *In Eth.*, 64.26-65.32.

"voluntary" is not; that is, he appeals to the principle that, if one opposite has several senses, so must the other, that is our principle (59.10-11)²⁸.

Le principe dont il est question est celui de *Top.*, I, 15, 107 a 30 (trad.: J. Brunschwig): «si [le] contraire se prend en plusieurs sens, il est clair que le terme à l'étude en fait autant». Selon R. Sharples, il s'agit du principe sous-jacent à l'affirmation d'Aspasius selon laquelle «l'involontaire est commun [aux espèces «par contrainte» et «par ignorance»] [...] puisque le volontaire aussi a une définition unique» (59.9-10). Il s'agirait de la réponse d'Aspasius à une question discutée par les Péripatéticiens de l'époque, comme Alexandre d'Aphrodise et l'Anonyme de *In Eth.*, qui se formulait ainsi: si le volontaire a un seul sens pourquoi l'involontaire en a-t-il deux, car cela remet en question le principe aristotélicien selon lequel si un terme a plusieurs sens son opposé en fait autant? Cette question est en effet connexe à notre aporie. Toutefois, Aspasius n'établit pas de comparaison avec le volontaire en se demandant «pourquoi Aristote ne donne pas une seule signification de l'involontaire mais deux espèces»: il établit cette comparaison seulement en apportant la solution à l'aporie.

La solution d'Alexandre d'Aphrodise. Selon ce dernier le principe des *Top.* n'est pas menacé par la comparaison du volontaire et de l'involontaire car aucun des deux ne se dit en plusieurs sens.

28 R. Sharples, *Ambiguity and opposition: Alexander of Aphrodise, Ethical problems 11*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 32, 1985, p.110.

Selon lui, le volontaire a une seule définition et se dit en un seul sens, «car celui qui fait quelque chose volontairement doit à la fois avoir à l'intérieur de lui le principe des choses faites et de plus connaître les faits particuliers»²⁹.

Et il poursuit ainsi sa démonstration: certes on ne peut pas dire de l'involontaire qu'il n'a qu'une seule définition «car ce n'est pas possible pour celui qui fait ou supporte quelque chose de fautif qu'à la fois il le fasse par contrainte et en ignorant les faits particuliers»³⁰. Mais l'involontaire se dit en un seul sens parce qu'il est le genre commun: de même qu'à propos du vice, couvrant l'excès et le défaut, on dit que chaque espèce est le vice, de même à propos de l'involontaire on dit de «ce qui est fait par contrainte» et de «ce qui est fait par ignorance» que chacun est involontaire³¹.

«L'involontaire comme genre commun» est donc la solution qu'apporte Alexandre au problème de la dissymétrie apparente entre la définition du volontaire et l'énumération des espèces de l'involontaire.

La solution de l'Anonyme de *In Eth.* Selon ce dernier la dissymétrie est manifeste entre la manière dont Aristote présente l'involontaire et la manière dont il présente le volontaire:

29 Alexandre d'Aphrodise, Ἠθικῶν προβλημάτων α, 131.34-132.1: δεῖ γὰρ τὸν ἔκουσίως τι ποιοῦντα ἐν αὐτῷ τε τὴν ἀρχὴν ἔχειν τῶν πραττομένων καὶ ἐπιεῖναι τὰ καθ' ἕκαστα. Voir traduction de R. Sharples, *Alexander of Aphrodise. Ethical Problems*, Cornell University Press, 1990, *Ancient Commentators on Aristotle*, p.40-41. Aspasius exprime la même idée par la négative: «pour que quelqu'un ait agi volontairement il doit n'avoir pas agi par contrainte ni par ignorance. C'est pourquoi il y a une définition unique du volontaire» (*In Eth.*, 65.35-66.1).

30 Alexandre d'Aphrodise, Ἠθικῶν προβλημάτων α, 132.4-5: οὐ γὰρ οἷόν τε τὸν βίᾳ τι ποιοῦντα ἢ πάσχοντα καὶ ἀγνοοῦντα τὰ καθ' ἕκαστα ἀμαρτάνειν.

31 *Ibid.* 131.26-29.

l'involontaire ne se dit pas simplement (μὴ ἀπλῶς) car il se divise en deux espèces, tandis que le volontaire se dit en un seul sens (μοναχῶς)³². Toutefois, le principe des *Top.* (selon lequel si un terme a plusieurs sens son opposé en fait autant) n'est pas remis en question si on lui adjoint la clause suivante: «à moins qu'il soit possible d'opposer un contraire à chacune des choses subsumées sous le contraire»³³. Quand on applique cette clause à l'opposition entre le volontaire et l'involontaire, on obtient l'énoncé suivant: «à moins qu'il soit possible d'opposer le volontaire (qui se définit par l'unité du principe en soi et de la connaissance des faits particuliers de l'acte³⁴) à chacune des choses («par contrainte» et «par ignorance») subsumées sous l'involontaire». En effet, il est possible d'opposer «le principe en soi» à «ce qui est accompli par contrainte» et «la connaissance des faits particuliers» à «ce qui est accompli par ignorance».

La solution d'Aspasius. R. Sharples prétend, dans le texte cité plus haut, qu'Aspasius soutient — comme Alexandre d'Aphrodise — que l'involontaire n'est pas un terme ayant plusieurs sens; et Aspasius fonderait cette affirmation («he bases this claim») sur le fait que le volontaire n'est pas lui-même un terme ayant plusieurs sens.

32 Anonyme, *In Eth.*, 141.11-13.

33 *Ibid.*, 141.18-19: εἰ μὴ πρὸς ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων θατέρῳ τῶν ἐναντίων ἔχει θάτερον τῶν ἐναντίων ἀντιτάξει ἐναντίον. Voir traduction et analyse de R. Sharples, *Ambiguity and opposition: Alexander of Aphrodisias, Ethical problems 11*, op.cit., p.111 et note 22.

34 Le volontaire est «ce dont le principe est à l'intérieur de l'agent même qui connaît les conditions particulières de l'acte». Aspasius, *In Eth.*, 66.1-2 et *EN*, III, 3, 1111 a 23-24.

Mais Aspasius n'écrit nulle part que l'involontaire est un terme ayant une signification unique. Bien au contraire, à la fin de la section, il écrit qu'«il n'est pas possible de trouver une définition unique de l'involontaire» (59.11). Voici ce que pense R. Sharples de cette dernière phrase qui fait obstacle à son interprétation:

[Aspasius] is therefore faced with the need to explain why Aristotle does not give a single definition of the involuntary, but rather a list of its types — that due to force and that due to ignorance; and he answers by insisting that there are some cases where it is difficult to give a **single definition** even though a term has only one sense³⁵.

Cependant, Aspasius n'affirme pas à la ligne 59.8 qu'il est difficile de donner «une définition unique» de l'involontaire, car dans ce cas il aurait écrit ἓνα λόγον ou ἀπλῶς λόγον au lieu de τοῦ κοινουῦ τῶν εἰδῶν [...] λόγον. Quant au commentaire «even though a term has only one sense», il ne trouve aucun fondement dans ce passage d'Aspasius. «L'involontaire» semble plutôt être chez ce dernier un terme qui, comme «l'amitié», se dit en plusieurs sens (πολλαχῶς λεγόμενον), puisqu'Aspasius écrit qu'«il n'est pas possible de trouver une définition unique de l'involontaire» (59.11). Et en ce sens il adopterait le point de vue de l'Anonyme pour qui l'involontaire ne se dit pas simplement (μὴ ἀπλῶς).

Puisqu'on retrouve chez Aspasius la même dissymétrie que chez l'Anonyme entre l'involontaire comme terme à plusieurs sens ou non simple (μὴ ἀπλῶς) et le volontaire comme terme à un seul

35 *Ibid.*, p.110. Caractère gras ajouté par nous.

sens ou simple (ὁπλῶς), il est légitime de se demander si Aspasius a recours à la même solution que l'Anonyme pour sauver le principe de symétrie des *Top.* À notre avis, Aspasius introduit ce dernier principe comme une opinion qu'il réfute par la suite. Quand il écrit «l'involontaire leur est commun et **semble** s'attribuer à l'une et l'autre de manière synonyme puisque le volontaire aussi a une définition unique» (59.9-10) il faut comprendre «une opinion veut (δοκεῖ) que l'involontaire soit synonyme donc qu'il ait une définition unique, puisque le volontaire aussi a une définition unique». Cette phrase se fonde sur le principe des *Top.*, selon lequel si un terme donné se prend en plusieurs sens ou en un seul, son contraire en fait autant. Mais la phrase de conclusion (59.11) réfute cette opinion et ébranle le principe en question. Aspasius ne semble pourtant pas embarrassé par le fait que d'une part l'involontaire soit un terme à plusieurs sens et d'autre part le volontaire un terme à un seul sens. Il ne cherche donc pas de stratagème comme l'Anonyme pour sauver le principe des *Top.* menacé par ce contre-exemple.

3. L'acte fait par contrainte: 59.11-63.8 = *EN*, 1110 a 1-b 17

3.1 Définition de l'acte fait par contrainte: 59.11-60.11 = *EN*, 1110 a 1-4

Après avoir examiné le problème soulevé par la «définition» de l'involontaire, et fait l'observation qu'il n'y a pas véritablement de «définition» mais plutôt un «énoncé du terme commun aux espèces de l'involontaire», Aspasius analyse la

définition d'une des espèces de l'involontaire, soit «ce qui relève de la contrainte» (τὸ βίαιον)³⁶. La définition d'Aristote est la suivante: «relève de la contrainte ce dont le principe est extérieur et tel que l'agent ou le patient n'y contribue aucunement»³⁷.

Aspasius voit dans cette dernière définition trois problèmes qu'il expose ici aussi sous forme d'apories: 1) la première condition («ce dont le principe est extérieur») semble suffire à définir ce qui est contraint (59.14-18); 2) l'emploi du mot «agent» n'est pas approprié puisque celui qui est contraint de faire quelque chose n'agit pas mais subit (59.23-27); 3) l'expression «ce qui relève de la contrainte» (τὸ βίαιον) qui s'applique à la fois aux êtres animés et aux êtres inanimés est-elle homonyme ou synonyme? (59.29-32)

1) **La première aporie (59.14-18).** Elle se résume à ceci: la définition serait complète même si elle se formulait seulement à l'aide de sa première condition («l'acte dont le principe est extérieur»); par conséquent quelle est l'utilité de la deuxième condition («tel que l'agent ou le patient n'y contribue aucunement»)?

Aspasius n'est pas plus explicite qu'Aristote sur le sens qu'il faut donner au «principe extérieur» (ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν). Pour tout éclaircissement il nous fournit deux exemples: une situation où le principe est à l'intérieur de nous («si quelqu'un me prenait et me tenait en l'air alors que c'est moi qui l'ai

36 Aspasius, comme Aristote, utilise aussi l'expression «βίαια»: «par contrainte».

37 Aspasius, *In Eth.*, 59.13-14 et *EN*, III, 1, 1110 a 1-3.

ordonné et voulu», 59.16-17) et une situation où le principe est à l'extérieur de nous («quelqu'un me saisit et m'emmène de force», 59.18).

Il faut avoir recours à un passage de l'*EE*, auquel Aspasius fait implicitement référence plus bas³⁸, pour comprendre que ce principe extérieur est la cause motrice³⁹ qui agit à l'encontre du principe intérieur (soit le désir ou la raison) de celui qui subit la contrainte.

À la lumière de ces informations, l'aporie se clarifie: si un individu A (tenant lieu de principe extérieur) meut un individu B à l'encontre de son désir ou de sa raison, il va de soi que B ne contribue aucunement à son mouvement. Par conséquent il est légitime de se demander si les conditions de la définition de «ce qui relève de la contrainte» (τὸ βίαιον) sont toutes deux indispensables.

La solution de l'aporie (59.18-23). Cette solution est introduite par «Mais il semble bien» (ἔοικε δὲ) et montre, en utilisant un exemple, que les deux conditions de la définition sont bel et bien exigées pour qu'un acte soit qualifié de contraint. Aspasius reprend l'exemple utilisé plus loin par Aristote pour illustrer l'acte mixte: «ceux qui, par crainte de plus grands maux, exécutent un acte répréhensible sur ordre des tyrans ou en général des puissants» (59.20-21)⁴⁰. Cet acte sera qualifié de mixte par Aristote car il est à la fois involontaire,

38 Aspasius, *In Eth.*, 59.30-31 et *EE*, II, 8, 1224 a 13-25.

39 Que le principe extérieur soit la cause motrice est aussi l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise, *Ἠθικῶν προβλημάτων* α, 132.27.

40 Aristote abordera l'acte mixte en *EN*, III, 1, 1110 a 4-7 juste après avoir traité de l'acte contraint.

au sens où le principe du mouvement vient de l'extérieur, et volontaire, au sens où l'acte est choisi⁴¹. Or, dans cet exemple, une condition seulement sur deux est remplie: «le principe est extérieur» car c'est le tyran qui contraint l'individu à exécuter un acte répréhensible, mais on ne peut pas dire que «l'agent ou le patient n'y contribue aucunement» car il décide lui-même de se conformer aux ordres du tyran⁴².

En revanche, les deux conditions sont remplies quand quelqu'un est entraîné quelque part par le vent⁴³: dans ce cas le principe de mouvement — le vent — est à l'extérieur de l'agent ou du patient et ce dernier ne contribue aucunement au mouvement.

2) **La deuxième aporie (59.23-27)**. Aspasius fait observer que le terme «l'agent» (ὁ πράπτων) semble avoir été ajouté devant le terme «patient» (ὁ πάσχων) sans raison, car l'individu qui se voit infliger une contrainte n'agit pas mais subit.

Cette aporie ressemble à l'aporie du début dans laquelle Aspasius se demandait comment les passions peuvent être volontaires (58.8-10) car les passions comme la colère, la peur ou la joie sont des sentiments irrationnels que l'on éprouve sans avoir de véritable contrôle sur eux. Aspasius disait que de telles passions sont incompatibles avec ce qui est volontaire. Ici, il dit que l'action est incompatible avec ce qui relève de

41 *EN*, III, 1, 1110 a 11-19.

42 L'autre exemple d'Aspasius cité plus haut («si quelqu'un me prenait et me tenait en l'air [...]», *In Eth.*, 59.16-17) annonçait la solution de l'aporie, car la deuxième condition n'était pas non plus remplie: l'enfant qui demande à un adulte de le faire tourner en l'air, est mû par un principe extérieur à lui mais contribue au mouvement. Voir A. Kenny, *Aristotle's theory of the will*, New Haven, Yale University Press, 1979, p.29.

43 *EN*, III, 1, 1110 a 3.

la contrainte et que l'on subit, donc avec ce qui est **involontaire**. Dans les deux apories, Aspasius soulève l'objection selon laquelle l'expression figée «les actions et les passions» (dans notre aporie: «l'agent ou le patient»), qu'Aristote utilise très souvent en parlant de la vertu morale⁴⁴, ne convient pas à l'analyse du volontaire et de l'involontaire. Les objecteurs, dont Aspasius se fait le porte-parole, se demandent si dans le cas du volontaire il ne serait pas plus précis de parler seulement d'«action» et dans le cas de l'involontaire de parler seulement de «passion». Le lien étroit entre «les actions et les passions» qui est établi par Aristote dans son analyse du volontaire et de l'involontaire, est donc mis en doute.

La solution de l'aporie (59.28-29). Dans le contexte de l'aporie, «celui qui agit» a le sens fort et moral de celui qui a un contrôle sur son action par opposition à celui qui subit l'action exercée par un autre. Dans la solution, l'exemple d'Aspasius est destiné à montrer que «l'action» peut résulter d'une contrainte si on prête à «l'action» le sens plus lâche de «mouvement corporel»⁴⁵. Cet exemple est le suivant: «si quelqu'un, après avoir été poussé, poussait lui-même quelqu'un d'autre et le jetait à terre involontairement» (59.28-29). En effet, celui qui, après avoir été poussé, pousse quelqu'un d'autre est «agent», non pas au sens où il a voulu pousser l'autre mais au sens où il est la cause motrice de la chute.

44 Cf. par exemple *EN*, II, 2, 1104 b 14, *EN*, II, 5, 1106 b 16-17 et *EN*, II, 6, 1107 a 4-5.

45 L'expression vient de S. Sauvé qui cite Aspasius à deux reprises dans sa thèse: *Aristotle's causal discriminations: teleology and moral responsibility*, Ph.D. Cornell University, 1987, p.197.

3) **La troisième aporie (59.29-32)**. La définition de «ce qui relève de la contrainte» s'applique aux êtres animés, c'est-à-dire les animaux, les enfants et les adultes dont il est question dans la discussion sur le volontaire et l'involontaire de l'*EN*. Mais un passage de l'*EE* montre que «ce qui relève de la contrainte» s'applique aussi aux êtres inanimés comme le feu et la pierre⁴⁶. C'est à ce passage que se réfère Aspasius quand il écrit ce qui suit: «On parle aussi de la contrainte à propos des êtres inanimés, par exemple, lorsque le feu semble se porter vers le bas et la terre⁴⁷ vers le haut» (59.29-31).

Or Aspasius se demande en quel sens la contrainte s'applique à la fois aux êtres animés et aux êtres inanimés: dans le sens d'un homonyme ou d'un synonyme? En effet, si l'expression (τὸ λεγόμενον) «ce qui relève de la contrainte» est homonyme, elle recouvrera deux significations différentes pour les êtres animés et les êtres inanimés, mais si elle est synonyme, elle ne désignera qu'une signification pour les deux catégories d'êtres.

L'hypothèse de l'homonymie (59.32-60.2). Aspasius examine d'abord l'hypothèse selon laquelle l'expression «ce qui relève de la contrainte» s'applique aux deux catégories d'êtres de manière homonyme: «ce qui relève d'une contrainte dans les êtres inanimés est leur mouvement ou leur arrêt contre nature, tandis que ce qui relève d'une contrainte dans les êtres animés n'est d'aucune façon contre nature» (59.32-60.1). En fait, nous savons, par le passage déjà mentionné de l'*EE*, que la contrainte chez les êtres

⁴⁶ *EE*, II, 8, 1224 a 15-18.

⁴⁷ Notons qu'Aspasius utilise aussi, à la ligne 60.9, l'exemple de la pierre pour illustrer la contrainte chez les êtres inanimés.

animés signifie «un mouvement à l'encontre du désir ou de la raison». Mais Aspasius formule ici par la négative («le mouvement n'est pas contraire à la nature») la signification de la contrainte chez les êtres animés pour mieux mettre en relief l'opposition des significations — donc le caractère homonymique — de la contrainte dans les deux catégories d'être. Ainsi, quand quelqu'un lance une pierre en l'air, le mouvement est contraire à sa nature qui est de se porter vers le bas, mais quand quelqu'un contraint un animal de marcher, ce mouvement n'est pas contraire à sa nature (60.1-2), mais plutôt contraire à son désir.

Les significations de «ce qui relève de la contrainte» sont donc différentes dans les deux catégories d'être, mais elles ne sont quand même pas dénuées de tout lien, comme c'est le cas des significations que recouvre l'expression κλείς: «ce qui ouvre les portes» ou «la clavicule». À l'opposé de ces dernières, les significations de «ce qui relève de la contrainte» chez les êtres animés et chez les êtres inanimés présentent une certaine similitude. Toutefois il ne s'agirait pas, à notre avis, de similitude de nature comme dans le cas des homonymes de l'amitié. En effet, les amitiés vertueuse, d'utilité et de plaisir, malgré leur divergence de sens, possèdent toutes une certaine signification commune: la bienveillance réciproque. Il n'en va pas ainsi dans le cas des homonymes «par contrainte» où la similitude serait plutôt de rapport ou d'analogie. Aspasius n'exprime pas en toute lettre qu'il s'agit dans ce cas d'homonymes par analogie, mais la manière dont il aborde la contrainte nous incite à le croire. Il y aurait une homonymie

d'analogie entre «la contrainte chez les êtres animés» et «la contrainte chez les êtres inanimés». en ce sens que «le mouvement contraire à la nature» est à l'être inanimé ce que «le mouvement contraire au désir ou à la raison» est à l'être animé, c'est-à-dire une contrainte⁴⁸. Ainsi, la contrainte dans le mouvement de la pierre lancée en l'air serait homonyme par analogie avec la contrainte qu'exerce un tyran sur quelqu'un pour qu'il commette un acte répréhensible contre son souhait.

L'hypothèse de la synonymie (60.2-11). Aspasius examine ensuite l'hypothèse selon laquelle l'expression «par contrainte» s'applique aux deux catégories d'être de manière synonyme. La première partie de la définition de «par contrainte» est d'abord soumise à l'examen d'Aspasius. Voici ce qu'il écrit:

«Assurément, le fait que le principe du mouvement soit extérieur vaut aussi pour les êtres mus selon leur nature, bien qu'ils ne soient pas mus par contrainte, car quelque chose d'inanimé ne sera même pas mu vers le bas s'il n'a pas pris d'un autre le principe de son mouvement.⁴⁹»

Aspasius affirme d'abord dans le premier segment de cette phrase, que «par contrainte» a toutes les apparences d'un terme synonyme quand on l'applique aux êtres animés et aux êtres inanimés (ces derniers sont ici appelés «êtres mus selon leur nature»), car dans les deux cas «par contrainte» signifie que le principe du mouvement est extérieur. Mais Aspasius ajoute une réserve: «bien qu'ils ne soient pas mus par contrainte [...]». Ce

48 De même il y a une homonymie d'analogie entre «le bien pour l'oeil» et «le bien pour le corps», car la vision est à l'oeil ce que la santé est au corps, c'est-à-dire un bien. Cf. *EN*, I, 4, 1096 b 28-29 et *EE*, I, 8, 1218 a 31-32.

49 Aspasius, *In Eth.*, 60.5-7.

qui signifie qu'on ne peut pas véritablement dire que les êtres inanimés sont mus «par contrainte» quand ils sont forcés d'aller en sens contraire de leur mouvement naturel, puisque leur simple mouvement naturel nécessite aussi l'intervention d'un principe extérieur.

L'expression «par contrainte» désignant «l'acte dont le principe est extérieur» n'est donc pas synonyme quand on l'applique aux deux catégories d'être, car le «principe extérieur» n'a pas la même signification dans les deux cas. En effet, dans le cas de l'être inanimé, le principe extérieur est à la fois le moteur du mouvement contraint et du mouvement naturel: la pierre a besoin d'un agent extérieur pour tomber dans le sens de son mouvement naturel tout autant que pour être lancée dans le sens contraire à ce mouvement. Mais dans le cas de l'être animé, le principe extérieur est nécessaire seulement pour l'acte contraint: quand cet acte est contraire au désir de l'animal.

La deuxième partie de la définition est ensuite soumise à l'examen: si l'expression «ce qui relève de la contrainte» signifie que «l'agent ou le patient ne contribue aucunement à l'acte», est-elle synonyme quand on l'applique aux deux catégories d'être? La réponse est positive: de même que la pierre ne contribue pas au mouvement vers le haut quand quelqu'un la lance en l'air, de même celui qui est entraîné par le vent dans une autre direction que celle qu'il avait choisi ne contribue aucunement à son mouvement (60.8-10).

Solution de la troisième aporie. Aspasius ne tranche donc pas clairement en faveur de l'une ou l'autre hypothèse pour

l'ensemble de la définition de la contrainte. En ce qui regarde la première partie de la définition, soit le principe extérieur, l'expression «par contrainte» est homonyme chez les deux catégories d'être, car elle a deux significations différentes: chez les êtres inanimés elle signifie un mouvement contraire à leur nature tandis que chez les êtres animés elle signifie un mouvement non contraire à leur nature⁵⁰. En ce qui regarde la deuxième partie de la définition, soit le fait que l'agent ou le patient ne contribue aucunement à l'acte, l'expression est synonyme, car ni la pierre projetée vers le haut ni la personne entraînée par le vent ne contribuent à leur mouvement respectif.

Résumé. Les deux premières apories au sujet de la définition de «ce qui relève de la contrainte» sont donc clairement résolues tandis que la dernière est résolue de manière plus mitigée. Rappelons ces trois solutions: 1) la deuxième composante de la définition («tel que l'agent ou le patient n'y contribue aucunement») n'est pas superflue par rapport à la première composante (le principe est extérieur), car il y a des situations où le moteur de l'acte se trouve à l'extérieur de l'agent mais où l'agent contribue malgré tout au mouvement. C'est le cas de l'enfant qui demande à un adulte de le faire tourner en l'air: cet acte n'est pas vraiment fait par contrainte; 2) l'emploi du terme «agent» dans cette définition n'est pas injustifié, car Aristote l'utilise au sens physique de «celui qui se meut» et non moral de «celui qui veut agir»: en ce sens il

⁵⁰ *Ibid.*, 59.32-60.1. Nous avons déjà expliqué que le mouvement «par contrainte» chez les animés est «non contraire à leur nature» car il est plutôt contraire à leur désir ou à leur raison.

n'est pas contradictoire de dire «l'agent subit un acte qu'il est contraint d'accomplir»; 3) enfin Aspasius compare l'acte contraint des êtres animés à celui des êtres inanimés non dans le but d'assimiler la notion d'involontaire aux phénomènes du monde physique, mais au contraire pour dégager les différences entre ce qui se dit «par contrainte» chez les deux catégories d'être. Bien qu'Aspasius affirme que «par contrainte» soit d'une certaine façon synonyme, car ni la pierre ni l'animal ne contribuent à leur mouvement s'il est forcé, ce terme est surtout homonyme chez ces deux catégories d'être, car le principe extérieur meut l'être inanimé à l'encontre de son mouvement naturel tandis qu'il meut l'être animé à l'encontre de son désir.

3.2 L'acte fait par crainte de plus grands maux ou pour une raison honorable: l'acte mixte: 60.12-62.26 = EN, 1110 a 4-b 9

L'aporie d'Aspasius (60.12-18). Une nouvelle aporie soulevée par Aspasius se rattache à la difficulté que rencontre Aristote pour déterminer si un certain type d'acte contraint est involontaire ou volontaire. L'aporie d'Aspasius reprend donc une autre aporie, cette dernière s'énonçant comme suit: «Mais pour tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux ou pour quelque raison honorable [...] on se demande si l'acte est

involontaire ou volontaire»⁵¹. Pour illustrer ce type d'acte contraint, Aristote donne l'exemple de la cargaison que le capitaine jette par-dessus bord au cours d'une tempête et l'exemple de l'acte répréhensible qu'un tyran ordonne à quelqu'un d'accomplir pour sauver la vie de ses parents et de ses enfants.

Aspasius veut démontrer que la première partie de l'énoncé d'Aristote («se demander si tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux est volontaire ou involontaire») est légitimement objet d'aporie⁵², tandis que la deuxième partie de l'énoncé («se demander si tout ce qui est accompli pour quelque raison honorable est volontaire ou involontaire») n'est pas légitimement objet d'aporie⁵³. Or la raison pour laquelle la deuxième partie de l'énoncé aporétique d'Aristote est «ridicule» aux yeux d'Aspasius tient au fait que «pour quelque raison honorable» (διὰ καλόν, 60.13) est synonyme de «par vertu» (δι' ἀρετήν, 60.17). Ainsi, Aspasius interprète l'énoncé aporétique comme suit: «se demander si tout ce qui est accompli par vertu est volontaire ou involontaire est ridicule» (60.16-17). En effet, pour Aristote, la vertu est nécessairement volontaire car elle est acquise à la suite d'un enseignement que l'on a reçu et de bonnes habitudes prises dès l'enfance⁵⁴.

F. Becchi, qui a commenté ce passage, a sans doute raison de voir sous l'aporie d'Aspasius l'objection suivante qui pourrait être adressée à Aristote: admettre la possibilité que

51 *EN*, III, 1, 1110 a 4-8.

52 ὀρθῶς ἠπορήσθαι, 60.14.

53 Aspasius dit plus précisément à la ligne 60.14 εὐήθως («l'est de façon naïve») ou à la ligne 60.17 ἐστὶ γελοῖον («c'est ridicule»).

54 *EN*, X, 10, 1179 b 23-25.

«tout ce qui est accompli pour quelque raison honorable ou par vertu soit involontaire», c'est accepter que la notion de vertu puisse se réduire à un phénomène naturel⁵⁵. En effet, si la vertu était considérée comme involontaire, nous ne pourrions pas l'avoir acquise, puisque l'acquisition de la vertu demande que cela se fasse de manière volontaire. En conséquence, la vertu devrait être considérée comme naturelle, ce qui ne serait pas conforme à la doctrine aristotélicienne de la vertu acquise⁵⁶.

La solution d'Aspasius (60.18-30). Pour éviter que «tout ce qui est accompli pour quelque raison honorable» soit le sujet de «est involontaire» dans l'aporie d'Aristote, Aspasius propose d'interpréter ἤ⁵⁷ par μᾶλλον ἢ (60.19). La phrase litigieuse se lit donc ainsi: «[Aristote se demande] si tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux **plutôt que** pour quelque raison honorable est volontaire [ou involontaire]» (60.18-19).

L'insertion de ce «plutôt que» dans l'énoncé aporétique d'Aristote apporte l'idée d'une alternative entre deux actions aux fins opposées: soit commettre un acte répréhensible par crainte de maux plus grands, soit refuser de commettre un acte répréhensible pour une raison honorable. Du moins, c'est cette interprétation qui se dégage de toute une série d'exemples que

55 F. Becchi, *Aspasio e i Peripatetici posteriori: La formula definitoria della passione*, in *Prometheus*, 9, 1983, p.95: Infatti, pur sapendo che per Aristotele la virtù etica è un'attività rivolta al bene e che non si genera per natura, come del resto egli stesso aveva già tenuto a precisare nelle pagine precedenti, tuttavia scorge nell'affermazione di Aristotele un pericolo per la nozione di virtù che poteva essere ridotta, e tutto fa pensare che già lo fosse stata, ad un fenomeno naturale.

56 Aristotele reconnaît qu'il y a des vertus naturelles, mais qu'elles ne constituent pas les vertus morales au sens strict. Voir *EN*, VI, 13, 1144 b 35 et ss.

57 Cf. *EN*, III, 1, 1110 a 4 et Aspasius, *In Eth.*, 60.13.

donne Aspasius pour illustrer l'acte mixte. Un de ces exemples est celui de Socrate qui a refusé, au nom de l'honneur et de la justice, d'obéir aux Trente qui lui ordonnaient de conduire à la mort Léon le Salaminien **plutôt que** d'accomplir cet acte répréhensible par crainte de voir ses proches mourir (60.24-30).

Plusieurs remarques s'imposent au sujet de cette interprétation d'Aspasius. D'abord, ce dernier a raison de déceler dans le η de l'énoncé aporétique d'Aristote l'idée d'un dilemme qui se pose à celui qui subit une épreuve comme celle d'être contraint d'accomplir un acte répréhensible ordonné par un tyran ou d'être contraint de jeter sa cargaison par-dessus bord lors d'une tempête. Dans ce dernier cas, le capitaine, après avoir évalué les deux options du dilemme décide de jeter la cargaison par-dessus bord pour une honorable raison, sauver les passagers, **plutôt que** de conserver la cargaison par crainte d'être blâmé par son armateur⁵⁸.

Toutefois, Aspasius analyse l'énoncé aporétique d'Aristote à la lumière d'un exemple dramatique — celui du refus de Socrate de sacrifier quelqu'un pour sauver la vie d'autres personnes — qui infléchit le sens des termes utilisés par Aristote. Ainsi, en regard du précédent exemple, «ce qui est accompli par crainte de plus grands maux» devient synonyme d'acte lâche. Pourtant, «ce qui est accompli par crainte de plus grands

58 Sur l'emploi du mot «armateur», cf. P. Aubenque *Kairos et prudence. De la détermination temporelle de l'acte moral selon Aristote*, in A. Tordésillas (ed.), *Les Actes du Colloque sur le Kairos* (1994), Aix-en-Provence, à paraître prochainement. Sur l'idée du blâme et de la poursuite judiciaire que peut entraîner la perte de la cargaison, voir aussi A. Kenny, *op.cit.*, p.30.

maux» n'a pas cette connotation péjorative chez Aristote et peut tout aussi bien désigner une crainte vertueuse comme la crainte que nos parents et nos enfants meurent, qui nous pousse à accomplir un acte répréhensible (Aristote ne nous dit pas si cela peut inclure un homicide) ordonné par un tyran. C'est à propos de ce type d'acte qu'Aristote se demande s'il est volontaire ou involontaire, autrement dit si la faute est imputable ou non à celui qui subit une telle épreuve. Mais l'acte répréhensible qu'est l'homicide accompli pour sauver sa vie ou celle de ses proches est présenté de telle façon par Aspasius («[il était] en son pouvoir de supporter une situation pénible pour une raison honorable»⁵⁹, comme Socrate l'a fait) qu'il le juge volontaire et fautif.

En fait, la formulation d'Aspasius «supporter ce qui est redoutable pour une raison honorable **plutôt que** d'accomplir ce qui est répréhensible par crainte d'un plus grand mal» revient à résoudre l'aporie avant de l'avoir posée, à opter pour la fin honorable **plutôt que** pour les raisons qui nous feraient agir par crainte d'un plus grand mal.

L'acte mixte est volontaire parce qu'il est choisi dans une conjoncture donnée (61.1-22). La solution d'Aspasius consistant à interpréter ἧ par μᾶλλον ἧ se veut une solution à la formulation de l'aporie d'Aristote qu'Aspasius juge obscure, mais n'est pas la solution de cette aporie. Aristote apporte lui-même la solution à son aporie en distinguant l'acte mixte considéré dans l'absolu et considéré dans les circonstances particulières

⁵⁹ Aspasius, *In Eth.*, 60.20-21.

qui se présentent au moment où on agit⁶⁰ : dans l'absolu «jeter sa cargaison par-dessus bord» est involontaire car personne ne peut le vouloir; par contre, au moment où le bateau risque de chavirer, «jeter sa cargaison par-dessus bord» est voulu pour sauver les passagers.

Après s'être demandé si les actes de ce type sont volontaires ou involontaires, Aristote estime finalement qu'ils sont plutôt volontaires car «ils sont choisis au moment où l'agent les accomplit»⁶¹. Or le choix d'accomplir un acte répréhensible à un moment précis se fait au terme d'une réflexion pesant les avantages et les inconvénients d'un tel acte. C'est pourquoi Aristote affirme qu'«il est quelquefois difficile de discerner s'il faut décider de faire tel bien au prix de tel mal, ou supporter tel mal pour acheter tel bien»⁶².

Toutefois, on ne retrouve pas dans l'explication donnée par Aspasius pour rendre compte du caractère volontaire de l'acte mixte une telle idée de choix difficile effectué après avoir pesé le pour et le contre de l'acte répréhensible à accomplir. Voici cette explication d'Aspasius:

«Mais, dans la mesure où, bien qu'il soit possible à des individus de subir n'importe quoi plutôt que d'accomplir quelque chose de répréhensible, ils supportent les actes répréhensibles pour ne pas subir ce qui est redoutable, dans cette mesure ces actions semblent être volontaires»⁶³.

60 «Dans l'absolu» traduit *ἀπλῶς* et «dans les circonstances particulières qui se présentent au moment où on agit» se réfère à *κατὰ τὸν καιρὸν* suivi de *ὅτε πρότερον*. Voir *EN*, III, 1, 1110 a 9 et 13-15.

61 *EN*, III, 1, 1110 a 12-13.

62 *EN*, III, 1, 1110 a 29-30 (trad. de R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif).

63 Aspasius, *In Eth.*, 61.7-9.

Ici, le caractère volontaire de l'acte mixte ne s'explique pas par un choix difficile entre deux options, mais par le fait que l'agent a négligé la seule option valable aux yeux d'Aspasius: supporter le plus redoutable («n'importe quoi») plutôt que d'accomplir un acte répréhensible.

L'acte mixte est volontaire puisqu'il est loué ou blâmé (61.22-62.13). Selon Aspasius, le fait que nous puissions, dans une conjoncture donnée, supporter ce qui est pénible pour une raison honorable, mais que nous ayions opté pour le contraire, constitue la première raison pour laquelle l'acte mixte est volontaire. La seconde raison⁶⁴ est que l'acte mixte est tantôt loué, tantôt blâmé.

Au sujet de l'acte mixte qui peut nous valoir des éloges, Aristote écrit ce qui suit: «Des actes de ce genre sont même quelquefois loués quand on supporte un acte répréhensible ou pénible en échange de grands et beaux avantages»⁶⁵. En paraphrasant cette phrase, Aspasius laisse d'abord de côté le mot «répréhensible» car il trouve sans doute gênant qu'une doctrine morale loue un acte répréhensible même s'il est accompli en vue de la meilleure fin: «[les actions mixtes] sont parfois louées quand des gens supportent quelque chose de pénible plutôt que de livrer leur fils aux sévices d'un tyran» (61.22-24). Puis Aspasius tente d'expliquer la présence du mot «répréhensible»

64 «Le principe du mouvement à l'intérieur de celui qui agit» n'est pas une raison proprement dite pour laquelle l'acte mixte est volontaire, car Aspasius l'aborde dans le cadre de la première raison: lorsque la conjoncture l'exige l'agent choisit (son principe est alors en lui) d'accomplir un acte qu'il ne ferait pas dans d'autres circonstances. Cf. Aspasius, *In Eth.*, 61.15-16.

65 *EN*, III, 1, 1110 a 19-22.

dans la phrase de l'*EN*: «Et quand Aristote affirme qu'il faut aussi supporter des actes honteux, on doit comprendre qu'il faut supporter de petits actes honteux en vue de grands biens» (61.25-26). Le fait, pour «un homme respectable, de se présenter devant ses concitoyens vêtu d'un habit féminin» (61.26-27) sert d'exemple pour rassurer ceux qui pourraient croire que la doctrine d'Aristote loue de véritables actes répréhensibles même s'ils sont accomplis pour la plus noble cause.

Or, non seulement Aristote ne dit pas que les actes mixtes sont quelquefois loués quand on supporte un acte répréhensible mineur, mais le seul exemple concret d'acte répréhensible qu'Aristote utilise plaide contre cette interprétation. Le fait, pour un capitaine, de jeter sa cargaison par-dessus bord n'est pas un acte répréhensible mineur comme l'est le fait, pour un homme respectable, de s'habiller d'un vêtement féminin, dans la mesure où une action en justice peut être intentée contre le capitaine.

De plus, au sujet de cette phrase d'Aristote «il existe sans doute des actes qu'on ne peut être contraint d'accomplir, et auxquels il faut préférer la mort en subissant les pires souffrances»⁶⁶, Aspasius fait ce commentaire: «En effet, on peut sans doute endurer d'enfreindre des aspects mineurs du bien, mais pas de majeurs» (61.35-62.1). Il est vrai qu'Aristote sous-entend par cette phrase qu'il y a des actes **extrêmement** répréhensibles que l'on doit éviter à tout prix. Mais il n'y a pas chez lui de règle aussi stricte que celle érigée par Aspasius selon laquelle

⁶⁶ *EN*, III, 1, 1110 a 26-27.

il faut seulement supporter les actes répréhensibles mineurs et éviter les actes répréhensibles majeurs⁶⁷. Pour Aristote, nous ne pouvons évaluer qu'au cas par cas le caractère acceptable d'un acte répréhensible. Aspasius se sert de l'exemple de la balance dont les plateaux sont en équilibre (62.3-4) pour illustrer la difficulté de décider quoi faire dans des circonstances contraignantes précises. Mais il est douteux qu'il ait su apprécier toute la valeur de son exemple puisque selon lui on peut seulement accomplir un acte répréhensible mineur pour éviter un mal. Dans une telle interprétation l'agent ne se demande donc pas quel acte répréhensible il doit supporter au prix de quelle douleur ou en vue de quel bénéfice. Pourtant, l'image de la balance évoque l'idée d'une véritable réflexion pour peser les avantages et les inconvénients de l'action à accomplir.

«Dans l'absolu» ne signifie pas «en général» mais «par soi» (62.13-26). Une difficulté est soulevée par Aspasius au sujet du sens de l'expression «l'acte mixte considéré dans l'absolu». Alors que jusqu'ici Aristote écrivait que l'acte mixte considéré dans l'absolu (ἀπλῶς) est involontaire tandis qu'au moment où on le fait (ὅτε πράττει ou κατὰ τὸν καιρὸν) il est volontaire, les termes de l'opposition changent à la fin du passage sur l'acte mixte. Ainsi écrit-il: «les actes considérés en eux-mêmes (καθ' αὐτά) sont involontaires [...] mais en retour

67 L'idée de Saint Thomas de «degrés» du caractère répréhensible d'un acte prend vraisemblablement sa source dans la distinction d'Aspasius entre l'acte répréhensible mineur que l'on peut accepter de commettre en vue d'un bien et l'acte répréhensible majeur que l'on doit refuser de commettre à tout prix. Voir Saint Thomas, *Sententiae Libri Ethicorum*, III, 2, p.122.12.

de tels avantages (ἀντὶ τῶνδε) sont volontaires»⁶⁸, ce qui laisse supposer que ἀπλῶς est synonyme de καθ' αὐτά et que ὅτε πράττει ou κατὰ τὸν καιρὸν sont synonymes de ἀντὶ τῶνδε.

À ce tableau des synonymes Aspasius ajoute une autre notion: l'acte considéré «en général» (καθόλου) qu'il dit équivalent (ἴσον) à l'acte considéré «en soi» (καθ' αὐτόν). Voici sa réflexion: «le fait que ces actes soient involontaires en eux-mêmes nous ramène aux actes involontaires en général. Or dans le domaine pratique, la définition générale est vaine car les actions sont du domaine du particulier» (62.18-20). En fait la première phrase de cette citation pose le problème de l'équivalence des termes ἀπλῶς (non explicitement cité), καθ' αὐτά et καθόλου. La dernière phrase rejette l'hypothèse que ἀπλῶς soit synonyme de καθόλου: «dans le domaine pratique, la définition générale est vaine». Toutefois rien n'est encore dit du rapport entre ἀπλῶς et καθ' αὐτά.

C'est la particule ἢ qui indique la solution au problème de l'équivalence des termes: «À moins que l'expression "dans l'absolu" n'ait pas le sens de "en général"? Elle indiquerait plutôt que les actions "par elles-mêmes", sans les circonstances d'une occasion donnée, sont involontaires» (62.23-26).

La réflexion d'Aspasius rejoint celle d'A. Kenny qui affirme en substance ce qui suit: l'acte de «jeter sa cargaison par-dessus bord» ne peut être dit «en général», car tout acte se déroule dans un certain temps. En effet, «jeter sa cargaison par-

⁶⁸ EN, III, 1, 1110 b 3-5. Pour cette comparaison des termes, cf. J. Burnet, *The Ethics of Aristotle edited with an introduction and notes*, London, Methuen, 1900, p.116.

dessus bord» a le sens d'un acte considéré pour lui-même sans finalité autre, plutôt que le sens d'un acte considéré «en général», tandis que «jeter sa cargaison par-dessus bord pour sauver les passagers» a le sens d'un acte fait pour une autre fin⁶⁹.

3.3 Les choses agréables, extérieures à l'agent, ne produisent pas des actes par contrainte: 62.27-36 = EN, 1110 b 9-17

Aristote a rejeté l'hypothèse selon laquelle le principe extérieur pouvait être constitué par la menace que représente un tyran ou une tempête: dans ces cas précis, le délit commis n'est pas vraiment dû à la contrainte. Maintenant, Aristote rejette l'hypothèse selon laquelle le principe extérieur puisse être «les choses agréables et les choses honorables» (τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλά) auxquelles l'agent succomberait: dans ce cas-là non plus le délit commis n'est pas dû à la contrainte.

Nous verrons que dans son commentaire de ce passage, Aspasius est embarrassé par les expressions τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλά. En effet, en apportant certaines modifications au texte de l'EN, il prend soin de séparer ces expressions l'une de l'autre puisque, selon lui, l'expression τὰ καλά signifie «le bien moral» et l'expression τὰ ἡδέα, «les choses agréables au corps». Les modifications d'Aspasius concernent la thèse combattue par Aristote et les raisons⁷⁰ invoquées par ce dernier pour rejeter cette thèse.

⁶⁹ A.Kenny, *op.cit.*, p.31.

⁷⁰ Il y a quatre raisons invoquées par Aristote mais nous n'en étudierons que trois, car la dernière n'est sujette à aucune modification de la part d'Aspasius: «il est ridicule [...] de se considérer soi-même responsable

Aspasius reformule la thèse combattue par Aristote⁷¹ de la façon suivante en laissant de côté τὰ καλὰ: «[...] toutes les actions accomplies par certaines personnes lorsqu'elles se laissent entraîner par les choses agréables sont faites par contrainte» (62.27-28). L'absence de τὰ καλὰ signifie qu'Aspasius doute qu'un acte répréhensible puisse être commis par quelqu'un qui éprouve un vif appétit pour le bien. Par contre, un acte répréhensible peut être commis par le fait de succomber à des choses agréables, et plus précisément à des «choses agréables au corps» comme la suite du commentaire d'Aspasius l'indique⁷².

La première raison. Pour rejeter la thèse en question, Aristote invoque d'abord la preuve par l'absurde⁷³ que voici: «toutes les actions seraient à ce compte-là des actions faites par contrainte, car c'est en vue des choses agréables et des choses honorables que nous faisons tous ce que nous faisons»⁷⁴. Or cette phrase se ramène au raisonnement suivant: «si les choses agréables et les choses honorables sont contraignantes (proposition à réfuter), alors toutes les actions, qui visent des choses agréables et des choses honorables, seront faites par contrainte (conséquence absurde)». Comme la conséquence est

des actions honorables et de considérer les plaisirs responsables des actions répréhensibles», *EN*, III, 1, 1110 b 13-15. Cf. Aspasius, *In Eth.*, 62.35-36.

71 «Les choses agréables et les choses honorables sont contraignantes (puisqu'elles exercent une force de l'extérieur)», *EN*, III, 1, 1110 b 9-10.

72 Aspasius utilise plus bas les exemples des gens modérés et maîtres d'eux-mêmes (*In Eth.*, 62.33) pour montrer qu'il est possible de ne pas céder aux plaisirs corporels. Voir notre commentaire ci-dessous.

73 Rappelons la définition d'Aristote: Une preuve par l'absurde consiste à réfuter une proposition en réduisant cette proposition à l'une de ses conséquences acceptée comme fausse (*APr.*, II, 14, 62 b 29-31).

74 *EN*, III, 1, 1110 b 10-11.

fausse, parce que certaines actions ne sont évidemment pas faites par contrainte mais de manière volontaire, la proposition antécédente est nécessairement fausse.

Nous sommes en droit de penser que certains éléments de l'argument d'Aristote gênaient Aspasius puisqu'il transforme la preuve par l'absurde d'Aristote en deux preuves par l'absurde différentes: A) l'une concerne les choses agréables; B) l'autre, les choses honorables.

A) Voici la première conséquence absurde qu'Aspasius tire de la thèse selon laquelle les choses agréables et les choses honorables sont contraignantes: «Mais cette explication fait de toutes les actions **injustes** des actions par contrainte. En effet, presque tous les individus qui commettent des injustices le font **par plaisir**» (62.29-30). On retrouve ici la forme de raisonnement de la preuve par l'absurde observée plus haut: comme la proposition conséquente est fausse parce que certaines actions injustes ne sont pas commises par contrainte mais de manière volontaire, la proposition antécédente est nécessairement fausse. Mais le contenu du raisonnement est modifié: Aspasius n'affirme pas, comme Aristote, que **toutes les actions visent des choses agréables et des choses honorables**, mais que **toutes les actions injustes visent des choses agréables** (ou sont commises par plaisir).

Cette reformulation laisse entendre qu'Aspasius ne peut concevoir que **toutes les actions visent des choses agréables** ou qu'elles soient commises par plaisir. Selon lui, en effet, l'expression τὰ ἡδέα signifie «les choses agréables au corps» et ἡ

ἡδονή renvoie au «plaisir corporel» puisque quelques lignes plus bas il utilise les exemples des gens modérés et maîtres d'eux-mêmes qui confèrent à ces expressions ce sens étroit. Ces exemples serviront en effet à démontrer qu'il est possible de ne pas se laisser entraîner par les choses agréables⁷⁵. Or la modération et la maîtrise de soi sont des vertus qui se caractérisent, selon Aristote, par leur capacité à ne pas céder aux «plaisirs corporels»⁷⁶. Dans cette perspective, la proposition d'Aristote: «toutes les actions visent des choses agréables et des choses honorables» devient inacceptable et demande à être reformulée, car toutes les actions ne visent pas des plaisirs corporels. Pourtant, Aristote veut dire que «toutes les actions sont faites en vue de certains aspects agréables et en vue d'un certain bien»⁷⁷. Les choses agréables ne renvoient pas strictement à ce qui excite les sens.

B) Voici l'autre conséquence qu'Aspasius imagine comme substitut à la conséquence inacceptable citée plus haut⁷⁸. Il tire cette conséquence de la thèse selon laquelle les choses agréables et les choses honorables sont contraignantes: «selon cette explication, quelqu'un dirait que même ceux qui accomplissent des actes honorables n'agissent pas volontairement parce qu'ils sont contraints par les actes honorables» (62.33-34). On retrouve une fois de plus la forme de raisonnement de la

75 Aspasius, *In Eth.*, 62.35.

76 Cf. *EN*, VII, 11, 1151 b 34-1152 a 1.

77 Cette idée correspond à celle de la phrase d'ouverture de l'*EN*: toute action tend vers quelque bien (*EN*, I, 1, 1094 a 1-2).

78 «[...] toutes les actions seraient à ce compte-là des actions faites par contrainte, car c'est en vue des choses agréables et des choses honorables que nous faisons tous ce que nous faisons», *EN*, III, 1, 1110 b 10-11.

preuve par l'absurde: comme cette conséquence est fausse, parce que l'on sait que les actes honorables sont faits volontairement, la proposition antécédente est nécessairement fausse.

En reformulant la conséquence absurde d'Aristote en deux autres propositions, Aspasius semble vouloir répondre à l'objection suivante qui avait peut-être été formulée à son époque: la phrase «toutes les actions visent des choses agréables et des choses honorables» prête à confusion car les choses agréables (au sens étroit de l'expression) et les choses honorables sont les causes d'actions différentes. Aspasius répondrait que sous la phrase synthétique d'Aristote se trouvent deux propositions latentes: «les actions injustes visent le plaisir» et «les actions honorables visent les choses honorables».

La deuxième raison. Aspasius passe sous silence cette raison d'Aristote: «ceux qui accomplissent un acte par contrainte et involontairement éprouvent de la tristesse, tandis que ceux qui accomplissent un acte en vue de ce qui est agréable et honorable le font avec plaisir»⁷⁹. Puisque Aspasius, dans tout ce passage sur les choses agréables extérieures à l'agent, prête au plaisir le sens de «plaisir corporel», cette affirmation selon laquelle «ce qui est honorable se fait avec plaisir» constitue un obstacle à son interprétation, car le plaisir qui accompagne le bien est nécessairement un plaisir de l'âme.

La troisième raison. À cette raison d'Aristote: «il est ridicule de rendre responsable les causes extérieures et non soi-

⁷⁹ EN, III, 1, 1110 b 11-13.

même si l'on est pour celles-ci une proie facile»⁸⁰, Aspasius ajoute cette explication: «Il dépend donc de nous-mêmes de nous laisser entraîner ou non» (62.32)⁸¹. Contrairement à la raison précédente qui présentait une difficulté pour l'interprétation d'Aspasius, cette troisième raison en est le principal support parce qu'Aristote emploie ces mots εὐθήρατον ὄντα signifiant «si l'on est une proie facile» des causes extérieures. Or, puisqu'on se laisse facilement capter par les choses agréables et non pas par les choses honorables, Aspasius a raison d'exclure τὰ καλὰ dans sa paraphrase de ce passage: «si l'on est la proie facile **des choses agréables**». Mais, selon lui, on ne se laisse pas capter par n'importe quelle chose agréable, seulement par les choses agréables au corps: c'est la raison pour laquelle il utilise à la ligne 62.33 les exemples des gens modérés et maîtres d'eux-mêmes reconnus pour savoir résister aux plaisirs corporels.

Résumé. Derrière les modifications apportées par Aspasius à ce passage du texte de l'*EN*, se trouvent deux difficultés latentes non explicitement soulevées comme des «difficultés» par Aspasius.

La première difficulté concerne l'union de τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ. La cause des actes répréhensibles envisagée comme hypothèse n'est pas le fait de succomber au bien mais le fait de succomber aux choses agréables. C'est en suivant ce raisonnement implicite dans son commentaire qu'Aspasius a supprimé τὰ καλὰ en reformulant la thèse des opposants d'Aristote. L'Anonyme, qui a

⁸⁰ *EN*, III, 1, 1110 b 13-14.

⁸¹ La même explication se trouve chez Saint Thomas. Cf. *Sententiae Libri Ethicorum*, III, 2, p.123.148.

observé la même difficulté, a, quant à lui, remplacé τὰ καλὰ par τὰ λυπηρά⁸².

La deuxième difficulté concerne la signification de τὰ ἡδέα. La cause des actes répréhensibles n'est pas l'attraction pour des choses qui sont agréables à une âme vertueuse mais bien l'attraction pour des choses agréables au corps. D'ailleurs, Saint Thomas, qui suit de près Aspasius en commentant l'*EN*, traduit τὰ ἡδέα par «delectabilia bona»⁸³ et Feliciano traduit la même expression par «voluptates»⁸⁴. Toutefois, des commentateurs comme A. Grant⁸⁵ ont tenté de donner raison à Aristote en soutenant qu'il réunit τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ pour montrer que, dans l'esprit de ses opposants, ceux qui commettent des actes répréhensibles sont motivés par ce qui leur semble «agréable et bien» (ἡδέον καὶ καλόν) car personne ne souhaite ce qui est «répréhensible et pénible» (αἰσχρόν καὶ λυπερόν).

4. L'acte fait par ignorance: 63.1-65.32 = *EN*, 1110 b 18-1111 a 21

4.1 Les espèces de l'acte fait par ignorance: le non-volontaire et l'involontaire: 63.1-18 = *EN*, 1110 b 18-24

Après en avoir terminé avec son commentaire sur l'acte involontaire fait par contrainte, Aspasius se tourne, en suivant le plan de l'*EN*, vers l'acte involontaire fait par ignorance (δ'

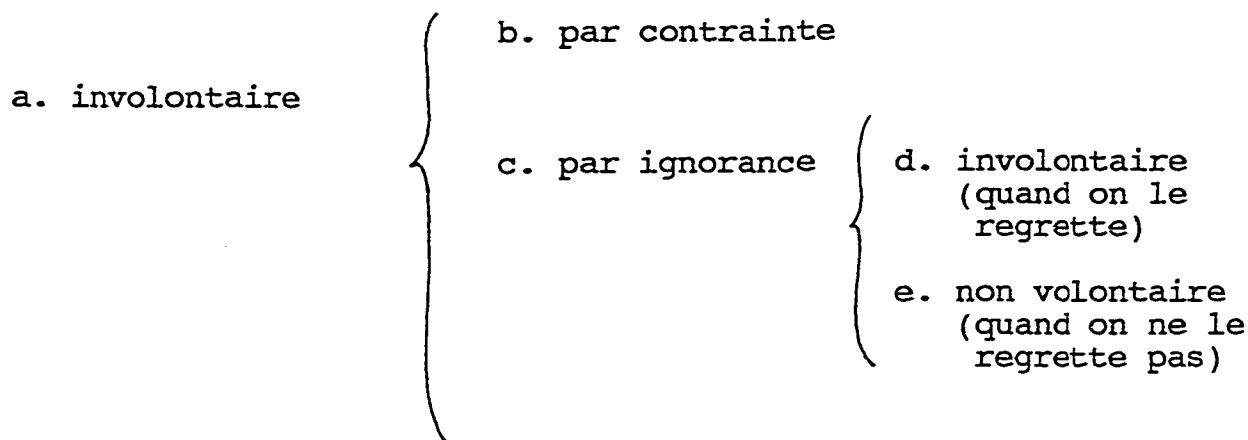
⁸² La solution de l'Anonyme consiste à dire que le principe extérieur serait constitué des choses agréables et des choses pénibles, ces dernières se référant à ce qu'un tyran, par exemple, nous contraint de faire. Cf. Anonyme, *In Eth.*, 143.24.

⁸³ Saint Thomas, *op.cit.*, III, 2, p.123.121.

⁸⁴ Feliciano, *op.cit.*, f.55r36.

⁸⁵ A. Grant, *The Ethics of Aristotle illustrated with Essays and Notes*, vol.2, London, Longmans, Green and Co., 1885, p.9-10.

ἄγνοια). Or, selon Aristote, il y a deux espèces d'acte répréhensible fait par ignorance: l'acte répréhensible «involontaire» (ἀκούσιος) si l'agent regrette de l'avoir commis, et l'acte répréhensible «non volontaire» (οὐχ ἑκούσιος) qui est une notion forgée par Aristote pour désigner l'acte qui n'est ni volontaire, car l'agent ne savait pas ce qu'il faisait, ni involontaire, car il ne regrette pas ce qu'il a commis. Cette division de l'involontaire à laquelle Aristote se réfère correspond au schéma suivant:



Les lettres en caractère gras apparaissant dans les lignes qui suivent renvoient à ce schéma.

Le commentaire d'Aspasius se centre sur cette remarque: Aristote utilise dans sa division de l'involontaire les expressions homonymes d'«involontaire» et de «non volontaire» qui ont à la fois un sens générique et un sens spécifique, ce qui rend le diagramme difficile à comprendre⁸⁶.

⁸⁶ Th. Means, qui observe lui aussi que plusieurs mots ont à la fois un sens générique et spécifique dans les subdivisions de l'involontaire chez Aristote, parle, lui, de «confusion». Les expressions à double sens relevés par lui sont «l'involontaire» et «par ignorance». Cf. Th. Means,

La première expression homonyme: l'involontaire. Le terme «involontaire» est homonyme en tant qu'il signifie d'une part «le genre commun de ce qui est fait par contrainte et fait par ignorance» et d'autre part «une des espèces de ce qui est fait par ignorance». En effet, Aspasius affirme ceci au sujet d'une des espèces d'acte fait par ignorance: «L'une est homonyme avec le genre le plus élevé et s'appelle "involontaire"» (63.2-3). Or cet involontaire considéré comme espèce (d) s'applique à l'acte répréhensible commis par quelqu'un qui ne savait pas ce qu'il faisait mais le regrette quand il l'apprend⁸⁷. Quant à l'involontaire considéré comme «le genre le plus élevé» (a), Aristote en a donné plus tôt cette description⁸⁸: l'acte involontaire peut être accompli soit par contrainte (b), soit par ignorance (c)⁸⁹.

La deuxième expression homonyme: le non volontaire. Au sujet de l'expression «non volontaire», Aspasius soutient qu'elle signifie tantôt «une espèce d'acte fait par ignorance», tantôt «à peu près ce qui est involontaire»⁹⁰. En effet, d'une part Aspasius montre qu'Aristote a dû créer⁹¹ le terme «non volontaire» pour désigner cette catégorie spéciale d'acte répréhensible commis par ignorance mais bien **volontairement**⁹²

Aristotle and the voluntary, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 58, 1927, p.75-91.

87 *EN*, III, 1, 1110 b 22.

88 Selon Aspasius (*In Eth.*, 59.1-11), Aristote donne une «description» et non pas une «définition» de l'involontaire.

89 *EN*, III, 1, 1109 b 35 - 1110 a 1.

90 Th. Means n'a pas relevé ce double sens de l'expression «non volontaire», ni, à notre connaissance, aucun autre commentateur de l'*EN*.

91 Pour bien insister sur le fait qu'il s'agit d'un néologisme, Aspasius fait dire ceci à Aristote: καλίσθω οὐχ ἑκούσιον (*In Eth.*, 63.9).

92 Notons que pour Aristote le «non volontaire» est distinct du «volontaire» et de «l'involontaire», tandis que pour Aspasius l'acte «non

parce que l'agent ne le regrette pas. D'autre part, Aspasius écrit que «l'involontaire [...] est à peu près identique au non volontaire» (63.11-12), ce qui signifie que l'acte involontaire a été accompli sans que l'agent l'ait voulu parce qu'il y a été forcé ou parce qu'il l'ignorait.

Il ne fait aucun doute en effet que οὐχ ἔκούσιος de la phrase «tout acte fait par ignorance est non volontaire»⁹³ et οὐχ ἔκων⁹⁴ de la phrase «celui qui ne regrette pas [...] agit non volontairement»⁹⁵ ont des significations distinctes. Dans la première phrase, οὐχ ἔκούσιος ne peut pas désigner l'espèce, car «l'acte fait par ignorance» n'est pas seulement «non volontaire» (une des espèces) mais aussi «involontaire» (l'autre espèce). Aspasius en conclut qu'il doit nécessairement y avoir en plus du sens spécifique d'«acte commis par ignorance et sans regret» un sens générique de ce mot. Or ce sens générique est celui d'«acte fait sans le vouloir, soit par contrainte soit par ignorance»: ce qui correspond à l'involontaire.

L'ensemble de la division. À partir de la ligne 63.9, Aspasius délaie l'analyse des différentes significations des termes homonymes pour s'intéresser à l'ensemble du diagramme. Une

volontaire» est «l'acte d'une personne agissant **volontairement** même si celle-ci l'ignorait au plus haut point» (*In Eth.*, 63.6-7). Toutefois, Aspasius ne nous semble pas clarifier la pensée d'Aristote en disant que «le non volontaire est volontaire». Le «non volontaire» désigne plutôt «un acte commis par ignorance mais non contraire à ce que l'agent veut». Mais cette erreur de détail ne nuit pas à l'intérêt de l'analyse d'ensemble d'Aspasius.

93 *EN*, III, 2, 1110 b 18.

94 οὐχ ἔκούσιος et οὐχ ἔκων se traduisent de la même façon, sauf que le premier s'applique à des actes, tandis que le second se rapporte à des personnes. Cf. J. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksiek, 1968-1980, p.331.

95 *EN*, III, 2, 1110 b 23.

des formules de synthèse utilisées par lui retient notre attention. Il s'agit de la phrase comportant, à notre avis, une erreur de l'éditeur Heylbut qui n'a pas retenu la leçon des manuscrits Parisinus graecus 1903 (Z) et Parisinus graecus 1902 en écrivant ἔκούσιον au lieu de ὀκούσιον. Pourtant, le sens de la phrase donne raison à la leçon de ces manuscrits, puisque, selon le diagramme d'Aristote, «ce qui est fait par ignorance» ne se subdivise pas entre «le volontaire» et «le non volontaire» mais bien entre «l'involontaire» et «le non volontaire».

L'intérêt de la réflexion d'Aspasius sur les termes homonymes dans le diagramme de l'involontaire, est qu'elle nous amène à réaliser qu'Aristote prête des significations complètement différentes à un mot, voire même des significations contraires, comme c'est le cas du «non volontaire». En effet, l'acte répréhensible accompli non volontairement (au sens où l'agent ne le voulait pas) suscite l'indulgence, tandis que l'acte répréhensible accompli non volontairement (au sens où l'agent l'a commis par ignorance sans le regretter) suscite le blâme. Le fait qu'un même mot puisse donner lieu à des jugements contraires pose une difficulté pour la cohérence du diagramme d'Aristote.

4.2 La différence entre agir par ignorance et agir en étant ignorant: 63.19-31 = EN, 1110 b 24-27

En distinguant l'acte fait par ignorance (δι' ἄγνοιας) et l'acte fait dans un état d'ignorance (ἀγνοῶν)⁹⁶, Aristote veut

⁹⁶ Nous traduisons aussi ἀγνοῶν par «en étant ignorant».

montrer que celui qui a commis un acte répréhensible en état d'ivresse ou en proie à la colère doit encourir le blâme même s'il ne savait pas ce qu'il faisait⁹⁷. En effet, il n'a pas agi par ignorance mais par ivresse ou par colère.

Telle qu'elle est établie par Heylbut, la première phrase du commentaire d'Aspasius de ce passage est une citation incomplète de l'*EN*⁹⁸. En effet, dans le passage parallèle de l'*EN*, Aristote distingue l'acte fait par ignorance **de l'acte fait en étant ignorant**. Le sujet de la discussion de ce passage est une comparaison entre ces deux types d'ignorance, ce dont l'édition de Heylbut ne rend pas compte. Il faut donc ajouter τῷ ἄγνοοῦντος après ἄγνοια comme le suggère Musuros dans sa note en marge du manuscrit Parisinus graecus 1903 (Z²)⁹⁹. De sorte qu'Aspasius aurait inséré son commentaire à l'intérieur de la citation de l'*EN*, ce qui est conforme à l'un des modes de paraphrase qu'il aime à utiliser. Ce commentaire apporte une définition de l'acte fait par ignorance qui manque chez Aristote: «[l'acte] où le principe et la cause de l'action sont l'ignorance» (63.19-20)¹⁰⁰. C'est le cas de l'acte involontaire dont la cause est l'ignorance, mais ce n'est pas le cas de l'acte accompli par un individu ivre ou en colère, dont la cause est l'ivresse ou la colère.

97 Comme R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif (*op.cit.*, t.II, première partie, p.182-183) le soulignent, c'est la doctrine socratique de l'ignorance qui est visé par Aristote.

98 «Aristote déclare que le fait d'agir par ignorance est aussi différent», Aspasius, *In Eth.*, 63.19.

99 Voir l'apparat critique de Heylbut pour 63.19.

100 La précision selon laquelle l'ignorance est «cause» quand l'acte est fait par ignorance, est reprise par Saint Thomas, *op.cit.*, III, 3, p.126.47.

L'autre apport d'Aspasius pour la bonne compréhension de ce passage est la relation de genre et d'espèce qu'il établit entre les deux types d'ignorance: «Si donc quelqu'un fait quelque chose par ignorance il le fait aussi en étant ignorant, mais s'il le fait en étant ignorant ce n'est pas dans tous les cas par ignorance» (63.24-25). Le genre est donc «l'acte fait en étant ignorant» et l'espèce «l'acte fait par ignorance», car il en va de ces notions comme de l'être humain et de l'animal: l'être humain est un animal, mais l'animal n'est pas dans tous les cas un être humain. En tant que genre, «l'acte fait en étant ignorant» englobe «l'acte non volontaire fait par ignorance», «l'acte involontaire fait par ignorance» et «l'acte fait par ivresse ou colère». La particularité de ce dernier acte par rapport aux deux autres (étudiés dans la précédente section) est qu'il n'est pas fait par ignorance, car il était dans le pouvoir de l'agent de ne pas s'enivrer ou de ne pas se mettre en colère (63.25-31).

Cette classification, sous-entendue par la relation de genre et d'espèces que propose Aspasius, interdit toute assimilation de «l'acte commis par ivresse ou colère» à «l'acte non volontaire». En effet, il est possible de confondre les deux types d'acte et de croire qu'Aristote parle du premier type pour donner un exemple concret du second type, car tous deux sont accomplis par un agent qui ne savait pas ce qu'il faisait et qui doit, malgré son ignorance, encourir le blâme. Voici ce qu'écrit Th. Means qui confond ces deux types d'acte: «[...] we find that, though **the non-voluntary is done** in ignorance, it is not done

primarily because of ignorance, but because of some such thing as drink or wrath»¹⁰¹.

Toutefois, à la lumière de l'interprétation d'Aspasius, il ne fait plus de doute que celui qui accomplit un délit sans savoir ce qu'il fait et en ne le regrettant pas quand il le découvre (il s'agit de l'acte non volontaire)¹⁰², agit par ignorance et en étant ignorant, tandis que celui qui accomplit un délit par ivresse ou colère ne le fait pas par ignorance mais seulement en étant ignorant.

4.3 L'ignorance de ce qui est vraiment avantageux ne rend pas les actes de l'être méchant involontaires: 63.32-64.25 = EN, 1110 b 28-1111 a 2

Aristote reprend la thèse socratique selon laquelle la méchanceté est causée par l'ignorance du bien. Mais il ne conclut pas comme Socrate que «nul n'est méchant volontairement». Voici ce passage d'Aristote: «tout être méchant ignore ce qu'il doit faire ou éviter, et c'est par une erreur de ce type que l'on devient injuste et, en général, vicieux»¹⁰³. Toutefois le fait que l'être méchant agisse par ignorance du bien et du mal ne rend pas son acte involontaire. Les seuls actes répréhensibles qui sont involontaires et méritent l'indulgence, selon lui, sont les actes commis par contrainte ou par ignorance du contexte particulier. Or l'être méchant n'agit pas par ignorance des conditions

101 Th. Means, *op.cit.*, p.84. Caractère gras ajouté par nous.

102 Pour illustrer l'acte non volontaire, A. Kenny (*op.cit.*, p.53) donne l'exemple de Hamlet qui tue Polonius en pensant tuer Claudius. En découvrant son erreur, il ne regrette rien. Au contraire, celui qui a tué par ivresse regrettera son geste quand il réalisera ce qu'il a fait.

103 EN, III, 2, 1110 b 28-30.

particulières dans lesquelles s'est accompli son acte mais par ignorance de la règle générale de conduite.

Les premiers mots du commentaire d'Aspasius annoncent deux interprétations possibles qu'il examinera par la suite: «Ce qu'Aristote dit ensuite, il est possible de le comprendre comme découlant de ce qui a été dit précédemment, mais il est aussi possible de le comprendre en soi» (63.32-33). En fait, ce commentaire comporte deux parties: dans la **première partie (63.33-64.15)** il analyse l'influence de la doctrine socratique de la méchanceté due à l'ignorance sur la doctrine aristotélicienne de la méchanceté; dans la **deuxième partie (64.15-25)** il se demande si le passage sur la méchanceté découle du passage sur l'ivresse et la colère (**sous-partie A: 64.15-19**) ou si le passage sur la méchanceté doit être étudié pour lui-même (**sous-partie B: 64.19-25**).

Première partie: l'influence de la doctrine socratique de la méchanceté due à l'ignorance sur la doctrine aristotélicienne de la méchanceté (63.33-64.15) Aspasius commence son commentaire en rappelant le principe premier de la doctrine socratique: «presque tous les êtres humains tendent au bien» (64.2). Cette phrase constitue la première proposition du raisonnement de Socrate qui se résume aux trois propositions suivantes: tous les êtres humains, y compris les êtres méchants, tendent à ce qui est bon pour eux; certains se trompent car ce qu'ils croyaient être

un bien s'avère être un mal; en conclusion, c'est par erreur et non volontairement qu'ils n'agissent pas bien¹⁰⁴.

Le raisonnement de Socrate repose sur l'ambiguïté du mot «bien» qui peut avoir une signification morale: «ce qui est droit et juste» ou une signification pratique: «ce qui est utile ou avantageux». Dans la première proposition, «bien» a le sens d'«utile» tandis que dans la conclusion il a le sens de «ce qui est droit et juste». Or il en va de même dans le commentaire d'Aspasius. L'expression ἀγαθόν de la ligne 64.2 a avant tout le sens moral de «ce qui est droit et juste» puisqu'elle est mise en opposition avec ἄδικα de la ligne précédente. Mais l'expression conserve aussi la connotation du «bien utile» de la thèse socratique puisque Aspasius reprend, plus bas, l'argument de Socrate sur l'erreur: l'erreur consiste à considérer utile ce qu'il y a de plus nuisible (cf. 64.4 et 15).

Quant à la phrase «Parfois ils n'ignorent pas que les choses injustes sont injustes» (64.2-3) elle contredit la phrase d'Aristote selon laquelle «tout être méchant ignore ce qu'il doit faire ou éviter»¹⁰⁵ qui est elle-même une variante de la thèse socratique selon laquelle celui qui agit mal ignore que ce qu'il accomplit est mal¹⁰⁶. Il faut voir dans cette phrase d'Aspasius une réserve à l'endroit de la doctrine aristotélicienne de la méchanceté, qui s'exprime par une tentative de reformuler une phrase dans des termes plus conformes à l'idée que se fait

104 Cf. Platon, *Protagoras*, 357 b-d; *Gorgias*, 468 b-e; *Ménon*, 77 b-78 a.

105 *EN*, III, 2, 1110 b 28-29.

106 Par exemple Platon, *Ménon*, 77 e: «ils croyaient bon ce qui était mauvais».

Aspasius de la méchanceté. Selon ce dernier, Aristote a tort de croire, comme Socrate, que «tout être méchant ignore ce qu'il doit faire ou éviter» car parfois l'être méchant ne l'ignore pas (64.2). Alexandre d'Aphrodise dans un passage où il discute des causes des fautes morales, explique en quoi la phrase d'Aristote est peu plausible, ce qui manque chez Aspasius: les enseignants et les lois nous ont appris le bien et le mal ou ce que l'on doit faire et éviter. Voici ce passage:

Que la nature de chaque personne tende à ce qui est meilleur est évident à partir du fait que même ceux qui sont déjà en train de commettre une faute louent encore ceux qui n'en commettent pas et que ceux qui commettent des fautes ne guident pas leurs enfants dans la même direction. L'opinion et le sens commun de l'être humain sont aptes à enseigner ce qu'est le caractère incorrect du mal. Mais les lois qui dénoncent le mal, sont elles aussi aptes à enseigner ce qui est mieux. À cela s'ajoutent tous les enseignants et les précepteurs qui généralement conseillent d'éviter le mal et ne permettent pas que les jeunes demeurent sans notion de ce qui est mieux. Que les fautes ne soient pas causées par l'ignorance du mal est évident à partir des raisons que nous venons d'invoquer et d'autres du même genre¹⁰⁷.

Comme Aspasius, Alexandre reprend la première proposition du raisonnement de Socrate: «la nature de chaque personne tend à ce qui est meilleur» et comme lui il est en désaccord avec la conclusion de Socrate: «les fautes ne sont pas causées par l'ignorance du mal». Or Alexandre précise qu'on ne peut pas conclure que les fautes sont causées par l'ignorance du mal si les enseignants et les lois nous ont appris à éviter le mal et rechercher le meilleur. Les êtres méchants le sont en connaissance de cause.

107 Alexandre d'Aphrodise, *Ἠθικῶν προβλημάτων α*, 129.11-20. Voir traduction de R. Sharples, *Alexander of Aphrodise. Ethical Problems*, op. cit., p.36.

À l'aide d'un raisonnement similaire à celui d'Alexandre mais moins explicite, Aspasius modifie la thèse aristotélicienne en affirmant que parfois les êtres humains n'ignorent pas que les choses injustes sont injustes (64.3). Par ailleurs, il modifie également cette thèse en faisant porter l'erreur non pas sur le fait d'ignorer ce qu'il faut faire ou éviter¹⁰⁸ mais sur le fait que les êtres humains pensent à tort que les choses injustes qu'ils accomplissent leur seront utiles (64.3-4). En effet, en continuant son raisonnement, Aspasius précise que «le vice ou l'injustice sont ce qu'il y a de plus nuisible entre toutes choses pour celui qui les possède» (64.15). Pour lui, l'erreur consiste à ignorer que le mal accompli par l'agent en connaissance de cause est désavantageux. Car ce qui est avantageux (τὰ συμφέροντα) c'est ce qui est véritablement avantageux (τὰ ὡς ἀληθῶς συμφέροντα, 64.14) soit ce qui est juste et vertueux.

Par conséquent, l'expression τὰ συμφέροντα qui, chez Aristote, a une signification indéterminée puisqu'elle désigne à la fois ce qui est avantageux en général et ce qui est avantageux pour l'agent prend nettement chez Aspasius le sens de «ce qui est juste et vertueux».

Aspasius n'utilise pas un vocabulaire socratique pour interpréter l'erreur de l'être méchant comme une erreur de type intellectuel. L'erreur de ce dernier est due au fait qu'il connaît le bien et décide de passer outre; ce qui en fait une

108 EN, III, 2, 1110 b 28-30.

faute d'ordre moral. Pour Socrate, il s'agissait d'une erreur de type intellectuel due au fait que l'agent méconnaît le bien.

Deuxième partie: étude de deux hypothèses d'interprétation. A) Le passage sur la méchanceté découle-t-il du passage sur l'ivresse et la colère (64.15-19). Aspasius écrit: «Comme je l'ai dit, il est possible que ce passage découle de ce qui a été affirmé précédemment, car on pourrait dire (λέγοιτ ᾧν) que l'être méchant ignore ce qu'il fait» (64.15-16). Mais il réfute aussitôt cette hypothèse, car l'être méchant n'ignore pas ce qu'il fait mais la règle générale. En effet, celui qui ignore ce qu'il fait c'est l'individu qui s'enivre ou se laisse emporter par la colère: Aspasius ne le dit pas explicitement mais il le sous-entend puisque dans le passage précédent la discussion portait sur l'ivrogne et le colérique qui, aveuglés par leur ivresse ou leur colère, ne se rendent pas compte de ce qu'ils font. Cette différence entre l'ignorance de ce que l'agent fait et l'ignorance de la règle générale est donc la raison pour laquelle le présent passage ne découle pas de ce qui a été dit précédemment.

Notons que l'affirmation selon laquelle «[l'être méchant] agit par ignorance de la règle générale» (64.18) peut apparaître déroutante car Aspasius n'évoque plus ici le cas de ceux qui n'ignorent pas la règle générale (cf. 64.3). Mais en fait ce qui l'intéresse c'est la conclusion: «[l'être méchant] agit par ignorance de la règle générale ou par ignorance dans le choix délibéré, ce qui veut dire par ignorance de ce qui est

avantageux». L'être méchant ignore la règle générale non pas au sens où il ignore la norme de conduite à suivre mais au sens où le vice qu'il a malencontreusement choisi d'accomplir est en vérité, mais à son insu ce qu'il y a de plus nuisible. Aspasius cite donc Aristote en ayant l'air de lui être très fidèle mais il change le contenu des formules aristotéliennes.

B) Le passage fait l'objet d'une étude en soi (64.19-25).

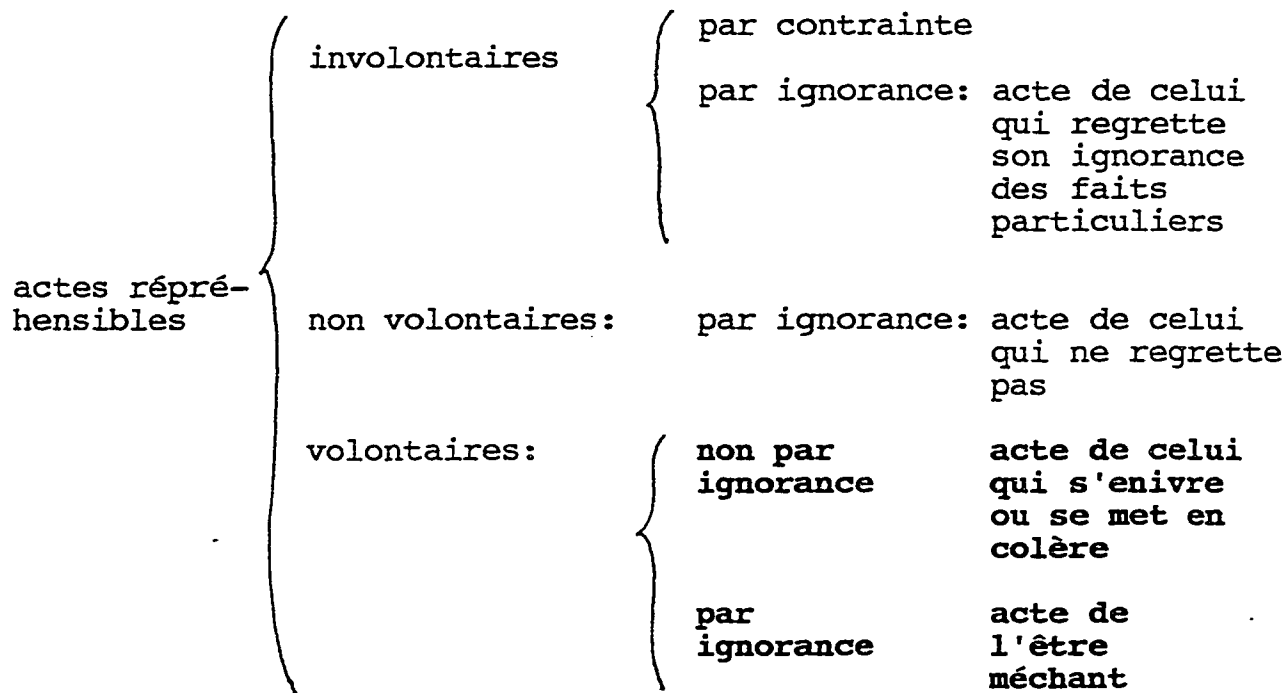
Maintenant, Aspasius envisage l'hypothèse qu'Aristote aborde dans ce passage la doctrine socratique de la méchanceté involontaire sans faire aucune allusion à l'ignorance de celui qui commet un acte répréhensible sous l'effet de l'ivresse ou de la colère. Il soutient qu'Aristote rejette la doctrine socratique en procédant comme suit: en concédant¹⁰⁹ d'abord que «les méchants ignorent vraiment ce qui est avantageux pour eux-mêmes» (64.22) puis en niant que leurs actions soient involontaires¹¹⁰ sous prétexte de cette ignorance. Aspasius ne nous donne pas à cet endroit l'explication selon laquelle l'ignorance de ce qui est avantageux n'est pas une raison suffisante pour justifier le caractère involontaire d'un acte. Mais il a donné cette explication plus haut, dans la partie consacrée à l'analyse proprement dite: «En effet, les êtres humains sont eux-mêmes responsables d'une telle ignorance quand ils ne se préoccupent pas de reconnaître quelles choses sont véritablement avantageuses» (64.13-14). Enfin Aspasius rappelle la condition d'Aristote pour qu'un acte

109 L'expression est λέγειν que Feliciano (*op.cit.*, f.56r2) traduit avec raison par «concedit».

110 Il faut lire ἄκούσιον et non ἔκούσιον à la ligne 64.23 selon les mss. Parisinus graecus 1902 et Parisinus graecus 1903 (Z). Voir la note 50 de notre traduction.

répréhensible suscite l'indulgence: si l'ignorance porte sur les conditions particulières de l'acte.

Conclusion. Aspasius soutient que le passage sur «l'acte de l'être méchant» est indépendant du passage précédent sur «l'acte de l'individu qui s'enivre ou se met en colère» (cf. 63.19-31), car «l'acte de l'être méchant» est accompli «par ignorance» de ce qui lui est véritablement avantageux, tandis que «l'acte de l'individu qui s'enivre ou se met en colère» est accompli non pas «par ignorance», mais en ignorant ce qu'il fait. Voici «l'acte de l'être méchant», tel qu'Aspasius se le représente, dans le schéma d'ensemble des types d'actes répréhensibles étudiés depuis le début du livre III de l'*EN*:



La plupart des commentateurs¹¹¹ ne partagent pas son opinion. Selon eux, «l'acte de l'être méchant» a en commun avec «l'acte de l'individu qui s'enivre ou se met en colère» de ne pas être accompli «par ignorance», car l'être méchant agit par méchanceté, l'ivrogne par ivresse et le colérique par colère: tous trois auraient pu se contrôler et éviter l'acte répréhensible qu'ils ont commis. Aspasius tente de sauver la phrase d'Aristote selon laquelle «tout être méchant ignore ce qu'il doit faire ou éviter» en la réinterprétant comme suit: parfois l'être méchant n'ignore pas ce qui est juste et injuste, mais il ignore que ce qui est juste lui est avantageux. Au contraire, la plupart des commentateurs passent outre cette difficulté et affirment que l'être méchant agit «par vice». R. A. Gauthier et J.Y. Jolif ajoutent même qu'il a la conviction «qu'il faut faire le vice»¹¹². Ce qui est contraire à l'esprit de la définition de la méchanceté d'Aristote. La représentation par ces commentateurs des «actes répréhensibles volontaires» correspond donc plutôt à cette variante:

volontaires:	non par ignorance	} acte de celui qui s'enivre ou se met en colère acte de l'être méchant
--------------	----------------------	---

En affirmant que l'acte de l'être méchant est fait par ignorance de ce qui est vraiment avantageux, attendu que ce qui

111 Entre autres Saint Thomas, *op.cit.*, III, 3, p.126.60-61; A. Grant, *op.cit.*, vol.2, p.11; A. Kenny, *op.cit.*, p.49; R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.II, première partie, p.183.

112 R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *ibid.*

est vraiment avantageux c'est le bien, Aspasius est soucieux de montrer qu'Aristote était encore imprégné de la doctrine socratique de la méchanceté causée par l'ignorance.

4.4 L'ignorance des conditions particulières dans lesquelles s'accomplit l'acte répréhensible rend cet acte involontaire: 64.26-65.32 = EN, 1111 a 3-21

L'indulgence ne s'applique donc pas, selon Aristote, à l'ignorance des principes moraux généraux mais à l'ignorance des conditions particulières dans lesquelles s'est accompli l'acte répréhensible. Cela posé, Aristote donne la liste de ces conditions particulières qui peuvent échapper à l'agent au moment où il commet un acte répréhensible sans le vouloir. Il s'agit de «qui agit» (τίς), «ce qu'il fait» (τί), «à propos de quoi ou sur quoi» (περὶ τί ἢ ἐν τίνι), «avec quoi» (τίνι), «en vue de quoi» (ἕνεκα τίνος) et «comment» (πῶς)¹¹³, en d'autres mots de l'agent, de l'acte, de l'objet, de l'instrument, de la fin et de la manière.

Les commentateurs divergent d'opinion sur la façon dont il faut interpréter la troisième condition: περὶ τί ἢ ἐν τίνι. Certains comprennent l'objet ou le sujet sur lequel l'acte porte, d'autres traduisent cette formule par «relativement à quoi ou ce dans quoi» l'acte s'accomplit, en comprenant qu'il s'agit des circonstances de temps ou de lieu¹¹⁴.

¹¹³ EN, III, 2, 1111 a 3-4.

¹¹⁴ La première interprétation est celle d'Aspasius, *In Eth.*, 64.33-65.2; la seconde, celle de Saint Thomas, *op.cit.*, III, 3, p.127.142-146. Pour la liste des commentateurs qui ont suivi l'interprétation d'Aspasius voir R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.II, première partie, p.185.

Le commentaire d'Aspasius suit le plan de l'*EN* en donnant d'abord une brève explication de chaque condition puis en indiquant quelles sont les conditions les plus importantes. Les avis des commentateurs sont aussi partagés sur cette question: certains considèrent que les conditions les plus importantes sont la fin et «l'objet ou le sujet», d'autres que ce sont la fin et l'acte, d'autres encore que ce sont la fin et les circonstances¹¹⁵.

Nous analyserons les passages où la contribution d'Aspasius a été déterminante pour l'interprétation de cette thèse aristotélicienne selon laquelle l'ignorance des conditions particulières de l'acte rend l'acte involontaire. Il s'agit des passages suivants: 1) «ce sur quoi» et «à l'endroit de qui» désignent la même condition (64.33-65.2 et 65.28-32); 2) «ce avec quoi» est illustré par l'exemple de la pierre ponce (65.2-5); 3) «ce en vue de quoi» peut s'interpréter de deux façons (65.5-8); 4) «ce en vue de quoi» est la condition la plus importante pour deux raisons (65.15-28).

1) «Ce sur quoi» et «à l'endroit de qui» désignent la même condition (64.33-65.2 et 65.28-32). Puisque ἐν τίῳ peut signifier à la fois «en ce qui concerne qui ou quoi» et «dans quoi», Aspasius tente de circonscrire le sens de cette expression en affirmant d'abord que περὶ τί et ἐν τίῳ sont la même condition (64.34). L'Anonyme, qui reprend cette idée d'Aspasius, utilise l'expression δ'ὕποκείμενον pour expliquer l'unité de signification

115 Voir notre note 119 plus bas.

entre *περὶ τί* et *ἐν τίνι*: il s'agit de «ce sur quoi» l'acte porte¹¹⁶. L'ignorance *περὶ τί* porte sur la chose tandis que l'ignorance *ἐν τίνι* porte sur la personne. L'exemple utilisé par Aristote concernant Mérope, qui ne savait pas que la personne qu'elle voulait tuer était son fils¹¹⁷, est donc un exemple d'ignorance *ἐν τίνι* selon Aspasius.

Ce dernier tente ensuite, en renvoyant le lecteur à une démonstration qu'il fait plus bas, de supprimer l'ambiguïté autour de l'expression «à l'endroit de qui» (*ἐν τίνι*) pouvant aussi signifier «dans quel lieu» (64.36-65.2). Cette démonstration se situe dans la discussion sur les deux plus importantes conditions qui peuvent échapper à l'agent quand il accomplit involontairement un acte répréhensible. La clémence des juges s'applique surtout à celui qui agit par ignorance de la fin et de «ce en quoi consiste l'acte» (*ἐν οἷς ἢ πράξις*)¹¹⁸. Or Aspasius soutient que «ce en quoi consiste l'acte» est identique à «la chose sur laquelle l'acte porte» (*περὶ τί*) et à «la personne sur laquelle l'acte porte» (*ἐν τίνι*)¹¹⁹. Puisque *ἐν τίνι* est identique à

116 Anonyme, *In Eth.*, 145.7.

117 *EN*, III, 2, 1111 a 11-12.

118 *EN*, III, 2, 1111 a 18-19 et Aspasius, *In Eth.*, 65.15.

119 L'identification de *ἐν οἷς ἢ πράξις* avec l'objet et le sujet de l'acte est aussi l'interprétation de l'Anonyme, *In Eth.*, 146.27 et de Nicole Oresme, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, (ed). A. D. Menut, New York, Stechert, 1940, p.182. Une deuxième interprétation consiste à comprendre par cette expression «les circonstances de temps et de lieu de l'acte»; il s'agit de l'interprétation d'Héliodore, *In Eth.*, 44.20 suivie par une majorité de traducteurs. Une troisième interprétation enfin est celle de H. Richards, *Aristotelica*, London, Grant Richards, 1915, p.6, qui refuse de donner à *ἐν οἷς ἢ πράξις* un sens différent de celui que cette expression a aux lignes *EN*, III, 2, 1111 a 1 et 16 où elle signifie «les conditions dans lesquelles l'acte a lieu». Ce qui l'amène à conjecturer qu'un mot est manquant dans les mss.: <ὄ> signifiant l'acte puisque les deux conditions principales sont vraisemblablement l'acte et la fin. C'est en effet la faiblesse de l'interprétation d'Aspasius de comprendre *ἐν οἷς ἢ*

«ce en quoi consiste l'acte» (ἐν οἷς ἡ πράξις), et est ainsi une des deux conditions les plus importantes, cette condition ne peut donc pas signifier «dans quel lieu».

2) «Ce avec quoi» est illustré par l'exemple de la pierre ponce (65.2-5). Selon Aspasius, l'exemple de la pierre ponce, à l'instar de l'exemple de la lance mouchetée qui le précède, sert à illustrer l'ignorance de «ce avec quoi» ou de l'instrument. Pour montrer qu'il s'agit du même type d'ignorance dans les deux cas, il utilise le même verbe: un individu a lancé (ἔβαλε, 65.3) sur son voisin une lance qui semblait mouchetée mais était en fait munie de sa pointe, et un individu a lancé (ἔβαλε, 65.4) sur son voisin une pierre qui semblait une pierre ponce mais s'est révélée être une véritable pierre. F. Dirlmeier trouve cette explication d'Aspasius invraisemblable, car une pierre très légère comme la pierre ponce ne peut être confondue avec une véritable pierre¹²⁰. Il s'appuie donc sur l'explication d'Héliodore selon laquelle la pierre ponce aurait, dans ce passage de l'*EN*, une fonction thérapeutique. En effet, Héliodore utilise l'expression ἐπὶ σωτηρία¹²¹, ce qui permet à F. Dirlmeier de conclure que l'erreur porte sur la poudre entrant dans la préparation d'une potion médicinale.

Cependant, F. Dirlmeier prend seulement ce qui lui convient dans le commentaire d'Héliodore, car ce commentaire

πράξις de la ligne *EN*, III, 2, 1111 a 18 comme une condition particulière alors qu'ailleurs cette expression se réfère à l'ensemble des conditions.
 120 F. Dirlmeier, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, in E. Grumach (ed.), *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, 6, Berlin, Akademie-Verlag, p.326. Sur cette question voir le résumé de R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.II, première partie, p.187.
 121 Héliodore, *In Eth.*, 44.18.

réitère par ailleurs ce qu'Aspasius affirmait, à savoir que la pierre est lancée: «prenant une pierre pour une pierre ponce, un individu tue une autre personne en lui lançant (πέμψας) cette pierre destinée à le sauver»¹²². Mais une pierre ponce utilisée comme projectile alors qu'elle avait une fonction thérapeutique est difficile à imaginer. Selon Galien et Pline, la pierre ponce avait bien une fonction thérapeutique: celle d'une poudre que l'on appliquait sur la peau pour favoriser la cicatrisation¹²³, mais elle est difficilement conciliable avec la leçon d'Héliodore (πέμψας: lançant) ou celle de plusieurs manuscrits de l'EN (παίσας¹²⁴: frappant ou donnant à boire).

Ajoutons que l'interprétation d'Aspasius, celle que la tradition a retenue¹²⁵, n'est pas invraisemblable car il est tout à fait possible qu'un joueur, dans le cadre d'une activité sportive, confonde un projectile léger et inoffensif, comme une pierre ponce, avec une véritable pierre: la rapidité d'action peut être la cause de l'erreur.

122 *Ibid.*, 44.17-18: ἡ κίσηριν τὸν λίθον ὑπολαβὼν, ἐπὶ σωτηρία πέμψας ἀπέκτεινεν. Cf. *EN*, III, 2, 1111 a 13-14: ἡ τὸν λίθον κίσηριν εἶναι· καὶ ἐπὶ σωτηρία παίσας ἀποκτείνουσαν. Héliodore suggère donc de lire πέμψας au lieu de suivre cette leçon de plusieurs manuscrits de l'EN: παίσας. Il s'agit des mss. K^b L^b O^b selon l'apparat critique (pour la ligne *EN*, III, 2, 1111 a 14) de F. Susemihl, *Aristotelis Ethica Nichomachea*, 3^e ed. par O. Apelt, Leipzig, Teubner, 1912, p.46. Notons que παίσας peut être considéré comme le participe aoriste actif erroné de πωίσκω, signifiant «donner à boire», ou de πείω, signifiant «frapper». Voir Aspasius, *In Eth.*, 64.5-8.

123 Galien, *De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus*, XII, p.221 et 222; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVI, 155 et 156.

124 Voir note 122.

125 Cf. l'Anonyme, *In Eth.*, 145.10; Saint Thomas, *op.cit.*, III, 3, p.128.190-191; Nicole Oresme, *op.cit.*, p.182; F. Thurot, *La Morale et la Politique d'Aristote*, t.I, Paris, Firmin Didot, 1823, p.94; J. Burnet, *op.cit.*, p.119.

3) «Ce en vue de quoi» peut s'interpréter de deux façons (65.5-8). Les deux interprétations envisagées par Aspasius pour l'exemple d'Aristote illustrant l'ignorance de la fin, sont les suivantes: «en frappant quelqu'un pour qu'il recouvre ses sens ou en lui administrant une drogue pour le guérir, on peut le tuer»¹²⁶. Cette alternative de traductions montre que la leçon *παίσας* (qui nous est transmise par plusieurs manuscrits de l'*EN*) posait déjà problème à Aspasius. Car le terme *παίσας* peut être pris tantôt comme participe aoriste actif mal orthographié de *πίσκω*¹²⁷, et signifier «donnant à boire», tantôt comme participe aoriste actif de *παίω*, et signifier «frappant». C'est ce dernier sens de coup thérapeutique qu'a d'abord retenu la tradition¹²⁸ jusqu'à Bernays¹²⁹. Puis, ce dernier, après avoir rapproché notre passage avec un passage parallèle de l'*EE*, en conclut qu'il faut retenir le sens d'«administrer une drogue à quelqu'un» et non pas de «frapper quelqu'un». Le passage parallèle de l'*EE* est celui où quelqu'un donne involontairement à boire la ciguë à une autre personne alors qu'il pensait que c'était un philtre ou du vin¹³⁰. Bernays avance l'hypothèse qu'il faut donc lire *πίσας*, qui est la forme correcte du participe aoriste actif de *πίσκω*, et que des copistes auraient écrit de manière erronée *παίσας*. Depuis Bernays, tous les éditeurs et traducteurs adoptent *πίσας*. Or il est intéressant d'observer que cette solution constitue un retour

126 Interprétations pour *EN*, III, 2, 1111 a 13-14: ἐπὶ σωτηρίᾳ παίσας ἀποκτείνου ὄν.

127 Le participe aoriste actif bien orthographié de *πίσκω* est *πίσας*. Voir note de LSJ s. v. sur l'emploi de ce verbe par Aspasius.

128 Cf. l'Anonyme, *In Eth.*, 145.13; Saint Thomas, *op.cit.*, III, 3, p.128.192-194; Nicole Oresme, *op.cit.*, p.182; F. Thurot, *op.cit.*, p.94.

129 I. Bywater, *Contributions to the textual criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1892, p.3 et 32.

130 *EE*, II, 9, 1225 b 4-5.

à une interprétation déjà envisagée par Aspasius, mais qui avait été oubliée.

4) «Ce en vue de quoi» est la condition la plus importante pour deux raisons (65.15-28). Après avoir illustré par des exemples chacune des conditions, Aristote nomme les conditions les plus importantes dans lesquelles l'acte s'accomplit qui sont «ce en quoi consiste l'acte» (ἐν οἷς ἡ πράξις) et la fin (οὐ ἕνεκα)¹³¹, mais il n'explique pas pourquoi il les juge plus importantes. Aspasius donne donc quelques arguments pour justifier cette opinion. Nous avons déjà abordé l'argument selon lequel «ce en quoi consiste l'acte» est une des conditions les plus importantes parce que «ce en quoi consiste l'acte» est identique à «la chose sur laquelle l'acte porte» (περὶ τί) et à «la personne sur laquelle l'acte porte» (ἐν τίνι)¹³². Exposons maintenant les deux arguments invoqués par Aspasius pour démontrer que la fin est la condition la plus importante.

Le premier argument (65.17-21). Cet argument consiste à dire que ceux qui répondent à des accusations réclament que l'on considère leur προαίρεσις (65.19-20). Or ce terme a ici le sens d'«intention» visant une fin et non pas le sens de «choix délibéré» sur les moyens à prendre pour parvenir à une fin préalablement fixée¹³³. Ceux qui ont commis des actes

¹³¹ EN, III, 2, 1111 a 18-19.

¹³² Aspasius, *In Eth.*, 65.28-30. Voir notre commentaire p.145-146.

¹³³ On retrouve le premier sens dans le contexte de la définition de la vertu, tandis qu'on retrouve le deuxième sens dans le contexte des conditions requises pour agir. Sur ces deux sens de προαίρεσις, voir par exemple H. Rackham, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, London, Heinemann, 1947, The Loeb Classical Library, p.128-129 et P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1986 (3^e ed.), p.119.

répréhensibles dans l'«intention» de faire quelque chose de bien réclament d'être jugés sur leur «intention» de manière à ce qu'on soit indulgent à leur égard. Aussi suggérons-nous de combler la lacune, identifiée par Heylbut à cet endroit¹³⁴, avec l'idée de l'indulgence de jugement manquant dans ce passage et pourtant attendue: car cette indulgence est ce que recherchent ceux qui réclament que l'on considère leur bonne intention. La phrase comportant une lacune devrait donc se lire comme suit: «De fait, quand quelqu'un semble avoir agi en vue d'autre chose, par exemple en vue du bien et de l'utile <on est plus indulgent pour l'acte répréhensible qu'il a commis>» (65.17-18).

Le deuxième argument (65.21-27). Aspasius présente ensuite l'autre argument pour démontrer que la fin est la condition la plus importante: «presque toutes les autres conditions de l'acte accompli par ignorance se ramènent à [la fin]» (65.21-22). Il reprend les exemples d'Aristote pour démontrer que l'ignorance de l'acte, de l'instrument et de la manière dont on agit se ramène à l'ignorance de la fin: Eschyle, en parlant ou en écrivant¹³⁵, a laissé échapper ce qu'il connaissait des Mystères (ignorance de l'acte) sans avoir en vue de les divulguer (ignorance de la fin); l'escrimeur qui ne savait pas que sa lance était munie de sa pointe (ignorance de l'instrument) ne savait pas, par le fait même, qu'il avait entre les mains une arme faite pour tuer (ignorance de la fin); le

134 L'absence d'un verbe principal nous incite à donner raison à Heylbut (voir son apparat critique pour la ligne 65.18) qui indique une lacune à cet endroit.

135 L'Anonyme (*In Eth.*, 145.23-25) prétend en effet qu'Eschyle aurait révélé les mystères dans ses tragédies perdues.

lutteur ne s'est pas rendu compte qu'il donnait à son adversaire un coup violent (ignorance de la manière) qui risquait de le blesser (ignorance de la fin).

Résumé. Des six conditions de l'acte qui peuvent échapper à l'agent trois donnent lieu à un commentaire personnel d'Aspasius qui dépasse la stricte paraphrase. Il s'agit d'abord de son commentaire sur περὶ τί ἢ ἐν τίνι . Il s'oppose à l'interprétation de ἐν τίνι comme «dans le lieu». En effet, ἐν τίνι est la même condition que περὶ τί puisqu'elles signifient toutes deux «ce sur quoi l'acte porte»: περὶ τί désigne «la chose» tandis que ἐν τίνι désigne «la personne». La majorité des commentateurs ont adopté l'interprétation d'Aspasius, sauf Saint Thomas qui traduit περὶ τί par «ce sur quoi l'acte porte» et ἐν τίνι par «les circonstances de temps ou de lieu» en ignorant la particule ἢ qui unit les deux et signifie qu'il s'agit de la même condition¹³⁶.

De plus, son interprétation de l'exemple de la pierre ponce comme servant à illustrer l'ignorance de l'instrument n'est pas invraisemblable: un joueur a assommé un autre joueur en lui lançant une pierre qui semblait une pierre ponce. F. Dirlmeier, qui considère invraisemblable que quelqu'un puisse confondre une pierre légère avec une pierre lourde, lui a opposé l'interprétation d'Héliodore. Mais le verbe que ce dernier utilise: πέμψας signifiant «lançant» donne raison à Aspasius qui utilise, lui, ἔβαλε : dans les deux cas l'erreur consiste à avoir

¹³⁶ Signalons que J. Defradas, ayant fait la traduction française la plus récente de l'*EN*, retourne curieusement à l'interprétation de Saint Thomas. Cf. J. Defradas, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, Presses Pocket, p.74.

confondu un projectile léger avec un projectile lourd. Toutefois, l'interprétation par Héliodore de la pierre ponce comme projectile ayant une fonction thérapeutique est, elle, invraisemblable.

Enfin, Aspasius envisage deux interprétations de l'exemple d'Aristote illustrant l'ignorance de la fin: 1) en administrant une drogue à quelqu'un pour le guérir on peut le tuer; 2) en frappant quelqu'un pour qu'il recouvre ses sens on peut le tuer. Cette alternative d'interprétations montre que dès l'époque d'Aspasius le mot *πίσας* posait des difficultés. Le premier sens est possible si la leçon est *πίσας* (de *πίσκω*: donner à boire); le deuxième sens est possible si la leçon est *παίσας* (de *παίω*: frapper).

5. Le volontaire: 65.33-66.32 = *EN*, 1111 a 22-b 3

5.1 Définition du volontaire: 65.33-66.3 = *EN*, 1111 a 22-24

Aristote a commencé par traiter de l'involontaire avant le volontaire parce que la définition de ce deuxième concept nécessite une clarification du premier. La définition du volontaire est donc déduite de «l'énoncé des espèces de l'involontaire», pour reprendre l'expression d'Aspasius¹³⁷. Rappelons cet énoncé: «Passent pour être involontaires les actes qui sont faits par ignorance ou par contrainte»¹³⁸. Or voici la définition du volontaire qui en est déduite: « [...] peut passer pour volontaire l'acte dont le principe est à l'intérieur de

137 Cf. Aspasius, *In Eth.*, 59.1-11.

138 *EN*, III, 1, 1109 b 35-1110 a 1.

l'agent qui connaît les conditions particulières dans lesquelles l'acte est produit»¹³⁹. En effet, «le principe à l'intérieur de l'agent» est la négation du «principe à l'extérieur de l'agent» (définissant l'acte par contrainte), et «l'agent qui connaît les conditions particulières dans lesquelles l'acte se produit» est la négation de «l'agent qui ignore ces conditions» (définissant l'acte par ignorance). Pour démontrer que l'acte volontaire a son principe dans l'agent, Aristote a dû d'abord démontrer que l'agent n'accomplit pas son acte par contrainte. Cette idée selon laquelle les composantes de la définition du volontaire sont une **négation** des caractéristiques de l'involontaire vient d'Aspasius qui écrit que dans la définition du volontaire «est inclus le fait que celui qui agit volontairement **n'agit ni** par contrainte **ni** par ignorance» (66.2-3)¹⁴⁰.

Mais Aspasius insiste surtout sur la dissymétrie qui existe entre la signification de l'involontaire et celle du volontaire: «il n'y a pas deux espèces de volontaire comme il y a deux espèces d'involontaire» (65.33-34). Dans le cas du volontaire en effet, les deux éléments de la définition doivent exister ensemble: «pour que quelqu'un ait agi volontairement il doit n'avoir pas agi par contrainte ni par ignorance». Autrement dit il faut que l'agent ait son principe d'action à l'intérieur de lui **et** qu'il connaisse les conditions particulières de cette

139 *EN*, III, 3, 1111 a 22-24.

140 Cette idée est reprise par Saint Thomas, *op.cit.*, III, 4, p.129.9-10: «le volontaire se dit en écartant (*per remotionem*) ce qui cause l'involontaire». Voir aussi T. Irwin, *Reason and responsibility in Aristotle*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p.122.

action qu'il accomplit. Dans le cas de l'involontaire en revanche, il n'est pas possible que l'acte soit accompli à la fois par contrainte et par ignorance, puisqu'il s'agit de deux types d'actes involontaires différents. Donc «il y a une définition unique du volontaire» (66.1) parce que les deux éléments de la définition du volontaire sont requis ensemble. À l'opposé, «il n'est pas possible de trouver une définition unique de l'involontaire» (59.11) parce que les caractéristiques de l'involontaire sont de nature différente. Cette «définition unique» qui correspond à l'unité des caractéristiques d'un terme renvoie à un des sens possibles de la définition au sens propre (κυρίως ὀρισμός) dont il était question à la ligne 59.2. L'autre sens est l'unité du genre et de la différence spécifique propre à la définition scientifique. En effet, les deux éléments de la définition du volontaire: «le principe est dans l'agent» et «l'agent connaît les conditions particulières de l'acte» ne sont pas le genre et la différence spécifique du «volontaire» comme le sont «l'animal» et «la rationalité» pour la définition de «l'être humain».

5.2 Les actes faits par emportement et par appétit sont volontaires: 66.4-32 = EN, 1111 a 24-b 3

Aristote démontre ensuite que l'acte répréhensible commis par emportement ou par appétit est volontaire, donc condamnable. Il réfute ainsi le droit athénien de l'époque qui considérait les actes sans préméditation (incluant les actes commis par

emportement et par appétit) comme involontaires¹⁴¹. Sa critique est similaire à celle adressée précédemment à ceux qui croient le délit involontaire lorsque l'agent se laisse entraîner par des choses agréables sous prétexte que ces dernières sont extérieures à l'agent¹⁴². Mais, tandis que précédemment il se contentait d'affirmer que l'acte accompli par appétit n'est pas le résultat d'une contrainte, il affirme ici que l'acte accompli par appétit ou par emportement n'est pas involontaire. Le cadre de la discussion s'est donc élargi puisque l'involontaire englobe la contrainte et l'ignorance. En effet, l'agent a pu agir par appétit ou par emportement mais non sans savoir ce qu'il faisait. Aspasius soutient qu'Aristote rejette la thèse selon laquelle les actes accomplis par emportement ou par appétit sont involontaires pour quatre raisons.

Première raison: les animaux et les enfants n'agiraient pas volontairement (66.6-13). Aspasius reconstitue le premier argument d'Aristote en utilisant un raisonnement sous forme de *modus tollens* dont la proposition antécédente est la thèse selon laquelle «les actes faits par emportement ou par appétit sont involontaires» et la proposition conséquente est l'argument selon lequel «aucun autre animal n'agirait volontairement»¹⁴³. Or à l'évidence cette dernière conséquence est fausse car «les autres

141 L'acte non prémédité était synonyme d'involontaire et l'acte prémédité synonyme de volontaire. Quant à la peine pour homicide sans préméditation elle se limitait à l'exil pour quelques années. Voir H.D.P. Lee, *The legal background of two passages in the Nicomachean Ethics*, in *The Classical Quarterly*, vol.31, nos 3 et 4, 1937, p.136 et l'Introduction d'A. Diès et L. Gernet in Platon, *Les lois*, texte établi et traduit par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1951, p.CLXXXIX.

142 Cf. *EN*, III, 1, 1110 b 9-17 et Aspasius, *In Eth.*, 62.27-36.

143 *EN*, III, 3, 1111 a 24-26.

animaux ainsi que les enfants agissent volontairement» (66.8-9). La négation du conséquent entraîne donc la négation de l'antécédent: «En conséquence, les actes faits par emportement ou par appétit ne sont pas involontaires» (66.9-10).

De plus, Aspasius s'emploie à démontrer l'évidence que les enfants et les autres animaux agissent volontairement par le fait qu'ils agissent selon leur impulsion (ὄρμη) et leur désir (ὄρεξις). Il y a donc lieu de se demander si le terme ὄρμη qu'Aspasius introduit ici en l'identifiant au terme ὄρεξις est utilisé dans un strict sens aristotélicien ou s'il a subi une influence stoïcienne comme le croit R. Hanquet¹⁴⁴. Il nous faut donc vérifier le sens de ce terme chez Aristote, chez les Stoïciens, et dans tous les autres passages du commentaire d'Aspasius où ce terme apparaît pour connaître sa véritable signification dans ce passage précis que nous analysons.

Survol de la notion de ὄρμη chez Aristote, chez les Stoïciens et chez Aspasius. Ce terme qui signifie «principe de mouvement» chez Aristote englobe tout à la fois la notion de tendance naturelle chez les êtres inanimés et les notions d'impulsion rationnelle et d'impulsion irrationnelle chez les êtres animés. La notion de ὄρμη comme tendance naturelle se retrouve par exemple dans un passage de l'*EE* où il est dit que la pierre et le feu se meuvent selon leur tendance naturelle et propre, c'est-à-dire respectivement vers le bas et vers le haut, mais que leur mouvement peut être inversé lorsqu'ils se meuvent

144 R. Hanquet, *op.cit.*, p.79.

par contrainte¹⁴⁵. Enfin la notion de ὁρμή comme relevant du raisonnement et du désir se retrouve dans un autre passage de l'*EE* où Aristote mentionne qu'«il y a dans l'âme des impulsions qui viennent les unes du raisonnement, les autres du désir irrationnel»¹⁴⁶.

Pour l'ancien stoïcisme, le terme ὁρμή désigne «un mouvement de la pensée vers ce qui conduit à l'action»¹⁴⁷ et conserve donc une des significations aristotéliennes d'impulsion rationnelle. Pour Chrysippe plus précisément, qui reprend l'idée de Zénon, cette impulsion rationnelle se retrouve également chez l'animal au sens où sa première impulsion est celle de sa conservation: il fuit ce qui lui nuit et recherche ce qui lui est utile¹⁴⁸. Cependant, le moyen stoïcisme ne connaît plus ce sens d'impulsion rationnelle du terme ὁρμή, qui désigne désormais une impulsion purement irrationnelle. Ainsi, Panétius définit cette notion comme «une faculté qui entraîne l'être humain ici et là alors que la raison lui enseigne ce qu'il doit faire et fuir»¹⁴⁹.

Chez Aspasius le terme ὁρμή n'a pas l'étendue de la signification aristotélienne de «principe de mouvement» d'ordre

145 *EE*, II, 8, 1224 a 14 et ss.

146 *EE*, VIII, 2, 1247 b 18-19 (trad. de V. Décarie).

147 Chrysippe ap. Stobée, *Anthologie*, II, 87.4-5 (Wachsmuth) et SVF, III, 169: φορὰν διανοίας ἐπὶ τὰ τῶν ἐν τῷ πράττειν. Sur l'évolution de la notion de ὁρμή chez les Stoïciens voir R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.I, première partie, pp.244-252 et V. Guazzoni Foà, *Ricerche sull'etica delle scuole ellenistiche*, Genève, Istituto di filologia classica e medievale (Publicazioni dell'Istituto di filologia classica e medievale dell'Università di Genova), 1976, pp.31-43.

148 Diogène Laërce, VII, 85. Cf. É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris, Presse universitaires de France, 1951 (édition revue), p.223.

149 Cicéron, *De Officiis*, I, 28, 101.

rationnel ou irrationnel, mais il signifie plutôt une impulsion strictement irrationnelle. R. Hanquet a donc raison de remarquer qu'il l'utilise en un sens plus stoïcien qu'aristotélicien¹⁵⁰. Dans tous les cas où Aspasius utilise le terme ὄρμη, ou le terme apparenté de τὸ ὀρμητικόν, c'est pour l'opposer à la raison¹⁵¹.

La première occurrence apparaît au sujet de la définition aristotélicienne de la τέχνη comme «disposition à produire accompagnée de raison»¹⁵². Aspasius constatant que les araignées usent d'une τέχνη, suggère qu'il faut comprendre la raison dans le sens d'une habileté, et non pas dans le sens d'une logique. Aspasius précise: «aucun animal n'agit rationnellement (μετὰ λόγου) mais par impulsion physique (ὄρμη φυσικῇ)»¹⁵³.

D'autres occurrences se rencontrent dans le cadre du commentaire d'Aspasius sur la division de l'âme en partie rationnelle et en partie irrationnelle. En particulier quand il commente le passage sur la réprimande (ἐπιτίμησις) où Aristote montre que la partie irrationnelle de l'âme peut se soumettre à la raison, Aspasius écrit: «la réprimande est une sorte de dur reproche inspirant de la crainte pour réfréner l'impulsion

150 R. Hanquet, *op.cit.*, p.78-79.

151 C'est aussi le cas du verbe συνεξορμῶν que nous étudierons plus loin. Il signifie «accompagner de son élan» et a toujours pour sujet un élément irrationnel: le désir, l'ardeur ou la partie irascible. Cf. Aspasius, *In Eth.*, 68.30, 71.8, 74.34, 75.4, 85.21, 119.21. Mais ce n'est pas le cas du terme ἀφορμή qui signifie «tendance naturelle» sans lien avec l'ὄρεξις. En effet, le terme ἀφορμή n'est pas un équivalent du terme ὄρμη contrairement à ce que croit R. Hanquet, *op.cit.*, p.80. Ainsi Aspasius écrit que «l'enfant diffère des bêtes sans raison pour autant qu'il a une tendance (ἀφορμήν) à la raison», Aspasius, *In Eth.*, 8.8; cf. aussi 38.17, 38.29.

152 Aspasius, *In Eth.*, 2.24-25. Cf. *EN*, VI, 4, 1140 a 7-8.

153 *Ibid.*, 2.28-3.1.

irrationnelle (τῆς ἀλόγου ὀρμῆς)¹⁵⁴. Dans le cadre de la même discussion il utilise à deux reprises la partie impulsive (τὸ ὀρμητικόν) comme synonyme de la partie désirante (τὸ ὀρεκτικόν): «tout avertissement et toute exhortation relèvent de la faculté désirante et impulsive de l'âme»¹⁵⁵ et «les vertus morales sont celles qui se trouvent dans la partie désirante et impulsive»¹⁵⁶.

Enfin dans notre passage le terme ὀρμή qui est synonyme d'ὄρεξις s'oppose à la raison. Aspasius ajoute à l'argumentation d'Aristote une notion absente du passage correspondant de l'*EN*: «[les animaux et les enfants] agissent par appétit et par emportement, **non par raisonnement**» (66.7-8)¹⁵⁷. En effet, il estime que la thèse selon laquelle «les actes accomplis par emportement ou par appétit sont involontaires» sous-entend que seuls les actes accomplis par la raison sont volontaires. Or l'exemple des animaux et des enfants est destiné à réfuter cette thèse car les actes des animaux et des enfants accomplis non par la raison mais par l'emportement et l'appétit (voire par l'impulsion et le désir) sont évidemment volontaires.

Deuxième raison: deux absurdités (66.13-19). Aristote rejette ensuite la thèse en question en raison des deux absurdités qui découlent des deux interprétations possibles de cette thèse. Dans la première hypothèse, il est absurde de dire qu'aucune des actions que nous accomplissons par emportement ou

154 *Ibid.*, 36.8-9. Cf. *EN*, I, 13, 1102 b 33-1103 a 1.

155 *Ibid.*, 36.12-13.

156 *Ibid.*, 36.17.

157 Cf. Saint Thomas, *op.cit.*, III, 4, p.130.45, qui ajoute également la notion de «raison» à l'argument.

par appétit n'est volontaire, car les cas où nous avons le devoir de nous emporter et de ressentir de l'appétit seraient inclus. Dans la deuxième hypothèse, il est absurde de dire que les actions honorables accomplies par emportement ou par appétit sont volontaires tandis que les actions répréhensibles accomplies par emportement ou par appétit sont involontaires, car la cause des actions est une et identique¹⁵⁸. Cet argument rappelle le précédent qui consistait à dire qu'il est ridicule de se considérer seulement responsable des bonnes actions faites par plaisir et non des mauvaises faites par plaisir¹⁵⁹.

Il n'a pas échappé à Aspasius que le texte de l'*EN* comportait deux hypothèses et deux absurdités. Ceci justifie l'ajout de Heylbut aux lignes 66.17-18 car il s'agit d'une tentative de restituer une des deux hypothèses en des termes proches du texte de l'*EN*. Aspasius commence par la deuxième hypothèse en introduisant des exemples dans le cours de l'argumentation. En effet, puisqu'il n'est pas évident qu'un acte accompli par emportement est honorable et volontaire, il le démontre en donnant l'exemple de quelqu'un qui s'est emporté contre un tyran pour le tuer et libérer la patrie (66.14-15). De plus il montre qu'un acte accompli par plaisir peut être honorable et volontaire en reprenant l'exemple d'Aristote de l'appétit que l'on peut ressentir pour l'instruction (66.16)¹⁶⁰. Or Aspasius évacue la démonstration d'Aristote selon laquelle la

158 Pour plus de clarté nous avons regroupé chaque hypothèse avec son absurdité. Chez Aristote la présentation est la suivante: hypothèse 1, hypothèse 2, absurdité 2 et absurdité 1, *EN*, III, 3, 1111 a 27-31.

159 *EN*, III, 1, 1110 b 13-15.

160 *EN*, III, 3, 1111 a 31.

cause des actions est une et identique¹⁶¹. Ainsi il privilégie l'argument accompagnant la première hypothèse qui consiste à dire que nous avons le devoir d'éprouver de la colère pour certaines choses (66.18). En effet, cet argument est introduit par l'exemple de la personne qui s'emporte contre un tyran pour le tuer et libérer la patrie. Cet exemple a servi à illustrer l'autre hypothèse, mais il aurait pu tout aussi bien servir à illustrer la présente hypothèse dans la mesure où les expressions «tyran» et «libérer la patrie» suggèrent que c'est un devoir pour la personne de s'emporter. Ce commentaire laisse penser qu'Aspasius tente de pallier les insuffisances de l'argumentation d'Aristote: à notre avis il trouve suffisamment développé l'argument selon lequel, si les actes honorables sont volontaires il en va de même de leurs contraires, mais insuffisamment développé l'argument selon lequel nous avons le devoir de nous emporter contre certaines choses.

Troisième raison: ce qui est involontaire est pénible, tandis que ce qui est accompli par appétit est agréable. Aspasius indique que le mot «emportement» est manquant dans l'*EN* (66.19-25). Cet argument d'Aristote est le même que celui qu'il a employé pour rejeter l'idée que les choses agréables sont faites par contrainte. Il affirmait que les actes ayant pour fin une chose agréable s'accompagnent de plaisir, tandis que les actes accomplis par contrainte s'accompagnent de tristesse¹⁶². Ici Aristote élargit son propos dans la mesure où les actes

161 *EN*, III, 3, 1111 a 29.

162 *EN*, III, 1, 1110 b 11-13.

involontaires englobent la contrainte et l'ignorance: en effet, quand l'ignorant réalise ce qu'il a fait et s'en repent, il s'en afflige.

Aspasius remarque qu'Aristote se contente d'affirmer que les actes accomplis par appétit sont agréables en laissant de côté les actes faits par emportement. Il estime d'abord qu'il aurait fallu écrire que les actes accomplis par appétit et par emportement sont agréables car «celui qui exécute ses actes par emportement a le plus souvent l'habitude d'en éprouver du plaisir» (66.23-24). Puis il affirme que l'omission d'Aristote s'explique «puisque ce genre d'actes prête à contestation» (66.24). En effet, à l'acte accompli par emportement qui apporte satisfaction et plaisir s'ajoute l'acte qui, sitôt commis, s'accompagne de repentir et de peine.

Quatrième raison: les fautes commises par emportement ou par appétit sont volontaires comme les fautes de raisonnement (66.25-32). Aristote donne deux explications pour justifier que les fautes dues à l'emportement ne sont pas différentes des fautes de raisonnement. En effet, ces deux sortes de fautes sont à éviter et relèvent l'une comme l'autre de l'âme humaine¹⁶³. L'interprétation d'Aspasius consiste à replacer le terme ἀνθρώπικός dans le contexte de la bipartition de l'âme: les fautes de raisonnement et les fautes dues à l'emportement ou au plaisir relèvent toutes de l'âme humaine, les premières de la partie rationnelle et les secondes de la partie irrationnelle. Mais il

163 *EN*, III, 3, 1111 b 1.

aurait été possible, comme l'a fait J. Burnet, d'interpréter le terme ἀνθρώπικός non pas au sens de la bipartition de l'âme mais comme proche de la notion de faiblesse humaine qui serait la cause unique des deux types de fautes¹⁶⁴. Toutefois l'avantage de l'interprétation d'Aspasius est d'établir un lien avec une des composantes de la définition du volontaire: ce dont le principe est à l'intérieur de l'agent. En effet, c'est parce que les fautes dues à l'emportement ou au plaisir relèvent de l'âme humaine qu'elles sont volontaires¹⁶⁵.

DEUXIÈME PARTIE

Le choix délibéré: 66.33-75.15 = EN, 1111 b 4-1113 A 14

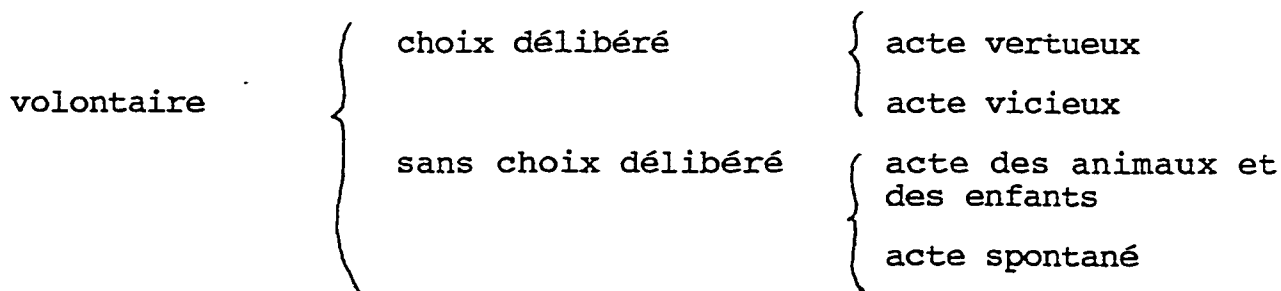
1. Le choix délibéré est une espèce du volontaire: 66.33-67.19 = EN, 1111 b 4-10

Après avoir étudié le volontaire, Aristote s'intéresse au choix délibéré et il nous en explique les motifs. D'abord le choix délibéré est étroitement lié à la vertu puisqu'il la définit: la vertu est en effet une disposition à bien choisir après avoir délibéré¹⁶⁶ tandis que le vice est une disposition à mal choisir. C'est en ce sens que le choix délibéré permet, mieux que les actes, de porter un jugement sur le caractère de quelqu'un. En outre, l'étude du choix délibéré suit celle du volontaire parce que le choix délibéré est volontaire sans lui être identique.

164 J. Burnet, *op.cit.*, p.122.

165 Ont repris l'interprétation d'Aspasius par exemple: l'Anonyme, *In Eth.*, 147.31-32; Saint Thomas, *op.cit.*, III, 4, p.130.84-108; Nicole Oresme, *op.cit.*, p.183.

Au début de son commentaire, Aspasius pose les deux raisons pour lesquelles la discussion sur cette notion suit celle sur le volontaire: «le choix délibéré est une certaine espèce de volontaire» (66.35-67.1) et «le caractère se juge davantage au choix délibéré qu'à l'action» (67.1-2). Entre ces deux raisons est intercalée la phrase suivante: «La vertu et le vice sont en effet un certain choix» (67.1) qui est un rappel de la définition aristotélicienne de la vertu venant préciser ce qui est sous-entendu par l'expression «est étroitement lié à la vertu». Le rappel de cette définition a pour but de montrer que le vice et la vertu ne sont pas seulement volontaires mais choisis après une délibération conformément au schéma suivant:



Le plan de son commentaire est le suivant: 1) le caractère se juge davantage au choix délibéré qu'à l'action (67.2-6); 2) le choix délibéré est une espèce de volontaire (67.6-19); a) les types d'actes volontaires accomplis sans choix délibéré présentés par Aristote (67.6-10); b) les raisons pour lesquelles, selon Aspasius, ces types d'actes ne sont pas

accomplis par choix délibéré (67.10-17); c) conclusion de la partie 2 (67.17-19).

1) Il commence par expliquer pourquoi le caractère se juge davantage au choix délibéré: l'on pourrait accomplir des actions honorables «par chance» (διὰ τύχην, 67.3) ou «par peur» (διὰ δέος, 67.4) mais ces actions ne seraient pas vertueuses parce que la vertu demande le choix délibéré.

2) Puis il explique en quoi le choix délibéré est une espèce de volontaire. Aristote a déjà affirmé que le choix délibéré est volontaire mais qu'il n'est pas identique au volontaire car ce dernier a une plus grande extension: ainsi les actes des enfants et des animaux de même que les actes spontanés sont volontaires¹⁶⁷. Aspasius ne fait qu'apporter une précision de vocabulaire: entre le volontaire et le choix délibéré il y a un rapport de genre à espèce, ce qui était implicite chez Aristote. Dans la sous-partie (a) il énumère les autres espèces de volontaire et évoque rapidement pourquoi les actes des animaux et des enfants sont volontaires sans être choisis après délibération: «[le choix délibéré] est quelque chose de rationnel et s'accompagne de raison» (67.8-9). Aspasius fait ici référence à la définition selon laquelle «le choix délibéré s'accompagne de raison et de réflexion»¹⁶⁸ en anticipant donc sur les conclusions de la démonstration ultérieure d'Aristote.

167 *EN*, III, 4, 1111 b 6-10.

168 *EN*, III, 4, 1112 a 15-16.

Ensuite, dans la sous-partie (b), Aspasius procède à l'analyse proprement dite des actes qui échappent au choix délibéré, en suggérant chez les êtres une gradation dans la disposition au choix délibéré: 1) les animaux irrationnels n'ont pas de disposition naturelle au choix (67.11-12); 2) les enfants ont cette disposition mais le temps n'est pas encore venu pour eux de s'en servir (67.12-13); 3) les adultes qui agissent soudainement par emportement ont cette disposition mais ne s'en servent pas (67.13-16). Aspasius mentionne donc que les actes accomplis soudainement **par emportement** ne sont pas faits par choix délibéré alors qu'Aristote ne faisait que mentionner les actes accomplis soudainement.

En rapprochant la notion d'emportement dans ce passage avec celle du passage précédent on peut conclure qu'il y a trois types d'emportement pour Aspasius: celui des animaux et des enfants qui agissent par emportement ou par impulsion et non par raisonnement (66.8); celui des adultes qui agissent avant d'avoir délibéré et choisi (67.15-16); enfin celui qui se fait après une réflexion comme lorsque nous avons le devoir de nous emporter (66.18).

2. Ce que le choix délibéré n'est pas: 67.19-70.20 = EN, 1111 b 10-1112 a 3

Pour en arriver à définir le choix délibéré comme ce qui s'accompagne de raison et de pensée¹⁶⁹, Aristote démontre d'abord

169 *Ibid.*

ce qu'il n'est pas: ni l'appétit (ἐπιθυμία), ni l'emportement (θυμός), ni le souhait (βούλησις), ni l'opinion (δόξα).

Aspasius introduit une classification dans cette série de facultés énumérées par Aristote en affirmant que le choix délibéré n'est pas l'une ou l'autre des trois espèces de désir: l'appétit, l'emportement et le souhait¹⁷⁰, et qu'il n'est pas non plus l'opinion¹⁷¹.

2.1 Le choix délibéré n'est ni appétit ni emportement: 67.21-68.24 = EN, 1111 b 10-19

Le premier argument d'Aristote pour démontrer cela est le suivant: «le choix délibéré n'est pas commun aux êtres humains et aux êtres dépourvus de raison, tandis que l'appétit et l'emportement le sont»¹⁷². La glose d'Aspasius (de 67.21 à 23) renverse l'ordre des facultés en commençant par celles qui sont communes à tous et précise que les êtres irrationnels englobent les animaux et les enfants.

Le deuxième argument d'Aristote consiste à dire que «l'incontinent agit en suivant son appétit et non son choix délibéré, tandis que le continent, à l'inverse, agit en suivant son choix délibéré et non son appétit»¹⁷³. Le commentaire d'Aspasius se divise en deux parties. Dans la première partie (de 67.26 à 32), il soulève la difficulté apparente selon laquelle la

170 Aspasius reprend ici la subdivision du désir en l'appétit, l'emportement et le souhait que l'on retrouve notamment dans les passages suivants: *EE*, II, 7, 1223 a 26-27; *DA*, II, 3, 414 b 2; *MA*, 6, 700 b 22).

171 La distinction des arguments selon le désir et l'opinion est aussi faite par J. Burnet, *op.cit.*, p.123.

172 *EN*, III, 4, 1111 b 12-13.

173 *EN*, III, 4, 1111 b 13-15.

conception d'Aristote de la continence et de l'incontinence peut nous leurrer sur le sens à donner au choix délibéré. Si Aristote dit que le continent agit en suivant son choix délibéré et non son appétit il pourrait sembler «qu'il décrit le choix délibéré comme un raisonnement sans désir» (67.27). Or en vertu de la définition donnée ultérieurement par Aristote du choix délibéré, il est un désir délibératif¹⁷⁴. Pour éviter une mauvaise interprétation, Aspasius introduit le mot «souhait»: le continent subordonne son souhait, qui est lui-même aussi un désir, à son raisonnement (67.31-32). Le continent agit donc selon son souhait, qui est un désir conforme au bien, et sans se laisser dominer par ses appétits.

Dans la deuxième partie (de 67.33 à 68.3), Aspasius relève à juste titre qu'Aristote ne fait plus allusion à l'emportement dans le présent argument alors que l'emportement allait de pair avec l'appétit dans le précédent argument. En effet, en vertu du même argument, Aristote aurait pu démontrer que l'incontinent agit par emportement mais non par choix délibéré, tandis que le continent agit selon un choix délibéré mais non par emportement. Ce qui est corroboré par le livre VII de l'*EN* dans lequel on peut lire que l'incontinent ne suit pas sa raison mais cède à ses appétits et à son emportement¹⁷⁵. Le début de la deuxième partie est indiqué par les mots «il est aussi possible de trouver» (67.33) qui annoncent un changement de

174 *EN*, III, 5, 1113 a 11.

175 *EN*, VII, 7, 1149 a 24 et ss.

propos. Aussi suggérons-nous de lire θυμοῦ au lieu d'ἐπιθυμίας bien qu'aucun manuscrit ne l'autorise.

Le troisième argument d'Aristote consiste à dire que l'appétit est contraire au choix délibéré mais non à l'appétit¹⁷⁶. Aspasius soulève (de 68.5 à 9) l'objection selon laquelle «l'appétit aussi lutte souvent contre l'appétit» comme lorsque quelqu'un ressent l'appétit de voler mais également l'appétit de préserver sa réputation (68.5-9).

La solution d'Aspasius à cette objection (de 68.9 à 17) est introduite par μήποτε. L'affirmation d'Aristote selon laquelle «l'appétit n'est pas contraire à l'appétit» ne serait plus considérée fautive si elle était comprise comme suit: «l'appétit n'est pas **toujours** contraire à l'appétit» (68.15-16). En effet, il faut distinguer entre ce qui est «toujours» (ἀεί) contraire (comme le bien et le mal ou le bon choix délibéré et le mauvais appétit) et ce qui est «quelquefois» (ποτέ) contraire (comme l'appétit s'opposant à l'appétit).

L'objection d'Aspasius a eu un impact sur toute la tradition des commentaires de ce passage de l'*EN*. Ainsi, l'Anonyme reprend le même contre-exemple qu'Aspasius pour montrer qu'un appétit peut être contraire à un appétit: l'appétit de la richesse peut être contraire à l'appétit de la bonne renommée¹⁷⁷. Toutefois, l'Anonyme propose de comprendre la phrase litigieuse comme suit: «l'appétit n'est pas **au même moment** (τὸν αὐτὸν ἄμα)

176 *EN*, III, 4, 1111 b 15-16.

177 Anonyme, *In Eth.*, 148.6-7.

contraire à l'appétit»¹⁷⁸. Quant à J.A. Stewart et J. Burnet, ils proposent une autre solution: «l'appétit n'est pas pour le même objet contraire à l'appétit»¹⁷⁹.

Le quatrième argument d'Aristote pour démontrer que le choix délibéré est différent de l'appétit est le suivant: «l'appétit relève de l'agréable et du pénible, mais le choix délibéré ne relève ni du pénible ni de l'agréable»¹⁸⁰. On convient facilement que l'appétit relève de l'agréable, mais il est moins évident que l'appétit relève du pénible. Ainsi, Aspasius tente (de 68.18 à 20) de reconstruire un raisonnement qui permet de l'affirmer en ayant recours à la notion d'«imparfait» absente dans le texte d'Aristote. Il se sert d'un syllogisme avec une conclusion sous-entendue: «tout ce qui est imparfait [...] est pénible» (68.18-19); «or l'appétit est imparfait» (68.19); donc l'appétit est pénible.

À la fin de ce passage, Aristote donne la raison pour laquelle la notion d'emportement n'a pas été abordée dans les trois derniers arguments visant pourtant à démontrer que «le choix délibéré n'est ni l'appétit ni l'emportement»: «l'emportement est encore moins identique au choix délibéré car les actes dus à l'emportement passent pour être moins que tout autre le résultat du choix délibéré»¹⁸¹. Le commentaire d'Aspasius (de 68.20 à 24) met l'accent sur l'opposition manifeste entre le choix délibéré et l'emportement en faisant appel à l'observation:

178 *Ibid.*, 148.12. Cf. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.II, première partie, p.191.

179 J.A. Stewart, *op.cit.*, p.246 et J. Burnet, *op.cit.*, p.124.

180 *EN*, III, 4, 1111 b 16-18.

181 *EN*, III, 4, 1111 b 18-19.

«ceux qui ont agi par emportement avancent surtout comme excuse qu'ils n'ont pas agi par choix délibéré» (68.22-23). Or ceux qui agissent par appétit ne pourraient invoquer la même excuse car ils pourraient succomber à leur appétit même après avoir délibéré dans un premier temps et choisi d'y résister. Il y a donc une opposition plus évidente entre l'emportement et le choix délibéré qu'entre l'appétit et le choix délibéré. Voilà pourquoi Aristote a jugé inutile de démontrer que le choix délibéré n'est pas l'emportement.

2.2 Le choix délibéré n'est pas le souhait: 68.25-69.12 = EN, 1111 b 19-30

Le commentaire d'Aspasius se divise en deux parties: 1) les raisons pour lesquelles Aristote affirme que le souhait semble tout proche du choix délibéré; 2) les raisons pour lesquelles ils sont différents.

1) **Les raisons pour lesquelles le souhait semble tout proche du choix délibéré (68.27-69.2).** Alors qu'Aristote se contentait de signaler en préambule la proximité de ces deux facultés, Aspasius la démontre en opérant une synthèse entre un point de doctrine aristotélicienne et l'analyse stoïcienne de l'action. D'une part, Aspasius affirme que «[le souhait] semble tout proche, d'abord parce qu'il est dans la partie rationnelle de l'âme où se trouve le plus important du choix délibéré» (68.28-29). Il se réfère ainsi au DA où l'on peut lire que le souhait appartient à la partie rationnelle de l'âme, tandis que les deux autres espèces de désir, l'appétit et l'emportement,

appartiennent à la partie irrationnelle de l'âme¹⁸². D'autre part, Aspasius affirme que le souhait semble tout proche «parce qu'il est une partie du choix délibéré» (68.29). Et il en fait partie au sens où il accompagne de son élan l'intellect après la délibération. Or cette manière de concevoir le souhait à la fin du processus psychologique menant à l'action se retrouve chez les Stoïciens. Selon Diogène Laërce, ils appellent «souhait» (βούλησις) un mouvement raisonnable du désir (ὄρεξις)¹⁸³. Le souhait a donc pour eux et pour Aspasius une fonction motrice tandis que pour Aristote il est inefficace¹⁸⁴. Chez les Stoïciens et chez Aspasius le processus qui aboutit à l'action se décompose en effet en une délibération suivie du choix de l'intellect et l'intervention finale du souhait accompagnant l'intellect de son élan¹⁸⁵. Dans la séquence aristotélicienne, le souhait est plutôt premier.

De plus, à partir de la ligne 68.30, Aspasius a recours au langage familier de son époque¹⁸⁶ pour expliquer cette parenté: «nous avons coutume d'utiliser le souhait et le choix délibéré comme ayant la même signification» (68.30-32). Il faut combler la lacune signalée par Heylbut avec le mot «propono» de la traduction de Feliciano puisque sa phrase «eligo seu propono agrum colere» rend bien compte de l'équivalence des deux notions:

182 Cf. DA, III, 9, 432 b 5. Cette explication de la parenté de ces deux facultés par leur caractère rationnel commun est aussi celle de Saint Thomas, *op.cit.*, III, 5, p.133.148 et de J. Burnet, *op.cit.*, p.124.

183 Diogène Laërce, VII, 116.

184 On peut souhaiter ce qui est impossible comme Aristote le dit juste après. Cf. EN, III, 4, 1111 b 22.

185 Mais le désir peut aussi venir en premier. Cf. Aspasius, *In Eth.*, 3.25-27.

186 Cf. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.II, première partie, p.194.

«En effet, au lieu de "je choisis de cultiver la terre" on peut dire <"je le souhaite"> et l'on a ainsi un bon souhait» (68.32)¹⁸⁷.

2) **Les raisons pour lesquelles le choix délibéré n'est pas le souhait (69.2-12)**. Selon Aristote, la première de ces raisons est que «le choix délibéré ne porte pas sur les choses impossibles [...] tandis que le souhait porte sur les choses impossibles»¹⁸⁸. C'est ainsi qu'il faut traduire cette phrase si l'on ne tient pas compte de l'ajout de l'éditeur qui est repris d'Aspasius. Chez ce dernier en effet, on lit καὶ entre ἐστὶ et τῶν ἀδυνάτων. De sorte que la phrase s'en trouve modifiée comme suit: «le souhait porte aussi sur les choses impossibles» (69.5). Cette leçon a été adoptée par I. Bywater et J. Burnet dans leur édition de l'*EN*¹⁸⁹. Dans son recueil de notes accompagnant son édition, I. Bywater justifie cet ajout de deux façons: en raison du sens car le souhait ne porte pas seulement sur les choses impossibles, et en raison d'un passage parallèle de l'*EE*: βούλονται μὲν γὰρ ἔνια καὶ τῶν ἀδυνάτων εἰδότες: «on souhaite certaines choses en sachant qu'elles peuvent aussi faire partie des choses impossibles»¹⁹⁰. Il est certain qu'Aspasius avait à l'esprit ce passage de l'*EE* en rédigeant son commentaire puisqu'il reprend en 68.6 les deux exemples de souhait impossible suivant la phrase que l'on vient de citer.

187 Cf. l'apparat critique de Heylbut pour 68.32 et Feliciano, *op.cit.*, f.58r21-23.

188 *EN*, III, 4, 1111 b 20-22.

189 I. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon, 1894, p.45 (apparat critique pour *EN*, III, 4, 1111 b 22) et J. Burnet, *op.cit.*, p.124.

L'autre raison d'Aristote expliquant pourquoi le choix délibéré est différent du souhait, est la suivante: «le souhait porte plutôt (μᾶλλον) sur la fin, tandis que le choix délibéré porte sur les moyens pour parvenir à la fin»¹⁹¹. En paraphrasant ce passage, Aspasius laisse de côté l'expression μᾶλλον rendant la formule plus restrictive: «le souhait porte sur la fin» (69.10). Toutefois, sa paraphrase n'est pas aussi restrictive que celle d'Héliodore qui écrit: «le souhait porte toujours (ὄντι) sur la fin»¹⁹².

2.3 Le choix délibéré n'est pas l'opinion: 69.13-70.20 = EN, 1111 b 30-1112 a 13

Pour le démontrer, Aristote prouve d'abord que le choix délibéré n'est pas identique à l'opinion générale, puisqu'il n'est pas non plus identique à une espèce d'opinion: celle qui concerne le domaine de la vertu¹⁹³. Aspasius reprend cette démonstration: il écrit en effet à la ligne 69.13 que le choix délibéré n'est pas identique à l'opinion, et aux lignes 69.24 et 25 que le choix délibéré n'est pas non plus identique à l'espèce d'opinion qui porte sur les actions.

Aristote démontre que le choix délibéré n'est pas identique à l'opinion générale à l'aide de deux raisons. La première de ces raisons est qu'ils n'ont pas la même extension: «l'opinion semble bien porter sur tout, c'est-à-dire non moins

190 *EE*, II, 10, 1225 b 32-33. Cf. I. Bywater, *Contributions to the textual criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, op.cit., p.32.

191 *EN*, III, 4, 1111 b 26-27.

192 Héliodore, *In Eth.*, 45.35-36. Cf. aussi J.A. Stewart, op.cit., pp.248-249.

193 Ce plan général est donné en *EN*, III, 4, 1111 b 34-1112 a 1.

les choses éternelles (τὰ αἰδία) et impossibles (τὰ ἀδύνατα) que les choses qui dépendent de nous (τὰ ἐφ' ἡμῖν)»¹⁹⁴.

La glose d'Aspasius (de 69.13 à 21) se limite à préciser l'extension de l'opinion en donnant des exemples. L'opinion peut porter sur l'éternel comme lorsque nous sommes d'opinion que la diagonale du carré est incommensurable avec le côté (69.15). Aspasius reprend cet exemple qu'Aristote utilisera ultérieurement pour éclairer ce qu'il entend par une entité éternelle sur laquelle il n'y a jamais de délibération¹⁹⁵. D'autre part, l'opinion peut également porter sur l'impossible comme lorsque nous sommes d'opinion que l'univers est infini (69.16-17)¹⁹⁶. En effet, dans le *DC*, Aristote a démontré qu'il est impossible que l'univers soit infini parce que l'observation du ciel et de l'univers montre que leur mouvement est circulaire; or tout mouvement circulaire est fini¹⁹⁷. Ici Aspasius est plus original car il a l'idée d'utiliser comme exemple d'opinion une affirmation d'Aristote appartenant à un traité scientifique. Enfin l'opinion peut porter sur ce qui dépend de nous (περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν), et le choix délibéré ne porte que sur cela.

La deuxième raison d'Aristote pour démontrer que le choix délibéré n'est pas identique à l'opinion générale consiste

194 *EN*, III, 4, 1111 b 31-33.

195 Cf. *EN*, III, 5, 1112 a 21-23.

196 Notons qu'Aspasius aurait pu réutiliser l'exemple de la diagonale pour illustrer l'impossible: en effet il est impossible de démontrer que la diagonale du carré est commensurable avec le côté. C'est un exemple souvent cité par Aristote (cf. notamment *APr.*, I, 23, 41 a 26 et ss.; *Met.*, IX, 4, 1047 b 6 et ss.). Cf. aussi Alexandre d'Aphrodise, *Περὶ εἰσαγωγῆς*, 57.1-3. Mais Aspasius n'a pas recours à cet exemple car ultérieurement il posera l'hypothèse que la diagonale puisse devenir commensurable. Cf. Aspasius, *In Eth.*, 71.19-20.

197 Cf. *DC*, I, 5.

à affirmer que l'opinion se divise selon le vrai et le faux tandis que le choix délibéré se divise plutôt selon le bien et le mal¹⁹⁸. Aspasius se contente de paraphraser cette deuxième raison (de 69.22 à 24).

Aristote démontre ensuite à l'aide de quatre raisons que le choix délibéré n'est pas non plus une espèce d'opinion. Aspasius s'emploie à caractériser ce qu'Aristote veut dire par «une certaine espèce d'opinion»: il s'agit de celle qui porte sur les actions (69.25), et que l'on pourrait vraisemblablement confondre avec le choix délibéré.

En commentant (de 69.25 à 34) la première raison donnée par Aristote, Aspasius commence par la paraphraser: le fait de choisir de bonnes ou de mauvaises choses détermine la qualité de notre caractère (69.25-26), tandis que l'opinion qui porte sur les actions n'a pas de conséquence sur notre caractère¹⁹⁹. Et pour preuve de cela, Aspasius donne l'exemple de celui qui est d'opinion que la justice est une noble chose, mais n'est pas encore bon (69.31). C'est pourquoi il donne les deux autres conditions requises pour que celui qui a une opinion de la justice parvienne à être juste: le choix suivi de l'inclination ou même du désir pour l'opinion choisie.

En utilisant l'idée d'inclination pour l'opinion, Aspasius adapte à la réflexion aristotélicienne l'idée stoïcienne d'assentiment donné à une représentation²⁰⁰. D'ailleurs Aspasius

198 *EN*, III, 4, 1111 b 33-34.

199 *EN*, III, 4, 1112 a 1-3.

200 Notamment Diogène Laërce, VII, 177.

utilisera plus loin le terme stoïcien d'assentiment comme équivalent de l'inclination pour l'opinion dans le même contexte du processus menant à l'action²⁰¹.

Aristote développe une deuxième raison en affirmant que nous choisissons d'adopter ou de fuir «des choses de ce type» (τὰ τοιαῦτα), tandis que nous avons des opinions sur leur nature, à qui elles sont utiles et en quoi²⁰².

Le commentaire d'Aspasius (de 69.34 à 70.1) précise d'abord à quoi correspond τὰ τοιαῦτα: les choses qui nous apparaissent bonnes et celles qui nous apparaissent mauvaises (69.35-36). Puis il tente d'expliquer pourquoi «nul n'a d'opinion sur le fait d'adopter ou fuir» (69.36) ce qui nous apparaît bien ou mal en utilisant l'exemple médical selon lequel «pour les mélancoliques la nourriture douce est avantageuse» (69.38). Cet exemple d'opinion rappelle la prémisse générale du raisonnement pratique dont plusieurs exemples sont donnés au livre VII de l'*EN*. Aristote y donne un exemple de prémisse générale s'appliquant au cas de l'incontinent, proche de celle que nous venons de citer: «il faut goûter à tout ce qui est doux». Or si cette dernière s'accompagne d'une prémisse particulière «ceci est doux», une conclusion pratique en découle qui est la poursuite de ce qui est doux²⁰³. L'allusion au raisonnement pratique, nous permet donc de comprendre que le choix d'adopter ou de poursuivre ce qui nous apparaît bien ou mal se place au niveau de la

201 συγκατατίθεσθαι, cf. Aspasius, *In Eth.*, 70.17 et 75.3.

202 *EN*, III, 4, 1112 a 3-4.

203 Cf. *EN*, VII, 5, 1147 a 24 et ss.

conclusion du raisonnement pratique et n'est pas de l'ordre de l'opinion, car il conduit à l'action.

Saint Thomas, ou sa source, prend un exemple similaire à celui d'Aspasius dans son commentaire: «Notre opinion, en effet, porte sur ce qu'est ceci, par exemple, ce qu'est le pain ou à quoi il sert ou comment il faut s'en servir»²⁰⁴. On peut voir de plus une similarité entre l'allusion au syllogisme pratique d'Aspasius et l'affirmation de Saint Thomas selon laquelle l'opinion est de l'ordre de la vérité (ce qui correspond à la prémisse générale) tandis que le choix porte sur des actes singuliers (ce qui correspond à la conclusion menant à l'acte). Toutefois, Saint Thomas cherche plus précisément à montrer que c'est en raison du caractère fugitif des actes que l'on ne cherche pas à les connaître et à s'en faire une opinion.

La troisième raison d'Aristote pour démontrer que le choix délibéré n'est pas identique à l'opinion du domaine de la vertu est la suivante: «le choix délibéré est loué en tant qu'il porte sur ce qu'il faut **plutôt qu'en étant correctement lié à l'objet** (μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς), tandis que l'opinion est louée en tant qu'elle est vraie»²⁰⁵.

Dans sa paraphrase (de 70.1 à 3), Aspasius n'a pas retenu μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς. Ceci montre qu'à son avis ce segment de phrase constitue un tout et qu'il est secondaire dans la mesure où «être correctement lié à l'objet» est une raison moins

204 Saint Thomas, *op.cit.*, III, 6, p.136.66-68 (trad. G. Dandenault).

205 *EN*, III, 4, 1112 a 5-7.

importante que de viser «ce qu'il faut» pour que le choix délibéré soit loué. Mais cette interprétation n'est pas partagée par plusieurs commentateurs et traducteurs de l'*EN*, notamment J.A. Stewart qui suggère d'insérer une virgule après $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\nu$ et de traduire $\tilde{\eta}$ par $\tilde{\eta}\tau\omicron\iota$ (ou) de manière à traduire le début de la phrase ci-haut citée comme suit: «le choix délibéré est loué en tant qu'il porte sur ce qu'il faut ou en tant qu'il est correctement lié à l'objet»²⁰⁶. Certes cette dernière traduction tient compte d'une fonction importante du choix délibéré: la manière adéquate d'être lié à ce qu'il vise pour mieux l'obtenir. Mais le choix délibéré est davantage loué pour la fin droite qu'il vise, autrement dit quand «l'intention» est droite.

La quatrième raison d'Aristote est citée intégralement par Aspasius au début de son commentaire (de 70.3 à 10)²⁰⁷. À nouveau, le verbe $\alpha\mu\phi\omicron\sigma\beta\eta\tau\epsilon\iota\nu$ est utilisé pour introduire une objection. Cette fois Aspasius soulève une contradiction entre cette phrase «nous choisissons les choses que nous savons le plus sûrement être bonnes» et ce qu'Aristote a déjà dit des êtres méchants ou mauvais «qui ne savent pas qu'ils choisissent ce qui est mauvais» (70.6-7). En effet, Aristote a déjà parlé des êtres méchants qui commettent des actes répréhensibles tout en ignorant ce qu'ils doivent faire ou ce dont ils doivent s'abstenir²⁰⁸. La réponse à cette objection vient de la définition même de l'être

206 J.A. Stewart, *op.cit.*, p.249. Voir aussi F. Dirlmeier, *op.cit.*, p.49-50 et p.328-329; R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.II, première partie, p.63; J.L. Ackrill, *Aristotle's Ethics*, London, Faber and Faber, 1973, p.79-80.

207 *EN*, III, 4, 1112 a 7-8.

208 Cf. *EN*, III, 2, 1110 b 28-30.

méchante telle qu'interprétée par Aspasius: «parfois [les êtres méchants] n'ignorent pas que les choses injustes sont injustes, mais parce qu'ils se trompent et pensent qu'elles leur sont utiles, ils choisissent de les accomplir» (64.2-4). Aussi, Aspasius corrige-t-il la phrase d'Aristote de manière à ce qu'elle englobe le cas des êtres méchants: nous choisissons les choses que nous pensons savoir le plus sûrement être bonnes.

La cinquième raison d'Aristote consiste à dire que certains ont la meilleure opinion mais choisissent le pire parti²⁰⁹. L'explication d'Aspasius (de 70.10 à 14) est cohérente avec son interprétation de l'acte de l'être méchant: «quelqu'un a pour opinion que la justice est une chose honorable, mais choisit l'injustice parce qu'il pense qu'elle lui est avantageuse» (70.12-13). À nouveau, Aspasius réconcilie l'interprétation socratique de la méchanceté due à l'ignorance avec l'interprétation des adversaires de Socrate pour qui la méchanceté est due au vice. Selon Aspasius, d'une part celui qui accomplit un acte répréhensible a pour opinion (ou sait) que la justice est un bien et l'injustice un mal: l'être méchant n'est donc pas exempt de tout blâme comme le croit Socrate. D'autre part, celui qui accomplit un acte répréhensible choisit l'injustice parce qu'il pense que l'injustice est avantageuse alors qu'elle est ce qu'il y a de plus nuisible (64.15): la doctrine socratique de l'ignorance est donc préservée mais modifiée.

209 *EN*, III, 4, 1112 a 8-11.

Dans sa note adventice de ce passage, Aristote précise qu'il n'est pas important de savoir si l'opinion précède ou suit le choix délibéré. Il ajoute qu'il est surtout intéressé à démontrer que ces facultés ne sont pas identiques²¹⁰.

L'interprétation d'Aspasius (de 70.15 à 20) montre qu'à ses yeux Aristote concevait les deux ordres comme possibles: l'opinion précède le choix délibéré quand quelqu'un choisit ce sur quoi il a une opinion et d'autre part l'opinion succède au choix délibéré quand quelqu'un choisit ce sur quoi il n'a pas d'opinion. Dans le premier cas, les facultés se présentent à l'esprit selon cet ordre: l'agent a une opinion, le raisonnement donne son assentiment à ce qui est susceptible d'être choisi, le désir suit et c'est ainsi que le choix délibéré survient. Dans le deuxième cas, qui concerne ce sur quoi nous n'avons pas d'opinion, comme par exemple ce qui est bon²¹¹, Aspasius décrit le processus de la manière suivante: l'agent le choisit d'abord et en a une opinion ensuite. Dans sa traduction-adaptation, Feliciano apporte des précisions: «L'opinion suit quand nous choisissons par appétit quelque chose d'attirant. Puis nous avons l'opinion que ce qui a été choisi est bon»²¹². En effet, on peut choisir un aliment par gourmandise, puis, après l'avoir goûté et observé ses effets bénéfiques, être d'opinion que cet aliment est bon pour soi.

210 *EN*, III, 4, 1112 a 11-13.

211 Notons que Saint Thomas donne l'exemple de l'amour et non de ce qui est bon pour illustrer la chose sur laquelle nous faisons d'abord un choix avant d'en avoir une opinion. Mais sa démonstration est un décalque de celle d'Aspasius. Cf. Saint Thomas, *op.cit.*, III, 6, p.136.99-111.

212 Feliciano, *op.cit.*, f.58v38-40.

Selon R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Aspasius identifie le concept stoïcien d'assentiment «avec le jugement qui d'après Aristote clôt la délibération»²¹³. En effet, l'idée de donner son adhésion à une opinion est inconnue d'Aristote qui se limite à utiliser le verbe juger²¹⁴ en décrivant le processus qui aboutit à l'action.

p. 1112 a 13 De «qu'est-il donc ou de quel genre est-il? jusqu'à «nous désirons conformément au souhait».

3. Première définition du choix délibéré: 70.21-71.10 = *EN*, 1112 a 13-17

Après avoir montré ce que le choix délibéré n'est pas, Aristote donne une ébauche de définition de cette notion. Il donne d'abord son genre: le volontaire. Puis pour trouver la différence spécifique il évoque la possibilité que ce soit le résultat d'une délibération préalable (τὸ προβεβουλευμένον) puisque le choix délibéré s'accompagne de raison et de réflexion. Il a aussi recours à l'étymologie du mot προαιρετόν pour montrer qu'il est le résultat d'une délibération car il s'agit d'un composé de αἰρετόν (ce qui est choisi) et de πρό (de préférence à).

Le commentaire d'Aspasius consiste à vérifier la valeur de la définition du choix délibéré comme quelque chose de volontaire résultant d'une délibération préalable. Pour ce faire il commence par rappeler (de 70.27 à 31) l'échelle des êtres dont

213 R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.I, première partie, p.250.

214 «Dès que nous avons jugé, à la suite de la délibération, nous désirons conformément au souhait» (ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν, *EN*, III, 5, 1113 a 11-12).

il s'est servi antérieurement pour démontrer que l'extension du volontaire est plus étendue que celle du choix délibéré (cf. 67.10 et ss.). Il affirmait alors que les animaux dépourvus de raison, les enfants et les adultes qui agissent soudainement ont pour caractéristique commune d'agir volontairement sans choix délibéré. Ici il complète ce tableau en établissant que seuls les adultes qui ont délibéré, donné leur assentiment à ce qu'ils ont choisi et désiré l'objet, agissent selon leur choix délibéré.

Il étudie ensuite (de 70.31 à 71.5) la possibilité que la définition puisse se déduire du préfixe $\pi\rho\acute{o}$ si ce dernier est interprété comme «antérieur dans le temps». Si le choix délibéré se définit comme quelque chose de volontaire résultant d'une délibération préalable, la délibération doit être préalable à quelque chose. C'est le sens qu'il faut donner à l'apparente tautologie «ce qui est antérieur est antérieur à quelque chose» (71.1). Or la délibération est antérieure au désir. Le désir est donc sous-entendu dans la définition qui devrait plutôt se lire comme suit: «le choix délibéré se définit comme quelque chose de volontaire résultant d'une délibération préalable au désir». Et comme preuve de cela: le choix s'accompagne de raison et de réflexion «non pas du désir pur, tandis que le volontaire survient parfois avec le désir seul» (71.4-5).

De plus, il étudie (de 71.5 à 10) la pertinence du recours à l'étymologie du mot $\pi\rho\alpha\alpha\rho\epsilon\tau\acute{o}\nu$ se décomposant en $\alpha\rho\epsilon\tau\acute{o}\nu$ (ce qui est choisi) et $\pi\rho\acute{o}$ (de préférence à). En effet, la préférence pour une chose participe au processus menant à

l'action: quelqu'un délibère pour déterminer si ceci ou cela peut être choisi, il en a une inclination, approuve ce qui a été choisi et le désire. En raison de l'alternative suggérée par l'expression «si ceci ou cela peut être choisi» (71.7), il faut traduire πρῶτον (71.9) par «prioritairement à» et non par «avant» de manière à ce que la dernière phrase se traduise ainsi: «il semble bien que ce qui est préféré là soit choisi **prioritairement** à toutes les autres choses» (71.9-10).

4. Les objets de la délibération: 71.11-75.5 = EN, 1112 a 18-1113 a 9

Puisque le choix délibéré se définit comme le résultat d'une délibération préalable, Aristote cherche donc ce qu'est la délibération. Il étudie d'abord son domaine en éliminant ce sur quoi elle ne porte pas pour retenir seulement ce sur quoi elle porte, c'est-à-dire ce qui dépend de nous. Il examine ensuite le processus de délibération qui consiste à analyser les moyens pour obtenir la fin visée. Au terme de cette étude sur la délibération, Aristote affine sa définition du choix délibéré.

Remarque préliminaire: 71.11-16 = EN, 1112 a 18-21

Aspasius distingue les lubies du fou des autres objets examinés par Aristote comme pouvant être des objets de délibération. En effet, selon lui, la première condition pour qu'un objet soit retenu comme pouvant relever de la délibération est qu'une personne en pleine possession de ses facultés pourrait délibérer sur cet objet (71.14). Les lubies du fou sont donc

éliminées dès le départ avant que ne commence l'examen proprement dit des objets de délibération.

4.1 La délibération ne porte pas sur les choses éternelles, ni sur ce qui se produit par nécessité naturelle, ni sur ce qui se produit selon une nature irrégulière, ni sur ce qui arrive par hasard: 71.16-34 = EN, 1112 a 21-34

Pour illustrer les choses éternelles sur lesquelles la délibération ne porte pas, Aristote donne pour exemples l'univers et le fait que la diagonale du carré soit incommensurable avec le côté²¹⁵. Dans son commentaire (de 71.16 à 20), Aspasius utilise le terme «inengendré» (ἀγέννητος) comme synonyme d'«éternel». Dans le cas de l'univers, le terme «inengendré» s'entend dans le sens d'une «impossibilité absolue de toute génération telle que, à un moment donné existe une chose, qui, à un autre moment n'existait pas»²¹⁶. Or l'univers est inengendré parce qu'Aristote a démontré dans le *DC* que tout le ciel est inengendré en particulier pour la raison suivante: pourquoi une chose après une infinité de temps pendant lequel elle n'existait pas, serait-elle engendrée²¹⁷? Dans le cas de la diagonale incommensurable, le terme «inengendré» s'entend dans le sens de ce qui ne peut être engendré: la diagonale qui n'est pas commensurable ne peut le devenir²¹⁸. Cependant, Aspasius étudie aussi l'hypothèse de la diagonale qui pourrait devenir commensurable: quelqu'un pourrait en effet nier le caractère éternel et immuable de la vérité selon laquelle la

215 *EN*, III, 5, 1112 a 21-23.

216 *DC*, I, 11, 280 b 11-12 (trad. J. Tricot).

217 *DC*, I, 12, 283 a 11-12.

218 *DC*, I, 11, 281 a 5-7.

diagonale du carré est incommensurable avec le côté. Même dans ce cas il n'y aurait pas de délibération sur la question, car seule la recherche peut fournir une justification de l'hypothèse.

Aristote affirme ensuite qu'il n'y a pas davantage de délibération sur les choses qui sont en mouvement mais se produisent toujours de la même façon, que ce soit par nécessité, par nature ou pour toute autre cause²¹⁹.

Aspasius distingue trois manières de définir la même nécessité de type naturel d'Aristote: 1) elle est non contraignante (*ἀνάγκη οὐ βιαστική*, 71.24); 2) elle a «le caractère prévisible (*πρόνοια*) de ce qui fait se mouvoir toujours de la même façon» (71.25-26); 3) elle concerne «ce qui ne peut être autrement qu'il n'est» (71.27). Or cette dernière formulation est exactement celle qu'Aristote utilise en parlant de la nécessité naturelle pour la distinguer de la nécessité qui résulte de la contrainte et va à l'encontre de l'inclination naturelle²²⁰. Voici le schéma de ces deux types de nécessité chez Aristote:

nécessité	}	par contrainte (<i>βία</i>):	ce qui va à l'encontre de l'inclination naturelle
		ce qui ne peut être autrement:	loi naturelle

Le schéma d'Aspasius de la nécessité est donc le même que celui d'Aristote, mais le vocabulaire est différent:

219 *EN*, III, 5, 1112 a 23-26

220 *Met.*, IX, 7, 1072 b 11-13.

nécessité	{	par contrainte (βία):	ce qui va à l'encontre de
		(59.33-60.1)	l'inclination naturelle
		non contraignante (οὐ βιαστική) (71.24) =	
		ce qui ne peut être autrement:	loi naturelle

Nous estimons que R. Hanquet se trompe en présentant la nécessité chez Aspasius selon le schéma suivant²²¹:

nécessité	{	contraignante (βιαστική):	déterminisme des lois physiques
		non contraignante (οὐ βιαστική):	πρόνοια ou φύσις

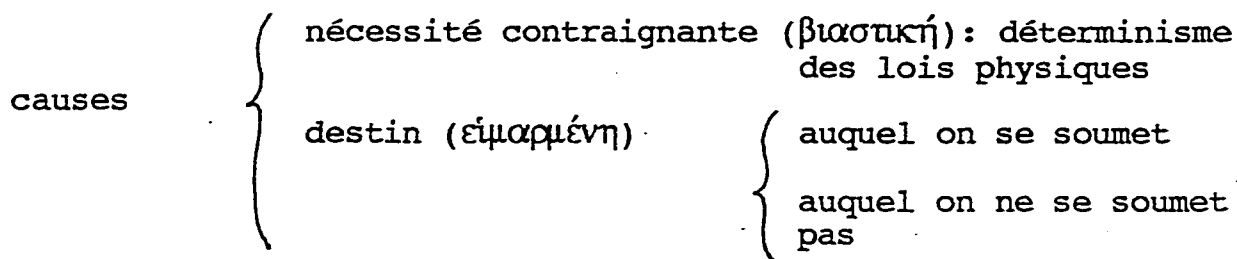
Pour Aspasius les lois physiques relèvent plutôt d'une nécessité non contraignante comme il le dit explicitement à la ligne 71.24. L'élément nouveau par rapport à Aristote réside dans le caractère prévisible des phénomènes naturels qui se produisent par nécessité. En effet, leur caractère prévisible permet de mieux les distinguer des phénomènes naturels irréguliers comme les sécheresses et les pluies. Mais en croyant qu'Aspasius associé la nécessité contraignante et les lois physiques, R. Hanquet est leurré par l'expression ἀνάγκη βιαστική qui se trouve aussi chez Chrysippe dans le passage suivant:

Les Stoïciens, qui rejoignent en cela Platon, définissent la nécessité (ἀνάγκη) comme une cause invincible et contraignante (βιαστική), et le destin (εἰμαρμένη) comme un enchevêtrement ordonné de causes, enchevêtrement où intervient aussi ce qui nous est propre (τὸ παρ' ἡμῶς), si bien qu'il y a tantôt soumission, tantôt indépendance à l'égard du destin²²².

221 R. Hanquet, *op.cit.*, p.122.

222 Plutarque, *Opinions des philosophes*, 885 a (trad. G. Lachenaud). Cf. R. Hanquet, *op.cit.*, p.125-126.

R. Hanquet a assimilé à tort l'ἀνάγκη βιαστική de Chrysippe à l'ἀνάγκη βία d'Aspasius. comme l'on peut s'en rendre compte en tirant ce schéma du passage cité:



Enfin Aristote ne retient pas non plus comme objets de délibération les phénomènes qui se produisent de manière naturelle et irrégulière, ni ce qui se produit par hasard. Aspasius n'ajoute aucun commentaire sans doute parce qu'il est encore plus évident qu'on ne délibère pas sur les phénomènes imprévisibles.

4.2 La délibération porte plutôt sur les affaires humaines, celles qui dépendent de nous, et est utilisée dans les techniques non exactes et non autonomes: 71.34-72.27 = EN, 1112 a 28-b 7

Aristote associait certaines affaires humaines à la liste des objets qui ne relèvent pas de la délibération comme le fait que les Lacédémoniens ne délibèrent pas sur la manière de gouverner les Scythes. C'est seulement après avoir éliminé ce dernier élément comme objet possible de la délibération qu'il dit que la délibération porte sur ce qui reste: ce qui dépend de nous²²³.

²²³ EN, III, 5, 1112 a 28-31.

Aspasius aborde plutôt les affaires humaines comme relevant de la délibération (de 71.34 à 72.3). De ce fait il présente comme une exception à cette règle l'exemple des Lacédémoniens qui ne délibèrent pas sur la façon dont les Scythes se gouvernent. En effet, la délibération porte sur les affaires humaines qui dépendent de nous. Par sa présentation légèrement différente de celle d'Aristote, Aspasius met ainsi mieux en évidence qu'il n'y pas de délibération dans ce cas précis parce que le gouvernement des Scythes ne dépend pas des Lacédémoniens. L'exemple n'est pas valable en tout temps mais seulement si le gouvernement des Scythes est indépendant. Or l'évolution de l'exemple entre l'*EE* et l'*EN* prouve bien que le principe de non ingérence est valable seulement si les affaires d'un peuple ne dépendent pas d'un autre peuple. Dans l'*EE* il affirmait en effet que la délibération ne porte pas sur les affaires des Indiens²²⁴, ce qui n'est plus valable après les conquêtes de l'Inde par Alexandre²²⁵.

Aristote fait ensuite une récapitulation des causes possibles des phénomènes: à celles déjà vues, la nature, la nécessité et le hasard, il ajoute celles grâce auxquelles la délibération est possible qui sont l'intellect et ce qui relève de l'être humain²²⁶. Dans son commentaire sur ces deux dernières causes (de 72.3-8), Aspasius précise que ce qui relève de l'être

224 *EE*, II, 10, 1226 a 28-29.

225 Cf. R. Hackforth, *Three notes on Aristotle, Ethics, Book III*, in *The Classical Review*, vol. 48, 1934, p.209-210.

226 *EN*, III, 5, 1112 a 31-34.

humain «signifie l'appétit, l'emportement, le souhait²²⁷ et d'une manière générale le désir» (72.5). Nous adoptons en effet la leçon du manuscrit Laurentianus graecus 85,1 (N): βούλησις, car Aspasius parle seulement de la délibération après avoir mentionné le désir en la mettant en relation avec ce dernier de même qu'avec l'intellect: «il reste que la délibération porte sur les choses dont l'intellect et le désir humain sont les causes» (72.7-8).

Mais la délibération ne porte pas sur tout ce qui relève de nous. Aristote affirme que nous ne délibérons pas dans les sciences exactes et autonomes comme la grammaire par exemple. En revanche, nous délibérons dans les domaines où il y a place pour le doute: la médecine, le commerce et la navigation par exemple²²⁸.

Alors qu'Aristote oppose les termes «technique» et «science»²²⁹, Aspasius inclut la science dans la technique. En effet, selon ce dernier, la technique se divise en plusieurs espèces. Ainsi dans la première partie de son commentaire (de 72.9 à 19), il traite des techniques exactes et autonomes non sujettes à la délibération: à l'exemple de la grammaire donné par Aristote, il ajoute les exemples de la géométrie et de l'arithmétique. Dans la deuxième partie de son commentaire (de 72.19 à 27), il traite des techniques qu'il qualifie de non

227 Selon l'apparat critique de Heylbut pour 72.5, la leçon du ms. Laurentianus graecus 85,1 (N) n'est pas βούλευσις mais βούλησις.

228 *EN*, III, 5, 1112 a 34-b 6.

229 Cf. la définition de la science en *EN*, VI, 3, 1139 b 31-32 et celle de la technique en *EN*, VI, 4, 1140 a 8-9.

exactes et non autonomes sur lesquelles porte la délibération en reprenant les exemples d'Aristote.

Or ce sens générique qu'Aspasius prête au terme τέχνη n'est pas aristotélicien et il le reconnaît lui-même dans son commentaire du livre I de l'*EN* où il donne un certain nombre de définitions:

Chez certains «technique» (τέχνη) s'entend en trois sens. 1) En effet, est appelé «technique» le genre de toutes les techniques car ils distinguent les techniques en les appelant «productives» et «théorétiques». La technique ainsi nommée pourrait se définir comme un système de principes (θεωρήματα) conduisant à une même fin. 2) D'une autre manière, ils appellent «technique» ce qui est commun à la discipline pratique et à la discipline productive. En effet, ils distinguent la technique et la science en appelant «théorétique» toute science; or cette technique se définirait approximativement comme un système de principes conduisant à des actions ou des productions. 3) Enfin on a l'habitude d'appeler technique au sens propre la discipline productive. Ainsi Aristote définit ce mot de la manière suivante: «La technique est une disposition à produire accompagnée de raison»²³⁰. Aristote prend «raison» non pas au sens inductif ni déductif mais simplement au sens de l'habileté avec laquelle les créateurs utilisent leur technique car ce que font les êtres dépourvus de raison ce sont aussi des productions comme la cire des abeilles et les toiles des araignées²³¹.

On peut se représenter les trois sens de technique de la manière suivante:

- | | |
|--------------|---------------------------|
| 1) technique | productive
théorétique |
| 2) technique | pratique
productive |
| 3) technique | productive |

²³⁰ Il s'agit de la définition de la technique à laquelle nous nous référons dans la note précédente.

²³¹ Aspasius, *In Eth.*, 2.16-28. Ce texte a été partiellement traduit par R. Hanquet, *op.cit.*, p.73,74,227 et 229.

Nous ne savons pas qui sont les penseurs visés par l'expression «chez certains». En revanche, le premier sens peut être attribué aux stoïciens car la définition selon laquelle la technique est «un système de principes (θεωρήματα) conduisant à une même fin» se retrouve chez Zénon de Cition²³². Or l'idée stoïcienne selon laquelle la technique recouvre la discipline productive et la discipline théorique est sous-entendue par Aspasius dans notre passage. En effet, il donne pour exemple de techniques exactes et autonomes des disciplines théorétiques comme la géométrie et l'arithmétique dont la fin est l'activité spéculative. Par ailleurs, pour illustrer les techniques non exactes et non autonomes il se sert des exemples d'Aristote, la médecine et le commerce, qui sont des activités productives au sens où elles visent à produire un certain bien: la santé et l'argent.

**4.3 La délibération porte davantage sur les opinions que sur les sciences et davantage sur les techniques que sur les sciences:
72.28-73.8 = EN, 1112 b 7-11**

Aristote précise que nous délibérons davantage sur les techniques que sur les sciences car la délibération porte sur ce qui est le plus fréquent et dont l'issue est incertaine. Aspasius a retenu les deux versions possibles de cette phrase. La première

²³² R. Hanquet *op.cit.*, p.73, remarque avec justesse que la définition d'Aspasius τέχνη σύστημα ἐκ θεωρημάτων εἰς ἓν τέλος φερόντων (Aspasius, *In Eth.*, 2.19) est apparentée aux définitions stoïciennes suivantes: τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων (SVF, III, 51) et τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος (SVF, I, 21). Toutefois, R. Hanquet se trompe dans son analyse du passage ci-haut cité (Aspasius, *In Eth.*, 2.16-28) puisqu'il distingue une technique 1) en tant que genre, 2) théorique et 3) productive.

version dont il parle est celle que nous a transmise le seul manuscrit N^b de l'*EN*: «nous délibérons davantage sur les **opinions** que sur les sciences» (72.28). La deuxième version est celle que nous ont transmise tous les autres manuscrits de l'*EN*: «nous délibérons davantage sur les **techniques** que sur les sciences» (73.2-3).

Dans son commentaire de la première version (de 72.28 à 73.2) il fournit l'exemple de l'opposition entre l'opinion sur un sujet médical et la possession de la technique médicale pour illustrer l'opposition entre l'opinion et la science: cette fois encore la science, domaine où il y a moins de délibération, est incluse dans la technique. Dans son commentaire de la deuxième version (de 73.2 à 5) les termes de technique et de science prennent un sens plus rigoureusement aristotélicien: ainsi la technique est une discipline productive tandis que la science est une discipline théorétique.

Au terme de son analyse Aspasius obtient trois domaines ordonnés selon une gradation allant du domaine qui a le plus besoin de délibération au domaine qui n'en a pas du tout besoin: a) l'opinion sans technique comme celle portant sur un sujet médical; b) la technique non exacte et non autonome comme la technique médicale; c) la technique exacte ou autonome (appelée science ou discipline théorétique par Aristote) comme l'arithmétique ou la géométrie.

4.4 La délibération ne porte pas sur les fins mais sur les moyens: 73.9-26 = EN, 1112 b 11-21

Selon Aristote, non seulement nous délibérons sur ce qui dépend de nous et ce qui est incertain mais sur «ce qui est en vue des fins» (τὰ πρὸς τὰ τέλη) et non pas les fins elles-mêmes²³³. Aspasius introduit le terme de «moyens» (τρόπα) pour préciser le sens de «ce qui est en vue des fins» et ajoute aux exemples déjà donnés par Aristote celui du stratège: ce dernier ne se demande pas s'il souhaite remporter la victoire, mais une fois qu'il s'est fixé cette fin il délibère sur la façon de la remporter (73.11). De plus, Aspasius se sert de cet exemple pour illustrer les deux méthodes indiquées par Aristote pour délibérer: 1) si plusieurs moyens sont disponibles (ainsi l'infanterie, la cavalerie et les forces navales) la délibération du stratège consiste à examiner lequel de ces moyens le conduira à la victoire de la manière la plus facile et la plus sûre (73.13-18); 2) si un seul moyen, comme la cavalerie par exemple, se présente au stratège pour remporter la victoire, il doit encore délibérer sur le moyen de l'acquérir. Ceci l'amène à poser à nouveau comme fin la cavalerie et à rechercher comment l'obtenir. Si le moyen trouvé est l'argent il doit encore rechercher le moyen de se le procurer, comme par une contribution des citoyens (73.18-23).

233 EN, III, 5, 1112 b 11-12.

Aristote compare l'analyse régressive des moyens qui rendent possible la fin préalablement fixée à l'analyse des géomètres qui veulent construire une figure²³⁴.

4.5 La recherche n'est pas identique à la délibération: son domaine est plus grand: 73.27-74.6 = EN, 1112 b 21-28

La délibération, dont la méthode d'analyse est similaire à la géométrie, est donc une recherche mais qui se limite au domaine de ce qui dépend de nous.

Il est peu probable qu'Aspasius ait écrit «celui qui souhaite» (ὁ βουλόμενος, 73.27), en commentant ce passage, car les deux termes de comparaison sont «le géomètre» et «celui qui délibère» (ὁ βουλευόμενος). De plus, celui qui souhaite n'effectue pas l'analyse régressive des moyens pour obtenir la fin visée, mais il se contente de souhaiter la fin²³⁵. Il faut donc adopter la lecture, non signalée dans l'apparat critique de Heylbut, du manuscrit Parisinus graecus 1902: ὁ βουλευόμενος.

234 EN, III, 5, 1112 b 20-21. Nous n'avons pas trouvé chez Aristote d'exemple de cette méthode analytique appliquée à la construction d'une figure. En revanche, un exemple de cette méthode appliquée à la démonstration d'un théorème de géométrie se trouve en *Met.*, IX, 9, 1051 a 24 et ss.: les géomètres posent d'abord une proposition, par exemple la proposition selon laquelle la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits. Puis ils recherchent la proposition qui rend possible la première proposition. Lorsqu'ils ont trouvé qu'il s'agit du parallélisme de deux côtés ils recherchent comment cette dernière proposition est possible, soit par l'égalité de deux angles fournis par une ligne les séparant. Cf. J.A. Stewart, *op.cit.*, p.264-265 et J. Burnet, *op.cit.*, p.XXXV.

235 Cf. EN, III, 4, 1111 b 26 et 6, 1113 a 15.

4.6 La délibération comme recherche des instruments pour agir:

74.6-10 = *EN*, 1112 b 28-31

Aristote précise ensuite qu'il entend par la recherche des moyens en vue de la fin, la recherche des instruments et de la manière de s'en servir. Puis il ajoute une formule vague: «il en est de même dans les autres domaines». Aspasius estime qu'Aristote fait ici référence au domaine de l'action dont la stratégie est un exemple. Ainsi, après avoir utilisé la médecine comme modèle de fonctionnement de la délibération, Aristote inclurait ici dans le domaine de la délibération les disciplines autres que strictement productives. Cependant, Aristote a déjà mentionné une discipline non productive où l'on délibère: la politique²³⁶.

4.7 La délibération porte sur nos propres actions, mais non sur les choses particulières et sensibles: 74.10-23 = *EN*, 1112 b 31-1113 a 2

Aspasius s'appuie sur la phrase de conclusion selon laquelle l'être humain est principe de ses actions pour s'opposer aux partisans du déterminisme. Selon eux la nécessité et le destin sont les deux seules causes explicatives de tout ce qui existe. Mais, réplique Aspasius, le seul fait que l'on délibère, recherche et choisisse, réfute cette thèse.

Alexandre d'Aphrodise développera le même argument pour réfuter les Stoïciens: si tout découlait de causes antécédentes déterminantes, délibérer serait une vaine activité. Mais la

²³⁶ Cf. R. Hackforth, *op.cit.*, p.210.

nature ne fait rien en vain; par conséquent tout ne découle pas de causes déterminées²³⁷.

4.8 L'objet de la délibération et l'objet du choix délibéré ne sont pas absolument identiques: 74.23-75.5 = EN, 1113 a 2-9

C'est la distinction entre l'objet du choix délibéré et l'objet de la délibération qui permet à Aristote de revenir à la définition du choix délibéré amorcée antérieurement. En effet l'objet du choix délibéré est ce qui a été jugé préférable à la suite de la délibération. Or la recherche cesse quand l'agent a ramené le principe de son acte vers sa partie directrice.

En commentant ce passage Aspasius anticipe la définition du choix délibéré comme désir délibératif puisqu'il reconnaît l'intellect dans cette partie directrice qui, précise-t-il, s'accompagne du désir. Selon lui, Aristote se sert de l'exemple d'Homère décrivant les rois qui annoncent au peuple les choix qu'ils ont faits, pour mieux mettre en lumière le rôle de l'intellect et du désir dans le processus du choix menant à l'action: «il assimile les rois aux facultés rationnelle et délibératrice de l'âme, et le peuple au désir» (75.1-3).

À propos de cette remarque concernant le désir qui accompagne de son élan la raison, R.-A. Gauthier et J.Y. Jolif écrivent qu'il s'agit d'«un gauchissement en faveur de l'appétit ou du désir, car faire de la décision [προαίρεσις] une ὀρμή [présente dans le verbe συνεξορμήσει], c'est désormais faire d'elle un appétit, c'est-à-dire un désir, qui n'est plus le désir

²³⁷ Alexandre d'Aphrodise, *Du destin*, 21.18 et ss.

antérieur du souhait, mais un nouvel acte de désir, postérieur au jugement qui clôt la délibération»²³⁸.

Ils reprochent à Aspasius d'ajouter un désir après le jugement, notion qui, selon eux, serait uniquement stoïcienne et non aristotélicienne. Pourtant Aristote dit bien ce qui suit: «dès que nous avons jugé, à la suite de la délibération, nous désirons conformément à la délibération»²³⁹. Aspasius n'a donc pas tort de concevoir la séquence des conditions menant à l'action comme suit: la délibération est suivie du jugement (κρίνειν) donnant lieu au choix délibéré, et à ce dernier succède un désir conforme à la délibération. En effet, ce désir semble différent du souhait qui est premier dans l'ordre des conditions et antérieur à la délibération.

5. La deuxième définition du choix délibéré: 75.6-15 = *EN*, 1113 a 9-14

Aspasius considère que l'expression «désir délibératif» (βουλευτική ὄρεξις) est un composé de deux éléments et non une véritable définition du choix délibéré, au même titre que «corps animé» est une mauvaise définition d'«animal», car «corps» n'est pas le genre d'«animal». À ce propos, R.-A. Gauthier et J.Y. Jolif reprochent à Aspasius de ne pas avoir bien saisi «la fusion du désir et de la pensée» à laquelle Aristote se réfère dans la définition²⁴⁰. Mais Aspasius veut seulement souligner que le choix délibéré n'est pas une espèce d'ὄρεξις comme le sont

238 R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.I, première partie, p.251.

239 *EN*, III, 5, 1113 a 11-12: ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

240 R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *op.cit.*, t.I, première partie, p.252.

l'appétit, l'emportement et le souhait. De son point de vue, la définition préliminaire qui mentionne le genre et la différence spécifique du choix délibéré serait plus conforme à la définition scientifique aristotélicienne: le choix délibéré est volontaire et le résultat d'une délibération préalable²⁴¹.

TROISIÈME PARTIE

Le souhait: Le bien absolu est ce que souhaite le vertueux:

75.16-76.8 = EN, 1113 a 15-b 2

Il ne suffit pas que l'acte soit volontaire et choisi après une délibération pour que l'acte soit bon moralement, il faut en outre connaître la fin souhaitée par ce dernier. Dans ce chapitre, la discussion d'Aristote sur le souhait porte sur la nature de la fin recherchée par le souhait, s'il s'agit d'un bien absolu ou apparent. Cette discussion découle de la proposition selon laquelle tout acte tend vers quelque bien²⁴². En effet, la fin apparaît toujours bonne à l'agent, à tort pour l'être vicieux et à raison pour l'être vertueux. Par conséquent il faut étudier quelle est la nature du bien recherché par ces deux types d'individus.

Aristote soulève une aporie qui réfute tour à tour la thèse selon laquelle le bien absolu est l'objet du souhait et la thèse selon laquelle le bien apparent est l'objet du souhait. Il rejette la première hypothèse car elle conduit à une contradiction. Si le bien (absolu) est objet de souhait, ce que

²⁴¹ EN, III, 4, 1112 a 14-15.

²⁴² EN, I, 1, 1094 a 1-2.

souhaite celui dont le choix n'est pas correct n'est pas objet de souhait²⁴³. D'autre part, Aristote rejette la deuxième hypothèse car elle conduit à une conséquence insatisfaisante. Si le bien apparent est objet de souhait il s'ensuit qu'il n'y a rien qui soit par nature objet de souhait. En effet, tel objet de souhait est ce qui semble bon à une personne, tel autre objet à une autre, avec la possibilité de surcroît qu'ils soient contraires²⁴⁴. La solution d'Aristote avance que le bien absolu est ce que souhaite l'être vertueux²⁴⁵.

En résumant cette aporie, Aspasius omet les hypothèses et rappelle seulement les conséquences insatisfaisantes (75.22-24). Puis il se demande pourquoi la deuxième conséquence selon laquelle «il n'y a rien qui soit par nature objet de souhait» ne satisfait pas Aristote. Pour l'expliquer il décompose la proposition en ses deux éléments: «ce qui est par nature» et «l'objet de souhait». Voici ce qu'écrit Aspasius: «le bien est ce qui est bien par nature tandis que ce qui est objet de souhait c'est ce que chacun souhaite, comme Aristote le dit lui-même» (75.27-28). En effet, pour Aristote il y a le bien par nature sur le plan moral, que sait discerner le vertueux, comme il y a le bien par nature sur le plan corporel, la santé, que connaît l'individu bien portant. D'autre part, Aristote soutient qu'il y a un objet de souhait pour chacun, soit le bien véritable qui apparaît au vertueux, soit n'importe quel bien qui apparaît au vicieux. L'originalité de la solution d'Aristote, et c'est ce que

243 *EN*, III, 6, 1113 a 17-19.

244 *EN*, III, 6, 1113 a 20-22.

245 *EN*, III, 6, 1113 a 25.

veut souligner Aspasius, est d'opérer une synthèse de deux thèses apparemment contraires en disant que le bien par nature est ce que souhaite le vertueux.

QUATRIÈME PARTIE

La vertu et le vice dépendent de nous: 76.9-80.3 = EN, 1113 b 3-1114 b 25

Aristote démontre maintenant que le vice dépend de nous, en ayant pour but de réfuter la maxime de Socrate selon laquelle «nul n'est volontairement vicieux ni involontairement bienheureux»²⁴⁶. L'argument général fait valoir que si nous sommes bienheureux (ou vertueux²⁴⁷) volontairement, nous sommes également vicieux volontairement.

1. Les actions bonnes ou mauvaises dont le principe est en nous dépendent de nous: 76.9-30 = EN, 1113 b 3-11

Le premier argument d'Aristote démontre que la vertu dépend de nous, par conséquent le vice aussi. Ce premier argument prend la forme du syllogisme suivant: les moyens pour atteindre la fin sont objets de choix délibéré; or les activités des vertus ont pour objet ces moyens; donc la vertu dépend de nous²⁴⁸.

À notre avis, la paraphrase d'Aspasius de ce raisonnement (de 76.9 à 11) ne comporte pas de lacune contrairement à ce que croit Heylbut. D'ailleurs, aucune lacune

246 Cette maxime est citée en *EN*, III, 7, 1113 b 14-15.

247 Ces deux notions sont jugées équivalentes par Aristote dans la mesure où le bonheur est une activité conforme à la vertu comme le rappelle Aspasius en 76.23-24. Cf. *EN*, I, 6, 1098 a 16.

248 *EN*, III, 7, 1113 b 3-6.

n'est indiquée à cet endroit dans les manuscrits. En effet, Aspasius a conservé la première prémisse et la conclusion du raisonnement d'Aristote, mais a remplacé la deuxième prémisse par «toutes les actions concernant [les moyens] conduisent au bonheur» (76.9-10). Certes on peut soutenir qu'il manque une prémisse portant sur la vertu pour conclure que la vertu dépend de nous. Mais, il faut sous-entendre que «le bonheur est une activité conforme à la vertu» comme Aspasius le rappellera ultérieurement (cf. 76.23-24) et comme le sous-entend la maxime de Socrate.

Pour justifier que le vice dépend de nous si la vertu dépend de nous, Aristote affirme que «là où il dépend de nous d'agir il dépend aussi de nous de ne pas agir»²⁴⁹. Puisque cette affirmation n'est pas acceptée par les partisans du déterminisme de l'action, Aspasius estime qu'elle doit être prouvée. Pour ce faire, il s'emploie à réfuter la thèse déterministe selon laquelle l'action se produit par nécessité et il introduit donc la notion de nécessité comme contraire à «ce qui dépend de nous»²⁵⁰. Voici sa démonstration qui est une réfutation par l'absurde dans laquelle le terme «vertueusement» est sous-entendu: «si ne pas agir [vertueusement] ne dépend pas de nous mais est nécessaire, il est clair qu'agir [vertueusement] est également nécessaire» (76.12-14). En effet, le postulat de la thèse déterministe est que «ne pas agir [vertueusement] ne dépend pas de nous mais est nécessaire»; cependant la conséquence selon

249 *EN*, III, 7, 1113 b 7-8.

250 Pour l'utilisation de la notion de nécessité, cf. aussi Saint Thomas, *op.cit.*, III, 11, p.150.25-40.

laquelle «agir [vertueusement] est également nécessaire» est absurde car tout le monde admet que l'action vertueuse dépend de nous.

Tandis qu'Aristote s'en prend à la thèse de Socrate selon laquelle la vertu dépend de nous mais le vice ne dépend pas de nous en raison de notre ignorance, Aspasius s'oppose à la thèse du déterminisme selon laquelle c'est la nécessité qui nous pousse au vice.

2. Les lois et leur application par les législateurs prouvent la thèse de l'acte vicieux volontaire: 76.31-77.28 = EN, 1113 b 21-1114 a 3

En outre, Aristote démontre que le vice dépend de nous parce que les simples particuliers et les législateurs sanctionnent ceux qui commettent des actes malhonnêtes²⁵¹. Or s'ils imposent des sanctions c'est que les actes malhonnêtes sont jugés volontaires. Par ailleurs, Aristote précise que les sanctions ne s'appliquent pas à l'endroit de ceux qui agissent par contrainte ou par ignorance²⁵². Mais il n'y a pas d'indulgence pour ceux dont l'ignorance est le résultat de l'ivresse ou de la négligence de s'être informé d'une loi facile et obligatoire à connaître²⁵³. Cependant, il est difficile de déterminer si l'ignorance de la loi est seulement un cas particulier de négligence puisque cette dernière pourrait aussi concerner les circonstances particulières.

251 EN, III, 7, 1113 b 21-24.

252 EN, III, 7, 1113 b 24.

253 EN, III, 7, 1113 b 30-1114 a 3.

La glose d'Aspasius fournit des exemples de lois dont l'ignorance entraîne des sanctions, ne pas frapper son père, ne pas piller les temples, ne pas commettre d'homicide (77.10-11), et un exemple de loi dont l'ignorance entraîne l'indulgence, celle concernant les droits d'héritage des parents les plus proches (77.14). De plus, pour compléter le tableau des actes commis en étant ignorant mais par négligence, Aspasius donne le cas de la méconnaissance de certaines conditions particulières de l'acte, par exemple «si quelqu'un tirait avec insouciance là où il était naturel que beaucoup de monde passe, et tuait quelqu'un, il n'obtiendrait pas la moindre indulgence» (77.23-24). En ajoutant cet exemple à la liste des actes qui méritent une sanction, Aspasius adopte le point de vue selon lequel la négligence peut concerner les conditions particulières de l'acte.

**3. Réponses à l'objection selon laquelle les personnes qui commettent des fautes par négligence sont négligentes par nature:
77.28-78.30 = EN, 1114 a 3-31**

Aristote présente cette objection à sa thèse du vice volontaire: les personnes sont peut-être ainsi faites qu'elles sont incapables d'application²⁵⁴. Mais il la repousse en se servant des quatre réponses suivantes: 1) ce sont les actions accomplies (volontairement) par l'agent qui forment sa disposition morale²⁵⁵; 2) il est absurde de dire que celui qui commet une injustice ne souhaite pas être injuste, car il est volontairement injuste, à l'exception de celui qui est dans

254 EN, III, 7, 1114 a 3-4.

255 EN, III, 7, 1114 a 4-10.

l'ignorance²⁵⁶; 3) certes nous ne pouvons pas cesser d'être injuste quand nous le souhaitons, mais il est possible de ne pas acquérir cette mauvaise disposition²⁵⁷; 4) les vices du corps qui ont pour cause le manque d'exercice ou le manque de contrôle de soi sont blâmés; par conséquent les vices de l'âme sont aussi blâmés et dépendent de nous²⁵⁸.

L'objection d'Aristote ne précisait pas si le caractère des personnes incapables d'application est un caractère donné par la nature ou fixé par les actions. En paraphrasant l'objection (de 77.28 à 32), Aspasius précise que selon cette dernière les personnes négligentes le sont naturellement; leurs actes vicieux ne peuvent donc pas être qualifiés de volontaires.

De même en reformulant la première réponse d'Aristote (de 77.32 à 78.7), Aspasius met l'accent sur la notion de nature. En effet, la cause de l'injustice est l'individu lui-même étant donné que sa disposition morale est formée par les actions qu'il accomplit et non par la nature.

Au sujet de la deuxième réponse, Aspasius soutient (de 78.7 à 16) qu'Aristote réfute la proposition de Socrate selon laquelle «celui qui commet une injustice ne souhaite pas être injuste» mais qu'il n'affirme pas pour autant que «celui qui commet une injustice est dans tous les cas injuste». En effet, «s'il le disait il se contredirait» (78.10) car Aristote a dit antérieurement que certains actes répréhensibles ou injustes sont

256 *EN*, III, 7, 1114 a 11-13.

257 *EN*, III, 7, 1114 a 13-21.

258 *EN*, III, 7, 1114 a 21-31.

accomplis involontairement, comme c'est le cas par exemple de ce qui est accompli par ignorance des conditions particulières de l'acte. Paradoxalement, Aristote utilise dans notre passage l'expression «en n'étant pas ignorant»²⁵⁹ pour parler de celui qui est volontairement injuste, alors que le terme technique «en n'agissant pas par ignorance» aurait été plus approprié. En effet, Aristote avait précisé que c'est l'acte accompli «par ignorance» et non pas «en étant ignorant» qui est involontaire²⁶⁰. En utilisant la même expression, «en étant ignorant» (78.10-11), Aspasius conserve donc l'ambiguïté.

Dans son commentaire à la troisième réponse (de 78.17 à 24) Aspasius reformule cette réponse en un raisonnement de type *modus tollens* pour plus de clarté, de manière à mettre en évidence que l'argument de l'objecteur selon lequel «il ne dépend pas de nous de cesser d'être injuste» est destiné à réfuter la thèse d'Aristote selon laquelle «il dépend de nous d'être injuste» (78.17-19). Quand Aspasius ajoute qu'Aristote n'accepte pas cette argumentation il faut comprendre qu'il n'accepte pas la proposition conséquente du postulat: «s'il dépend de nous d'être injustes, **il dépend aussi de nous de cesser de l'être quand nous le voulons**». En effet, il dépend de nous de cesser d'être injuste au début quand la disposition d'injustice n'a pas encore beaucoup d'emprise sur nous.

En commentant la quatrième réponse (de 78.25 à 30), Aspasius transforme l'argument d'Aristote qui était une stricte

259 *EN*, III, 7, 1114 a 12.

260 Cf. *EN*, III, 2, 1110 b 27.

analogie entre les vices du corps et les vices de l'âme, en un argument *a fortiori*: «Si donc les vices du corps, du moins ceux qui dépendent de nous, suscitent le blâme, celui-ci s'applique à plus forte raison aux vices de l'âme» (78.28-29)²⁶¹. En effet, Aspasius soutient que les vices de l'âme, contrairement aux vices du corps, «dépendent complètement de nous» (78.29-30). Cette interprétation d'Aspasius est cohérente avec ce qu'il soutiendra ultérieurement, à savoir que le rôle joué par la nature dans la formation des dispositions morales est minime (cf. 79.34).

4. Objection selon laquelle ce qui nous apparaît comme un bien nous est donné par la nature: 78.31-79.6 = EN, 1114 a 31-b 1

La démonstration d'Aristote jusqu'à la fin du chapitre est composée comme un dialogue entre un partisan de la thèse du vice involontaire et un partisan de la thèse du vice volontaire. Il présente d'abord une autre objection à la thèse du vice volontaire qui est la réitération de la thèse de Socrate: «nous aspirons à ce qui nous apparaît comme un bien et il est faux que chacun soit maître de ce qui lui apparaît»²⁶². Un argument allant à l'encontre de l'objection est alors présenté: si chacun est cause de sa propre disposition alors il est cause de ce qui lui apparaît²⁶³. Enfin Aristote envisage l'hypothèse où la fin est donnée par la nature²⁶⁴. Ceci l'amène à renvoyer les thèses dos à dos et à soutenir que dans l'un et l'autre cas le vice est volontaire. En effet, pour celui qui soutient que la fin n'est

²⁶¹ Cette explication est reprise par J.A. Stewart, *op.cit.*, p.277.

²⁶² EN, III, 7, 1114 a 31-32.

²⁶³ EN, III, 7, 1114 b 1-2.

²⁶⁴ EN, III, 7, 1114 b 4-12.

pas donnée par la nature mais due à l'agent lui-même il va de soi que le vice est volontaire. De même celui qui soutient à la fois que la fin est donnée par la nature et que le vertueux agit volontairement pour le reste (en choisissant les moyens), il doit admettre que le vicieux agit aussi volontairement²⁶⁵.

Le commentaire d'Aspasius de cette démonstration se divise en deux grandes parties. La première partie présente la nouvelle objection à la thèse du vice volontaire qui est une synthèse de la thèse de Socrate et de la thèse du déterminisme de la nature (78.31-79.14). Cette objection se divise en trois sous-parties: 1) la thèse selon laquelle nul n'est maître de ce qui lui apparaît (78.31-79.6); 2) la thèse d'Aristote selon laquelle l'individu est cause de ce qui lui apparaît (79.6-10); 3) la précédente thèse est rejetée car l'individu n'est pas cause de ce qui lui apparaît, c'est la nature de son caractère qui en est la cause (79.10-14). Quant à la deuxième partie du commentaire d'Aspasius sur la solution originale d'Aristote réconciliant les deux thèses du déterminisme de la nature et du choix de l'individu, il en sera question dans la prochaine section.

En présentant la nouvelle objection à la thèse du vice comme volontaire (de 78.31 à 79.6), Aspasius introduit d'emblée l'exemple de la vue: de même que la vue est pour l'un perçante, pour l'autre faible, de même la vue dans l'âme rend les uns capables de voir le bien véritable et les autres incapables de le voir (78.33-79.1). Mais Aristote utilisait cet exemple seulement

²⁶⁵ EN, III, 7, 1114 b 12-20.

pour illustrer la thèse selon laquelle la bonne fin est due à une bonne nature, car cette dernière est comme un oeil qui nous permet de bien juger²⁶⁶. Aspasius fusionne donc les deux thèses en une seule objection en soutenant que le vice est involontaire parce que ce qui nous apparaît bien est dû à la nature de notre caractère. La nouvelle objection complète la doctrine de Socrate soutenant que le vice est involontaire parce que ce qui nous apparaît bien est dû à notre nature. C'est donc par ignorance que le vice est accompli.

Quant à l'argument selon lequel si chacun est cause de sa propre disposition il sera aussi cause de ce qui lui apparaît, Aspasius en présente une réfutation. Il s'emploie donc à expliquer comment sont liés «la disposition» et «ce qui apparaît à l'agent»: «les êtres humains accomplissent tous leurs actes conformément à ce qui leur apparaît bien et c'est à partir de leurs actions que se forment également leurs dispositions» (79.9-10). Puis il fait dire aux objecteurs que ce n'est pas l'apparence mais plutôt la nature du caractère qui est cause de tout le processus de formation des dispositions: «Mais en fait ce n'est pas en fonction de ce qui lui apparaît, mais bien selon sa propre nature que chacun envisage sa fin et le bien» (79.10-12). Aspasius soutient qu'Aristote se fait ici l'avocat de la thèse du déterminisme de la nature sur nos actes pour rejeter la thèse selon laquelle nos actes sont accomplis en fonction de ce qui nous apparaît bien (79.12-14).

266 EN, III, 7, 1114 b 6.

5. Réponse d'Aristote: une responsabilité partagée: la nature et nos habitudes sont les causes de nos vices: 79.14-80.3 = EN, 1114 b 12-25

Dans la partie de conclusion de ce chapitre sur le vice qui dépend de nous, Aristote pose cette question à ses opposants qui soutiennent soit que la fin est ce qui apparaît à chacun soit qu'elle est déterminée par la nature: «en quoi la vertu sera plus **volontaire** que le vice?²⁶⁷» En paraphrasant ce passage, Aspasius écrit «même s'il en est vraiment ainsi, la vertu n'est pas plus **involontaire** que le vice» (79.15-16) selon les manuscrits du texte. Toutefois le terme «involontaire» est sans doute erroné puisque le passage parallèle de l'*EN* nous suggère «volontaire».

De plus, Aspasius reformule en une preuve par l'absurde le raisonnement d'Aristote: ils doivent reconnaître que si la vertu est volontaire, le vice l'est également; or, selon eux, le vice est involontaire; par conséquent ils doivent tirer la conclusion que la vertu est également involontaire, ce que personne ne saurait admettre (79.18-19). Les opposants sont donc amenés à réviser leur jugement que le vice est involontaire.

Ajoutons qu'en paraphrasant la thèse d'Aristote selon laquelle la nature et l'individu ont chacun leur part de responsabilité dans le vice, Aspasius introduit des variantes. La première de ces variantes concerne la responsabilité de la nature jugée «mineure» parce que la nature du caractère peut se corriger par les habitudes (79.34-80.1). L'autre variante consiste à

²⁶⁷ *EN*, III, 7, 1114 b 12-13.

mentionner le hasard de naître dans un environnement de vertu ou de méchanceté parmi les causes de l'acte vicieux ou vertueux (80.1).

CONCLUSION

Nous ne savons pas si Aspasius a appartenu à l'école péripatéticienne. Des chercheurs ont fait valoir que puisqu'il utilise l'expression τίνες¹ dans un passage où il est question des Péripatéticiens, il ne se considérait pas un membre de cette école. Toutefois il est bien aristotélicien en ce sens que son commentaire a pour but d'expliquer la doctrine d'Aristote et de la défendre contre des critiques possibles ou des critiques qui auraient réellement été formulées par les Stoïciens ou par d'autres. Ainsi une des méthodes qu'il aime à utiliser pour combattre les critiques est la démonstration par aporie et résolution. Cette méthode consiste à soulever une objection qui s'adresse à la doctrine d'Aristote puis à réfuter cette objection en recourant aux idées de cette doctrine. Cependant, il n'est pas un commentateur orthodoxe puisqu'il transforme la pensée d'Aristote de plusieurs façons et qu'il emprunte non seulement des mots mais des idées au stoïcisme.

Une des premières transformations que l'on peut observer de la doctrine d'Aristote se rencontre dans l'aporie que soulève Aspasius au sujet de l'énoncé suivant: «l'involontaire est ce qui se fait par contrainte ou par ignorance». La difficulté vient du fait que cet énoncé ne constitue pas une définition au sens propre mais un exposé des espèces de l'involontaire (59.2-3). Par «définition au sens propre» (κυρίως ὀρισμός) Aspasius n'entend pas

¹ Cette expression est utilisée pour désigner ceux qui partagent l'opinion d'Aristote selon laquelle le plaisir et la peine ne sont pas les genres des passions. Cf. Aspasius, *In Eth.*, 44.4 et ss.

la définition scientifique d'Aristote, à savoir l'unité du genre et de la différence spécifique par opposition à la pluralité des espèces qui tombent sous un même genre. Il entend plutôt «une définition unique» (εἰς λόγος) au sens où les composantes de la définition sont unies et requises ensemble. Ainsi le volontaire a une définition unique (66.1) parce que les deux éléments de la définition sont unis: il faut que l'agent ait son principe d'action à l'intérieur de lui et qu'il connaisse les conditions particulières de cet acte.

Par contre «il n'est pas possible de trouver une définition unique de l'involontaire» (59.11) puisque l'acte involontaire n'est pas accompli à la fois par contrainte et par ignorance. Il s'agit de deux espèces différentes.

La solution de l'aporie consiste à dire qu'il est parfois nécessaire d'utiliser également de telles distinctions lorsqu'il n'est pas facile de trouver un énoncé du terme commun aux espèces» (59.6-8). Il reconnaît donc à λόγος deux significations: 1) la définition au sens propre (κυρίως ὀρισμός) qui correspond à la définition unique (εἰς λόγος); 2) l'énoncé du terme commun aux espèces (τοῦ κοινού τῶν εἰδῶν[...]λόγον).

Dans un autre passage, Aspasius utilise ὀρισμός au sens aristotélicien. Il affirme qu'Aristote ne peut être satisfait de la définition du choix délibéré selon laquelle il s'agit d'un désir délibératif car ni la délibération ni le désir ne sont le genre du choix délibéré. Et il enchaîne en disant qu'il s'agit plutôt d'un composé (σύνθετον). La notion de λόγος chez Aspasius

inclut donc à la fois la définition scientifique d'Aristote, le composé (par exemple le désir délibératif), la définition unique (par exemple le volontaire) et l'énoncé du terme commun aux espèces (par exemple l'involontaire). Voici le schéma:

λόγος	{	ὀρισμός: définition scientifique
		σύνθετον: composé
		ὀρισμός: définition unique
		τοῦ κοινοῦ τῶν εἰδῶν[...]λόγος: l'énoncé du terme commun aux espèces

Aspasius apporte également une modification à la pensée d'Aristote dans le cadre d'une aporie. Aristote se demande en effet si tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux ou pour quelque raison honorable est volontaire ou involontaire. Mais Aspasius fait observer que se demander «si tout ce qui est accompli pour quelque raison honorable ou par vertu est volontaire» est ridicule car la vertu est volontaire. En effet, selon la théorie aristotélicienne la vertu est acquise donc nécessairement volontaire.

Comme solution Aspasius propose d'interpréter ἦ² par μᾶλλον ἢ (60.19). L'insertion de ce «plutôt que» dans l'énoncé aporétique d'Aristote apporte l'idée qu'il faut refuser de commettre un acte répréhensible plutôt que de le commettre par crainte de maux plus grands. Le ἦ d'Aristote introduisait plutôt un dilemme se posant à l'agent qui dans une situation de

2 Cf. *EN*, III, 1, 1110 a 4 et Aspasius, *In Eth.*, 60.13.

contrainte se demande quel acte répréhensible il doit supporter en échange de quel avantage.

Le modèle d'Aspasius est Socrate qui a refusé de sacrifier quelqu'un pour sauver la vie d'autres personnes. Ainsi à la lumière de cet exemple, l'expression «ce qui est accompli par crainte de plus grands maux» devient synonyme d'acte lâche alors qu'elle est plutôt neutre chez Aristote et peut tout aussi bien désigner une crainte vertueuse comme la crainte de la mort de nos parents et nos enfants, qui nous pousse à accomplir un acte répréhensible.

On ne peut s'empêcher de reconnaître derrière la solution de l'aporie d'Aspasius une influence stoïcienne, soit le mépris à l'endroit de la crainte de subir un mal. Épictète dit en effet que la crainte de la mort n'est pas une contrainte, c'est notre jugement selon lequel il vaut mieux accomplir telle ou telle action que mourir qui est la contrainte³.

Certes, après s'être demandé si les actes de ce type sont volontaires ou involontaires, Aristote estime finalement qu'ils sont plutôt volontaires car «ils sont choisis au moment où l'agent les accomplit»⁴. Le choix d'accomplir un acte répréhensible à un moment précis se fait au terme d'une réflexion pesant les avantages et les inconvénients de l'acte en question.

En outre, le jugement d'Aspasius est plus sévère que celui d'Aristote à l'endroit des actes répréhensibles dits non

3 Épictète, *Entretiens*, I, 17, 25.

4 *EN*, III, 1, 1110 a 12-13.

volontaires. Pour Aristote, le «non volontaire» est distinct du «volontaire», tandis que pour Aspasius l'acte «non volontaire» est «l'acte d'une personne agissant volontairement même si celle-ci l'ignorait au plus haut point» (63.6-7).

En effet, Aristote a relevé que le non volontaire de la phrase «tout acte fait par ignorance est non volontaire»⁵ signifiant l'acte fait sans le vouloir diffère de l'acte non volontaire de la personne qui ne regrette pas ce qu'elle a fait⁶. Il découle de cette réflexion sur la sémantique du non volontaire une difficulté pour la compréhension du diagramme de l'involontaire: un même mot peut signifier des contraires car celui qui agit non volontairement au sens générique s'attire l'indulgence tandis que celui qui agit non volontairement au sens spécifique encourt le blâme. C'est le cas de Hamlet qui tue Polonius en pensant tuer Claudius. Il n'a aucun regret pour ce qu'il a fait après avoir découvert son erreur.

Enfin Aspasius n'hésite pas à reformuler une phrase en des termes plus conformes à sa conception de la méchanceté. Voici ce passage d'Aristote: «tout être méchant ignore ce qu'il doit faire ou éviter, et c'est par une erreur de ce type que l'on devient injuste et, en général, vicieux»⁷. Aspasius le modifie comme suit: «Parfois ils n'ignorent pas que les choses injustes sont injustes» (64.2-3). L'erreur ne porte plus sur le fait d'ignorer ce qu'il faut faire ou éviter mais sur le fait que les

5 *EN*, III, 2, 1110 b 18.

6 *EN*, III, 2, 1110 b 23.

7 *EN*, III, 2, 1110 b 28-30.

êtres humains pensent à tort que les choses injustes qu'ils accomplissent leur seront utiles (64.3-4). La doctrine socratique de l'ignorance est donc préservée car celui qui accomplit un acte injuste pense que l'injustice est avantageuse pour lui. Mais il ne s'agit pas d'une erreur intellectuelle comme chez Socrate. L'être méchant connaît le bien mais ne le fait pas parce qu'il croit qu'il est désavantageux pour lui.

Dans certains passages, Aspasius ne modifie pas la démonstration d'Aristote mais utilise l'argument pour polémiquer avec les Stoïciens comme c'est le cas à la ligne 74.10. En effet, Aspasius se sert de la thèse selon laquelle l'être humain est principe de ses actions pour s'opposer aux partisans du déterminisme. Il soutient que le seul fait de délibérer sur nos actions et de les choisir réfute la thèse selon laquelle tout s'explique par la nécessité et le destin.

Mais le fait de rejeter les thèses stoïciennes sur le déterminisme ou sur les passions⁸ n'empêche pas Aspasius d'avoir été influencé par les Stoïciens. Dans son commentaire du livre III, cette influence se remarque dans l'utilisation de l'expression ἀνάγκη βίαστική. Mais contrairement aux Stoïciens qui associaient cette nécessité contraignante aux phénomènes naturels, Aspasius associe à ces phénomènes une nécessité non contraignante comme il le dit à la ligne 71.24.

⁸ Sur le rejet de leur conception du plaisir et de la peine génériques, cf. introduction.

L'influence stoïcienne sur le livre III concerne surtout le processus psychologique menant à l'action. Chez Aspasius, le terme ὄρμη signifie une impulsion proche du désir comme chez Panétius⁹. Chez Aristote, cette notion peut relever à la fois du désir et de la raison. Dans tous les cas où Aspasius utilise ce terme, de même que l'expression apparentée de τὸ ὄρμητικόν, c'est pour l'opposer à la raison. Dans le seul passage du livre III où le terme ὄρμη se rencontre, il est synonyme d'ὄρεξις et s'oppose à la raison. Aspasius affirme que «[les animaux et les enfants] agissent par appétit et par emportement, non par raisonnement» (66.7-8) pour réfuter la thèse selon laquelle «les actes accomplis par emportement ou par appétit sont involontaires» et que seuls les actes accomplis par la raison sont volontaires. L'exemple des animaux et des enfants est un contre-exemple car leurs actes accomplis par impulsion et désir sont évidemment volontaires.

Le processus aboutissant à l'action est décrit de la manière suivante par Sénèque: «Aucun animal rationnel n'agit s'il n'a d'abord été stimulé par la représentation de quelque chose, s'il n'a eu ensuite une impulsion, et si l'assentiment n'a ensuite confirmé cette impulsion»¹⁰. L'impulsion y est donc première tandis que chez Chrysippe elle est dernière, comme en témoigne Plutarque: «nous n'agissons pas et nous n'avons pas d'impulsion sans assentiment préalable; c'est énoncer au contraire une fiction et une hypothèse vaine de prétendre qu'il suffit que la représentation appropriée se soit produite pour

⁹ Cicéron, *De Officiis*, I, 28, 101.

¹⁰ SVF, III, 169.

avoir aussitôt une impulsion, sans avoir préalablement cédé ni donné son assentiment»¹¹. Chez Aspasius ce qui joue le rôle de l'ὄρμη dans ce processus est le désir et il précise bien que celui-ci peut être premier ou dernier: «toutes les fois que l'on choisit après avoir délibéré et que le désir suit le raisonnement, ou inversement, toutes les fois que l'on choisit après avoir éprouvé un désir et délibéré, une telle procédure c'est le choix délibéré»¹².

L'influence stoïcienne est aussi très nette avec l'idée de donner son assentiment à l'opinion. En effet cette idée d'approuver une opinion à la suite d'une délibération intérieure est étrangère à Aristote qui utilise seulement le verbe juger pour trancher une décision (κρίνειν) en décrivant le processus qui aboutit à l'action.

Il en est de même pour la notion de souhait qui accompagne de son élan l'intellect. Le souhait, sujet du verbe συνεξομιᾶν dans lequel l'impulsion est présente, se trouve être le moteur de l'action. C'est aussi le cas chez les Stoïciens¹³ tandis que chez Aristote le souhait a pour rôle de viser les fins sans se préoccuper des moyens pour l'atteindre.

11 SVF, III, 177.

12 Aspasius, *In Eth.*, 3.25-27.

13 Diogène Laërce, VII, 116.

PLAN DE LA BIBLIOGRAPHIE

1. Éditions et traductions d'Aspasius
2. Études sur Aspasius
3. Éditions et traductions des oeuvres de Platon et d'Aristote
4. Traductions de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote
5. Traductions des oeuvres d'Aristote (autres que l'*Éthique à Nicomaque*)
6. Éditions et traductions des commentaires de l'Antiquité, du Moyen Âge et de la Renaissance de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (autres qu'Aspasius)
7. Études sur les commentaires de l'Antiquité et du Moyen Âge au sujet de l'*Éthique à Nicomaque*
8. Études générales sur l'*Éthique à Nicomaque* par les commentateurs contemporains
9. Études spécialisées sur le volontaire, le choix délibéré et la délibération dans l'*Éthique à Nicomaque* par les commentateurs contemporains
10. Varia

BIBLIOGRAPHIE

1. Éditions et traductions d'Aspasius

FELICIANO, Giovanni Bernardo, *Aristotelis Stagiritae Moralia Nichomachia cum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii, nonnullorumque aliorum graecorum explanationibus, nuper a I.B. F. latinitate donata, et cum antiquo codice collatione, suae integritati restituta*, Venetiis, [Aldus Manutius], 1541, autres ed., Basel, 1542; Parisiis, apud I. Roigny, 1543, f.163-199; Venetiis, apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1589, p.199-242; Helmstadt (Sam. Rachelius), 1662.

HASE, H., *Ἀσπασίου σχολίων εἰς τὰ ἠθικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους Ἐπιτομή* in *The Classical Journal*, vol. 28, 1823, pp.306-315.

HEYLBUT, Gustavus, *Aspasii in ethica nicomachea quae supersunt commentaria edidit G. H., in Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*, vol.19, pars 1, Berolini, Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1889, XII-245p.

MANUTIUS, Aldus, (ed.), *Eustratii et aliorum insignium peripateticorum commentaria in libros decem Aristotelis de moribus ad Nicomachum, una cum textu suis in locis adjecto*, Venetiis, in aedibus haeredum Aldi Manutii et Andreae Asulani soceri, 1536, 189 f.

MERCKEN, Paul, *The anonymous commentator on book VII, Aspasius on book VIII and Michael of Ephesus on books IX and X. Critical edition with an introductory study*, in *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253)*, vol.III, (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, t.6), Leuven, Leuven University Press, 1991, VIII-72*-320p.

ROSE, Valentin, *Über die griechischen Kommentare zur Ethik des Aristoteles*, 1871, in *Hermes*, 5; réimpr., 1963, pp.61-113.

STINISSEN, Wilfried, *Aristoteles over de vriendschap. Boeken VIII en IX van de Nicomachische Ethiek met de commentaren van Aspasius en Michaël in de Latijnse vertaling van Grosseteste*, van W. S., Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Verhandeling no.45, Brussel, Paleis der Academiën, 1963, 184p.

2. Études sur Aspasius

BECCHI, Francesco, *Variazioni funzionali nei Magna Moralia: la virtù' come impulso razionale al bene*, in *Prometheus*, VI, 1980, pp.201-226.

BECCHI, Francesco, *Aspasio e i Peripatetici posteriori: La formula definitoria della passione*, in *Prometheus*, IX, 1983, pp.83-104.

BECCHI, Francesco, *Sui presunti influssi platonici e medioplatonici nel commento di Aspasio all'Etica nicomachea*, in *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, vol.I, 1984, pp.63-81.

BECCHI, Francesco, *Aspasio, commentatore di Aristotele*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Bd 36, 7. Teilband, 1994, pp.5365-5396.

DONINI, Pier Luigi, *Il platonismo medio e l'interpretazione dell'etica aristotelica*, in *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo D.C.*, Torino, Paravia, 1974, pp.63-125.

FABRICIUS, Johann Albert, *Aspasius*, in *Bibliotheca graeca, sive notitia Scriptorum Veterum Graecorum quorumcunque monumenta integra, aut fragmenta edita exstant*, liber III, cap.VI, Hamburgi, Liebezeit, 1705-1728, pp.150-155.

FORTENBAUGH, W. W., *A note on Aspasius*, In *EN 44,20-1*, in *Proceedings of the World Congress on Aristotle (Thessaloniki, August 7-14, 1978)*, vol.I, Athens, Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, pp.175-178.

GERCKE, *Aspasios*, in Georg Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. IV. Artemisia bis Barbaroi*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1896, pp.1722-1723.

GOULET, Richard, *Aspasios*, in Id., *Dictionnaire des philosophes antiques I. Abam(m)on à Axiothéa*, Paris, CNRS, 1989, pp.635-636.

HANQUET, Robert, *Aspasius, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Mémoire présenté par R. H. pour l'obtention du grade de Licencié en Philosophie et Lettres*, Louvain, Université catholique de Louvain, 1945, V-260p.

KENNY, Anthony, *Aspasius and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, in *Proceedings of the World Congress on Aristotle (Thessaloniki, August 7-14, 1978)*, vol.I, Athens, Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, pp.172-174.

MORAU, Paul, *Aspasios in Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 2ter Band, *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr. (Peripatoi*,

Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus, 6ter Band), Berlin, de Gruyter, 1984, pp.226-293.

RICHARDS, H., *Varia: Aspasius in Eth. Nicom. 4. 14* (Heybut, p.125. 24), in *The Classical Review*, XXI, no 7, 1907, p.199.

SCHISSEL-FLESCHENBERG, Otmar, *Die Aporie des Aspasios: Inwiefern wird von jedem Affekt Lust oder Schmerz prädiiziert?*, in *Archiv für Philosophie*, Abt.2, *Archiv für systematische Philosophie*, N. F. XXVIII B, 1923, pp. 64-72.

3. Éditions et traductions des oeuvres de Platon et d'Aristote

BEKKER, Immanuel, *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica*, 2 vol., Berolini, Reimer, 1831-1870, 1^{er} volume, XXIII - 1a-789b p.; 2^e volume, XVII - 791a-1462b p. Réimpr., Berolini, Walter de Gruyter, 1960.

BURNET, John, *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet* (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*), 5 t., Oxonii, Clarendoniano 1900-1907, [pagination d'Estienne].

BYWATER, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater* (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*), Oxonii, Clarendoniano, 1894, VII-264p.

ROBIN, Léon, *Platon. Oeuvres complètes*, Traduction nouvelle et notes (*Bibliothèque de la Pléiade*), 2 vol., Paris, Gallimard, 1950, 1^{er} vol., XIX-1380p.; 2^e vol., 1597p.

SUSEMIHL, Fran, *Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit Franciscus Susemihl. Editio tertia curavit Otto Apelt*, Leipzig, Teubner, 3^e ed., 1912, [1^{ère} ed.: 1880].

4. Traductions de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote

ACKRILL, John L., *Aristotle's Ethics*, London, Faber and Faber, 1973, 280p.

DEFRADAS, Jean, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Préface et commentaires de Roger Arnaldez, Texte traduit par Jean Defradas, édité et annoté par Marc Defradas et Françoise Defradas-Colmez, Paris, Presses Pocket, 1992, 308p.

DIRLMEIER, Franz, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, in GRUMACH, Ernst (ed.), *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd.6, Berlin, Akademie-Verlag, 1956, 606p.

GAUTHIER, René-Antoine - JOLIF, Jean-Yves, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire (Aristote, Traductions et études), 2 tomes en 4 vol., Louvain - Paris, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1970, 1er tome, 1ère partie, 359 p.; 1er tome, 2e partie, 322p.; 2e tome, 1ère partie, 434p.; 2e tome, 2e partie, pp.435-986, 2e éd. [1ère éd., 1958].

IRWIN, Terence H., *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1985, XXX-441p.

ROSS, David, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol.9, Oxford, Oxford University Press, 1915, [XII] - 1094a-1181a - [13]p.; réimpr., 1966.

ROSS, David - URMSON, J.O., *Nicomachean Ethics*, in BARNES, Jonathan (ed.), *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation*, 2e vol., Princeton, Princeton University Press, 1984, p.1729-1867.

THUROT, F., *La Morale et la Politique d'Aristote*, I. Morale, 1er t., Paris, Chez Firmin Didot, 1823, LXXXIV-500p.

TRICOT, Jules, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1959, 539p.

VOILQUIN, Jean, *Aristote. Éthique de Nicomaque*, Texte, traduction, préface et notes, Paris, Librairie Garnier Frères, 1950, XI-529p.

5. Traductions des oeuvres d'Aristote (autres que l'Éthique à Nicomaque)

ACKRILL, J.L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Translated with notes (Clarendon Aristotle series), Oxford, Clarendon Press, 1963, 162p. [Texte repris dans BARNES, Jonathan (ed.), *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation*, vol.1, Princeton, Princeton University Press, 1984, p.3-24].

BODÉÛS, Richard, *Aristote. De l'âme*, Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie, Paris, Flammarion, 1993, 293p.

BRUNSCHWIG, Jacques, *Aristote. Topiques*, Texte établi et traduit, tome I, livres I-IV, Paris, Les Belles-Lettres, 1967, CXLVIII-177p.

DÉCARIE, Vianney, Aristote. *Éthique à Eudème*, Introduction, traduction, notes et indices (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1978, 237p.

DUFOUR, Médéric, Aristote. *Rhétorique*, Texte établi et traduit par M. D., 3 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1^{er} tome, 1931, 143p.; 2^e tome, 1938, 135p. 3^e tome, 1973, 173p.

DUPONT-ROC, Roselyne - LALLOT, Jean, Aristote. *La Poétique*, Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot (Collection Poétique), Paris, Seuil, 1980, 469p.

TRICOT, Jules, Aristote. *De l'âme*, Traduction nouvelle et notes, Paris, Vrin, 1947, XII-237p.

TRICOT, Jules, Aristote. *Organon*, I. *Catégories*, II. *De l'interprétation*, Traduction et notes (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1946, 153p.

TRICOT, Jules, Aristote. *Organon*, III. *Les Premiers Analytiques*, Nouvelle traduction et notes (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1936, VIII-335p.

6. Éditions et traductions des commentaires de l'Antiquité, du Moyen Age et de la Renaissance de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote (autres qu'Aspasius)

HAYDUCK, Michael, *Michaelis Ephesii in librum quintum Ethicorum Nicomacheorum commentarium edidit M. H.*, in *Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*, vol. 22, pars III (supplementum voluminis 20), Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, 1901, VIII-86p.

HEYLBUT, Gustavus, *Eustratii et Michaelis et Anonymia in Ethica Nicomachea commentaria edidit G. H.*, in *Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*, vol. 20, Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, 1892, XIII-653p.

HEYLBUT, Gustavus, *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis edidit G. H.*, in *Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*, vol. 19, pars II, Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, 1889b, VIII-246p.

LITZINGER, C.I., *St. Thomas Aquinas. Commentary on the Nicomachean Ethics*, Translated by C.I. L., vol.1, Chicago, Henry Regnery Company, 1964, XIII-534p.

MENUT, Albert Douglas, *Maistre Nicole Oresme. Le livre de Ethiques d'Aristote*, published from the text of MS. 2902, ...

with a critical introduction and notes by A.D. M., New York, G.E.Stechert and Co., 1940, IX-547p.

MERCKEN, Paul, *Eustratius on Book I and the anonymous scholia on Books II, III and IV. Critical edition with an introductory study*, in *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin translation of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln († 1253)*, vol.I, (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, t.6), Leiden, Brill, 1973, XII-135*-371p.

7. Études sur les commentaires de l'Antiquité et du Moyen Age au sujet de l'Éthique à Nicomaque

GAUTHIER, René Antoine, *Trois commentaires «averroïstes» sur l'Éthique à Nicomaque*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 22-23, 1947-1948, pp.187-336.

GOTTSCHALK, Hans B., *The earliest Aristotelian commentators*, in Richard Sorabji (ed.), *Aristotle transformed, the ancient commentators and their influence*, cf. section 7, pp.55-81; [révision et réimpr. de *Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD* in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil 2, Band 36, Teilband 2, Berlin, de Gruyter, 1987, pp.1079-1174].

HEYLBUT, Gustav, *Zu den Aristoteles-Commentaren*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, 39ter Band, 1884, pp.312-313.

MERCATI, Giovanni, *Fra i commentarori greci di Aristotele*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 35, 1915, pp.191-219.

MERCKEN, Paul, *The Greek commentators on Aristotle's Ethics*, in Richard Sorabji, *Aristotle transformed, the ancient commentators and their influence*, cf. section 7, 1990, pp.407-443.

MORAUX, Paul, *D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1970, 94p.

MORAUX, Paul, *Les débuts de la philologie aristotélicienne*, in Giuseppe Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nelle filosofia antica*, Torino, T. Stampatori, 1986, pp.127-147.

PELZER, Auguste, *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e siècle*, in *Revue neo-scholastique de philosophie*, 23, 1921, pp.316-412.

PRAECHTER, Karl, *Review of the Commentaria in Aristotelem Graeca*, translated by Victor Caston, in Richard Sorabji (ed.),

Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence, cf. section 7, pp.31-54 [réimpr. de *Die griechischen Aristoteleskommentatoren*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 18, 1909, pp.516-538].

SCHLEIERMACHER, Friedrich Ernst Daniel, *Ueber die griechischen Scholien zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in *Koeniglich-preussische Akademie der Wissenschaften. Historisch-philologische Klasse. Abhandlungen*, Berlin; 1816-1817, p.263-276 [réimpr., *Sammtliche Werke*, section 3, vol.2, Berlin, 1838, pp.309-326].

SHARPLES, Robert W., *Ambiguity and opposition: Alexander of Aphrodisias, Ethical Problems II*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 32, 1985, pp.109-116.

SHARPLES, Robert W., *The school of Alexander?*, in Richard Sorabji (ed.), *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, cf. section 7, 1990, pp.83-111.

SORABJI, Richard, ed., *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, ed. by R. S., Ithaca, Cornell University Press - London, Duckworth, 1990, X-545p.

SORABJI, Richard, *The ancient commentators on Aristotle*, in Id., *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, cf. section 7, 1990, pp.1-30.

UEBERWEG, Friedrich - PRAECHTER, Karl, *Die Peripatetiker im zweiten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Erster Bd. *Die Philosophie des Altertums*, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co.-Verlag, 1967, pp.556-565.

8. Études générales sur l'Éthique à Nicomaque par les commentateurs contemporains

AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1963; 3^e ed. revue et augmentée d'un appendice sur *La prudence chez Kant*, 1986, 220p.

BROADIE, Sarah, *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991, XIII-462p.

BURNET, John, *The Ethics of Aristotle edited with an introduction and notes*, London, Methuen and Co., 1900; réimpr., New York, Arno Press, 1973, LII-502p.

BYWATER, Ingram, *Contributions to the textual criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press., 1892; réimpr., New York, Arno Press, 1973, VII-70p.

CHARLES, David, *Aristotle's philosophy of action*, London, Duckworth, 1984, XI-282p.

DIRLMEIER, Franz, cf. section 4

GAUTHIER, René-Antoine - JOLIF, Jean-Yves, cf. section 4

GRANT, Alexander, *The Ethics of Aristotle illustrated with essays and notes*, 2 vol., London, Longmans, Green, and co., 1885, 4^e ed. Réimpr., New York, Arno Press, 1973, 1^{er} vol., XXV-514p.; 2^e vol., 351-LXXXVIIIp. [1^{ère} ed.:1866]

HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical theory*, Oxford, Clarendon Press, 1980, X-448p. 2^e ed. [1^{ère} ed.: 1968].

JOACHIM, Harold Henry, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, A commentary, Oxford, Clarendon Press, 1951. Réimpr., 1955, VI-304p.

KENNY, Anthony, *Aristotle's theory of the will*, New Haven, Yale University Press, 1979, X-181p.

MILO, Ronald Dmitri, *Aristotle on practical knowledge and weakness of will*, The Hague - Paris, Mouton and Co., 1966, 114p.

RACKHAM, H., *The text of the Nicomachean Ethics*, in *The Classical Quarterly*, 23, 1929, pp.37-38.

RICHARDS, Herbert, *Aristotelica*, London, Grant Richards, 1915, X-167p.

STEWART, John Alexander, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1892; réimpr., New York, Arno Press, 1973, 1^{er} vol., IX-539p.; 2^e vol., 475p.

9. Études spécialisées sur le volontaire, le choix délibéré et la délibération dans l'Éthique à Nicomaque par les commentateurs contemporains

ALLAN, D.J., *The practical syllogism*, in *Autour d'Aristote: Recueil d'études de philosophie ancienne en médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, 1955, pp.325-340.

ANDO, Takatura, *The practical syllogism*, in *Aristotle's theory of practical cognition*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1958; 3^e ed., 1971, pp.214-265.

IRWIN, Terence H., *Reason and responsibility in Aristotle*, in Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles - London, University of California Press, 1980, pp.117-155.

JOSEPH, Horace W.B., *Purposive action*, in *Essays in ancient and modern philosophy*, Oxford, 1935; réimpr., New York, Books for Libraries Press, 1971, pp.178-208.

MEYER, Susan Sauvé, *Aristotle on moral responsibility. Character and cause*, Oxford (UK) - Cambridge (USA), Blackwell, 1993, IX-210p.

MILO, R.D., *Practical reasoning and practical knowledge: Aristotle on practical knowledge and weakness of will*, The Hague, Mouton, 1966, pp.36-66.

ROBERTS, Jean, *Aristotle on responsibility for action and character*, in *Ancient Philosophy*, 9, no 1, 1989, pp.23-36.

10. Varia

SHARPLES, R.W., *Alexander of Aphrodisias. Ethical problems*, Translated by R.W. S., Ithaca, Cornell University Press, 1989, 145p.

THILLET, Pierre, *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, Texte établi et traduit par P. T., Paris, Les Belles Lettres, 1984, CLVIII-110p.

ANNEXE

Texte grec d'Aspasius, édition de G. Heylbut

EIS TO Γ ΤΩΝ ΙΘΙΚΩΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Sur le livre Γ de l'Éthique d'Aristote.

[58.2] p. 1109 b 30 De puisque la vertu concerne les passions jusqu'à le fait de poser comme involontaires¹.

[PREMIÈREPARTIE]

[Le volontaire et l'involontaire: 58.2-66.32 = EN, 1109 b 30-1111 b 3]

[1. Nécessité d'une étude sur le volontaire et l'involontaire: 58.2-21 = EN, 1109 b 30-35]

Le propos d'Aristote est de parler de l'involontaire et du volontaire. Ainsi il commence par affirmer que leur examen est nécessaire à ceux qui étudient la vertu et, [58.5] de manière générale, au politique² et au législateur.

En effet, puisque la vertu concerne les passions et les actions dans lesquelles le volontaire est loué, s'il est honorable, tandis que l'involontaire attire l'indulgence et parfois même la pitié, il est nécessaire pour celui qui étudie la vertu de donner des définitions qui distinguent le volontaire et l'involontaire.

Que les actions soient donc le lieu du volontaire et de l'involontaire tout le monde en convient, mais comment ces derniers résideraient-ils dans les passions? [58.10] En effet, les passions passent pour être involontaires; à moins que le fait de se mettre soi-même dans une disposition telle (par les habitudes et la raison) que nous ne soyons pas les sujets de passions mauvaises, ne soit volontaire³? C'est en ce sens précisément, pourrions-nous dire, que les passions sont parfois volontaires, tandis qu'elles seront en quelque sorte involontaires prises absolument ou du point de vue de leur nature propre.

Mais peut-être⁴ Aristote ne vise-t-il pas les passions quand il parle du volontaire et de l'involontaire, mais plutôt les actions. De plus, les actions accomplies par emportement⁵ ou en général par passion [58.15] sont dites volontaires quand on agit en connaissance de cause.

D'autre part, il est nécessaire⁶ au politique et au législateur de connaître le volontaire et l'involontaire, car ce n'est pas une mince part de la législation que celle qui porte sur les honneurs⁷ et les sanctions: en fait dans les cités c'est autour de ceux-ci que tourne toute législation.

Savoir donc qui il faut sanctionner ou à qui accorder l'indulgence, et à rebours qui il faut honorer⁸ voilà qui pourrait être le fait, au plus haut point, d'un bon politique⁸ [58.20] connaissant bien le volontaire et l'involontaire. De sorte que la connaissance de ces notions est nécessaire au politique et au législateur.

p. 1109^b30 Ἴης ἀρετῆς δὲ περὶ πάθη ἕως τὸ τιθέναι ἀκούσια.

1 Ἴ μὲν πρόθεσις περὶ ἀκούσιου καὶ ἑκούσιου εἰπεῖν· πρῶτον δὲ λέγει, δὲ ἀναγκαῖα ἢ περὶ αὐτῶν θεωρία τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι καὶ ὅλως τῆ πολιτικῆ καὶ νομοθετικῆ. ἐπεὶ γὰρ ἢ ἀρετῆ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν οἷς τὸ μὲν ἑκούσιον ἐπαινεῖται, ἀν καλῶς γένηται, τὸ δ' ἀκούσιον συγγνώμης τυγχάνει, ἐν ὅτε δὲ καὶ ἐλέου, ἀναγκαῖον τῆ περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦντι περὶ ἑκούσιου καὶ ἀκούσιου διορίσαι. ἐν μὲν οὖν ταῖς πράξεσιν ὁμολογουμένως ἔστι τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον, ἐν δὲ τοῖς πάθεσι πῶς δὲ εἶη; 10 δοκεῖ γὰρ ἀκούσια εἶναι τὰ πάθη· ἢ τὸ διαθεῖναι πως οὕτως ἑαυτὸν καὶ εἶναι καὶ λόγῳ, ὥστε μὴ πάσχειν κακῶς ἑκούσιον; καὶ ταύτη λέγοιτ' ἂν τὰ πάθη ἑκούσια ἐν ὅτε· ἀκούσια δὲ πως ἂν εἶη ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν. μήποτε δὲ οὐ περὶ τῶν παθῶν εἶρηκε τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον, ἀλλὰ περὶ τῶν πράξεων. εἴ τι τὰ πραττόμενα διὰ θυμὸν ἢ ὄλιως διὰ πάθος 15 ἑκούσια λέγεται, ὅταν εἰδῶς πράττη· ἀναγκαῖον δὲ καὶ τῆ πολιτικῆ καὶ νομοθετικῆ εἶδέναι περὶ ἑκούσιου καὶ ἀκούσιου· οὐ γὰρ μικρὸν μέρος τῆς νομοθεσίας τὸ περὶ τὰς τιμὰς καὶ περὶ τὰς κολάσεις; ἀλλ' ἐν ταῖς πόλεσι περὶ τοῦτ' ἔστι πᾶσα νομοθεσία. τὸ οὖν εἰδέναι τίνας μὲν δεῖ κολάζειν, τίσι δὲ νέμειν συγγνώμην καὶ πάλιν τίνας μὲν δεῖ τιμᾶν ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἂν ἢ 20 ἀγαθοῦ τινοῦ [διὰ τὸ ἀκοντα εἰρησάθαι] τοῦ εἰδόντος ἱκανῶς περὶ ἑκούσιου καὶ ἀκούσιου· ὥστε ἀναγκαῖα ἢ γνώσις τῆ πολιτικῆ καὶ νομοθετικῆ.

1 γάρμα Z; τρίτον N . 2 δὲ Z; δὴ N . 3 μὲν Z²; om. ZN
5 καὶ (auto νομοθετικῆ) om. N . 7 τῆ περὶ Z; τὸ περὶ N . 10 πῶς Z;
πῆ N . 11 λόγῳ Z; λόγοις N . 12 ἢ (post ἀπλῶς) Z²;
om. NZ . 14 τῶν bis Z, delete altero . πάθος Z; πάθη N . 15 πρα-
τεῖ N . 15. 16 καὶ τῆ νομοθετικῆ N . 17 τὰς κολάσεις] τὰς om. Z
19 συγγνώμην Z . εἰ καὶ Z; καὶ N . ἂν τι ἢ N; ἂν ἢ Z . 20 εἰρησάθαι
Z; εἰρησάθαι N . διὰ—εἰρησάθαι delevi, ad νόμον συγγνώμην explicanda intus;
sic fere restitueunda sententia videatur: καὶ ὅτι μάλιστα ἂν εἴη ἀγαθοῦ τινοῦ πολι-
καὶ εἰδόντος

[2. Les espèces de l'involontaire: par contrainte et par ignorance: 59.1-11 = EN, 1109 b 35-1110 a 1]

[59.1] Aristote commence par l'involontaire parce qu'il est mieux connu⁹. Or l'opinion veut que soit involontaire ce qui se fait par contrainte ou par ignorance. Toutefois, cela ne semble pas constituer une définition au sens propre, mais plutôt un exposé des espèces de l'involontaire. Car en général les définitions qui s'obtiennent à partir de divisions de ce type ne passent même pas pour être des définitions, comme dans le cas de l'être qui [59.5] peut subir ou agir. En effet, ce procédé permet même de distinguer des homonymes, comme κλειός qui est soit ce qui ouvre les portes, soit la clavieule¹⁰. Mais il est néanmoins nécessaire d'utiliser aussi parfois de telles distinctions lorsqu'il n'est pas facile de trouver un énoncé du terme commun aux espèces, comme c'est justement le cas de ce qui est fait par contrainte et de ce qui est fait par ignorance. En effet, l'involontaire leur est commun et semble s'attribuer à l'une et l'autre de manière synonyme [59.10] puisque le volontaire aussi a une définition unique, comme ce sera évident un peu plus loin¹¹. Cependant, il n'est pas possible de trouver une définition unique de l'involontaire.

[3. L'acte fait par contrainte: 59.11-63.8 = EN, 1110 a 1-b 17]

[3.1 Définition de l'acte fait par contrainte: 59.11-60.11 = EN, 1110 a 1-4]

Après avoir affirmé que sont involontaires les actes faits par contrainte ou par ignorance, Aristote définit d'abord l'acte contraint en disant que relève de la contrainte cela même dont le principe est extérieur et tel que l'agent ou le patient n'y contribue aucunement. Or certains pensent que la définition serait complète [59.15] même si elle se formulait seulement en ces termes: relève de la contrainte ce dont le principe est extérieur, car on dit des actes qui dépendent de nous que les principes sont également en nous. Par exemple, si quelqu'un me prenait et me tenait en l'air alors que c'est moi qui l'ai ordonné et voulu, le principe serait en moi. Mais, quand le principe est extérieur et que quelqu'un me saisit et m'emmène de force, un tel acte est involontaire et contraint.

Mais il semble bien que la suite de la définition a été ajoutée à bon escient, car les avis sont partagés¹², comme Aristote le dit plus loin, [59.20] au sujet de ceux qui, «par crainte de plus grands maux»¹³, exécutent un acte répréhensible¹⁴ sur ordre des tyrans ou en général des puissants. Il s'interroge un peu plus loin sur ces actes et ils lui semblent plutôt volontaires¹⁵. L'acte contraint se définit donc clairement comme suit: quand le principe est extérieur et que l'agent ou le patient n'y contribue aucunement.

Par ailleurs, le terme l'agent semble avoir été ajouté sans raison, car de l'individu qui se voit infliger une contrainte, spécialement s'il [59.25] n'y contribue aucunement, on pourrait dire qu'il subit et non pas qu'il agit, comme par exemple, pour citer Aristote, si quelqu'un était entraîné quelque part par le vent ou par des gens qui se trouvent être maîtres de sa personne; car être entraîné, être frappé et recevoir d'autres traitements du même ordre, c'est subir et non pas agir.

À moins qu'agir puisse aussi résulter d'une contrainte? Comme par exemple, si quelqu'un, après avoir été poussé, poussait lui-même quelqu'un d'autre et le jetait à terre involontairement. Il aurait, de fait, agi involontairement et par contrainte, puisqu'il n'aurait aucunement contribué à cela. [59.30] On parle aussi de la contrainte à propos des êtres inanimés, par exemple, lorsque le feu semble se porter vers le bas et la terre vers le haut¹⁶. Mais ce qui est ainsi appelé «par contrainte» dans le cas aussi des êtres animés, est-il homonyme ou synonyme? En effet, il semble que l'expression soit peut-être homonyme, car ce qui relève d'une contrainte dans les êtres inanimés¹⁷ est leur mouvement ou leur arrêt contre nature, tandis

ἄρχεται δὲ ἀπὸ τοῦ ἀκούσθου ὡς γνωριμωτέρου. δοκεῖ δὲ ἀκούσιον εἶναι τὸ βίῃ ἢ δι' ἀγνοίαν. οὗτος δὲ οὐ δοκεῖ κυρίως ὀρισμὸς εἶναι, ἀλλὰ εἰδῶν μᾶλλον ἔκθεσις τῶν τοῦ ἀκούσιου. καθόλου δὲ οὐδὲ ὄρητι δοκούσιν εἶναι οἱ κατὰ τὰς διαφέρειαις ταύτας ἀποδιδομένω, οἷον ὅτι ἐστὶ τὸ ὄν θ οἷον τε παθεῖν ἢ ποιῆσαι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ καὶ τὰ ὁμώνυμα ἔστιν ὀρίζεσθαι, οἷον κλειός ἐστὶν ἧσι ἢ τὰς θύρας ἀνοίγουσα ἢ ἡ περὶ τὸν ἀγέλενα· ἀλλ' ἀναγκάσιον ὁμως καὶ τοῖς τριήροις ἐνὸς ὀρισμοῦς χρῆσθαι, ὅταν τοῦ κοινοῦ τῶν εἰδῶν μὴ ἦ ῥάδιον λόγον λαβεῖν, ὡσπερ ἔχει καὶ ἐπὶ τοῦ βλαίου καὶ τοῦ δι' ἀγνοίαν. κοινὸν μὲν γὰρ αὐτοῖς τὸ ἀκούσιον καὶ δοκεῖ συνωνύμως αὐτῶν 10 κατηγορεῖσθαι, ἐπειδὴ καὶ τὸ ἐκούσιον ἕνα ἔχει λόγον, ὡς ἔσται δῖλλον δλίγον ὕστερον. οὐκ ἔστι δὲ ὁμοῦς ἕνα τοῦ ἀκούσιου λαβεῖν λόγον. εἰπὼν δὲ ἀκούσιον εἶναι τὰ βίῃα ἢ δι' ἀγνοίαν, πρῶτον ὀρίζεται τὸ βίαιον, λέγων αὐτὸ βίαιον εἶναι οὐ ἢ ἀρχῇ ἔξωθεν, τοιαύτη ὄσσα εἰς ἣν μηδὲν συμ- βάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων· δοκεῖ δὲ τισιν ἰκανῶς ἔχειν ὁ ὀρισμὸς, 15 εἰ καὶ μόνον οὕτως ἀποδίδεται βίαιόν ἐστιν οὐ ἢ ἀρχῇ ἔξωθεν· τῶν μὲν γὰρ ἔφ' ἡμῖν ἐν ἡμῖν εἶσι καὶ αἱ ἀρχαί· καὶ γὰρ εἰ λαβῶν καὶ τις μετέωρον φέροι ἔμοῦ προσατέαντος καὶ βουληθέντος, ἐν ἔμοι ἢ ἀρχῇ. ὅταν δ' ἔξωθεν ἢ ἀρχῇ καὶ βίῃ μὲ τις λαβῶν αἴη, ἀκούσιον τὸ τοιούτων καὶ βίαιον. εἴποιε δὲ οὐκ ἀλόγως καὶ τὰ ἐξῆς προσεισθαι· ἀμφισβητεῖται γὰρ, ὡς προελθῶν 20 λέγει, περὶ τῶν διὰ φόβον μειζόνων κακῶν τυράννοις ἢ ἄλλοις τοῖς κρα- τοῦσιν ὑπερτρασάντων τι τῶν ἀσχερῶν, περὶ ὧν ἄλιον ὕστερον ἐπισκοπεῖ· καὶ δοκεῖ μᾶλλον ἐκούσιον εἶναι. τὸ δὲ καθαρῶς βίαιον τοῦτο ἔστιν, ὅταν ἔξω- θέν τε ἢ ἀρχῇ καὶ μηδὲν συμβάλῃται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων. δοκεῖ δὲ τὸ [καὶ] ὁ πράττων μὴ εὖ προσεισθαι· ὅτι γὰρ ἄν βίαιόν τι συμβαίη, καὶ 25 μηδὲν αὐτὸς εἰς τοῦτο συμβάλῃται, πάσχειν μὲν ἄν λέγοιτο, πράττειν δ' οὐ, οἷον εἰ, ὡς φησι, πνεῦμα κομίσαι πός τινα ἢ ἀνθρωποι κόριοι ὕστερ· τὸ γὰρ κομίζεσθαι καὶ τῷ τεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάσχειν ἀλλ' οὐ ποιεῖν ἐστίν. ἢ καὶ πράττειν βίαιόν ἐστιν; οἷον εἰ ὡσθεὶς τις αὐτὸς ὡσπερ ἄλλον καὶ κατα- βαλοῖ ἄκων· ἄκων γὰρ καὶ βίῃ ἐπράξεν, οὐδὲν εἰς τοῦτο συμβάλῃμενος. λέ- 30 γεται δὲ καὶ ἐν τοῖς ἀβύχοις βίαιον, οἷον τὸ πῦρ δοκεῖ κάτω φέρεσθαι καὶ ἡ γῆ ἄνω. τὸ δὲ βίῃ οὕτως λεγόμενον καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων πότερον ὁμώνυμόν ἐστιν ἢ συνωνύμιον; δοκεῖ γὰρ τῶς ὁμώνυμον εἶναι. τὸ μὲν γὰρ βίῃ ἐν τοῖς ἀλλοῖς ἐστὶν ἢ παρὰ φύσιν κίνησις αὐτῶν ἢ ἡ μονή, ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις οὐ

3 δὲ Z: γὰρ N 5 ὀρίζεσθαι Z: ὀριζεσθαι N 6 κλειός οὐ κλιός Z ἧσι om. Z 7 ὅταν Diels: ὅτε ZN 8 ἢ Z: εἰ N 9 αὐτοῖς N: αὐτῆς Z 11 ἀκούσιον N et Arist.: ἀκούσιον N 12 τὰ Z: τὸ N βίαια ZN et Arist. vulg.: βίῃ (Voss. et) Arist. N^b 13 εἰς ἣν libri: ἐν ἢ Arist. 15 μόνον Z: ἄν N 16 μετέωρον Diels: μετέωρα ZN 17 φέροι οὐ φέροι N 18 βίῃ ex βίαια Z 24 καὶ seclmsi μὴ αὐτο καὶ sed transpositum post πράττων Z 25 πάσχειν Z: πρά- σχει N 28 βίαιόν Z: βίαιως N ὡσθεὶς] ὡσθεὶς ZN 29 αὐτὸς Z: add. Z²: pallidioro atramento N αὐτὸς NZ²: ταῦτος Z 29 καταβαλοῖ N ἄκων post ἄλλον N καὶ om. N συμβαλλόμενος scripsi: συμβαλλόμενου ZN 33, p. 60,1 οὐ πάντως N²Z: om. N¹

que ce qui relève d'une contrainte dans les êtres animés n'est [60.1] d'aucune façon contre nature. Ainsi, un animal contraint par la force peut marcher puisque la marche n'est pas contraire à sa nature.

À moins, cela étant, que tout ce qui relève d'une contrainte n'en soit pas moins une expression synonyme¹⁸? Car la définition donnée convient aussi à l'acte contraint chez les êtres inanimés. En effet, relève de la contrainte ce dont le principe est extérieur, l'agent ou le patient n'y contribuant aucunement.

[60.5] Assurément, le fait que le principe du mouvement soit extérieur vaut aussi pour les êtres mus selon leur nature¹⁹, bien qu'ils ne soient pas mus par contrainte, car quelque chose d'inanimé ne sera même pas mu vers le bas s'il n'a pas pris d'un autre le principe de son mouvement. Quant à la partie restante de la définition ne montre-t-elle pas²⁰ clairement qu'elle est une propriété qui appartient également aux êtres mus par contrainte chez les êtres inanimés? En effet, la pierre ne contribue aucunement au mouvement vers le haut, puisque [60.10] sa nature contribue à ce qu'elle se porte vers le bas. Tenons-nous en donc à ces distinctions.

[3.2] L'acte fait par crainte de plus grands maux ou pour une raison honorable: l'acte mixte: 60.12-62.26 = EN 1110 a 4-b 9]

Enchaînant sur ce qui a été dit précédemment, Aristote se demande si «tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux ou pour quelque raison honorable» est involontaire. Il semble qu'une partie de ce qui est exprimé dans son énoncé est à juste titre objet d'aporie, tandis que l'autre partie l'est de façon naïve. [60.15] Il est en effet à propos de se demander si tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux est volontaire ou involontaire, tandis que se demander si tout ce qui est accompli pour quelque raison honorable est volontaire ou involontaire est ridicule. En effet, sont louées et paraissent bien volontaires les actions accomplies par vertu et pour quelque raison honorable.

À moins qu'il veuille dire ceci: si tout ce qui est accompli par crainte de plus grands maux plutôt que²¹ pour quelque raison honorable est volontaire. De fait, si quelqu'un préfère [60.20] ne pas subir quelque chose de redoutable plutôt que de faire quelque chose d'honorable, alors qu'il est en son pouvoir de supporter une situation pénible pour une raison honorable, on pourrait débattre pour savoir si la personne a agi involontairement ou volontairement. Par exemple, si un tyran ordonnait à quelqu'un d'accomplir un acte répréhensible, en menaçant de mort ses parents et ses enfants, et que s'il accomplit ce qu'on lui demande ils seront saufs, mais s'il ne le fait pas ils mourront, la personne supporterait cela pour une raison honorable.

De fait, il y a désaccord à propos [60.25] d'un cas semblable, pour savoir si la personne agit volontairement ou involontairement quand elle supporte une conduite répréhensible pour le salut de ses proches, en négligeant le bien. Ce que précisément refusa de faire Socrate; car, quand les Trente lui ordonnèrent de conduire à la mort un citoyen du nom de Léon, afin évidemment de ne pas être complice de leurs actions, il ne fit aucun cas ni de sa sécurité personnelle ni de celle de ses enfants et de sa femme, et il refusa, au nom de l'honneur et de la justice, de se faire le serviteur de l'ordre donné²².

[60.30] Ainsi se demande-t-on à propos de pareilles actions, quand une personne se soumet et les supporte à cause d'une telle crainte, s'il faut dire que ces actions sont

πάντως τὸ παρὰ φύσιν. βαδίζοι γὰρ ἂν τὴν ζῶον βιαζόμενον, οὐ παρὰ φύσιν ἀντιῶ οὕτως τῆς βαδίσσεως. ἡ τούτων οὕτως ἐχόντων οὐδὲν ἤττον ἑμῶν μὴ ἐστὶ πᾶν τὸ βίαιον; ἐφαρμόζεται γὰρ καὶ τῷ ἐν τοῖς ἀψύχοις βίαια ὁ ἀποδοθεὶς λόγος. ἔστι γὰρ βίαιον, οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν μῆδὲν συμβαλλομένου τοῦ ἐπράττοντος ἢ τοῦ πάσχοντος. τὸ μὲν οὖν ἐξωθεν εἶναι τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως καὶ τοῖς κατὰ φύσιν κινουμένοις ἐστὶ, καίπερ μὴ κινουμένοις βίαια· οὐδὲ γὰρ τὸ κάτω κινήθησεται, μὴ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως παρ' ἄλλου λαβόν· τὸ δὲ λοιπὸν τοῦ ὁρισμοῦ μὴ σφόδρα δηλοῖ καὶ τὸ τοῖς βίαια κινουμένοις τῶν ἀψύχων ὑπάρχον· οὐδὲν γὰρ συμβαλλεται εἰς τὴν ἄνω κίνησιν ὁ λίθος, ὥσπερ 10 εἰς τὸ κάτω φέρεσθαι συμβαλλεται ἡ φύσις αὐτοῦ. περὶ μὲν οὖν τούτων διόρισθω ταῦτα.

'Ο δὲ Ἀριστοτέλης ἐξῆς τοῖς προειρημένοις ἀπορεῖ, εἰ ὅσα διὰ φόβου κινουμένων κακῶν πράττεται ἢ διὰ καλόν τι, ἀκούσιά ἐστιν. δοκεῖ δὲ τὸ μὲν τι ὀρθῶς ἠγορηθῆαι τῶν ἐν τῷ λόγῳ, τὸ δ' ἐσθλῶς. τὸ μὲν γὰρ 15 ἀπορεῖν εἰ ὅσα διὰ φόβου κινουμένων κακῶν πράττεται ἐκούσιά ἐστιν ἢ ἀκούσια εὐλογον, τὸ δὲ, εἰ ὅσα διὰ καλόν τι πράττεται, ταῦτα ζητεῖν εἰ ἐκούσια ἢ ἀκούσια, ἐστὶ γελοῖον. καὶ γὰρ ἐπαινέεται καὶ ἐκούσια δοκεῖ τὰ δι' ἀρετῆν καὶ διὰ καλόν τι πραττόμενα. ἢ τὸ λεγόμενον τοιούτων ἐστιν, εἰ ἐκούσια ὅσα διὰ φόβου κινουμένων κακῶν πράττεται μᾶλλον ἢ διὰ καλόν τι; εἰ γὰρ τις προτιμᾷ τὸ μὴ πάσχειν τι φοβερόν τοῦ καλόν τι πράξαι, ἐπ' αὐτῷ ὃν ὑπομένει τὸ ἀγνεῖν ἐπὶ τῷ καλῷ, περὶ τούτου ἀφορισθήσειεν ἂν τις, εἴτε ἄκων εἴτε ἐκὼν πεποίηκεν, ὅσον εἰ τύραννος προστάττει ἀσχαρόν τι πράξαι ἀπελήσως 20 γονέων καὶ τέκνων θανάτου καὶ πράξαντος μὲν σώζοιτο, μὴ πράξαντος δὲ ἀποδηγήσκει· ὁ δὲ τούτο ὑπομένει ἐπὶ τῷ καλῷ. ἀμφισβητεῖται γὰρ περὶ τούτου τοιούτου, πότερον ἐκὼν ἢ ἄκων ποιεῖ, ὅταν ὑπομένῃ τὰ ἀσχαρὰ ἐπὶ στήθεσι τῶν φιλάτων ἐαυτῷ παρεμύθησας τοῦ καλοῦ. ὅπερ οὐκ ἐποίησεν ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ τῶν τριάκοντα κελουσαίντων ἄγειν ἐπὶ θανάτῳ τινα τῶν πολιτῶν Λέοντα ὄνομα, ἵνα δὴ μὴ κοινωνήσῃ αὐτοῖς τῶν πράξεων, καταφρονήσας καὶ τῆς ἐαυτοῦ σωτηρίας καὶ τῶν τέκνων καὶ τῆς γυναίκας, οὐχ ὑπερέττης 30 τὸ προσταχθέν διὰ τὸ καλόν καὶ τὸ δίκαιον. περὶ δὲ τῶν τοιούτων ἀπορεῖται, ὅταν διὰ τὸν τοιούτον φόβον ἐνδύσῃ τις ὑπομένη, εἰ δεῖ λέγειν αὐτὰ ἀκούσια.

1 βαδίζοι Ζ: βιάζοι Ν, βαδίζοι corr. Α Ν¹ βιαζόμενον om. Ν 2 οὕτως Ζ: ὁσας Ν ὁμῶνμον actipai: ἀνώνμον ΖΝ 3 τῷ Ζ: τὸ Ν βίαια Ζ: βίαιον Ν 6 κατὰ φύσιν Ζ: ἐν τῷ φύσει Ν 7 λαβόν ex λαβείν Ζ: λαβόν ex λαβίων Ν 8 βίαια ex μία Ζ 9 τὴν Ν: τὴν ex τὸ Ζ κινήσιν ex κινήσας Ζ 10 τὸ Ζ: τὴν Ν τοιῶν Ν 10.11 διωρίσθω Ν 13 ἀκούσια Ζ: ἀκούσιον Ν 14 τι (R): τοι ΖΝ ἠπορεῖσθαι Ζ εὐθύτως ex τῷ ἤθεος Ν 15 εἰ (R): ἢ ΖΝ κακῶν om. Ν 18 εἰ actipai: ἢ ΖΝ 20 πάσχειν τι actipai: παντὶ ΖΝ δὲ Ζ: ὧν Ν 22 ἐκὼν Ζ: ἐκὼν Ν ὅσον εἰ — δίκαιον (80) = Classical Journal XXIX 110 προστάττει ex προστάττει Ζ: προστάττει Ν 23 αὐζούτο ex αὐζέιτο ΖΝ 26 ἄκων om. — δίκαιον (30) = Γερμας V 103. 104 28 μὴ om. Ν αὐτοῖς om. Rose 29 τῆς ἐαυτοῦ Ζ: τοῖς ἐαυτοῦ Ν ὑπερέττης Ν 31 ὑπομένει Ν ἀκούσια ex ἐκούσια Ν

d'enfreindre des aspects mineurs du bien, mais pas de majeurs: on endurera d'être torturé et on acceptera de mourir dans son supplice, avant de commettre quoi que ce soit de complètement répréhensible. Parfois, il est très difficile de décider²⁷ lorsque les deux partis, faire quelque chose de mal ou ne pas le faire, semblent comme sur les plateaux d'une balance²⁸ être en équilibre et équivalents. [62.5] De plus, il faut une grande prudence²⁹ pour mesurer ce qu'il faut préférer à quoi³⁰. Il n'est donc pas possible, comme pour les autres réalités du domaine pratique, de statuer en général sur de telles actions. Il faut plutôt décider adéquatement en suivant de près les circonstances et les événements.

Il est encore plus difficile de s'en tenir à ce qui a été résolu que de décider. En effet, il arrive parfois que quelqu'un choisisse de supporter de terribles traitements plutôt que d'accomplir des actes répréhensibles, mais qu'il se rétracte une fois mis au supplice. [62.10] Ou encore il arrive qu'il choisisse de voir son fils mourir plutôt que de commettre un acte sacrilège, mais qu'en voyant son fils emmené, il ne puisse tenir bon et change d'avis. C'est pourquoi la louange est parfois dispensée à ceux qui ne se sont pas laissés contraindre et les blâmes à ceux qui ont cédé aux contraintes.

Mais il faut parler d'actes faits par contrainte au sens absolu et propre lorsque la cause est parmi les choses extérieures et que [62.15] l'agent n'y contribue aucunement. Quant aux actes qui, disions-nous, sont «mixtes», d'une part, ils sont involontaires en eux-mêmes parce qu'aucune personne de bon sens ne les choisirait, d'autre part, quand ils sont accomplis c'est en vue de tel ou tel bien. Or, en traitant de ces actes qui sont involontaires en eux-mêmes mais volontaires au moment de leur accomplissement, Aristote dit à juste titre qu'ils sont plutôt volontaires et non pas involontaires. Car l'expression «ce sont des actes involontaires en eux-mêmes» équivaut à l'expression «ce sont des actes involontaires en général». Or, dans le domaine pratique, [62.20] la définition générale est vaine car les actions sont du domaine du particulier. Et en cette matière les actions s'avèrent volontaires, de sorte que dans ce domaine où les actions ont la plus grande capacité d'être volontaires ou involontaires, en considération de cela, elles pourraient à juste titre être appelées volontaires plutôt qu'involontaires.

À moins que l'expression «dans l'absolu» n'ait pas le sens de «en général»? Elle indiquerait plutôt que les actions «par elles-mêmes», sans les circonstances d'une occasion donnée, sont involontaires, mais que si des dangers terrifiants se présentent [62.25] elles sont plutôt volontaires. En effet, les actions du domaine du particulier sont volontaires quand l'agent agit volontairement à ce moment-là.

[3.3 Les choses agréables, extérieures à l'agent, ne produisent pas des actes par contrainte: 62.27-36 = EN, 1110 b 9-17]

Ridicules sont ceux qui prétendent que toutes les actions accomplies par certaines personnes lorsqu'elles se laissent entraîner par les choses agréables³¹ sont faites par contrainte. En effet, ils disent que ces choses tombent sous la définition de l'acte par contrainte, car étant extérieures à nous elles nous contraignent. Mais cette explication fait de toutes les actions injustes [62.30] des actions par contrainte³². En effet, presque tous les individus qui commettent des injustices le font par plaisir. Or il est ridicule de ne pas plutôt s'accuser³³ si l'on est une proie facile des choses agréables³⁴, et d'accuser ce qui est agréable. Il dépend donc de nous-mêmes de nous laisser entraîner ou non.

C'est ce que montrent à la fois les gens modérés et continents, puisque, précisément selon cette explication, quelqu'un dirait que même ceux qui accomplissent des actes honorables n'agissent pas volontairement parce qu'ils sont contraints par les actes honorables. [62.35] Si l'on considère que quelqu'un est cause de ses actes, il est raisonnable qu'on le considère aussi cause de ses actes répréhensibles, et il n'est pas raisonnable de s'en prendre aux choses agréables.

γάρ ἄν ἴσως ἀνάσχοιτο τῶν ἀγαθῶν παραβῆναι, μέγαλα δ' οὐ, ἀλλ' ἀνέεται πρότερον στρεβλοῦμενος καὶ ἐν τούτοις τεθυγῆται, πρὶν τι πράξει τῶν πανταλῶς ἀσχηρῶν. ἐνίοτε δὲ χαλεπωτάτῳ ἐστι τὸ κρῖναι, ὅταν ὥσπερ ἐν ζυγῷ ἰσορροπα ἐφ' ἐκάτερα καὶ ἴσα δοκῆ εἶναι τὸ κακὸν πράξει τι καὶ μὴ· καὶ ὁ δὲι μεγάλῃς φρονήσεως ἀντιθιέναι ποῖα ἀντι ποίων ἀφαιρέτων. οὐκ ἐστὶ δὲ ὥσπερ περὶ τῶν ἄλλων πρακτικῶν καθόλου περὶ τῶν τούτων διορίσαι, ἀλλὰ δεῖ τοῖς καιροῖς καὶ τοῖς συμβαίνουσι παρεπόμενον κρίνειν ἱκανῶς. ἔτι δὲ χαλεπωτέρον τοῦ κρῖναι τὸ ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν· ἐνίοτε γάρ τις εἴλετο μὲν ὑπομείναι τὰ δεινὰ μᾶλλον ἢ πράξει τὰ ἀσχηρά, γενόμενος δὲ ἐν 10 ταῖς βασάνοις μετέθετο· καὶ προελετο μὲν ἰδεῖν τὸν υἱὸν ἀποθυγῆσκοντα μᾶλλον ἢ ποιῆσαι τι τῶν ἀνοσίων, ἰδὼν δὲ τὸν υἱὸν ἀγόμενον οὐκ ἀντέσχευ, ἀλλὰ μετέβηκε τὴν γνώμην. διὸ καὶ ἔπαινος ἐνίοτε γίνεται περὶ τοῦς μὴ ἀναγασθέντας καὶ ψῆγοι περὶ τοῦς ἐνόοντας ταῖς ἀνάγκαις. λεκτέον δὲ βία αἰπλῶς μὲν καὶ κυρίως, ὅταν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτός ᾖ, μῆδὲν συμβαλλόμενον τοῦ πράττοντος· ὅσα δ' ἔφαμεν εἶναι τὰ μικρά, καὶ αὐτὰ μὲν ἀκούσια, διότι οὐδεὶς ἂν αὐτὰ ἔλοιτο τῶν ἐπαικτικῶν, τότε δὲ ὅτε πράττεται ἀντι τῶνδ'· λέγῃν δὲ περὶ τούτων ἂ καὶ αὐτὰ μὲν ἀκούσια, ἐκούσια δὲ τότε, μᾶλλον ἐκούσια καὶ οὐκ ἀκούσια αὐτὰ φησὶν ἐλόγως. τὸ γὰρ καὶ αὐτὰ ἀκούσια αὐτὰ εἶναι ἴσον τῷ καθόλου· ἐν δὲ τοῖς πρακτοῖς ὁ περὶ τῶν 20 καθόλου λόγος κενός, αἱ γὰρ πράξεις ἐν τοῖς καὶ ἔκαστα· ταύτη δ' ἦν ἐκούσια· ὥστε ἐν οἷς τὴν ἰσχὺν μάλιστα αἱ πράξεις ἔχουσι τοῦ εἶναι ἐκούσιοι ἢ ἀκούσιοι, κατὰ τούτο οὐσα ἐκούσιοι μᾶλλον ἂν ἐλόγως ἢ ἀκούσιοι λέγοντο. ἢ τὸ ἀπλῶς οὐ τὸ καθόλου σημαίνει; ἀλλ' ἦτι αὐτὰ ἐφ' ἐαυτῶν ἄνευ περιστάσεως τῆς ἐν τῷ τότε καιρῷ ἀκούσιοι εἶσι, φοβερωῶν δὲ 26 ἐπικειμένων μᾶλλον ἐκούσιοι. καὶ γὰρ αἱ πράξεις ἐν τοῖς καὶ ἔκαστα ἐκούσιοι, ὅταν ἐκῶν τότε πράττη ὁ πράττων.

Γελοῖοι δ' εἶσιν οἱ λέγοντες βίαται εἶναι ὅσα ὑπὸ τῶν ἡδέων τινὲς ἀχθόντες ποιοῦσι. φασὶ γὰρ ὑποπίπτειν τῷ ὅρισμῳ τοῦ βιάσιου· ἔξωθεν γὰρ ἤκων ὄντα τὰ ἡδέα ἀναγκάζει ἡμᾶς. οὗτος δ' ὁ λόγος πάντα ποιεῖ τὰ ἀδικήματα βίαται· σχεδὸν γὰρ πάντες δι' ἡδονὴν ἀδικοῦσιν οἱ ἄνθρωποι. γελοῖον δὲ τὸ μὴ αὐτὸν μᾶλλον αἰτιᾶσθαι εὐθῆρατον ὄντα ὑπὸ τῶν ἡδέων, ἀλλὰ τὰ ἡδέα· ἐπ' αὐτῷ οὖν καὶ τὸ ἄγεσθαι καὶ τὸ μὴ. δηλοῦσι δὲ καὶ οἱ σῆφρονες καὶ οἱ ἐγκρατεῖς· ἐπεὶ κατὰ γε τούτων τὸν λόγον οὐδὲ τοὺς καλὰ πράττοντας ἐκόντας φατὴ τις ἂν πράττειν· ἀναγκάζεσθαι γὰρ ὑπὸ τῶν καλῶν. 35 εἰ δ' αὐτὸν τις αἰτιᾶται, εὐλογον καὶ τῶν ἀσχηρῶν αὐτὸν τινα αἰτιᾶσθαι ἀλλὰ μὴ τὰ ἡδέα.

1 ἄν ἴσως Z: ἴσως ἂν N 4 δοκῆ] δοκεῖ ZN 5 δὴ Z: διτ N 6 περὶ (post. ὥσπερ) NZ²: om. Z 7 δὲ Z: καὶ N 9 ἴλετο N 10 ταῖς N: τοῖς Z 13 περὶ om. Z: add. Z² λεκτέον δὲ Z: λεκτέον ἢ N βίαται NZ²: βία Z 17 δὲ περὶ Z: δ' ἐπὶ ZN 19 πρακτοῖς Z: περιπρακτοῖς N 22 post ἀκούσιοι Z λέγοντο, μοx deletum 24 τῆς ex τοῖς Z 26 τῶν NZ²: ἐκ τῶν Z 27 βίαται NZ²: βία Z 31 μὴ Z: μὲν N αὐτὸν ZN: αὐτὸν Z: 32 οὖν καὶ Z: οὖν N δηλοῦσι — ἐγκρατεῖς (35) om. Z 34 ἀναγκάζεσθαι N: ἀναγκάζεται Z 35 τινα scriptis: τις ZN

[4.1 Les espèces de l'acte fait par ignorance: le non-volontaire et l'involontaire: 63.1-18 = EN, 1110 b 18-24]

[63.1] Nous venons donc de dire ce qu'est l'acte fait par contrainte; quant à l'acte fait par ignorance, Aristote affirme qu'il est dans tous les cas non volontaire, mais qu'il y a deux espèces d'actes faits par ignorance. L'une est homonyme avec le genre le plus élevé et s'appelle «involontaire». En effet, quand quelqu'un fait par ignorance quelque chose qu'il ne doit pas faire et qu'après s'en être aperçu il le regrette et s'en afflige, alors [63.5] l'acte commis est à l'évidence vraiment involontaire.

En revanche, quand, après en avoir pris conscience, il ne le regrette pas, ni ne s'en afflige mais parfois même s'en réjouit, il ne faut pas dire que l'acte est involontaire. Car il semble bien avoir été l'acte d'une personne agissant volontairement³⁵ même si celle-ci l'ignorait au plus haut point. Cependant, puisqu'elle a agi en étant ignorante, il faut bien attribuer un autre nom à l'acte, mais pas celui «d'involontaire» (comme nous ne disposons pas d'un autre nom, appelons-le «non volontaire»). Il semble alors que l'ensemble de la division se présente comme suit. [63.10] En effet, il faut bien saisir celle-ci puisqu'elle est réellement difficile à examiner en raison de l'homonymie qu'on y trouve entre les genres et les espèces, au sommet desquels³⁶ se trouve l'involontaire, qui est à peu près identique au non volontaire. Maintenant, au sein de cet involontaire ou non volontaire on distingue ce qui est fait par contrainte et ce qui est fait par ignorance. D'autre part, ce qui est fait par ignorance se subdivise entre l'involontaire³⁷ et le non volontaire, chacun d'eux étant homonyme avec le genre, l'un avec le non volontaire, l'autre [63.15] avec l'involontaire.

On pourra donc dire aussi que les actes qui relèvent de l'ignorance sont non volontaires ou involontaires, en fonction de leur conformité au non volontaire et à l'involontaire qui se trouvent au sommet du diagramme. Mais si on compare les espèces l'une à l'autre, ce sont des espèces de l'acte par ignorance, conformément à la distinction formulée par Aristote: une espèce sera involontaire, l'autre non volontaire.

[4.2 La différence entre agir par ignorance et agir en étant ignorant: 63.19-31 = EN, 1110 b 24-27]

Il déclare qu'il y a aussi une différence entre le fait d'agir par ignorance, où le principe [63.20] et la cause de l'action sont l'ignorance, et agir en étant ignorant³⁸. Il n'est pas dit avoir agi par ignorance celui qui a commis un acte en état d'ivresse ou en proie à la colère, parce qu'il agit parfois en étant ignorant. En effet, l'ivresse est le principe de l'action dans un cas, tandis que dans l'autre c'est la colère. On peut donc dire que dans le premier cas il a agi par ivresse et dans le second par colère, mais dans aucun des deux cas par ignorance. Néanmoins, il fait ce qu'il fait en étant ignorant. Si donc quelqu'un fait quelque chose par ignorance il le fait aussi en étant ignorant, mais s'il le fait en étant ignorant ce n'est [63.25] pas dans tous les cas par ignorance. Peut-être peut-on dire non sans raison que celui qui a agi par ivresse n'a pas agi par ignorance, non seulement parce qu'il a en lui l'ivresse comme cause de l'action mais parce que sans être ignorant il est venu à l'ivresse et parce que quand il lui était loisible de ne pas boire au point de s'enivrer, il a néanmoins bu. C'est donc volontairement qu'il s'est enivré, de sorte qu'il a aussi accompli volontairement et non par ignorance les actions qu'il a commises sous l'emprise de l'ivresse. Il faut tenir les mêmes propos au sujet de [63.30] celui qui a agi par colère, car il était en son pouvoir de se surveiller afin de ne pas commettre d'actions funestes et contraires aux lois en se laissant emporter par la colère.

[4.3 L'ignorance de ce qui est vraiment avantageux ne rend pas les actes de l'être méchant involontaires: 63.32-64.25 = EN, 1110 b 28-1111 a 2]

Ce qu'Aristote dit ensuite, il est possible de le comprendre comme découlant de ce qui a été dit précédemment, mais il est aussi possible de le comprendre en soi. En effet, il affirme que tout être méchant ignore [64.1] ce qu'il doit faire ou ce dont il doit

Tò mèn oũn βίαιον τί ἔστιν εἶρηται· τὸ δὲ δι' ἄγνοιάν φησι πάντως εἶναι οὐχ ἔκουσιον· εἶδη δὲ τοῦ δι' ἄγνοιαν εἶναι δύο· τὸ μὲν ὁμώνυμον τῷ ἀνωτάτῳ γένει, καλεῖται δὲ ἔκουσιον. ὅταν γάρ δι' ἄγνοιάν τις ποιῆσθαι τῶν μὴ δεόντων καὶ μετὰ ταῦτα μαθὼν μετανοῆ καὶ λυπῆται, τότε ἀκούσιον φαίνεται ὡς ἀληθῶς τὸ πραχθέν. ὅταν δὲ γνῶς μὴ μεταμελῆται μηδὲ λυπῆται, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀσμενίζῃ, ἀκούσιον μὲν οὐ ὀρίτεον· οἷοις γὰρ ἔκόντος αὐτοῦ γεγονέναι εἰ καὶ οἱ μάλιστα ἠγγόσαν. ἐπει δὲ ἀγνοήσας ἔπραξε, καὶ δεῖ αὐτῷ ἄλλο ὄνημα τιθεσθαι, ἀλλ' οὐχ ἰ τὸ ἀκούσιον (οὐκ εὐπροσφύμενον δὲ ἄλλου ὀνόματος, καλεῖσθω οὐχ ἔκουσιον). οἷοις δὲ ἡ πᾶσα διαίρεσις τριούτη 10 εἶναι· ληπτέον γὰρ αὐτῆν, ἐπειδὴ καὶ δυσθεωρητὸς ἐστὶ, διὰ τὰς ἐνοῦσας αὐτῇ ὁμωνυμίας τῶν γενῶν πρὸς τὰ εἶδη ὧν ἐστὶν ἀνωτάτω ἀκούσιον, ὁ ταυτὸν πᾶς ἐστὶ τῷ οὐχ ἔκουσίῳ· τοῦ δ' αὖ ἀκούσιου ἢ οὐχ ἔκουσιου τὸ μὲν βίαιον, τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν. τοῦ δὲ δι' ἄγνοιαν τὸ μὲν ἐκθύσιον, τὸ δὲ οὐχ ἔκουσιον, ὧν ἑκτέρον ὁμώνυμον τῷ γένει, τὸ μὲν τῷ οὐχ ἔκουσίῳ, τὸ δὲ ἀκούσιον, κατὰ τὸ ἀνωτάτω οὐχ ἔκουσιον καὶ ἀκούσιον, ὡς δὲ πρὸς ἀλλήλας 15 συγκρινόμενα τοῦ δι' ἄγνοιαν εἶδη, καθ' ἣν εἶπε διαφορὰν ὁ Ἀριστοτέλης τὸ μὲν ἔσται ἀκούσιον, τὸ δὲ οὐχ ἔκουσιον.

Ἔτερον δὲ φησιν εἶναι καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν, οὐ ἀρχῇ τῆς 20 πράξεως καὶ αἰτία ἢ ἄγνοια· οὐ λέγεται δὲ δι' ἄγνοιαν πεποιημένα, ἀλλ' ἄγνων ἐνίοτε πράττει ὁ μεθύων τι πράξας ἢ ὀργιζόμενος· τῆς γὰρ πράξεως τῆ μὲν ἀρχῇ ἢ μέθῃ, τῆ δὲ ἢ ὀργῇ. διὰ μέθην οὖν ἄν λέγοιτο πεποιημένα, καὶ ὁ ἕτερος δι' ὀργήν, δι' ἄγνοιαν δὲ οὐδέτερος· ἀγνων δ' ὅμως ποιεῖ ἂ ποιεῖ. εἰ μὲν οὖν τις δι' ἄγνοιαν τι ποιεῖ καὶ ἀγνων ποιεῖ, εἰ δ' ἀγνων 25 οὐ πάντως δι' ἄγνοιαν. τάχα δ' ἄν λέγοιτο ἐλόγητος ὁ διὰ μέθην πράξας οὐ δι' ἄγνοιαν πεποιημένα, οὐ μόνον οἱ αἰτίαν ἔχει τῆς πράξεως τὴν μέθην, ἀλλὰ διότι οὐκ ἀγνων ἦλθεν ἐπὶ τὴν μέθην καὶ ἔξδον μὴ ἐπὶ τούτου πεινῶν ὥστε μεθύσασθαι, ὅμως ἔπεν· ἔκων οὖν ἐμεθύσθη, ὥστε καὶ ἔκων ἔπραξε τὰ ἐν τῇ μέθῃ καὶ οὐ δι' ἄγνοιαν. τὰ δ' αὐτὰ λεκτέον καὶ ἐπὶ τοῦ δι' ὀργήν πράξαντος· ἐπ' αὐτῷ γὰρ ἦν ἐπιμεληθῆναι ἑαυτοῦ, ὅπως μὴ δι' ὀργήν 30 προαγόμενος ποιῆ τὰ δεινὰ καὶ παράνομα.

Ἄ δ' ἔξῃς λέγει, δυνατὸν μὲν ὡς ἀκόλουθα λαμβάνειν τοῖς προσηρημένοις, δυνατὸν δὲ καὶ ὡς αὐτὸ τι καθ' αὐτό. φησὶ γὰρ πάντα τὸν μοχλοῦρον ἀγροεῖν

1 πάντως Z: παντοῖον NZ 3 γένει N ποιῆσι N 4 μετανόη Z
5 ὅταν Z: lac. N μεταμελῆται N 6 λυπῆται ZN δαμνίθη ex dem-
νίσει N τοῖσι Z: τοι... N ἐκόντος Z: ἐκόντως ex ἐκόντως N
8 αὐτῷ Z: τῷ N 9 καλεῖσθω ex καλεῖσθω N; δι fori.
add. 10 ἐνοῦσας NZ: αἰούσας Z 11 τῶν—ὧν Z; in marg.; τῶν ὧν
..... εἶδη Z: τῶν ὧν πρὸς τὰ εἶδη N 12 δ' αὐ Z; ὅθ ZN 14 ἐκ-
τέρον N: ἐκτέρων Z ὁμώνυμον N: ὁμωνυμίων Z 15 εἶναι N 16 τὸ
Z: τῷ N' 18 ἔσται] εἶναι Diels 20 post ἄγνοια Z; in marg.; τοῦ ἀγνο-
ούστος 26 τὴν om. Z 27 τὴν om. N 28 ὅμως om. N 31 προαγ-
όμενος Z: προασόμενος Z ποιῆ ex ποιῆ Z 32 ἂ δ' εἴη—εἴσθην
(p. 65, 24) = *Classical Journal* XXIX 111. 112

s'abstenir et que c'est en raison d'une telle ignorance.³⁹ que les gens deviennent injustes et mauvais. Car presque tous les êtres humains tendent au bien⁴⁰. Parfois ils n'ignorent pas que les choses injustes sont injustes, mais parce qu'ils se trompent⁴¹ et pensent qu'elles leur seront utiles⁴², ils choisissent de les accomplir. Toutefois, l'involontaire ne relève pas de ce type de cas. [64.5] Nous-mêmes ne disons pas non plus que ceux qui agissent involontairement⁴³ le font par ignorance de ce qui est avantageux⁴⁴ ni par ignorance dans le choix délibéré ou ignorance de la règle générale⁴⁵.

Ainsi Aristote affirme qu'il y a ignorance dans le choix délibéré quand quelqu'un fait un mauvais choix par ignorance de ce qui est avantageux. Cette même ignorance, il l'appelle aussi ignorance de la règle générale parce qu'une telle ignorance ne concerne pas un objet unique ni un acte unique, mais que d'un point de vue général tout ce qui est avantageux a échappé à celui qui manifeste une telle ignorance.

[64.10] Ce n'est donc pas en raison d'une telle ignorance que certaines fautes sont dites involontaires. Et pour preuve: ceux qui ont accompli des actes involontaires obtiennent l'indulgence à la fois des lois et des juges, mais l'ignorance inscrite dans le caractère⁴⁶ est détestée, et avec raison. En effet, les êtres humains sont eux-mêmes responsables⁴⁷ d'une telle ignorance quand ils ne se préoccupent pas de reconnaître quelles choses sont véritablement avantageuses et que [64.15] le vice ou l'injustice sont ce qu'il y a de plus nuisible entre toutes choses pour celui qui les possède.

Par ailleurs, comme je l'ai dit, il est aussi possible que ce passage découle de ce qui a été affirmé précédemment⁴⁸, car on pourrait dire que l'être méchant ignore ce qu'il fait. Cependant, il n'agit pas par une ignorance qui concerne les actions. Mais s'il agit par ignorance, il agit par ignorance de la règle générale ou par ignorance dans le choix délibéré, ce qui veut dire par ignorance de ce qui est avantageux.

Mais il est aussi possible que ce passage fasse l'objet d'une étude en soi [64.20] pour contredire ceux qui affirment que les fautes sont involontaires puisque chacun ne commet de faute qu'en ignorant ce qui est avantageux pour lui-même. En effet, à ceux qui soutiennent une telle opinion il est concédé⁴⁹ que les méchants ignorent vraiment ce qui est avantageux pour eux-mêmes; ce n'est certes pas de ce type d'ignorance que relève l'involontaire⁵⁰ mais plutôt de l'ignorance du particulier et de ce sur quoi porte l'action. En effet, cette dernière ignorance ainsi que [64.25] les actions qui en découlent attirent la pitié et l'indulgence.

[4.4 L'ignorance des conditions particulières dans lesquelles s'accomplit l'acte irrépréhensible rend cet acte involontaire: 64.26-65.32 = EN, 1111 a 3-21]

Mais Aristote précise aussi quelles sont les conditions dans lesquelles⁵¹ se produit l'ignorance. Ce sont celles-ci: qui agit, <ce qu'il fait>⁵², sur quoi, à l'endroit de qui⁵³, avec quoi il agit, en vue de quoi et comment. Or le «qui» signifie quel agent, c'est-à-dire ce que nul ne saurait ignorer à moins d'être fou, car personne, à moins d'être fou, ne saurait au moment où il agit s'ignorer lui-même.

Le «quoi» est l'action, [64.30] c'est-à-dire ce qui, <à en croire certains>⁵⁴, leur a échappé, comme Eschyle au sujet des mystères⁵⁵ — puisqu'il n'en parlait pas comme s'il s'agissait de mystères, mais qu'il lui a échappé qu'il les divulguait. De même celui qui, voulant montrer une catapulte à son ami, a ce faisant laissé partir le coup et frappé cet ami; ainsi, en accomplissant une action, en a-t-il commis une autre. Il ignorait donc ce qu'il faisait.

Quant à «ce sur quoi» et «à l'endroit de qui», ils semblent porter sur une seule chose. Il en est ainsi puisque «ce sur quoi» [64.35] et «à l'endroit de qui» désignent une seule condition, par exemple si une personne ignore sur qui elle agit. En effet, si cette personne tuait son fils en pensant que c'est un ennemi, elle ignorerait sur qui portait son acte⁵⁶. Il est même possible de dire [65.1] qu'elle ignorait dans quel lieu (par exemple, dans

8 δεῖ πράττειν καὶ ὦν ἀφεκτέον καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἀγνοίαν ἀδίκους καὶ κακούς γίνεσθαι. πάντες γὰρ ἀνθρώποι σχεδὸν ἄφροντα τοῦ ἀγαθοῦ· τὰ δὲ ἀδίκῃ ἐνόησε οὐκ ἀγνοοῦσι μὲν ἀδίκῃ ὄντα, ἀπατῶμενοι δὲ καὶ ἠγοῦμενοι ἑαυτοὺς ἀφέλιμα εἶναι, πράττειν αἰροῦνται. οὐ μέντοι τὸ ἀκούσιον κατὰ τοῦτο λέγεται· οὐδὲ φάμεν ἀκόντας ποιεῖν διὰ τὸ ἀγνοεῖν τὰ συμφέροντα καὶ διὰ τὴν ἐν τῇ προαιρέσει ἀγνοίαν καὶ τὴν καθόλου. λέγει δὲ ἐν προαιρέσει ἀγνοίαν, ὅταν τις προαιρῆσιν ἔχει μοχθηρὰν δι' ἀγνοίαν τοῦ συμφέροντος. τὴν δ' αὐτὴν καὶ καθόλου καλεῖ ἀγνοίαν, ὅτι μὴ περὶ ἐν τῷ ἐστὶ, μηδὲ περὶ μίαν πράξιν ἢ τοιαύτη ἀγνοία, ἀλλὰ καθόλου τὸν οὕτως ἀγνοοῦντα λέληθε τὰ συμφέροντα ἅπαντα. οὐ δὲ διὰ τὴν τοιαύτην ἀγνοίαν ἀκούσια λέγεται τίνα ἀμαρτήματα· τεκμήριον δέ· συγγήμης τυγχάνουσιν οἱ ἀκούσια πεποιηκότες καὶ παρὰ τῶν νόμων καὶ παρὰ τῶν δικάζοντων, ἢ δ' ἐν τῷ ᾗθι ἀγνοία μισεῖται· καὶ εἰκότως. αἰτίαι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῖς οἱ ἀνθρώποι τῆς τοιαύτης ἀγνοίας, μὴ ἐπιμελόμενοι τοῦ διακινῶσθαι τὰ ὡς ἀληθῶς συμφέροντα τίνα ἐστὶ καὶ ὅτι

15 ἢ κακία καὶ ἡ ἀδικία πάντων χρημάτων βλαβερώτατον τῷ ἔχοντι. ταῦτα δέ, ὡς ἔφην, δύναται μὲν καὶ ἔσθαι τοῖς προεξηρημένοις. ὁ γὰρ μοχθηρὸς λέγοιτ' ἂν ἀγνοεῖν μὲν ἂ ποιεῖ· οὐ μέντοι δι' ἀγνοίαν πράττει τὴν ἐν ταῖς πράξεσιν· ἀλλ' εἴπερ ἄρα, δι' ἀγνοίαν τὴν καθόλου ἢ τὴν ἐν τῇ προαιρέσει, ἣτις ἐστὶ τοῦ συμφέροντος· δύναται δὲ καὶ καθ' αὐτό τιν εἶναι θεωρημα 20 πρὸς τοὺς λέγοντας ἀκούσια τὰ ἀμαρτήματα· ἕκαστον γὰρ ἀγνοοῦντα τὸ αὐτῷ συμφέρον ἀμαρτάνειν. πρὸς γὰρ τοῖς οὕτως ἀναφαινομένους λέγεται, ὅτι ἀγνοοῦσι μὲν ὡς ἀληθῶς οἱ μοχθηροὶ τὸ συμφέρον αὐτοῖς· οὐ μὴν διὰ τὴν τοιαύτην ἀγνοίαν τὸ ἐκούσιον λέγεται, ἀλλὰ διὰ τὴν καθ' ἕκαστα καὶ περὶ ἂ ἡ πράξις· αὐτὴ γὰρ ἐστὶ τυγχάνουσα ἐλέου καὶ συγγήμης καὶ τὰ διὰ τὴν 25 τοιαύτην ἀγνοίαν πραττόμενα.

Διορίζει δὲ καὶ τίνα ἐστίν, ἐν οἷς ἡ ἀγνοία· ἐστὶ δ' αὐτὰ ἡ τῆς ἐστίν (ἢ τῷ) ἢ περὶ τῷ ἢ ἐν τίνι ἢ τίνι πράττει ἢ ἕνεκα τίνος καὶ πῶς. σημαίνει δὲ τὸ τῆς, τῆς ὁ πράττων, ὅπερ οὐκ ἂν τις ἀγνοήσῃε μὴ μαινόμενος· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἑαυτὸν ἀγνοήσῃε πράττων μὴ μαινόμενος. τὸ δὲ τῷ ἐστὶ τὸ πραττόμενον, 30 ὅπερ ἐκπεπυκνῆται (λέγουσιν) αὐτοῦ, ὡς ὁ Ἀισχύλος τὰ μουσικά· ἔλεγε μὲν γὰρ οὐχ ὡς μουσικά, ἔλαθε δὲ εἰπὼν μουσικά· καὶ δεῖξαι τὰ βουλόμενος τὸν καταπέλαγην τῷ φίλῳ καὶ τοῦτο πράξει βουλόμενος ἀφελὲς ἐπάταξεν αὐτόν, ἄλλο οὖν πράττων ἄλλο ἐπράξεν· ἤγγόει οὖν ὁ ἔπραξε. τὸ δὲ περὶ τῷ καὶ ἐν τίνι ἐφ' ἔν ἔοικε φέρειν. διὸ καὶ οὕτως· ἐπεὶ ἐν περὶ τῷ καὶ ἐν τίνι, οὖν ἐλ ἀγροσὴ περὶ τίνα πράττει. εἰ γὰρ τὸν ὕδωρ αἰηθεὶς πολέμιον εἶναι ἀποκτείνει, περὶ δὲ ἢ πράξις ἤγγόησε. δυνατὸν μὲν οὖν ἐστὶ φάσαι,

1 τοιαύτην om. Z 3 ὄντα Z: εἶναι N 4 ἀφέλιμα N μέντοι τὸ Z: μέντοι κατὰ τὸ N 7 ἐχει ZN 10 δὴ NZ²: διτ Z 14 ἐπιμελόμενοι N τοῦ ὡς ἀληθῶς γινώσκων τὰ N 15 βλαβερώτερον NZ²: βλαβερώτατον Z 16 γὰρ Z: δὲ N 17 πράττει Z: πράττειν N 18 εἴπερ NZ²: ὡσπερ Z 20 αὐτῷ Z²: αὐτῷ ZN 21 ἀφαινομένους Z: ἀποφαινομένους N 22 αὐτοῖς libri 23 τοιαύτην — καὶ τὰ διὰ τὴν (24) om. N 26 αὐτὰ scripsi: αὐτὴ ZN 27 ἢ τῷ addidi ἢ τίνι Z: ἢ τίνην N 30 ἐκπεπυκνῆται N λήγουσα addidi αὐτοῦς etiam Arist. vulg. 36 ἀποκτείνῃ N post τοῦτον add. ἐστίν N

le sanctuaire) elle a agi, mais il ne semble pas que ἐν τίνι se rapporte à cela, ce qui deviendra évident un peu plus loin⁵⁷.

«Ce avec quoi» c'est lorsque quelqu'un ignore l'instrument car il ignore en quoi consistait ce avec quoi il a agi. Ainsi, quelqu'un a lancé sur son voisin une lance qui semblait être mouchetée, mais il lui a échappé qu'elle était munie de sa pointe; ou encore quelqu'un a lancé ce qui lui semblait être une pierre ponce, [65.5] mais était en fait une véritable pierre.

«Ce en vue de quoi» c'est si quelqu'un agissait en vue d'une certaine chose mais qu'il en arrivait une autre, comme celui qui a administré une drogue en vue d'une guérison en ignorant que cette drogue était mortelle. Il en va de même de celui qui a frappé pour son salut un individu qui avait perdu la raison afin qu'il recouvrât ses sens, mais ne s'est pas aperçu qu'il était en train de le tuer puisqu'il ne le frappait pas dans ce but⁵⁸.

Le «comment», c'est s'il pensait le frapper modérément mais qu'il le frappait violemment, comme ceux qui s'exercent au gymnase⁵⁹.

L'ignorance portant dès lors sur toutes ces conditions, selon ce que dit Aristote, [65.10] personne ne peut les ignorer toutes dans le cadre d'une action particulière, c'est-à-dire qu'il n'arrive jamais à quelqu'un d'ignorer à la fois ce qu'il fait, à l'endroit de quoi, comment, de même que les autres conditions, et pas davantage lui-même, à moins qu'il ne soit peut-être fou. Cependant il n'y aurait rien d'étrange à ce qu'il ignore une seule condition, et celui qui a ignoré une de ces conditions semble avoir agi involontairement, surtout si, comme le dit Aristote, il s'agit d'une des conditions les plus importantes. Or les conditions les plus importantes [65.15] passent pour être en quoi consiste l'action et ce en vue de quoi elle est accomplie. Il est évident toutefois que ce en vue de quoi l'action est accomplie est la condition la plus importante dans l'ignorance, car la condition la plus importante dans le fait d'ignorer est celle que l'on dirait le plus volontiers être par ignorance⁶⁰. Or celle-ci est ce en vue de quoi l'action est accomplie.

De fait, quand quelqu'un semble avoir agi en vue d'autre chose, par exemple en vue du bien et de l'utile <***>⁶¹. C'est pour quoi ceux qui répondent à des accusations ont coutume d'avoir recours surtout à cela [65.20] en réclamant que l'on considère leur intention⁶² et ce en vue de quoi ils ont agi, à savoir s'ils ont voulu sauver ou tuer la victime.

En effet, presque toutes les autres conditions de l'acte accompli par ignorance se ramènent à celle-là, puisque celui qui a ignoré ce qu'il faisait ramène la question celle-là; c'est ainsi qu'en parlant, la fin en vue de laquelle il parlait lui a échappé. Était-ce ou non dans le but de divulguer les mystères? En fait, en parlant d'autre chose, il lui a échappé qu'il les divulguait⁶³.

De même celui qui a ignoré l'instrument ramène la question à cette même condition, à savoir: en vue de quoi il a effectué son lancer: [65.25] parce qu'il pensait que la lance était mouchetée alors qu'elle était munie de sa pointe⁶⁴. Quant à celui qui veut frapper modérément, mais a en fait frappé violemment, il invoquerait la fin en vue de laquelle il a agi, par exemple ce qu'il avait pour un exercice et une lutte à mains nues⁶⁵. La fin est donc la plus importante des conditions de l'acte accompli par ignorance. Il y a aussi comme condition importante ce en quoi consiste l'action⁶⁶. Mais Aristote la considère identique à ce sur quoi porte l'action. C'est la raison pour laquelle [65.30] nous disions que «ce sur quoi» ou «à l'endroit de quoi» sont tenus pour semblables. Cette condition est importante aussi du fait qu'elle révèle le mieux l'ignorance, par exemple lorsque quelqu'un, qui pensait que son vis-à-vis était un ennemi et non pas un ami, l'a tué.

[5. Le volontaire: 65.33-66.32 = EN, 1111 a 22-b 3]

[5.1 Définition du volontaire: 65.33-66.3 = EN, 1111 a 22-24]

Après avoir tenu ces propos sur l'involontaire, Aristote passe au volontaire. Or, il n'y a pas deux espèces de volontaire comme il y a deux espèces d'involontaire, dans la conduite de celui qui a agi par contrainte et dans celle de celui qui a agi par ignorance, [65.35] Au contraire, pour que quelqu'un ait agi volontairement, il doit n'avoir agi ni par contrainte ni par

10 τὸ ἐν τίνι τόπων ἔπραξεν ἀγνοεῖν, ὅσον ἐν ἱερῷ· οὐκ ἔσκε δὲ ἐπὶ τοῦτο φέ-
 ρειν· φανερόν δ' ἔσται ὀλίγον ὑπερῶν. τὸ δὲ τίνι, ὅταν ἀγνοῇ τίς τὸ ὄργανον·
 ἀγνοεῖ γάρ ᾧ ἔπραξε πῶς εἶχεν· ἔβαλε μὲν γάρ τις τὸ δόρυ ἐπὶ τὸν πλησίον
 5 ὡς ἐσφαριωμένον, εἴθε δ' αὐτὸν λελογχωμένον· καὶ ἔβαλε μὲν τις ὡς κίσ-
 σηρον, ἦν δὲ λίθος· τὸ δὲ ἔνεκα τίνος, εἰ ἄλλου μὲν ἔνεκα πράξειεν, ἄλλο
 δ' ἀποβαλῆ, ὡς ὁ τὸ φάρμακον δοῦς ἐπὶ σωτηρίᾳ, ἀγνόησας ὅτι θανάσιμον
 ἦν· καὶ ἐπὶ σωτηρίᾳ μὲν ἔπαισε τὸν ἐξεστηκότα ἑαυτοῦ ἵνα ἀνανήψῃ· εἴθε
 δ' ἀποκτείνεας, οὐκ ἐπὶ τοῦτο πάσας. τὸ δὲ πῶς, εἰ αὐτὸς φέτο ἡρέμα
 παίνει, ἔπαισε δὲ σφοδρῶς ὥσπερ οἱ γυμναζόμενοι. περὶ πάντα δὴ ταῦτα
 10 φησὶ τῆς ἀγνοίας οὐσίας, ἐν ταῖς καθ' ἕκαστα πράξεισι πάντα μὲν ἐξῆς οὐδεὶς
 ἀν ἀγνόησει, τούτεστιν οὐ συμβήσεται ποτε ἀγνοῆσαι αὐτὸν καὶ τί πράττει
 καὶ ἐν τίνι πράττει καὶ πῶς καὶ τάλλα, ἔτι δὲ ἑαυτὸν, εἰ μὴ που εἴη μαθόν-
 15 μος; ἢν δὲ τι ἀγνοῆσαι αὐτόν, οὐδὲν καινὸν καὶ ὀύτως τὸς κυριωτάτοις· κυριώτατα
 δοκεῖ πεποιημένα καὶ μάλα τὰ φησὶ ἐν τοῖς κυριωτάτοις· κυριώτατα
 16 δ' εἶναι δοκεῖ, ἐν οἷς ἡ πράξις καὶ τὸ οὐ ἔνεκα· ὅτι δὲ τὸ οὐ ἔνεκα
 κυριώτατον ἔστιν ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὄγλον. κυριώτατον γάρ ἐν τῇ ἀγνοεῖν δὲ μά-
 λιστα φαίη τις εἶναι δι' ἀγνοίαν· τοῦτο δὲ τὸ οὐ ἔνεκα. ὅταν γὰρ φαίηται
 20 τις ἄλλου μὲν ἔνεκεν πράξας, ὅσον ἀγαθοῦ καὶ ὠφελίμου, τοῖς τοιούτοις (* * *)
 διδὸ καὶ οἱ ἀπολογούμενοι ἐπὶ τοῦτο μάλιστα εἰθῶσαι καταφεύειν τὴν προαι-
 ρῶσιν αὐτῶν ἀειτῶντες ἐξετάζειν καὶ τίνος ἔνεκα ἔπραξαν, πότῃρα αἰσῶσαι βου-
 λόμενοι ἢ ἀποκτείναι. σχεδὸν γὰρ καὶ τάλλα πάντα τὰ δι' ἀγνοίαν εἰς τοῦτο
 ἀνάγεται. καὶ γὰρ ὁ τὸ τί ἔπραξεν ἀγνόησας εἰς τοῦτο ἀνάγει, ὅσον δτι ἐξέ-
 πεισεν αὐτὸν λέγοντα τίνος ἔνεκεν εἴλεγε· πότῃρον ἢν' ἐξαγγεῖλαι τὰ μυστικά· ἢ
 οὐ, ἀλλ' ἄλλο τι λέγων εἴθεθεν ἐξαγγεῖλαι. καὶ ὁ τὸ ὄργανον ἀγνόησας εἰς
 25 τοῦτο ἀνάγει τίνος ἔνεκεν ἔβαλεν, δτι φέτο ἐσφαριωῖσθαι τὸ δόρυ, ἦν δὲ λε-
 λογχωμένον· καὶ ὁ ἡρέμα μὲν οἴμενος πλήγῃται, σφόδρα δὲ πλήγεται, τὸ
 τίνος ἔνεκα ἔπραξε προτείνειν αὐν, ὅσον δτι γυμνασίου καὶ ἀπορχοιζόμενος.
 κυριώτατον οὖν ἐν τοῖς δι' ἀγνοίαν τὸ οὐ ἔνεκα· ἔτι δ' ἐν οἷς ἡ πράξις·
 τὸ δ' ἐν οἷς ἡ πράξις ταῦτον λαμβάνει τῷ περὶ ὅν ἡ πράξις· καὶ διὰ τοῦτο
 30 ἔφραμεν τὸ περὶ τί ἢ ἐν τίνι ἐκ παραλλήλου εἰρηῖσθαι. κύριον δὲ τοῦτο διὰ τὸ
 καὶ αὐτὸ μάλιστα ἐμφαίνει τὴν ἀγνοίαν, ὅσον δτι πολέμιον οἴηθαι εἶναι ἀλλ'
 οὐ φίλον ἀπέκτεινεν.

Εἰπὼν δὲ περὶ τοῦ ἀκούσιου ταῦτα, μέτεισιν ἐπὶ τὸ ἐκούσιον. οὐχ ὥσπερ
 δὲ δύο εἶδη εἶαι τοῦ ἀκούσιου τὸ τε βίᾳ καὶ τὸ δι' ἀγνοίαν αὐτὸν πεποιημένα,
 35 ἀλλ' ἵνα ἐκὼν ἢ εἰρασιμῆτος, τούτων καὶ μὴ βιασθέντα καὶ μὴ δι' ἀγνοίαν

2 ὀλίγον ΝΖ²: ὀλίγον Ζ	ἀγνοεῖ Ζ	3 ἔβαλε Ζ¹: ἔβαλλε ΖΝ	4 ἔβαλλε ΖΝ
6 ἀποβαλῆ Ζ: ποβαλῆν man.	2	ὡς Ζ: ὅσον ὡς Ν	7 ἀνανήψῃ Ν
8 φέτο scripta cf. 25: ὡς τὸ ΝΖ	10 ἕκαστα Ζ: ἕκαστων Ν	πάσα—οὐδὲν	
κατὸν καὶ (13) om. Ν	11 ἀγνοῆσαι] σαι add. Ζ¹	12 εἰτι δὲ scripta: εἰτι	
τε Ζ	15 οἷς scripta ex Arist.: ὡ ΖΝ	ἐνεκεν Ν	17 τοῦτο δὲ Ζ¹: ὁ τὸ
δὲ Ζ: οὐ τότε Ν	τὸ om. Ν	18 ὠφελίμου Ζ: ὠφελείας Ν	lacunam in-
dicavi	19. 20 προσφραίν Ζ¹ in albo	22 ἀνάγει Ν	23 εἴλεγε Ζ: εἴλεγον Ν
25 τίνος ΝΖ²: om. Ζ	30 δὲ τοῦτο Ζ: δὲ καὶ τοῦτο Ν	35 εἰρασιμῆτος Ν:	
εἰρασιμῆτος δὲ Ζ	τούτων Ζ: τοῦτο Ν		

ignorance. [66.1] C'est pourquoi il y a une définition unique du volontaire: ce dont le principe est à l'intérieur de l'agent même qui connaît les conditions particulières de l'acte. En effet, dans cette définition est inclus le fait que celui qui agit volontairement n'agit ni par contrainte ni par ignorance.

[5.2 Les actes faits par emportement et par appétit sont volontaires: 66.4-32 = EN, 1111 a 24-b 3]

Puisque les actes faits par emportement ou par appétit ont leur principe en celui même [66.5] qui agit et qui connaît les conditions particulières de ses actes mais semblent involontaires, Aristote affirme que ceux qui pensent que les actes accomplis par emportement ou par appétit sont involontaires se trompent. À ce compte, aucun autre animal n'agit volontairement, ni non plus les enfants car ils agissent par appétit et par emportement, non par raisonnement. Mais en réalité, les autres animaux ainsi que les enfants agissent volontairement. En conséquence, les actes faits par emportement ou par appétit ne sont pas involontaires. [66.10] Que les enfants et les autres animaux agissent volontairement est évident. En effet, il semble bien qu'ils fassent et subissent certaines choses involontairement, lorsque par exemple on les attache et qu'on les emmène contre leur gré. Mais s'ils subissent ou font involontairement certaines choses à l'encontre de leur impulsion, tout ce qu'ils accomplissent selon leur impulsion et leur désir, ils le font volontairement.

En outre, il est absurde de prétendre d'une part que tout ce que nous faisons d'honorable par appétit ou par emportement est volontaire⁶⁷ (par exemple, quelqu'un [66.15] qui se serait emporté contre un tyran pourrait le tuer et libérer la patrie, ou quelqu'un pourrait ressentir de l'appétit pour quelque occupation honorable et pour l'instruction⁶⁸) et d'autre part que tout ce que nous pouvons faire de répréhensible par appétit ou par emportement est involontaire. Par ailleurs, il est absurde de prétendre que sont involontaires⁶⁹ les actes que nous avons le devoir de désirer. Or, nous avons le devoir et d'éprouver de la colère pour certaines choses et de ressentir de l'appétit pour d'autres.

Ensuite, Aristote affirme que les actes involontaires sont pénibles car [66.20] toute personne qui a accompli un acte involontairement s'en afflige, tandis que les actes accomplis par appétit sont agréables. Ainsi, les actes agréables accomplis par appétit ne sont pas involontaires. Or on pourrait aussi tenir le même raisonnement à propos de ce qui est fait par emportement. En effet, les actes accomplis par emportement semblent également agréables, parce que celui qui exécute ses actes par emportement a le plus souvent l'habitude d'en éprouver du plaisir. Mais, puisque ce genre d'actes prête à contestation, [66.25] Aristote n'a pas fait allusion au plaisir au sujet de l'emportement.

Enfin, qu'est-ce qui distingue les fautes commises par emportement ou par appétit des fautes de raisonnement? En d'autres termes pourquoi ne pas appeler involontaires les fautes de raisonnement alors que nous continuons d'appeler involontaires les fautes commises par appétit ou par emportement? Car il est évident qu'il faut les éviter les unes comme les autres. Mais si les fautes de raisonnement sont volontaires parce que la raison est une partie de l'âme humaine, il en va de même aussi pour les [66.30] autres fautes. En effet, la faculté irascible et la faculté appétitive sont des parties de l'âme humaine. Les fautes commises par la partie irrationnelle de l'âme sont donc aussi des fautes humaines. Il est par conséquent absurde de prétendre qu'elles sont involontaires.

p. 1111 b 4 De après avoir défini le volontaire jusqu'à mais bien s'il est identique à quelque opinion⁷⁰.

DEUXIÈME PARTIE

[Le choix délibéré: 66.33-75.15 = EN, 1111 b 4-1113 A 14]

[1. Le choix délibéré est une espèce du volontaire: 66.33-67.19 = EN, 1111 b 4-10]

La discussion sur le choix délibéré suit celle sur le volontaire et l'involontaire

πεποιημένα· δι' ἑπερ εἰς λόγος ἐστὶ τοῦ ἐκούσιου, οὐ ἡ ἀρχὴ ἔν αὐτῷ τῷ πράττοντι εἰδότεί τὰ καθ' ἑκαστα· ἐν γὰρ τούτῳ τῷ ὀρισμῷ περιελαμβάνεται καὶ τὸ μὴ βίαια πράττειν καὶ τὸ μὴ δι' ἀγνοίας τὸν ἐκούσιως πράξαντα. ἐπεὶ δὲ τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν πραχθέντα τὴν ἀρχὴν ἔχει ἐν αὐτῷ τῷ

6 πράξαντι καὶ εἰδότεί τὰ καθ' ἑκαστα, δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι, οὐκ ὀρθῶς φησὶν ὑπολαμβάνειν τοὺς οὐκ ἐκούσιως ἀκούσια τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν· οὐδὲν γὰρ τῶν ἄλλων ζῴων ἐκούσιως πράττει, οὐδ' οἱ παῖδες· κατὰ γὰρ ἐπιθυμίαν πράττουσι καὶ διὰ θυμὸν, οὐ κατὰ λογισμὸν. ἀλλὰ μὴν ἐκούσιως πράττουσι καὶ τὰλλα ζῶα καὶ οἱ παῖδες· οὐκ ἄρα ἀκούσια τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν. ὅτι δὲ ἐκούσιως οἱ παῖδες καὶ τὰ ἄλλα ζῶα πράττουσι, δῆλον· ἀκούσιως γὰρ δοκεῖ ἔνια ποιεῖν καὶ πάσχειν, οἷον ἐπειδὴν ἄκοντα εἴρηται δέναντα· εἰ δ' ἀκούσιως τινὰ πάσχει ἢ ποιεῖ τὰ παρὰ τὴν ὀρθὴν αἰτιάν, ὅσα κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς ὀρθὴν καὶ ὀρεῖν ποιεῖ, ἐκούσιως ποιεῖ. ἔτι δὲ αἰτοπον ὅσα μὲν κατὰ πράττομεν δι' ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἐκούσια λέγειν, οἷον εἰ τις

16 θυμωθεὶς τύραννον ἀποκτείνει καὶ ἑλευθερώσειε τὴν πατρίδα, ἢ εἰ τις ἐπιθυμῆσειε καλοῦ τινος ἐπιτελεύματος καὶ μαθήματος· τὰ δ' ἀλογὰ ὅσα δὲν πράττωμεν δι' ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἀκούσια λέγειν, (αἰτοπον δὲ ἀκούσια λέγειν) ὧν δεῖ ὀρέγεσθαι. δεῖ δὲ καὶ ὀργίζεσθαι ἐπὶ τισὶ καὶ ἐπιθυμῶμεν τινων· ἔτι δὲ φησι τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εἶναι· ἀνιάται γὰρ

20 πᾶς ὁ ἄκων τι ποιήσας· τὰ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν πραττόμενα ἡδέα· οὐκ ἄρα ἀκούσια τὰ κατ' ἐπιθυμίαν πραττόμενα ἡδέα. δύναται δ' ἂν τις καὶ ἐπιτῶν κατὰ θυμὸν πραττόμενων τὸν αἰτὸν λόγον ποιεῖσθαι. δοκεῖ γὰρ καὶ τὰ

κατὰ θυμὸν πραττόμενα ἡδέα εἶναι· ὁ γὰρ ἀκὼν καὶ κατὰ θυμὸν τὰ πολλὰ ἡδέσθαι εἴωθεν· ἐπεὶ δὲ ἀμφισβητήσιμόν ἐστι τὸ τοιοῦτον, οὐκ ἐπὶ θυμῷ 25 εἴρηκεν αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης· ἔτι δὲ τὴν διαφέρει τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν· ἀμαρτηθέντα τῶν κατὰ λογισμὸν; ἢ διὰ τὴν μὲν κατὰ λογισμὸν ἀμαρτηθέντα οὐκ ἐροῦμεν ἀκούσια, τὰ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἐροῦμεν ἀκούσια; ὅτι μὲν γὰρ φευκὰ πάντα δῆλον. ἀλλ' εἰ τὰ κατὰ λογισμὸν ἀμαρτηθέντα ἐκούσια, ὅτι ψυχῆς λογισμὸς μῦσιόν τι ἀνθρώπου, ὁμοίως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν 30 ἄλλων. καὶ γὰρ τὸ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικὸν μόριον τινα ψυχῆς ἀνθρώπου· ἀνθρώπου οὐδὲν ἀμαρτήματα καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς ἀμαρτηθέντα· καὶ αἰτοπον δὴ τὸ τιθέναι αὐτὰ ἀκούσια.

p. 1111b4 Διωρισμένου δὲ τοῦ ἐκούστου ἕως ἀλλ' εἰ ταύτόν ἐστι καὶ δόξα τινί.

Τῷ περὶ ἐκούστου καὶ ἀκούστου λόγῳ ἔπεται ὁ περὶ προαιρέσεως· εἶδος

1 ἐκούστου (R): ἀκούστου ZN 6 ἢ ἐπιθυμίαν ZN et Arist. K b 0 b: ἢ δι' ἐπιθυμίαν Arist. vulg. 9 οὐκ ἄρα—παῖδες om. Z 11 εἴρηται om. N 13 αὐτοῖς Z: αὐτῶν N καὶ om. N 17 πράττομεν N 17. 18 αἰτοπον δὲ ἀκούσια λέγειν addidit ex Aristotele 18 δὲ καὶ om. N ὀργίζεσθαι scripti ex Aristotele: ὀργίζεσθαι ZN 19 φησι Z² in marg.: οὐχ' ZN 24 θυμῷ ex θυμῷ Z 25 τὴν NZ²: om. Z 26 λογισμὸν ex λογισμῶν N 27 τὰ δὲ—ἀκούσια om. Z 33 διωρισμένου ZN: διωρισμένου Arist. ἐκούστου Z: ἐκούσια N 34 δόξα τινί scripti ex Arist. p. 1112a19 cf. p. 70,16: καὶ δόξαν ἂν τινι ZN 35 ἐκούσια καὶ ἀκούσιω ZN λόγῳ corr. ex λέγομεν Z

[67.1] car le choix délibéré est une certaine espèce de volontaire⁷¹. La vertu et le vice sont en effet un certain choix⁷². De plus, le caractère se juge davantage au choix délibéré qu'à l'action. De fait, quelqu'un pourrait accomplir des actions honorables en étant mené aussi bien par la chance que par quelqu'autre raison: c'est le cas, par exemple, de celui qui a rendu son dépit pour trouver encore créance à un autre moment⁷³ ou par peur, afin de ne pas [67.5] être cité en justice et condamné. Mais celui qui a agi par choix délibéré a donné la plus grande preuve de son caractère.

Or, le choix délibéré est d'une certaine façon volontaire, mais d'une autre il n'est pas identique au volontaire, car ce dernier a une plus grande extension, c'est-à-dire à un genre plus étendu. «En effet, aussi bien les enfants que les autres animaux ont en commun le volontaire, mais non le choix délibéré», car ce dernier est quelque chose de rationnel et s'accompagne de la raison. De même, les actes faits subitement sont volontaires [67.10] mais ne sont pas faits par choix délibéré: il en est ainsi des actes accomplis soudainement par emportement.

En effet, parmi ceux qui agissent non pas par choix délibéré mais seulement volontairement, les uns n'agissent pas par choix délibéré parce qu'ils n'ont pas de disposition naturelle à cela, comme les animaux irrationnels; les autres n'agissent pas par choix délibéré, bien qu'ils aient une disposition naturelle à cela, parce que le temps n'est pas encore venu pour eux de posséder le choix délibéré, comme les enfants; d'autres ont une disposition naturelle à cela et le temps est venu pour eux de se servir du choix délibéré, mais, parce qu'ils ont agi soudainement, ils ne peuvent pas agir [67.15] par choix délibéré, comme ceux qui agissent soudainement par emportement avant d'avoir délibéré et fait un choix. Ils soutiennent en effet qu'ils n'ont pas agi par choix délibéré mais par emportement ou pour quelque autre raison. Le choix délibéré appartient donc au genre du volontaire: voilà qui est évident. En effet, s'il y a un choix délibéré il y a aussi acte volontaire, mais s'il y a acte volontaire il n'y a pas dans tous les cas choix délibéré.

[2. Ce que le choix délibéré n'est pas: 67.19-70.20 = EN, 1111 b 10-1112 a 3]

Après cela, Aristote recherche ce qu'est le choix délibéré. Puisque certains affirment qu'il est [67.20] un désir, et d'autres qu'il est une opinion, il démontre qu'il n'est ni l'un ni l'autre en divisant le désir en ses espèces: l'appétit, l'emportement et le souhait⁷⁴.

[2.1 Le choix délibéré n'est ni appétit ni emportement: 67.21-68.24 = EN, 1111 b 10-19]

Il démontre d'abord que le choix délibéré n'est ni appétit ni emportement, car ces derniers sont communs aux êtres humains de même qu'aux animaux dépourvus de raison et aux enfants tandis que le choix délibéré ne l'est pas⁷⁵.

De plus, il le démontre à l'aide de l'incontinent et du continenc. En effet, «l'incontinent [67.25] agit en suivant son appétit et non son choix délibéré»: l'appétit et le choix délibéré ne sont donc pas identiques. Or il faut rechercher comment Aristote conçoit le choix délibéré aussi bien chez l'incontinent que chez le continenc, car il apparaîtra qu'il détermine le choix délibéré comme un raisonnement⁷⁶ sans désir, puisque le continenc agit selon son raisonnement, mais non pas selon son appétit. Cependant, le choix délibéré est appelé un *désir délibératif*, comme il sera clairement montré ultérieurement⁷⁷. [67.30] Il ne faut donc pas ignorer que le continenc agit selon son choix délibéré, car justement il agit après avoir calculé ce qui est avantageux, et en subordonnant son souhait, qui est lui-même aussi un désir, à son raisonnement. Au contraire, l'incontinent agit à l'encontre de ce choix délibéré en suivant son appétit. Mais, à l'égard de l'appétit⁷⁸, il est aussi possible de trouver quelque chose de continenc et quelque chose d'incontinent, l'un agissant selon le choix délibéré mentionné, l'autre à l'encontre de ce dernier. De sorte que le choix délibéré est, [68.1] en vertu du même argument, différent non

γάρ τι ἐκούσιου ἢ προαίρεσις. αἴρεσις γάρ τις ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία. ἔτι δὲ τὰ ἥθη μᾶλλον κρίνεται ἐκ τῆς προαίρεσεως ἢ τῆς πράξεως· πράξεις μὲν γάρ αἱ τις τὰ κατὰ καὶ διὰ τύχην καὶ δι' ἄλλο τι ἀκονομούμενος, ὅσον ὁ τὴν παρακαταθήκην ἀποδοῦς, ἢνα ἄλλη αὐθις πιστευθῆ ἢ διὰ δόσεως, ἢνα μὴ ἐλεγχθῆις δὴ δίκην. ὁ δὲ κατὰ προαίρεσιν πράξας μείσστην βίασανον δέδωκε τοῦ ἥθους· ἔστι δὲ ἡ προαίρεσις ἐκούσιον μὲν, οὐ ταύτων δὲ τῶ ἐκούσιου, ἀλλ' ἐπὶ πλέον καὶ γενικώτερον τὸ ἐκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ οἱ πατέρες καὶ τὰλλα ζῶα κοινωνοῦν, προαίρεσεως δ' οὐ· λογικὸν γάρ τι ἡ προαίρεσις καὶ μετὰ λόγου. ἔτι τὰ θεαίφνης ἐκούσια, κατὰ 10 προαίρεσιν δ' οὐ, ὅσον τὰ διὰ θυμὸν ἄφρων παραθήκην. τῶν γὰρ μὴ κατὰ προαίρεσιν ποιούντων ἀλλ' ἐκούσιως μόνον τὰ μὲν τῶ μὴ πεφυκέναι οὐ ποιεῖ κατὰ προαίρεσιν, ὥσπερ τὰ ἀλογα ζῶα, τὰ δὲ τῶ πεφυκέναι μὲν, μήπω δὲ εἶναι καιρὸν αὐτοῖς τοῦ προαίρεσιν ἔχειν, ὥσπερ τὰ παιδία, τὰ δὲ πέφυκε μὲν καὶ ἔχει καιρὸν προαίρεσις χρῆσθαι, ἀλλὰ τῶ ἄφρων πεποιηκέναι. οὐ πράττοι 15 ἄν κατὰ προαίρεσιν, ὡς οἱ διὰ θυμὸν πράττοντες ἄφρων πρὶν βουλεύσασθαι καὶ προελθεῖν· λέγουσι γάρ οἱ οὐ κατὰ προαίρεσιν ἐπραξαν, ἀλλὰ κατὰ θυμὸν ἢ κατὰ ἄλλην τινα αἰτίαν. ἔτι μὲν δὴ γένος τὸ ἐκούσιον τῆς προαίρεσεως δῆλον· εἰ μὲν γάρ τι προαίρεσις, καὶ ἐκούσιον, εἰ δὲ ἐκούσιον, οὐ πάντως προαίρεσις. μετὰ ταῦτα ζητεῖ τί ἐστι προαίρεσις· ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν αὐτὴν λέγουσιν ὄρεσιν, οἱ δὲ δόξαν, δεῖκνυσιν ὅτι οὐδέτερον τούτων, διελόμενος τὴν 20 ὄρεσιν εἰς τὰ εἶδη αὐτῆς ἐπιθυμίαν θυμὸν βούλησιν. καὶ πρῶτον ὅτι οὐτε ἐπιθυμία οὐτε θυμὸς· θυμὸς μὲν γάρ καὶ ἐπιθυμία κοινὸν καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις καὶ τοῖς παισὶ, προαίρεσις δ' οὐ κοινόν.

Ἔτι ἐκ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ ἐγκρατοῦς δείκνυσιν· ὁ μὲν γὰρ ἀκρατῆς 25 ἐπιθυμῶν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ· οὐκ ἄρα ταῦτων ἐπιθυμία καὶ προαίρεσις. αἴτιον δὲ ζητῆσαι πῶς λαμβάνει τὴν προαίρεσιν ἐν τε τῶ ἀκρατεῖ καὶ τῶ ἐγκρατεῖ. δόξει γὰρ προαίρεσιν λέγειν τὸν ἄνευ ὀρέξεως λογισμὸν, ἐπειδὴ ὁ ἐγκρατῆς κατὰ λογισμὸν μὲν ποιεῖ, κατ' ἐπιθυμίαν δ' οὐ· καίτοι λέγεται ἡ προαίρεσις ὄρεξις εἶναι βουλευτική, ὡς ὕστερον διασαφήσθησεται. 30 οὐκ ἀγνωστῶν οὖν, ὅτι ὁ ἐγκρατῆς κατὰ προαίρεσιν ποιεῖ· καὶ γὰρ λογισμὸς τὸ συμφέρον καὶ τῆς βουλήσεως, ἥτις καὶ αὐτὴ ὄρεξις ἐστίν, ἀκολουθῶν τῶ λογισμῶ· ὁ δὲ ἀκρατῆς παρὰ τούτων ποιεῖ, ἀκολουθῶν τῆ ἐπιθυμίᾳ. ἔστι δὲ καὶ ἐπιθυμίας ἐγκρατῆ τινα εὐρεῖν καὶ ἀκρατῆ, τὸν μὲν κατὰ τὴν εἰρημένην προαίρεσιν πράττοντα, τὸν δὲ παρὰ τὴν εἰρημένην· ὥστ' εἶναι

1 τις N: τι Z 2 κρίνεται Z: φαίνεται N ἢ N: παρὸ ἡ Z, deletio παρὸ
3 ἀκονομούμενος N 4 ἄλλη scripti: ἄλλην ZN δόσεως Z: δόση N 5 βί-
ασανον N: βέταν Z: πέραν Z 6 δὲ (ante τῶ) om. N 8 οἱ om. N et Arist.
λογικόν—οὐ (10) om. Z, add. in marg. Z 9 καὶ om. N κατὰ om. Z
13 προαίρεσιν—καιρὸν (14) add. in marg. Z 14 πράττοι Z: πράτ-
τει ZN 21 αὐτῆς Z: αὐτοῖς N 24 ἀκρατοῦς καὶ ἐγκρατοῦς Z: ἐγκρα-
τοῦς Z 27 τὸν Z: τὴν N 28 ἐγκρατῆς Z: ἀκρατῆς N 30 ἐγκρα-
τῆς Z: ἀκρατῆς N 31 βουλήσεως Z: βουλεύσεως N 32 δὲ ἀκρατῆς Z: δ'
ἐγκρατῆς N 33 ἐγκρατῆ Z: ἐγκρατοῦς N εὐρεῖν N: εἶρεν Z ἀκρατῆ Z:
ἀκρατοῦς N

κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τὴν προαίρεσιν ἔπερον οὐ μόνον ἐπιθυμίας ἀλλὰ καὶ θυμοῦ· ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἠρέσθη δεῖται ἐπὶ τοῦ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἔγραψα- τοῦς καὶ ἀκρατοῦς ὅτι ἔπερον ἢ ἐπιθυμία καὶ ἢ προαίρεσις.

Ἐτι φησὶ προαιρέσει μὲν ἢ ἐπιθυμία ἐναντιοῦται, ὅλον ἐν τῷ 5 ἔγραψαί, ἐπιθυμία δὲ ἐπιθυμία οὐ. ἔστι δὲ τοῦτο ἀμφισβητήσιμον· φαί- νεται γάρ, πολλὰς καὶ ἐπιθυμίας ἐπιθυμία μάχεσθαι, ὅλον ἐπειδὴν τις χρέι- ματα ἐπιθυμῆ λαβεῖν παρά τινος, πάλιν δὲ ἀσχόνης οὕσης ἐν τῷ λαμβάνειν, δόξης ἐπιθυμῆ· μάχη γάρ ἐνταῦθα τῶν ἐπιθυμιῶν φανερά ἐστι καὶ ἀντιστάται ὅτι μὲν ὑπὸ ταύτης, ὅτι δὲ ὑπὸ τῆς ἐτέρας· ἢ μήποτε ἐναντία ἐστὶν οὐ ὅτι κατὰ ἀλλὰ τὰ αἰεὶ οὕτως ἔχοντα πρὸς ἀλληλα, ὡς τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν; ταῦτα γάρ οὐ ποτὲ μὲν ἐναντία, ποτὲ δὲ οὐ, ἀλλ' αἰεὶ. οὕτως δὴ ἢ μὲν ἀγαθὴ προαίρεσις πρὸς τὴν μοχθηρὰν ἐπιθυμίαν αἰεὶ ἐστὶν ἐναντία· ἢ δ' ἐπιθυμία τῆς δόξης καὶ (ἢ) τῶν χρημάτων οὐκ αἰεὶ εἰσιν ἐναντία. ὁ γοῦν σοφιστῆς ἀμφοτέρως ἔχει οὕτως ἐναντίας. ταῦτὸν δὲ 16 εἰσρηθῆσεται καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιθυμιῶν. εὐλόγως οὖν λέγεται, τὸ μὴ εἶναι ἐπιθυμίαν αἰεὶ ἐναντίον ἐπιθυμίας· ἐπεὶ οὖν ἢ μὲν ἐπιθυμία ἐπιθυμία οὐκ ἐναντιοῦ- ται, ἢ δὲ προαίρεσις τῇ ἐπιθυμίας, οὐκ ἔστι ταῦτὸν προαίρεσις καὶ ἐπιθυμία.

Ἐτι ἢ μὲν ἐπιθυμία ἡδέος ἐστὶν ἐπιθυμία καὶ ἐπιλόπου. πᾶν δὲ τὸ ἐνδεδές, καθὼ ἐνδεδές, ἐπιλυτον· ἢ δὲ ἐπιθυμία ἐνδεδές· ἢ δὲ προαίρεσις οὔτε 20 τοῦ ἡδέος ἐστὶ προαίρεσις ἀλλὰ τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ἐπιλόπου. ἔτι δὲ ἦτον τὸν θυμὸν εἶποι ἂν τις προαίρεσιν εἶναι· ἤκιστα γάρ δοκεῖ τὰ κατὰ τὸν θυμὸν πράττεσθαι κατὰ προαίρεσιν. οἱ γοῦν κατὰ θυμὸν πράξαντες τοῦτο μάλιστα ἀπολογουῦνται ὅτι οὐ κατὰ προαίρεσιν· τὰ γὰρ κατὰ προαίρεσιν μετὰ βουλεύ- σεως πράττεται, τὰ δὲ μετὰ θυμοῦ οὐ μετὰ βουλεύσεως.

Ἐτι μὲν οὖν οὔτε ἐπιθυμία οὔτε θυμὸς ἐστὶν ἢ προαίρεσις δῆλον· ὅτι 25 δὲ οὐδὲ βούλησις ἐξῆς δέκνυται· σύνεγγυς μὲν γὰρ τι φαίνεται ἢ βούλησις τῇ προαίρεσει, οὐκ ἔστι δὲ προαίρεσις. σύνεγγυς δὲ φαίνεται, ἐπειδὴ πρῶτον μὲν ἐν τῷ λογικῷ ἐστὶ μορφή τῆς ψυχῆς, ὅπου τὸ κυριώτατον τῆς προαιρέ- σεως, ἔπειθ' ὅτι μέρος ἐστὶ τῆς προαιρέσεως. ὅταν γὰρ ὁ νοῦς βουλεύσά- 30 μενος συνανέσῃ καὶ ἔλθῃ, ἢ βούλησις, ὄρεσις οὕσα. συνέσσηται αὐτῷ. καὶ μὴν συνήθως εἰσάμεν χρῆσθαι τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ προαιρεῖσθαι ὡς ταῦτὸν σημαίνοντι. ἀντι γὰρ τοῦ προαιρούμαι γερμαίνει (☉☉) καὶ βούλησιν ἔχει ἀγαθῶν·

1 κατὰ τὸν αὐτὸν N, correctum tamen, ut videtur, in κατὰ τὸν αὐτὸν 3 ἢ (ante ἐπιθυμία) om. N 4 προαίρεσις μὲν τῇ ἐπιθυμίας Z 5 ἐπιθυμία δὲ ἐπιθυμία Arist. K^b: ἐπιθυμία δὲ ἐπιθυμία δὲ ἐπιθυμία δὲ ἐπιθυμία N: ἐπιθυμία δὲ ἐπιθυμία Arist. vulg. 7 ἐπιθυμίας Z: ἐπιθυμιῶν N 9 μήποτε Z²: μήποτε τὰ τ' Z: μήποτε τὰ N 13 ἢ (post' καὶ) αὐτῶν 16 αἰεὶ ἐναντίον ἐπιθυμίας Z: ἐπιθυμία ἐναντίον N ἢ (E): εἰ ZN 19 ἐνδεδές (post τὸ) NZ²: ἐνδεδές Z 20 ἐπιλόπου ex ἐπιλόπου Z: ἐπιλόπου N 21 εἶποι Z: εἶποι corr. in εἶπη N κατὰ τὸν Z in magis.

23 ὅτι οὐ N: οὐτε Z 28 λογικῶν N: λογιστικῶν Z 30 συνανέσσει N: συναν Z 31 βούλεσθαι scripti: βουλεύεσθαι ZN 32 post γερμαίνει lacunam indicavi cf. Felicianum: cum dicitur, eligo seu propono agrum colere, id est volo et voluntatem esse ille habet bonam ideam electionem et propositum

seulement de l'appétit mais aussi de l'emportement. Cependant, Aristote s'est contenté de montrer, à propos du continent et de l'incontinent du point de vue de l'appétit, que l'appétit et le choix délibéré sont différents.

En outre, il soutient que «l'appétit est contraire au choix délibéré», [68.5] chez le continent par exemple, «tandis que l'appétit n'est pas contraire à l'appétit». Mais cette affirmation est contestable, car il semble que l'appétit aussi lutte souvent contre l'appétit, par exemple, lorsque quelqu'un ressent le vif appétit de s'approprier les richesses d'un autre, mais que d'un autre côté, comme il est honteux de voler, il éprouve le vif appétit d'une bonne renommée. À ce moment-là en effet, il est patent que les appétits se combattent et que l'individu est tiraillé entre l'un et l'autre.

Ou bien peut-être faut-il appeler contraires non pas [68.10] les choses qui s'opposent quelquefois entre elles, mais bien celles qui s'opposent toujours entre elles, comme c'est le cas du blanc et du noir, du bien et du mal? Ces choses ne sont pas en effet tantôt contraires, tantôt non contraires, mais elles le sont toujours. Ainsi donc le bon choix délibéré est toujours contraire au mauvais appétit, mais l'appétit d'une bonne renommée et <celui> des richesses ne sont pas toujours contraires. Incontestablement, le sophiste possède les deux appétits contraires que nous venons de voir⁷⁹. [68.15] Le même phénomène se rencontrera aussi au sujet des autres appétits. Il est donc affirmé non sans raison que l'appétit n'est pas toujours contraire à l'appétit. En conséquence, puisque l'appétit n'est pas contraire à l'appétit et que le choix délibéré l'est, le choix délibéré et l'appétit ne sont pas identiques.

Ensuite, l'appétit est «appétit de l'agréable et du pénible». En effet, tout ce qui est imparfait, en tant qu'imparfait, est pénible. Or, l'appétit est imparfait. Toutefois, le choix délibéré n'est ni choix délibéré [68.20] de l'agréable — mais plutôt du bien — ni choix délibéré du pénible⁸⁰.

Encore moins peut-on dire que l'emportement est un choix délibéré, car les actes faits par emportement semblent très peu faire intervenir le choix délibéré. Ainsi, ceux qui ont agi par emportement avancent surtout comme excuse qu'ils n'ont pas agi par choix délibéré. En effet, ce qui est fait par choix délibéré est accompli avec délibération, tandis que ce qui est fait avec emportement ne s'accompagne pas de délibération.

[2.2 Le choix délibéré n'est pas le souhait: 68.25-69.12 = EN, 1111 b 19-30]

[68.25] Que le choix délibéré ne soit ni l'appétit ni l'emportement, voilà donc qui est clair. Aristote démontre ensuite qu'il n'est pas non plus un souhait, car le souhait semble d'une certaine façon tout proche du choix délibéré, mais il n'est pas le choix délibéré. Il semble tout proche, d'abord parce qu'il est dans la partie rationnelle de l'âme où se trouve le plus important du choix délibéré; ensuite, parce qu'il est une partie du choix délibéré. En effet, quand, après avoir délibéré, l'intellect [68.30] donne son accord et choisit, le souhait, qui est désir, s'écarte avec lui. D'ailleurs, dans le langage familier nous avons coutume d'utiliser le souhait et le choix délibéré comme ayant la même signification. En effet, au lieu de «je choisis de cultiver la terre» on peut dire «je le souhaite» et l'on a ainsi un bon souhait⁸¹. [69.1] Aussi

l'acception exacte des deux noms était demeurée cachée, à ce qu'il semble, parce que le souhait et le choix délibéré sont proches l'un de l'autre.

Mais Aristote démontre qu'ils ne sont pas identiques car aucun choix délibéré ne porte sur les choses impossibles. On dit ainsi qu'aucun mortel ne choisit d'être un dieu, à moins qu'il ne soit complètement insensé. De fait, le choix délibéré est un souhait des choses possibles, [69.5] tandis que le souhait porte aussi sur les choses impossibles⁸². Nous affirmons en effet souvent: «je souhaiterais régner» et «je souhaiterais être immortel»⁸³, mais personne ne pourrait dire qu'il le choisit. C'est pourquoi, aucun choix délibéré ne porte sur ce qui ne dépend pas de nous, car ce sont justement les choses qui dépendent de nous que nous choisissons. Au contraire, le souhait porte aussi sur les choses que l'on ne saurait d'aucune façon accomplir.

[69.10] «De plus, le souhait porte sur la fin», car nous souhaitons être en bonne santé, «tandis que le choix délibéré porte sur les moyens en vue de la fin»: pour être en bonne santé nous choisissons après délibération de faire telle chose.

[2.3 Le choix délibéré n'est pas l'opinion: 69.13-70.20 = EN, 1111 b 30-1112 a 13]

Après cela, il est démontré que le choix délibéré n'est pas non plus identique à l'opinion. L'opinion porte en effet sur tout: à la fois sur les choses éternelles et impossibles, et non seulement [69.15] sur ce qui dépend de nous. Par exemple, nous sommes d'opinion, au sujet de la diagonale du carré, qu'elle est incommensurable avec le côté⁸⁴. L'opinion porte ici sur l'éternel; elle porte sur l'impossible lorsque quelque'un est d'opinion que l'univers est infini. Nous avons aussi une opinion sur ce qui dépend de nous, par exemple, que cultiver la terre est une bonne chose ou même que quelque'un cultivera probablement la terre⁸⁵. Au contraire, le choix délibéré porte sur les seules choses qui dépendent de nous, et non pas sur les notions éternelles ni sur ce qui est impossible. En effet, nous disons que nul [69.20] n'effectue de choix délibéré sur le fait que la diagonale soit incommensurable avec le côté, ni sur le fait que l'univers soit infini.

De plus, l'opinion «se divise selon le faux et le vrai», car nous disons de l'opinion qu'elle est tantôt vraie, tantôt fausse. Donc, personne sans doute n'affirme que le choix délibéré est tout à fait identique à l'opinion, mais quelque'un pourrait vraisemblablement penser que le choix délibéré est identique à une certaine opinion, [69.25] comme à l'opinion qui porte sur les actions.

Mais le choix délibéré n'est pas non plus identique à cette espèce d'opinion, car c'est par le fait de choisir de bonnes ou de mauvaises choses que nous avons tel ou tel caractère. En effet, sont appelées de bonnes personnes toutes celles qui choisissent de bonnes choses, tandis que sont appelées de mauvaises personnes celles qui choisissent de mauvaises choses. Mais le fait d'avoir des opinions ne nous rend pas tels ou tels, car, comme il a été dit, beaucoup de gens ont aussi une opinion sur ce qui est éternel et sur ce qui est impossible, et ils ne sont pas [69.30] pour autant tels ou tels. Même si certains ont une opinion sur les actions, ils n'ont pas non plus pour autant tel ou tel caractère. Par exemple, celui qui est d'opinion que la justice est une noble chose, n'est pas encore bon, car il est possible qu'il ne choisisse pas la justice; plutôt c'est après s'être fait une opinion, si en plus il la choisit et a une inclination pour elle et même la désire, qu'il est alors juste. En outre, l'incontinent a une opinion sensée mais ne choisit pas bien.

Par ailleurs, à l'égard de ce genre de choses nous choisissons [69.35] de les adopter ou de les éviter: d'adopter celles qui nous apparaissent bonnes, mais d'éviter celles qui nous apparaissent mauvaises. Cependant, nul n'a d'opinion sur le fait d'adopter ou d'éviter, mais nous avons une opinion sur ce qu'est chaque chose, comme par exemple sur ce qu'est la vertu, ce qu'est la richesse, à qui elles sont utiles ou en quoi; ainsi nous sommes d'opinion que pour les mélancoliques la nourriture douce est avantageuse de même que

ἐλεγήθει δὲ ὡς ἔοικε καὶ ἡ χρῆσις τῶν ὀνομάτων διὰ τὸ σύνεργος ἀλλήλοις εἶναι τὴν βούλησιν καὶ τὴν προαίρεσιν. οἷον δὲ οὐκ ἔστι ταυτὸν· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐδεμία τῶν ἀδυνάτων ἐστίν. οὐδεὶς γὰρ λέγεται προαιρεῖσθαι θνητῶν θεός εἶναι, εἰ μὴ παντελῶς ἡλίθιος εἴη. ἡ γὰρ προαίρεσις τῶν δυνατῶν βούλησις, βούλησις δὲ ἐστὶ καὶ τῶν ἀδυνάτων· λέγομεν γὰρ πολλὰς ἢτι βουλομένην ἄν βασιλεύειν, καὶ ἐβουλόμην ἀδανάτος εἶναι· προαιρεῖσθαι δ' οὐδεὶς ἄν φαίη. διὸ προαίρεσις μὲν οὐδεμία τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, προαιρούμεθα γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν ὄντα· βούλησις δὲ καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς ἄν πρα-
χθέντα.

10 Ἔτι ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστίν· βουλόμεθα γὰρ ὑγιαίνειν· ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος. ἵνα γὰρ ὑγιαίνωμεν, προαιρούμεθα τότε πράττειν.

Μετά ταῦτα δείκνυται ὅτι οὐδὲ δόξη ταυτὸν ἐστὶ προαίρεσις. ἡ μὲν γὰρ δόξα περὶ πάντα ἐστὶ καὶ τὰ ἀδύνατα καὶ τὰ ἀδύνατα, οὐ μόνον περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οἷον δόξαν ἔχομεν περὶ τῆς διαμέτρου, ὅτι ἀσύμμετρος τῇ πλευρᾷ· αὕτη μὲν αἰδίου δόξα, ἀδυνάτου δέ, ἐπειδὴν τις ἔχη δόξαν, ὅτι ἀπειροῦ ἐστὶν ὁ κόσμος· ἔχομεν δὲ καὶ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν, οἷον ὅτι ἀγαθόν ἐστι τὸ γεωρ-
γεῖν, ἢ καὶ ὅτι ἴσως γεωρήσεται. ἡ προαίρεσις δ' ἐστὶ περὶ μόνων τῶν ἐφ' ἡμῖν, οὕτε δὲ περὶ τῶν αἰδίων οὕτε περὶ τῶν ἀδυνάτων. οὐδένα γὰρ φραμεν
20 προαίρεσιν ἔχειν περὶ τοῦ τὴν διάμετρον ἀσύμμετρον εἶναι τῇ πλευρᾷ ἢ περὶ τοῦ ἀπειρον εἶναι τὸν κόσμον.

Ἔτι ἡ μὲν δόξα τῷ ψευθεῖ καὶ τῷ ἀληθεῖ διαίρεται· τῆς γὰρ δόξης φραμὲν τὴν μὲν εἶναι ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ. ταυτὸν μὲν οὖν ἴσως τῇ δόξῃ παντάπασιν οὐδεὶς λέγει τὴν προαίρεσιν, τινὲ δὲ δόξη ταυτὸν τάχα ἂν
25 τις ὑπολάβῃ, οἷον τῇ περὶ τῶν πρακτῶν. ἀλλ' οὐδὲ ταύτη ἐστὶ ταυτὸν· τῷ μὲν γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποῖός ἐσμεν τὸ ἦθος· οἱ μὲν γὰρ ἀγαθοὶ λέγονται ὅσοι τὰγαθὰ προαιροῦνται, κακοὶ δὲ οἱ τὰ κακὰ προαιροῦμενοι· τῷ δὲ δοῦξάζειν οὐκ ἔσμεν ποιοὶ. πολλοὶ γὰρ δόξαν ἔχουσι
30 ὥσπερ ἐλέγθη καὶ περὶ τῶν αἰδίων καὶ περὶ τῶν ἀδυνάτων, καὶ οὐκ εἰσι ποιοὶ. ἀλλ' οὐδ' ἄν περὶ τῶν πρακτῶν ἔχωσι δόξαν ἥδη ποιοὶ εἰσι τὸ ἦθος, οἷον οὐ δοῦξάζων ὅτι καλὸν ἢ δικαιοσύνη οὕτω ἀγαθός ἐστίν· ἐνδέχεται γὰρ αὐτὸν μὴ ἀφρεῖσθαι τὴν δικαιοσύνην, ἀλλὰ μετὰ τὸ δοῦξάσαι ἄν καὶ εἴηται καὶ ἀποκλήθῃ πρὸς αὐτὴν καὶ εἶτι δρεχθῆ, τότε δίκαιός ἐστίν. ἐτι ὁ ἀκρατῆς δο-
35 ξάζει μὲν ὀρθῶς, προαιρεῖται δὲ οὐ καλῶς. πρὸς δὲ τούτοις προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φογεῖν, λαβεῖν μὲν τὰ φαινόμενα ἡμῖν ἀγαθὰ, φογεῖν δὲ τὰ φαινόμενα ἡμῖν κακὰ· δοῦξάζει δὲ οὐδεὶς λαβεῖν ἢ φογεῖν, ἀλλὰ δοῦξάζομεν
τί ἐστιν ἔκαστον, οἷον τί ἀρετή, τί πλοῦτος, ἢ τί νι συμφέρει ἢ πῶς, οἷον
ὅτι τοῖς μελαγχολικοῖς ἡ γλυκεῖα τροφή ὠφέλιμος καὶ τὸ ἡμέμα τρέφεσθαι

3 μὲν om. N 4 παντελῶς N: πάντως Z 6 βασιλεύειν Z: βουλεύειν N
10 ἡ (ante μέν) Z: et N 11 τὸ (R): om. ZN 18 γεωρήσεται Z: γεω-
γήση N δ' ἐστὶ περὶ μόνων Z: δὲ περὶ μόνων ἐστὶ N 19 ἡμῖν scripsi:
ἡμῶν ZN 22 ψευθεῖ ex ψευδῇ N 30 περὶ om. N 32 ἀφρεῖσθαι
Z: ἀφρεῖσθαι N 37 τίνοι N 38 μελαγχολικός N ὠφελειμὸς Z

manger légèrement [70.1] mais non copieusement⁸⁶, choses à propos desquelles nous ne disons nullement que nous les choisissons mais que nous en avons une opinion.

De plus, «le choix délibéré est loué en tant qu'il porte sur ce qu'il faut»⁸⁷, par exemple le choix délibéré des bonnes actions, tandis que l'opinion est louée en tant qu'elle est vraie.

«Nous choisissons, dit Aristote, les choses que nous savons le plus sûrement être bonnes, tandis que nous avons une opinion sur ce que nous ne savons pas tout à fait». [70.5] Mais, quelqu'un pourrait contester cette affirmation, car tous ne choisissent pas ce qu'ils savent le plus sûrement être bon: quelques uns se trompent en effet, comme c'est le cas des vicieux⁸⁸ qui ne savent pas qu'ils choisissent ce qui est mauvais. Aristote veut-il donc dire que les gens choisissent les choses qu'ils pensent connaître le plus sûrement comme étant bonnes? Par ailleurs, ils ont des opinions sur ce qu'ils ne connaissent pas tout à fait. Il est incontestable que nous avons des opinions sur plusieurs sujets alors que nous reconnaissons ne pas en avoir de savoir précis. En outre, nous disons volontiers [70.10] que nous avons telle opinion jusqu'à maintenant, mais que si le sujet nous apparaît sous un autre jour, nous changerons d'avis.

De plus, ce ne sont pas les mêmes qui, après délibération, choisissent ce qu'il y a de mieux et émettent les plus excellentes opinions: certains ont la meilleure opinion mais, par vice, choisissent le pire parti. Par exemple quelqu'un a pour opinion que la justice est une chose honorable, mais choisit l'injustice parce qu'il pense qu'elle lui est avantageuse et parce que son désir est en accord avec un tel raisonnement.

Il ne faut pas se soucier de savoir [70.15] si dans tous les cas l'opinion précède tout choix délibéré ou si elle le suit: nous ne recherchons pas cela, mais si le choix délibéré est identique à l'opinion, puisque l'opinion précède assurément le choix délibéré, et elle le précède de cette façon: par le fait que le raisonnement donne d'abord son assentiment à ce qui est susceptible d'être choisi, et que le désir de cette même chose vient ensuite et qu'ainsi survient le choix délibéré. Cependant, l'opinion succède au choix de cette façon: quand quelqu'un choisit ce sur quoi il n'a absolument pas d'opinion, [70.20] comme à propos de ce qui est bon.

p. 1112 a 13 De «qu'est-il donc ou de quel genre est-il?» jusqu'à «nous désirons conformément au souhait»⁸⁹.

[3. Première définition du choix délibéré: 70.21-71.10 = EN, 1112 a 13-17]

Puisque le choix délibéré n'est ni emportement, ni appétit, ni souhait, ni même opinion, il faut examiner ce qu'il peut être. Nous avons sans aucun doute son genre car il est manifestement volontaire: [70.25] et si le choix délibéré se présente comme quelque chose de volontaire résultant d'une délibération préalable, on ne serait pas bien loin du but en donnant cela comme définition du choix délibéré.

En effet, les animaux irrationnels agissent volontairement sans avoir délibéré mais en suivant plutôt leur seul désir, emportement et appétit; il en va de même pour les enfants. Même parmi les hommes adultes certains accomplissent soudainement sans avoir délibéré beaucoup d'actions dont on ne dit aucunement qu'elles ont été choisies. [70.30] Mais celui qui a délibéré sur quelque chose et donné son assentiment à ce qui est susceptible d'être choisi⁹⁰, son désir ne venant qu'ensuite, on dit qu'il en fait l'objet de son choix délibéré. C'est pourquoi Aristote affirme que ce qui fait l'objet d'une délibération préalable est volontaire, en montrant que le choix délibéré se trouve dans le fait d'avoir préalablement délibéré, qu'il faut que l'on

δλλά μὴ ἀθρόως, ὧν οὐδὲν προαιρείσθαι λεγόμεθα ἀλλὰ δοξάζομεν. ἔτι ἢ μὲν προαίρεσις ἐπαινεῖται τῷ εἶναι οὐ δεῖ, οἷον ἡ τῶν ἀγαθῶν προαίρεσις πραγμάτων, ἡ δὲ δόξα τῷ ἀληθῆς εἶναι ἐπαινεῖται. καὶ προαιρούμεθα μὲν, φησὶν, ἀ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ, δοξάζομεν δὲ ἀ οὐ πάνυ ὁ ἴσμεν. περὶ δὲ τούτου ἀμφισβητήσομεν ἂν τις· οὐ γὰρ πάντες προαιροῦνται ἀ μάλιστα ἴσασιν ἀγαθὰ, ἀλλ' ἔνιοι ἠπάτηται οἱ γούν κακοὶ οὐκ ἴσασι κακὰ ἀ προαιροῦνται· ἀρ' οὖν τὸ λεγόμενον ἔστιν, ὅτι οἱ ἀνθρώποι ἀ οἰονται μάλιστα εἰδέσθαι ἀγαθὰ ὄντα, ταῦτα προαιροῦνται; δοξάζουσι δὲ ἀ οὐ πάνυ ἴσασιν· περὶ πολλῶν γούν δόξας ἔχομεν, ὁμοιοῦντες μὴ ἀκριβῶς εἰδέναι καὶ φραμεν 10 δοξάζειν μέχρι νῦν οὕτως, καὶ ἂν ἄλλως φανῆ μεταθῆσιν τὴν δόξαν· ἔτι οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιροῦνται ἄριστα καὶ δοξάζουσιν, ἀλλ' ἔνιοι δοξάζουσι μὲν ἄμεινον, αἰροῦνται δὲ τὸ χεῖρον διὰ κακίαν, οἷον δόξαν μὲν ἔχει τις, ὅτι καλὸν ἡ δικαιοσύνη, προαιρεῖται δὲ τὴν ἀδικίαν, ὠφέλιμον αὐτῇ ὑπολαμβάνων καὶ σύμφωνον τῷ τοιούτῳ λογιμαῖ ἔχων τὴν ὄρεσιν. οὐ δεῖ δὲ ταρᾶσθαι 15 εἰ προγίγεται πάσης προαιρέσεως πάντως δόξα ἡ παρακολουθεῖ· οὐδὲ γὰρ τοῦτο ζητοῦμεν, ἀλλ' εἰ ταῦτόν ἐστι τῇ δόξῃ, ἐπεὶ προγίγεται γὰ ἡ δόξα, προγίγεται δὲ οὕτως, τῷ πρώτως τὸν λογισμὸν συγκατατίθεσθαι ὡς αἰρετῷ τινι, μετὰ δὲ ταῦτα τὴν ὄρεσιν παρακολουθεῖν τοῦ αὐτοῦ καὶ οὕτω γίνεσθαι προαιρέσιν· παρακολουθεῖ δὲ οὕτως ἐπεὶ προαιρεῖται τις ὅτι οὐ πάντως 20 δοξάζει περὶ αὐτοῦ ὡς περὶ ἀγαθοῦ.

p. 1112.13 Τί οὖν ἡ ποῖόν τί ἐστιν ἕως ὁρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλησιν.

Ἐπειδὴ ἡ προαίρεσις μίτη θυμὸς ἐστὶ μίτη ἐπιθυμία μίτη βούλησις, ἀλλ' οὐδὲ δόξα, τί ἂν εἴη σεπτέον. τὸ μὲν δὴ γένος αὐτῆς ἔχομεν· ἐκούσιον γὰρ φαίνεται, καὶ εἰ ἔοικε προαίρεσις ἐκούσιον εἶναι προβουλευμένον, καὶ οὐκ ἂν τις ἀπὸ σκοποῦ τούτου ἀποδώῃ λόγον τῆς προαιρέσεως· 25 τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ζῆα ἐκούσιως ποιεῖ μὴ βουλευσάμενα ἀλλὰ μόνῃ συνακολουθῶντα τῇ ὄρεσιν θυμῷ ἐπιθυμῆ· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ παῖδια· καὶ τῶν τελείων δὲ ἀνδρῶν τινες ἄφρων πολλὰ πράττουσι μὴ βουλευσάμενοι, ὧν οὐδὲν προαιρείσθαι λέγονται. ὁ δὲ βουλευσάμενος περὶ τινος καὶ συγκαταλέμενος ὡς αἰρετῷ συνακολουθούσης καὶ τῆς ὄρεσεως, προαιρεῖσθαι λέγεται αὐτό. διὸ φησιν εἶναι ἐκούσιον τὸ προβουλευμένον, τὴν προαίρεσιν ἐν τῷ προβουλευσάθαι δηλῶν καὶ τὸ πρότερον δεῖν βουλευσάθαι καὶ συμβαίνειν τὸν λογισ-

1 ἀλλὰ δοξάζομεν Ζ: ὅταν δοξάζωμεν Ν 2 τῷ Ν: τὸ Ν 3 ἀληθῆς scripsi (cum Arist. M^b): ἀληθὲς ΖΝ 6 ἠπάτηται ex υπάτηται Ζ ἴσασιν Ν 8 ταῦτα Ζ: ταῦτα Ν 10 μεταθῆσιν Ν 10. 11 οὐχ ἄβολο Ν 13 ὑπολαμβάνων ex ὑπολαμβάνων Ν 14 τ'απαρᾶσθαι Ζ προγίγεται Ζ: προγι Ν 18 παρακολουθεῖ Ν 19 προαιροῦσιν Ζ: προαίρεται Ζ 25 ἔοικε Ζ²: μάντι ΖΝ 26 ἀσκοποῦ Ζ: ἀνευ σκοποῦ Ν ἀποδῶη sic ΖΝ 30 τινος Ζ: τινά Ν 31 αἰρετῷ ex αἰρετοῦ Ζ: αἰρετοῦ Ν 32. 33 προβουλευσάθαι Ζ: προβουλευμένον Ν

délibère d'abord et que le raisonnement ait lieu, [71.1] le désir ne devant venir qu'ensuite. En effet, ce qui est antérieur est antérieur à quelque chose et il est évident qu'il y a eu une délibération antérieure au désir. Simultanément, Aristote montre que le désir joue un rôle dans l'acte volontaire, car le volontaire s'accompagne toujours de désir. C'est pourquoi il affirme que «le choix délibéré, en effet, s'accompagne de raison et de réflexion», non pas du désir pur. [71.5] tandis que le volontaire survient parfois avec le désir seul. Même le nom «choix délibéré» (προαίρεσις) le montre, car il exprime le fait de choisir une chose de préférence à (πρό) d'autres. En effet, quand quelqu'un délibère pour déterminer si ceci ou cela peut être choisi, ou encore quand, après avoir examiné un certain nombre de choses, il a un penchant pour une chose particulière et approuve ce que son inclination a choisi, et quand de plus son désir s'élanche en même temps, il semble bien que ce qui est préféré (à soit choisi prioritairement à toutes les autres choses sur lesquelles [71.10] il a délibéré.

[4. Les objets de la délibération: 71.11-75.5 = EN, 1112 a 18-1113 a 9]

[Remarque préliminaire: 71.11-16 = EN, 1112 a 18-21]

À la suite de cela, Aristote recherche sur quoi délibèrent les gens et de quelles sortes sont les objets de délibération. En effet, ils ne délibèrent pas sur tout et toute chose quelle qu'elle soit ne peut être objet de délibération.

Aristote établit d'abord que ce qui peut être objet de délibération n'est pas ce sur quoi délibérerait n'importe qui — un fou par exemple — mais ce sur quoi délibérerait celui qui est en pleine possession de ses facultés⁹¹. Un fou pourrait en effet délibérer [71.15] sur la manière dont il s'y prendrait pour être sain d'esprit et pour monter au ciel. Mais aucune de ces lubies n'est objet de délibération. Dès lors, il faut examiner quels peuvent être les objets de délibération.

[4.1 La délibération ne porte pas sur les choses éternelles, ni sur ce qui se produit par nécessité naturelle, ni sur ce qui se produit selon une nature irrégulière, ni sur ce qui arrive par hasard; 71.16-34 = EN, 1112 a 21-34]

Ainsi, parmi les choses existantes, les unes sont éternelles et se comportent toujours de la même façon⁹², comme l'univers: en effet, il est inengendré et éternel. Il en va de même de la diagonale du carré, incommensurable avec le côté. Évidemment, personne ne délibère sur de telles choses⁹³ ni sur la manière par laquelle la diagonale pourrait devenir commensurable; mais [71.20] le cas échéant, on recherche si elle est incommensurable, on n'en délibère absolument pas.

Cependant, il y a aussi les choses qui ne sont pas éternelles mais qui se produisent toujours de la même façon: tels sont, par exemple, le lever et le coucher des astres, de même que les solstices. En effet, aucun de ces phénomènes n'est éternel mais ils se produisent toujours de la même façon. La délibération ne porte pas non plus sur de tels phénomènes. Ainsi, les phénomènes de ce genre qui se produisent par nécessité ou par nature ou pour quelque autre cause⁹⁴, Aristote dit qu'ils se produisent de la même façon, appelant «nécessité» l'absence de contrainte⁹⁵. [71.25] En effet, aucun des phénomènes célestes⁹⁶ ne se produit par contrainte. Mais Aristote nomme «nécessité» le caractère prévisible de ce qui ne peut se mouvoir toujours de la même façon: ce qui fait mouvoir en toutes circonstances et qui ne peut jamais faire mouvoir d'une autre façon. De fait, on appelle «nécessaire» ce qui ne peut être autrement qu'il n'est⁹⁷. C'est bien de cette sorte de nécessité que relèvent les mouvements des astres: les levers, les couchers et les solstices, qui sont par nature ou selon la nature⁹⁸. Les corps célestes effectuent en effet leur mouvement selon la nature [71.30] ou même des deux façons à la fois⁹⁹, car le caractère prévisible de ce qui fait se mouvoir est ce qui convient le mieux à la nature des astres qui se meuvent.

Par ailleurs, il y a certains phénomènes qui se produisent selon la nature, mais selon une nature plus irrégulière, comme c'est le cas des sécheresses et des pluies. Les êtres humains ne délibèrent pas non plus sur ces phénomènes¹⁰⁰.

Mais il y a aussi ce qui survient de manière fortuite comme ce qui arrive par chance. Il est bien évident qu'il n'y a pas davantage de délibération sur ces événements fortuits, car personne ne délibère sur la découverte d'un trésor.

[4.2 La délibération porte plutôt sur les affaires humaines, celles qui dépendent de nous, et est utilisée dans les techniques non exactes et non autonomes: 71.34-72.7 = EN, 1112 a 28-b 7]

En revanche [71.35] la délibération porte sur les affaires humaines, mais non

μόν, εἰς ἑπακολουθεῖν τὴν ὄρεσιν· τὸ γὰρ πρότερον τινὸς ἐστὶ πρότερον καὶ ὄλλον ὅτι προβιβραύεται πρὸ τῆς ὀρέξεως· ἅμα δὲ καὶ ἐν τῇ ἐκούσιως συμπεραίνεται τὴν ὄρεσιν· ἀεὶ γὰρ τὸ ἐκούσιον μετὰ τῆς ὀρέξεως. διὸ φησιν· ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας, οὐκ ἐκ ψυχῆς τῆς ὀρέξεως, 5 τὸ δὲ ἐκούσιον ἐνίστη μόνη τῇ ὀρέξει γίνεται. δηλοῖ δὲ καὶ τούνομα τὸ τῆς προαίρεσεως· δηλοῖ γὰρ τὸ ἄλλο πρὸ ἄλλων αἰρεῖσθαι. ὅταν γὰρ τις βουλεύηται, πρότερον τὸδε ἢ τότε αἰρετὸν ἢ καὶ περὶ πλειόνων τὴν σκέψιν ποιησάμενος ἐφ' ἑν τι ἀποκλίνῃ, καὶ συναίνεση ὡς αἰρετόν, ἔτι δὲ ἔχῃ συνεφοριῶσα τὴν ὄρεσιν, ἐκείνο δοκεῖ πρώτον τῶν ἄλλων πάντων αἰρεῖσθαι περὶ ὧν ἐβου- 10 λούσαστο.

Μετά ταῦτα ζητεῖ περὶ τῶν βουλεύονται οἱ ἄνθρωποι καὶ ποῖά τινά ἐστὶν τὰ βουλευτά. οὐ γὰρ περὶ πάντων βουλεύονται οὐδὲ πᾶν ὅτιον βουλευτόν. πρώτον δὲ τίθεται βουλευτόν εἶναι οὐ περὶ οὐ ἄν βουλεύσασαι ὁτιούσων, οἷον ὁ μαινόμενος, ἀλλὰ περὶ οὐ ὁ κατὰ φύσιν ἔχων· βουλεύσασαι γὰρ ἂν τις μαινό- 15 μενος καὶ πῶς ἕνα νοεῖ ποιήσῃ καὶ πῶς εἰς τὸν ὄρανόν ἀναβῆ. ἀλλ' οὐδὲν τούτων βουλευτόν. ἐπισημαστέον δὲ τὴν ἐστὶ τὰ βουλευτά. τῶν δὲ πραγμάτων τὰ μὲν ἐστὶν αἰδία καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα, οἷον ὁ κόσμος· ἀγέννητος γὰρ καὶ ἀίδιος, καὶ ἡ διάρμετρος ἀσύμμετρος τῇ τοῦ τετραγώνου πλευρῇ. περὶ δὲ τῶν τοιούτων οὐδεὶς βουλεύεται, οὐδὲ πῶς ἄν γένοιτο ἢ διάρμετρος σύμμετρος, ἀλλ' 20 εἴπερ ἄρα, ζητεῖ εἰ ἀσύμμετρος ἐστὶ, βουλεύεται δὲ οὐδαμῶς. ἀλλὰ δ' ἐστὶν, ἢ οὐκ ἀεὶ μὲν ἐστὶ, γίνεται δὲ ἀεὶ ὡσαύτως, οἷον ἀνατολὴ ἄστρων καὶ δόσεις καὶ τροπαί· τούτων γὰρ οὐδὲν μὲν ἀεὶ ἐστὶ, γίνεται δὲ ὡσαύτως ἀεὶ· οὐδὲ περὶ τῶν τοιούτων βουλή ἐστὶν. ἐξ ἀνάγκης δ' εἴτε φύσει ἢ διὰ τινά ἄλληλ' αἴτιαν τὰ τοιαῦτά φησι γίνεσθαι ὡσαύτως, ἀνάγκη λέγων οὐ τὴν βιαστικὴν· 25 οὐδὲν γὰρ τῶν ἐν τῇ ὄρανῳ βίβη γίνεται· ἀλλ' ἀνάγκη ὠνόμακε τὴν πρό- νοιαν τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως κινούντος διὰ τὸ πάντα πάντως κινεῖν καὶ μὴδέποτε ἄλλως ἐνδέχεσθαι. ἀναγκάσιον γὰρ λέγεται τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. τῇ τοιαύτῃ γοῦν ἀνάγκη αἰ κινήσεις τῶν ἄστρων καὶ αἰ ἀνατολαὶ καὶ δόσεις καὶ τροπαί ἢ φύσει ἢ κατὰ φύσιν· κατὰ φύσιν γὰρ κινεῖται τὰ ἐν τῇ ὄρανῳ 30 ἢ καὶ ἀμφοτέροις· τῇ γὰρ φύσει τῶν φερομένων συμφωνοτάτη ἐστὶν ἡ τοῦ κινούντος πρόνοια. ἕνια δὲ ἐστὶν ἢ γίνεται μὲν κατὰ φύσιν, ἀτακτοτέραν δέ, οἷον αὐχμηροὶ καὶ ὄμβροι. οὐδὲ περὶ τούτων βουλεύονται ἄνθρωποι. ἀλλὰ δὲ ἐστὶν ἢ ὡς ἔτυχε συμβαίνει, οἷον τὰ ἀπὸ τύχης· δηλονότι ὅτι οὐδὲ περὶ τούτων ἐστὶ βουλαί· οὐδεὶς γὰρ βουλεύεται περὶ θησαυροῦ εὐρέσεως. ἀλλ' 35 αἰ βουλαὶ γίνονται περὶ τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ οὐ περὶ πάντων. οὐ γὰρ βου-

1 καὶ Z² in albo: ὡστε N 2 δὲ om. N ἐκούσιον N 3 συμπαίειν N
5 ὀρέξει N 6 πρὸ ex τρὸς Z 8 ἀποκλίνει Z 14 περὶ οὐ Z: corr. ex πρὶ
ὧν N 15 (να νοεῖ N: ἴν' ἢ νοεῖ Z 16 δὲ Z: δὲ N 17 ὡς ἀέτως ZN
γὰρ ἀγέννητος γὰρ, delecto priore γὰρ N 18 ἀσύμμετρος Z: om. ZN τερπ-
γόνου Z 19 βουλεύεται Z γίνεται Diels: γέννηται ZN 22 οὐδὲ Z: ἢ
δὲ N 26 κινεῖν ex κινεῖν N 28 αἰ (αὐτο ἀνατολαὶ) om. N 30 συμφω-
νοτάτη Z: συμφωνοτάτη N 34 εἰδὲ Z: αἰ N βουλεύεται N2: βούλε-
ται Z

λεύονται Λακεδαιμόνιοι πῶς ἂν Σκῶβαι καλῶς πολιτεύσαιντο, ἀλλὰ πάντες ἄνθρωποι βουλευόμεθα πρώτον περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν· ταῦτα δέ φησι καὶ ἐπὶ λοιπα. αἰτία γὰρ εἶσι τῶν ὄντων πάντων καὶ γινομένων ἀνάγκη καὶ φύσις καὶ τύχη· πρὸς δὲ τούτοις καὶ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου· 5 τοῦτο δὲ ἐστὶν ἐπιθυμία θυμὸς βουλεύσις καὶ ὄλιος ἢ ἄρεξις· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν ἀνθρώπῳ ὄντα πολλῶν γίνονται αἰτία. ἐπειδὴ ὁδὸν πέφρηκεν αὐ γινομένη βουλεύσις οὔτε ὦν ἢ φύσις οὔτε ὦν ἢ τύχη, λέιπεται τὴν βουλὴν γίνεσθαι ὦν νοῦς ὁ ἀνθρώπῳ αἰτίος γίνεται καὶ ὄρεξις ἢ ἀνθρωπίνῃ· ὦν γὰρ δυνάμεθα αἰτίοι γίνεσθαι περὶ τούτων σκοποῦμεν, διόπερ καὶ τῶν τεχνῶν αἰ μὲν ἀκρι- 10 βεῖς καὶ ἀετάρχεις· λέγονται δ' ἀκριβεῖς μὲν ὅσα ἂν δι' ἀναγκαίων ἀναγ- καῖον συμπεραίνωνται, αὐτάρχεις δὲ ὦν ἐστὶν ὠρισμένα τὰ θεωρήματα καὶ μὴδὲν δέονται μὴτε βουλεύσεως περὶ αὐτῶν μὴτε τύχης· σχεδὸν δὲ αἰ αὐτὰ καὶ ἀκριβεῖς καὶ ἀετάρχεις, ὅσον γεωμετρία καὶ ἀριθμητική· τῶν γὰρ τοιούτων καὶ ὠρισται τὰ θεωρήματα· καὶ οὐδὲις βουλεύεται περὶ τοῦ τριγώνου, εἴτ' 15 ἔχει τὰς τρεῖς γωνίας ὁμοῦ δρθαῖς ἴσας ἢ πῶς ἔξει. περὶ ὦν γὰρ βουλεύο- μεθα, ἐφ' ἡμῖν καὶ ποιῆσαι καὶ μὴ ποιῆσαι· οὐκ ἔστι δὲ ἐφ' ἡμῖν ποιῆσαι τὰς τοῦ τριγώνου γωνίας μὴ εἶναι ὁμοῦ δρθαῖς ἀλλ' οὐδὲ τύχης οὐδὲν εἰς τοῦτο δεῖ, ἀλλ' ὠρισται τὰ θεωρήματα ἐξ αἰδίου. ἀλλ' οὐδὲ ἡ γραμ- ματικὴ βουλεύεται πῶς γραπτέον. οὐκ ἀκριβεῖς δὲ οὐδὲ ἀετάρχεις τέχνηαι, 20 ὅσα μὴ ἔχουσι τὸ ἀναγκαῖον ἀλλὰ τὸ ὡς ἐπι τὸ πολὺ καὶ δέονται τύχης, ὅσον ἱατρικὴ καὶ χρηματιστικὴ· οὔτε γὰρ ὁ ἱατρὸς ἔχει ὠρισμένον θεώ- ρημα ὡς πάντως ἐκ τοῦ τοιούτου ἱασόμενος, ἀλλ' ὅτι ὑπὸ τῆς τοιαύτης διαίτης ὡς ἐπι τὸ πολὺ ὠφελούονται οἱ τοιοῦτοι, οὔτε ὁ χρηματιστὴς ὅτι πάντως κερδανεῖ, ἀλλ' ὅτι ὡς ἐπι τὸ πολὺ. δέονται δὲ καὶ τῆς τύχης· 25 καὶ ἐν αὐταῖς δὲ ταῦταις ἀλλαι ἄλλων ἀκριβέστεραι καὶ αὐταρκέστεραι· ἦτρον γὰρ διηκρίβηται κυβερνητικὴ γυμναστικῆς καὶ τὸ πλείστον ἐπι τῆ τύχῃ ἐστί.

Μᾶλλον δὲ φησι καὶ περὶ τὰς δόξας ἢ τὰς ἐπισιτήμας. ὁ δὲ λέγει τοιοῦτόν ἐστιν· ἔδειτε βουλεύσεις γινόμενας περὶ ὦν εἰσι αἰ μὴ ἀκρι- 30 βεῖς μὴδὲ ἀετάρχεις τῶν τεχνῶν· μᾶλλον δὲ φησι βουλὴν εἶναι, περὶ ὦν δόξας μόνον ἔχομεν ἢ περὶ ὦν τέχνας, οἷον ὁ περὶ ἱατρικῶν δοξάζων μᾶλλον βου- λεύεται ἢ ὁ τῆν τέχνην ἔχων διὰ τὸ περὶ τοῦτον ὠρισθαι μᾶλλον πῶς τεχνικά θεωρήματα· καὶ ὄλιος [ἦ] περὶ τῶν πρακτικῶν περὶ ὦν δόξας ἔχομεν μᾶλλον

2 ἀνθρωποι βουλευόμεθα πρώτων Z: κριται N 3 ἐπιλοιπα ZN: ἔστιν λοιπὰ Arist. ὄντων om. Z αἰτία ZN et Arist. K^oMb: αἰτία Arist. vulg. 5 βούλη- σις N 6 γίνονται Z: γίνετα N 7 βούλησις Z 10. 11 ἀναγκαῖον ἀναγκαῖον N 14 ὄρεξις N 15 γωνίας N: γωνίας ex τριγωνίας Z 17 τοῦ om. N 20 ἔχουσι scriptis: ἔχουσι ZN 21 ὁ om. N 22 ἱασόμενος Z: ἱάμεθα N 23 διαίτης om. Z 24 κερδανεῖ Z corr. ex κερδαίνει: κερδαίνει N 26 κυβερνη- τικὴ N 27 τύχη ex τύχει N 28 δόξας ZN et Arist. Nb et corr. Lb: τέχνας Arist. vulg. 30 βουλὴν Z: βούλη ZN 31 μόνον om. Z ὁ NZ: om. Z 32 τοῦτον Z: τοῦτων ZN ὠρισθαι N 33 ad ὄλιος in marg. Z: ἴσως ὄλιως· καὶ ὄλιος ἐπι τῶν πρακτικῶν περὶ ὦν δόξας ἔχομεν βουλευόμεθα ἢ περὶ ὦν τὰς τέχνας ἢ δελεῖ

sur toutes. Ainsi les Lacédémoniens ne délibèrent pas [72.1] sur la façon dont les Scythes pourraient bien se gouverner, car nous — soit tous les êtres humains — délibérons en premier lieu sur ce qui dépend de nous. Or, Aristote soutient que ce qui dépend de nous c'est en fait l'élément restant¹⁰¹.

En effet, les causes de tout ce qui existe et devient sont la nécessité, la nature et la chance. Mais en plus de celles-ci il y a l'intellect et tout ce qui relève de l'être humain. [72.5] ce qui signifie l'appétit, l'emportement, le souhait¹⁰² et d'une manière générale le désir. Ces facultés qui se trouvent dans l'être humain sont en effet causes de bien des choses. Puisque la délibération semble donc ne pas porter sur les choses dont la nature est la cause ni sur celles dont la chance est la cause, il reste que la délibération porte sur les choses dont l'intellect et le désir humains sont les causes.

En effet, les choses dont nous pouvons être la cause, ce sont sur celles-là que nous nous interrogeons; c'est pourquoi même parmi les techniques il y en a qui sont exactes et autonomes¹⁰³. [72.10] Ainsi, on appelle «exactes» toutes les techniques qui à partir de prémisses nécessaires parviennent à une conclusion nécessaire, tandis qu'on appelle «autonomes» les techniques qui ont des principes définis ne requérant ni délibération, ni chance. Or les techniques exactes et autonomes sont à peu près les mêmes, comme c'est le cas de la géométrie et de l'arithmétique, car les principes des techniques de ce type sont clairement définis. Ainsi, personne ne débitera pour déterminer [72.15] si les trois angles du triangle sont égaux à deux droits ou comment cela peut se faire¹⁰⁴. En effet, ce sur quoi nous délibérons, il dépend de nous de l'accomplir ou de ne pas l'accomplir. Or, il n'est pas en notre pouvoir de faire en sorte que les angles du triangle ne soient pas «égaux» à deux droits, et la chance n'est aucunement requise pour cela, car les principes sont définis de toute éternité. La grammaire quant à elle ne consiste pas en une délibération sur la façon dont il faut écrire.

Par ailleurs, sont des «techniques non exactes et non autonomes» [72.20] celles qui ne font pas intervenir la nécessité mais la fréquence et demandent de la chance: la médecine et le commerce par exemple. En effet, le médecin n'a pas un principe défini tel qu'il soignera dans tous les cas à partir de celui-ci, mais son principe est que telles ou telles personnes la plupart du temps se trouvent bien de suivre tel régime. Le commerçant n'a pas non plus pour principe qu'il fera des gains à tout coup, mais qu'il en fera la plupart du temps. C'est qu'ils ont aussi besoin de chance. [72.25] De même pour ces techniques-là les unes sont plus exactes et plus autonomes que les autres. En effet, la navigation est moins exacte que la gymnastique car elle repose en très grande partie sur la chance.

[4.3 La délibération porte davantage sur les opinions que sur les sciences et davantage sur les techniques que sur les sciences: 72.28-73.8 = EN. 1112 b 6-11]

Aristote affirme également que nous délibérons¹⁰⁵ davantage sur les opinions que sur les sciences¹⁰⁶. Voici ce qu'il veut dire: il a démontré que le domaine de la délibération est ce sur quoi portent les techniques non exactes et non autonomes. [72.30] Mais il soutient que la délibération porte davantage sur les choses au sujet desquelles nous avons seulement des opinions que sur les choses qui relèvent des techniques. Par exemple celui qui a une opinion sur un sujet médical débitera davantage que celui qui possède la technique médicale parce que, d'une certaine façon, les principes techniques sont davantage définis en cette matière. De plus, nous délibérons en général davantage à propos des activités sur

βουλευόμεθα ἢ περὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας· πλεῖτον γὰρ διατάζομεν δοξάζοντες ἢ τὰς τέχνας ἔχοντες· γράφεται δὲ καὶ οὕτως· μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας, ὡς τεχνῶν μὲν λεγόμενων τῶν ποιητικῶν, ἐπιστημῶν δὲ τῶν θεωρητικῶν. δῆλον δὲ ὅτι αἱ μὲν θεωρητικαὶ οὐ δέονται βουλευσέως, αἱ δὲ ποιητικαὶ μᾶλλον· βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδύλων δὲ πῶς ἀποβήσεται. περὶ τῶν γινόμενων πῶς ἀποβήσεται οὐδεὶς ἔτι βουλευέται ἀλλὰ περὶ τῶν ἀδιορίστων· διότι περὶ καὶ συμβούλους παρακαλοῦμεν, ὅταν μεγάλα ἦ, δηλαδὴ ἀπιστοῦντες αὐτοῖς ὡς οὐχ ἱκανοὶ οὖσιν.

*Ἐτι βουλευόμεθα οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ τῶν πρὸς τὰ 10 τέλη. θέμενοι γὰρ ἑαυτοῖς τὰ τέλη, πάντες βουλευόμεθα πῶς ἂν αὐτῶν τύχοιεν, οἷον θέμενος ἑαυτῷ ὁ στρατηγὸς νίκην βουλευέται πῶς νικήσει, καὶ ὁ ἱατρός τὴν ὑγίειαν σκοπεῖ πῶς περιποιήσει, καὶ καθόλου ὁ βουλευόμενος πῶς τεύξεται τοῦ προκειμένου τέλους ζητεῖ. πλειόνων μὲν οὖν φαινομένων τρόπων διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ μάλιστα τεύξονται τοῦ τέλους ἐπι- 15 σκοποῦσιν, οἷον στρατηγὸς νικᾶν βουλόμενος βουλευέται· προφαίνεται δὲ δυατὸν νικήσαι καὶ πεζικῆ καὶ ἱππικῆ καὶ ναυτικῆ χρησάμενος δυναμίει· μετὰ ταῦτα ζητεῖ μετὰ τίνος ῥᾶστα καὶ ἀκινδυνότατα περιέσται καὶ ἂν εὖρη τοιοῦτον τῶν τρόπων ἔκεινον προτιμᾷ. ἂν δὲ εἴς ἢ τρόπον, εἴτε προκριθεὶς πάντων, εἴτε καὶ ἐξ ἀρχῆς φανεῖς, πῶς διὰ τούτου ἔσται τὸ τέλος ζητοῦμεν, 20 οἷον πῶς ἔσται διὰ τοῦ ἱππικοῦς ἢ κατόρθωσις ἢ τοῦ πολέμου, καὶ κείνη διὰ τίνος, οἷον τὸ ἱππικὸν τίνα τρόπον κτησόμεθα, φέρε δτι χρημάτων δεῖ εἰς τοῦτο· τὰ δὲ χρήματα πόθεν ἔσται; οὐκ οὖν συνεισφορᾶς γενομένης παρὰ τῶν πολιτῶν. ἐπειδὴν δὲ δόξη τοῦτο, ἐντεῦθεν ἀρχονται τῆς πράξεως, ὅ ἐστι μὲν ἔσχατον ἐν τῇ εὐρέσει τῇ κατὰ τὴν σκέψιν, πρῶτον δ' αἴτιον ἐν τῇ 25 πράξει. καὶ εἴκοι τὸ γινόμενον ἀναλόσει διαγράμματος, ἣν ποιοῦνται οἱ γεωμέτραι.

Ζητεῖ μὲν οὖν ὁ βουλόμενος καὶ ἀναλόει τὸν εἰρημένον τρόπον. οὐ μὴν ταῦτον ζήτησις καὶ βούλευσις, ἀλλ' ἐπὶ πλεόν ἢ ζήτησις· ζητοῦμεν γὰρ καὶ περὶ τῶν μαθηματικῶν, οἷον εἰ ἡ διάμετρος σύμμετρος, καὶ περὶ τῶν αἰθίων, 30 οἷον εἰ ὁ ἥλιος σφαιρᾷ ἐστὶ βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἃ ὅταν ζητῶμεν ὡς εἴρηται ἀναλόμεν καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον ἐν τῇ γενέσει τῆς πράξεως ποιοῦμεθα. βουλευόμενοι δὲ, ἂν μὲν ἀδυνατῶν ἐντύχωσιν, ἀφίστανται, ἂν δὲ δυνατῶν ἐγχειροῦσι πράττειν. ταῦτα δὲ πρόκειται εἰς τὸ γνωριμώτατα εἶναι, ὅτι περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν βουλευόμεθα·

1 βουλευόμεθα ἢ Ζ²: βουλευομένη Ζ; βουλευόμενοι Ν πλεῖτον — τέχνας (2) Ν in marg. δοξάζοντες οἱ ΖΝ: δόξα (sic) ἢ Ζ² 4 βουλεύσεως] βουλ Ζ, ἦ: add. in albo Ζ²: βούλευσις Ν 5 at dal Ν 7 συμβούλους (k): συμβούλου ΖΝ 8 ab- τοῖς] αὐτοῖς ΖΝ 9 post ἀλλὰ exhibet περὶ Arist. τῶν Ζ²: om. ΖΝ 12 ἤγειαν Ζ βουλούμενος (R): βουλοσάμενος ΖΝ 14 μάλιστα ΖΝ: κάλιστα Arist. 15 στρατηγός Ζ: στρατηγῆ Ν 16 καὶ ναυτικῆ καὶ ἱππικῆ Ν 17 εἴποι Ν 18 τὸν τρόπων Ν ἐκείνη ex ἐκείνων Ν ἦ om. Ν 19 καὶ om. Ζ 22 παρὰ Ζ: περὶ Ν 23 δὲ om. Ζ 27 οὖν om. Ζ 30 εἰ om. Ν βουλόμεθα Ν δὲ om. Ζ 32 ἀδυνατοῖς Ν 33 δυνα- τοῖς Ν

lesquelles nous avons des opinions [73.1] que sur les activités d'ordre technique, car nous sommes dans une plus grande incertitude lorsque nous avons des opinions que lorsque nous possédons des techniques. Par ailleurs il est aussi écrit ce qui suit: nous délibérons davantage sur les techniques que sur les sciences¹⁰⁷ étant donné que l'on appelle «techniques» les disciplines productives, tandis que l'on réserve le terme de «sciences» aux disciplines théorétiques. Il est évident que les disciplines théorétiques ne demandent pas de délibération [73.5] tandis que les disciplines productives, elles, en ont davantage besoin. Nous délibérons donc sur ce qui est le plus fréquent, mais dont l'issue est incertaine. Personne ne délibère plus sur les choses dont l'issue est connue¹⁰⁸, mais sur celles qui sont indéterminées. Cela explique aussi pourquoi nous avons recours à des conseillers, quand les questions sont importantes, parce que nous doutons à l'évidence de nous-mêmes comme si nous ne suffisions pas à la tâche.

[4.4 La délibération ne porte pas sur les fins mais sur les moyens: 73.9-26 = EN, 1112 b 11-21]

De plus, nous ne délibérons pas sur les fins, mais sur les moyens d'atteindre ces [73.10] fins. Nous tous en effet, après nous être fixé des fins, délibérons sur la façon de les atteindre. Ainsi le stratège qui s'est fixé la victoire comme fin, délibère sur la façon de la remporter, le médecin qui s'est fixé la santé comme fin, examine comment la préserver, et d'une manière générale, celui qui délibère cherche comment il atteindra la fin qu'il a préalablement fixée.

S'il apparaît donc¹⁰⁹ qu'il y a plusieurs moyens, ceux qui délibèrent examinent grâce auquel ils atteindront leur fin de la manière la plus facile et la plus sûre¹¹⁰. [73.15] C'est le cas du stratège qui, souhaitant remporter sa victoire, délibère. Ainsi, il lui apparaît qu'il est possible de vaincre au moyen d'infanterie, de cavalerie et de forces navales. Ensuite, il recherche avec quel moyen il l'emportera de la manière la plus facile et la moins dangereuse, et celui d'entre les moyens qu'il trouve conforme à ces critères, il le préfère aux autres.

Si en revanche il n'y a qu'un seul moyen¹¹¹, qu'il ait été choisi de préférence aux autres ou qu'il se soit imposé dès le début, nous recherchons comment la fin que nous nous sommes fixée sera réalisée par ce moyen: [73.20] Par exemple comment le succès de la guerre sera assuré avec une force de cavalerie; et ce moyen lui-même comment se le procurera-t-on?. Ainsi, par quel moyen acquerrons-nous une force de cavalerie: supposons qu'il faille de l'argent¹¹² pour cela, cet argent, d'où le tirera-t-on? Eh bien! en prélevant une contribution auprès des citoyens. C'est lorsque ce moyen d'agir semble le bon qu'on passe aussitôt à l'action, ce moyen étant ce qui se découvre en dernier du point de vue de la recherche, mais la cause première du point de vue [73.25] de l'action. Ce procédé s'apparente bien à l'analyse de la figure que les géomètres construisent.

[4.5 La recherche n'est pas identique à la délibération: son domaine est plus grand: 73.27-74.6 = EN, 1112 b 21-28]

Ainsi, celui qui délibère¹¹³ effectue sa recherche et son analyse de la façon dont on vient de le dire. Cela étant, la recherche et la délibération ne sont pas identiques. Le domaine de la recherche est en effet plus grand, car nous faisons porter notre recherche autant sur les sujets mathématiques (par exemple si la diagonale est commensurable¹¹⁴) que sur les entités éternelles [73.30] (par exemple si le soleil est une sphère). Mais nous délibérons sur ce qui est en notre pouvoir; il s'agit, comme on l'a dit, de ce que nous analysons lorsque nous effectuons une recherche et nous faisons du dernier terme de l'analyse le premier moteur de l'action. Au cours de la délibération, si l'on tombe sur un moyen irréalisable, on y renonce; mais s'il est réalisable, on passe à l'action. Ce critère s'ajoute au fait d'être très bien connu, car nous délibérons sur ce qui est en

ἄν γὰρ ἀδύνατα ἡμῖν φαίνονται, οὐκ ἐστὶν οὕτε βουλευόμεθα οὕτε ἐγχειροῦμεν αὐτοῖς. δυνατὰ δ' ἐστὶν ἃ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἂν· συμπεριεληφέναι δὲ φησὶν ἐν τῇ δι' ἡμῶν καὶ τὰ διὰ τῶν φίλων. ὅτι δὲ ὁ δυνατὸν, δι' ἡμῶν, φανερόν· ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν, τούτέστιν ἢ ἀρχὴ τοῦ πράττειν ἡμᾶς. λαμβάνεται γὰρ οὖν ἀρχὴν τὴν κινουσαν· τῶν δὲ ἐπ' ἡμῶν ἐν ἡμῖν ἢ κινήσει ἀρχή. ζητοῦμεν δὲ βουλευόμενοι ὅτι μὲν ὄργανα, ὅτε δὲ τὴν χρεῖαν αὐτῶν, ὅταν ὅτε μὲν ὁ ἱατρὸς ζητεῖ, πῶς ἂν αὐτῷ γένοιτο τὰ ὄργανα τὰ ἱατρικά, ὅτε δὲ πῶς αὐτοῖς χρήσεται. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς πρακτοῖς ὅτε μὲν ζητοῦμεν δι' οὐ ἔσται ὄργανον, οἷον ὁ στρατηγός, πότρεα δι' ἱππικῆς ἢ διὰ 10 πεζικῆς δυναμέως ἢ πῶς ἂν χρήσαιτο τῇ πεζῇ δυνάμει ζητεῖ. ἐκ δὲ τῶν εἰρημέων φανερόν, ὅτι ἄνθρωπος διὰ ἀρχῆ τῶν ἰδίων πράξεων καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὄρισται πάντα οὐδ' ἐμφαται· εἰ δὲ μή, ἀναρτεῖται πᾶσα βουλή καὶ ἀρτεῖται, ὅθλον δὲ ἐπ' αὐτῷ ἔσται· εἰ δὲ μή, ἀναρτεῖται πᾶσα βουλή καὶ ἀρτεῖται ἢ περὶ τῶν πρακτῶν. ἕκαστος οὖν ἄνθρωπος ἀρχὴ καὶ αἴτιος ὧν 15 πράττει· ἐπεὶ δὲ βουλεύεται περὶ τῶν ἑαυτοῦ πράξεων, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεχεν, ἔνεκα γὰρ τοῦ τέλους καὶ τοῦ ἀγαθοῦ, ὁθλον ὡς οὐτε ἐστὶ βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλος καθόλου· οὐδὲ δὴ περὶ τῶν καθ' ἑκάστα καὶ αἰσθητῶν βουλευόμεθα, οἷον εἰ ἄριστος τοῦτο ἢ ἐπέφθη ὡς δεῖ· περὶ γὰρ ὧν τὴν αἰσθητὴν ἔχομεν ἄναρτῆ, οὐ βουλευόμεθα εἰ τοιαυτὰ ἔστιν, ἀλλ' 20 ἀρχὴν ἔχομεν τὴν αἰσθητῆσιν· εἰ δὲ βουλευόμεθα περὶ τῶν τοιούτων, εἰς ἀπειρον ἤρομεν. ἂν γὰρ μή ὡς τινες ἀρχαὶ πισταὶ καὶ ἄναρται, ἀνάγκη ἄλλο δι' ἄλλου πιστούσθαι, καὶ τοῦτ' ἐπ' ἀπειρον· εἴρηται δὲ τοῦτο καὶ ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς. τὸ δὲ βουλευτὸν καὶ τὸ προαιρετὸν ἀπλῶς μὲν οὐκ ἔστι ταῦτόν· γενικώτερον γὰρ τ' ἐστὶ τὸ βουλευτὸν, οὐ μὴν ἀνάπαιλον. περὶ 25 πολλῶν γούν βουλευόμενοι οὐχ ἀρούμεθα πάντα, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῶν βουλευτῶν προαιρετὸν ὃν ἐκ τῆς βουλῆς προαιρετῆ· διὸ φησι τὸ προαιρετὸν ἀφωρισμένον ἢ δὴ εἶναι. μέχρι μὲν γὰρ βουλευόμεθα περὶ τινος ἀριστοῦμεν περὶ αὐτοῦ, ὅταν δὲ προελώμεθα, ὀρίζομεν δὲ πρακτέον ἐστὶ καὶ παύομεθα τῆς βουλῆς. παύεται γὰρ φησὶν ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς 30 αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, τούτεστιν ὅταν εὖρη ἑαυτὸν δυνάμενον αἴτιον γενέσθαι καὶ ἐπ' αὐτῷ ὃν πράξει καὶ ἀναγάγῃ οὐ μόνον εἰς αὐτὸν, ἀλλ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον, τούτεστιν εἰς τὸν νοῦν. ὅταν γὰρ νοήσῃ δὲ πρακτέον, ὅπερ ὁ νοῦς ἐβουλευάτο καὶ εἴλετο, παύεται τῆς σκέψεως συνεόρου μώσης τῷ λογισμῷ καὶ τῆς ὁρέξεως. τοῦτο δὲ παραδειγμα φησὶν εἶναι τὰς 35 ἀρχαίας πολιτείας ἃς Ὁμηρος ἐμίμειτο· πεποληται γὰρ αὐτῷ οἱ βασιλεῖς

1 ἂν — βουλευόμεθα NZ²: om. Z φαίνεται N ὅτε (prius) scripsi; οὐδὲ
ZN 3 τῷ Z; τοῖς N 8 om. ZN; add. Z² 4 ἡμᾶς Z ex ἡμῖν;
ἡμῖν N 9. 10 διὰ πεζικῆς ἢ ἱππικῆς N 10 ἢ πῶς Z: ἄνω N χριστο
ex χριστο N 15 βούλεται N 16 ἔνεκεν Z: ἔνεκα N ὄρετε] an οὐκ
scribandum? 18 οἷον — βουλευόμεθα (19) om. N ἢ ἐπέφθη Arist.: et
ἐπέφθη Z 21 ἔφομεν N ἄλλο Z: ἄλλη N 23 Ἀναλυτικοῖς] post. B 3
p. 90b26 οὐκ debet Z 30 αὐτόν] αὐτῶν ZN 31 αὐτῶ Z: αὐτῶν N
32 νοήσῃ (Voss.): νοή ἢ ZN; εὖρη Z² in marg. 33 τῆς Z: εἴται N 33. 34 συνε-
εορώσας N

notre pouvoir. [74.1] En effet, si des choses nous apparaissent irréalisables, nous ne délibérons plus à leur propos et ne tentons pas non plus de les accomplir. Or, est réalisable ce qui peut être accompli par nous. Aristote ajoute qu'il comprend également les actions potentiellement accomplies par nos amis dans «ce qui est en notre pouvoir». Que ce qui est réalisable le soit par nous, voilà qui est clair: car le principe est en nous, ce qui correspond au principe de notre action. En effet, Aristote entend [74.5] ici par principe le moteur, et le principe moteur en nous l'est des choses qui sont en notre pouvoir.

[4.6 La délibération comme recherche des instruments pour agir: 74.6-10 = EN, 1112 b 28-31] Par ailleurs, au cours de la délibération, nous recherchons tantôt les instruments, tantôt la manière de s'en servir, comme le médecin qui recherche tantôt comment il se procurera des instruments médicaux, tantôt comment il les utilisera. Il en va de même dans le domaine de l'action¹⁵: nous recherchons d'abord¹⁶ l'instrument grâce auquel l'action s'accomplira. Ainsi le stratège recherche si ce sera par la cavalerie ou par [74.10] l'infanterie ou encore comment il utilisera cette dernière.

[4.7 La délibération porte sur nos propres actions, mais non sur les choses particulières et sensibles: 74.10-23 = EN, 1112 b 31-1113 a 2]

À la lumière de ce que nous venons de dire, il est évident que l'être humain est toujours principe de ses propres actions et que tout n'est pas déterminé par la nécessité ni fixé par le destin, car si l'on délibère, recherche et choisit, il est clair que cela est en notre pouvoir. Sinon, l'on supprime toute délibération et toute recherche au sujet de l'action. Chaque être humain est donc le principe et la cause des actions qu'il [74.15] accomplit¹⁷; or puisque l'on délibère sur ses actions propres, et que celles-ci sont faites en vue d'autres choses, en vue de la fin que l'on s'est fixée et en vue du bien, il est évident qu'en règle générale «la fin n'est pas susceptible de délibération mais les moyens en vue des fins, eux, le sont». Nous ne délibérons pas non plus sur les choses particulières et relevant de la sensation: par exemple nous ne nous demandons pas si ceci est du pain ou s'il a été cuit comme il faut. En effet, à propos des choses dont nous avons une sensation claire, nous ne délibérons pas pour savoir si elles sont telles ou telles: [74.20] nous avons notre sensation comme principe. Or si l'on délibère sur ce genre de chose on ira à l'infini. En effet, en l'absence de principes sûrs et clairs, il est nécessaire que chaque proposition soit prouvée par une autre, et cela à l'infini. Nous avons également abordé ce sujet dans les *Analitiques*¹⁸.

[4.8 L'objet de la délibération et l'objet du choix délibéré ne sont pas absolument identiques: 74.23-75.5 = EN, 1113 a 2-9]

Par ailleurs, il est certain que l'objet de la délibération et l'objet du choix délibéré ne sont pas absolument identiques, car ce qui est susceptible de délibération a une plus grande extension, et il va de soi que l'on ne peut pas dire l'inverse. [74.25] Bien entendu, quand on délibère sur de nombreuses options, on ne les choisit pas toutes, mais la seule qui est choisie de préférence à d'autres est celle qui a été jugée préférable à la suite de la délibération. C'est pourquoi Aristote dit que «l'objet du choix délibéré est déjà déterminé». En effet, aussi longtemps que nous délibérons sur quelque chose, nous sommes dans l'incertitude à son sujet, mais au moment de choisir, nous déterminons que la chose doit être accomplie et cessons de délibérer. Il poursuit: «Chacun cesse en effet de se demander comment il agira toutes les fois qu'il ramène [74.30] à lui-même le principe de son acte», c'est-à-dire toutes les fois qu'il trouve qu'il est lui-même capable de devenir la cause de son acte et qu'il est en son pouvoir d'agir, et toutes les fois qu'il ramène le principe de son acte non seulement vers lui-même, mais «vers la partie qui le dirige», comprenons «vers son intellect». En effet, une fois qu'il a pensé que ce sur quoi son intellect a délibéré et choisi doit être accompli, il met fin à l'examen tandis qu'en outre son désir accompagne de son élan sa raison.

Comme modèle de ce processus délibératif, Aristote mentionne les [74.35] anciennes constitutions qu'Homère a représentées: ce dernier a en effet décrit les rois

[75.1] en train d'annoncer au peuple ce qu'ils avaient choisi après avoir délibéré. À ce qu'il semble, Aristote assimile les rois aux facultés rationnelle et délibératrice de l'âme, et le peuple au désir. Ainsi, toutes les fois que le roi-intellect, après avoir en quelque sorte délibéré et donné son accord sur la décision prise, communique celle-ci à son désir — qui est en quelque sorte le peuple — [75.5] ce dernier donne son suffrage à la décision et l'accompagne de son élan. Une telle procédure, c'est le choix délibéré.

[5. La deuxième définition du choix délibéré: 75.6-15 = EN, 1113 a 9-14]

Par conséquent, puisque ce qui est susceptible de choix délibéré est objet de délibération et de désir à l'égard des choses en notre pouvoir, «le choix délibéré sera ainsi désir délibératif de ce qui est en notre pouvoir». Or la manière dont Aristote conçoit cette définition du choix délibéré saute aux yeux: il considère qu'elle n'est pas précise¹⁹. Ni la délibération ni le désir ne sont en effet le genre du choix délibéré, mais [75.10] ce dernier est plutôt comme le composé des deux. C'est pourquoi il soutient ce qui suit: quand nous avons pris une décision au terme de la délibération, nous désirons conformément au «souhait». Mais on trouve également le terme de «délibération»²⁰, comme si la délibération venait d'abord, que le désir la suivait et que le choix délibéré ne venait qu'en dernier lieu. La proposition «un animal est un corps animé» ressemble sans contester à une telle définition. En effet, dans ce cas, le corps n'est pas le genre de l'animal: il faut comprendre par là [75.15] que l'animal est ce qui se compose de corps et d'âme.

TROISIÈME PARTIE

[Le souhait: Le bien absolu est ce que souhaite le vertueux: 75.16-76.8 = EN, 1113 a 15-21]

Le choix délibéré a ainsi donc été décrit à grands traits²¹, car, comme on l'a montré, sa définition n'est pas précise, mais ressemble davantage à une description approximative²². Aristote a également dit «sur quelles sortes d'objets il porte»: à savoir les actions, et que le choix délibéré porte «sur les moyens en vue des fins»²³, non pas sur les fins elles-mêmes. Quant au souhait, nous avons déjà dit qu'il porte sur la fin. Puisque [75.20] les uns aspirent au bien réel tandis que les autres se tournent vers le bien apparent, il semble que pour les premiers le souhait porte sur le bien absolu, tandis que pour les seconds il porte sur le bien apparent. Or dans la perspective de ceux qui disent que c'est le bien qui est objet de souhait, il s'ensuit que n'est pas par nature susceptible de souhait ce que souhaite également l'individu malhonnête. Mais dans une autre perspective, pour ceux qui disent que c'est le bien apparent qui est objet de souhait, il s'ensuit qu'il n'y a rien qui soit par nature objet de souhait²⁴. Dès lors, si cette conséquence — qu'il n'y a rien qui soit par nature objet de souhait — ne nous satisfait pas, [75.25] ne faut-il pas soutenir que, d'un point de vue absolu, c'est le bien qui est objet de souhait, tandis que pour chacun c'est ce qui lui paraît bien? Mais pourquoi la conséquence n'est-elle pas satisfaisante? Sans doute pourrait-on dire en effet qu'il n'y a rien qui soit par nature objet de souhait parce que le bien est ce qui est bien par nature tandis que ce qui est objet de souhait c'est ce que chacun souhaite, comme Aristote le dit lui-même. À titre d'exemple, une chose saine est ce qui convient à celui qui est bien portant²⁵; par exemple, nous disons que l'alimentation qui est appropriée aux corps en bonne condition consiste en aliments sains et en boissons saines. [75.30] Mais une chose saine n'est pas ce qui convient de manière absolue aux malades. «Il en va de même des choses amères, sucrées, chaudes et froides»: il s'agit tantôt de ce qui apparaît de manière absolue comme tel à ceux qui sont bien portant, tantôt de ce qui n'apparaît pas de manière absolue aux malades. De la même façon, l'objet de souhait [76.1]

à proελοντο απαγγέλλοντες τῷ δήμῳ. εἰκαζει δὲ ὡς εἴκοιν ὁ Ἀριστοτέλης τοὺς μὲν βασιλεῖς τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς καὶ βουλευτικῷ, τὸν δὲ δῆμον τῷ ὀρέξει. ἐπειδὴ οὖν οἷον βουλευσάμενος ὁ βασιλεὺς νοῦς καὶ σφρακταθέμενος ἀνακοινώσῃται οἷον δήμῳ τῷ ὀρέξει, ἡ δ' ἐπιψήφισται καὶ συνεξορμηθῆ, ὁ προαιρεσις τὸ τοιοῦτον.

Ἐπειδὴ οὖν ἐστὶ τὸ προαιρετὸν βουλευτὸν καὶ ὀρεκτὸν τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων, καὶ ἡ προαιρέσις ἀν εἰη βουλευτικῇ ὀρέξει τῶν ἐφ' ἡμῖν. δηλοῖ δὲ πῶς λαμβάνει τὸν λόγον τοῦτον τῆς προαιρέσεως· οὐ γὰρ ὡς ἀκριβῆ ὀρισμὸν· οὐ γὰρ ἐστὶ γένος τῆς προαιρέσεως ἡ βούλευσις οὐδ' ἡ ὀρέξις, ἀλλὰ 10 τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡσπερ σύνθετον· διὸ φησὶν ἐκ τοῦ βουλευσάσθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλησιν· γράφεται δὲ καὶ βούλευσιν, ὡς ἀν ἀρχούσης μὲν τῆς βουλεύσεως, ἐπομένης δὲ τῆς ὀρέξεως, ἐκ δὲ τούτου γενομένης τῆς προαιρέσεως. εἴκοι δὲ τῷ τοιοῦτῳ λόγῳ ζῆδον ἐστὶ σῶμα 15 ἐψυχον· καὶ γὰρ ἐκεῖ οὐκ ἐστὶ τὸ σῶμα γένος τοῦ ζῆδου, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον τοιοῦτόν ἐστιν, ὅτι τὸ ζῆδον ἐστίν, ὁ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνέστηκεν.

Ἡ μὲν οὖν προαιρέσις τύπη εἴρηται· οὐ γὰρ ἀκριβῆς ἐστὶν ὁ ὀρισμός, ὡς ἐδείχθη, ἀλλ' ὑπογραφῆ εἴκοι μάλλον· εἴρηται δὲ καὶ περὶ τοῖα ἐστίν, ὅτι περὶ τὰ πρακτικά, καὶ ὅτι τῶν πρὸς τὰ τέλη εἰσὶν αἱ προαιρέσεις· ἀλλ' οὐχὶ τῶν τελῶν. ἡ δὲ βούλησις δὲ μὲν ἐστὶ τοῦ τέλους εἴρηται. ἐπεὶ δ' 20 οἱ μὲν τοῦ ἀληθῆς ἀγαθοῦ ἐφύονται, οἱ δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, δοκεῖ [δὲ] ἡ βούλησις ἐνίοις μὲν τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι ἀπλῶς, ἐνίοις δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν βουλητῶν λέρουσι τὸ ἀγαθὸν μὴ φύσει εἶναι βουλητὸν, ὁ βούλεται καὶ ὁ φαῦλος, τοῖς δὲ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν βουλητὸν λέγουσι, μὴ εἶναι φύσει τι βουλητὸν. εἰ δὲ τοῦτο· μὴ ἀρέσκει 25 τὸ μὴ εἶναι φύσει τι βουλητὸν, ἀρα φατέον ἀπλῶς μὲν εἶναι βουλητὸν τὸ ἀγαθόν, ἐκαστῶν δὲ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν; διὰ τί δὲ οὐκ ἀρέσκει; ἴσως γὰρ εἴποι τις μὴδὲ εἶναι φύσει τι βουλητὸν, ἀλλ' ἀγαθὸν μὲν εἶναι τὸ φύσει· βουλητὸν δὲ ὁ ἕκαστος βούλεται, ὡσπερ αὐτὸς λέγει· καθάπερ καὶ ὕγεινόν τὸ μὲν ἐστὶ ὁ τῆς κατὰ φύσιν διακειμένης σώμασι· τὸ δὲ ὕγεινόν οὐκ 30 φημεν τὰ οἰκεία τοῖς κατὰ φύσιν διακειμένοις σώμασι· τὸ δὲ ὕγεινόν οὐκ ἐστὶ ἀπλῶς, ὁ ἀρμόττει τοῖς νοσοῦσιν· ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκῆ καὶ θερμὰ καὶ βαρέα τὰ μὲν ἐστὶν ἀπλῶς καὶ ἂ τοῖς κατὰ φύσιν διακειμένοις φαίνεται τοιαῦτα, τὰ δὲ οὐχ ἀπλῶς ἂ τοῖς νοσοῦσιν, οὕτω καὶ βουλη-

1 προελοντο Arist. K^oM^b; προελοντο N; προελοντο Z (λοιντο suppl. Z⁷) et Arist. vulg.
 4 ἀνακοινώσῃται N ἐπιψήφιση N · 8 λαμβάνει NZ⁷; om. Z τούτων om. Z 11 βούλευσιν corr. ex βούλευσι N; βούλευσιν N et Arist. vulg.; βούλησιν Arist. Mb 13 δὲ Z; δὲτ N 16 lemma interitit ἡ μὲν Arist.: εἰ μὲν ZN τύπη Z; τόπος N ἀκριβῆς N ὁ om. Z 17 εἴρηται N 20 ἀληθῆς corr. ut vid., ex ἀληθῆς Z 20 δὲ (post doxat) socius 21 δὲ Z; δὲ N 23, 24 ἀγαθὸν βουλητὸν ZN et Arist. K^oL^oM^bOb: ἀγαθὸν τὸ βουλητὸν Arist. vulg. 24 βουλητὸν ex βούλησιν corr. Z; βούλησιν N τούτο Z; ταῦτα N 25 βουλητὸν (prius) ex βούλησιν Z; βούλησιν N 25, 26 τὸν ἀγαθὸν N 30 τοῖς Z; τῆς N σώμασι ex σώματα Z 31 ἀπλῶς ὁ scripsi: ἀπλῶς δὲ ὁ Z 31 ὁ — ἀπλῶς (32) om. N πικρὰ ex πικρά Z 33 φαίνεται N; φαίνεται Z, νογ Z³ 33. p. 76,1 βουλητὸν οὕτως ἀπλῶς N

absolu est ce que souhaiterait le vertueux: et cela, c'est le bien. Mais ce qui paraît bien à chacun, c'est ce qui n'est pas objet de souhait absolu, ainsi lorsque le malhonnête formule un souhait. En effet, en toute chose le vertueux juge chacune correctement et est lui-même la règle déterminant la nature de chacune. C'est qu'il semble y avoir pour chaque disposition de l'âme et du corps [76.5] une idée du bien et de l'agréable qui lui est spécifique, et ce qui se perçoit comme bien et agréable est différent pour chaque personne¹²⁶. Pour le vertueux, la vérité est en effet évidente, tandis que pour le malhonnête, c'est la première chose venue. Comme l'affirme Aristote, la plupart des gens se trompent, par le fait du plaisir et de la peine, car ils poursuivent le plaisir comme un bien «et fuient la peine comme un mal».

QUATRIÈMEPARTIE

[La vertu et le vice dépendent de nous: 76.9-80.3 = EN, 1113 b 3-1114 b 25]

[1. Les actions bonnes ou mauvaises dont le principe est en nous dépendent de nous: 76.9-30 = EN, 1113 b 3-11]

Puisque les moyens pour atteindre la fin sont objets de choix délibéré, étant donné que toutes [76.10] les actions les concernant conduisent au bonheur, ils sont donc volontaires. En conséquence, il est évident que la vertu dépend de nous¹²⁷. Or si la vertu dépend de nous, le vice aussi. En effet, là où il dépend de nous d'agir, il dépend également de nous de ne pas agir, car si ne pas agir ne dépend pas de nous mais est nécessaire, il est clair qu'agir est également nécessaire¹²⁸. En effet, s'il est nécessaire d'agir, ne pas agir ne dépendra <pas non plus> de nous. [76.15] Il est donc évident que là où il dépend de nous d'agir il dépend également de nous de ne pas agir. En conséquence, si le fait d'accomplir une action honorable quelle qu'elle soit dépend de nous, il est évident que le fait de ne pas accomplir une action répréhensible dépend également de nous. Mais s'il dépend de nous d'accomplir des actions honorables et des actions honteuses, et au même titre également de ne pas les accomplir — et cela signifie être bons et méchants — il sera en notre pouvoir d'être vertueux et malhonnêtes. [76.20] Ce n'est donc pas seulement la vertu qui est en notre pouvoir mais également le vice.

Par ailleurs, comme le dit Aristote, le dicton «nul n'est volontairement méchant ni involontairement bienheureux»¹²⁹ nous semble en partie vrai et en partie faux. «En effet, nul n'est involontairement bienheureux», mais l'on est plutôt volontairement méchant, car «la perversité, elle, est volontaire». D'ailleurs il lui semble que le bonheur est une activité conforme à la vertu¹³⁰. Or, la vertu et les activités conformes à la vertu sont volontaires. Si quelqu'un pense autrement, [76.25] il doit contester ce qui a été dit tout à l'heure et ne pas admettre que l'être humain est le principe de ses actions¹³¹. Pourtant il semble bien que les autres animaux sont chacun les principes de génération de leur progéniture, et nullement de leurs actions car aucun n'a part à son action, mais que l'être humain, lui, de même qu'il est géniteur de ses enfants et principe de sa progéniture, est de même principe de ses [76.30] actions. Or les actes dont les principes sont en nous dépendent aussi de nous.

[2. Les lois et leur application par les législateurs prouvent la thèse de l'acte vicieux volontaire: 76.31-77.28 = EN, 1113 b 21-1114 a 3]

Après cela, Aristote utilise les croyances solidement enracinées. En effet, aussi bien les simples particuliers que les législateurs sanctionnent ceux qui commettent des actes malhonnêtes, de sorte que ce qu'il dit est à peu près ceci: si le fait de commettre une injustice était involontaire, les législateurs ne sanctionneraient pas ceux qui font le mal. Or ils les sanctionnent, donc leur acte n'est pas involontaire¹³². Après avoir dit que [76.35] les législateurs les sanctionnent, Aristote ajoute: «ceux qui n'agissent pas par contrainte ou par une ignorance dont ils ne sont pas eux-mêmes [77.1]

τὸν ἀπλῶς μὲν ἔστιν, ὁ βουληθεὶς ἂν ὁ σπουδαῖος· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἀγαθόν· ἐκείνου δὲ τὸ φαινόμενον ὁ οἷα ἔστιν· ἀπλῶς βουλητόν, ὅταν ὁ φαῦλος βούληται. ἐν παντὶ γὰρ πράγματι ἔσπουδαῖος κρίνει ἕκαστα ὀρθῶς καὶ κανὼν ἔσται τῆς ἐκείνου φύσεως· καθ' ἐκείστην γὰρ ἔξιν καὶ ψυχικὴν καὶ σωματικὴν ἴδια φαίνεται καλὰ καὶ ἡδέα, διαφέρει δὲ ἐν ἐκείστοις τὸ δοκοῦν. τῷ μὲν γὰρ σπουδαίῳ τάλυθθῃ; καταφαίνεται, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν· ἀπατώνται δὲ οἱ πολλοί, ὡς φησι, διὰ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λύπην· τὴν μὲν γὰρ ἡδονὴν ὡς ἀγαθὸν διώκουσι, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν.

Ἐπει δὲ (* * *) προσαρετά ἐστὶ τὰ [τὸ] πρὸς τὸ τέλος, πᾶσι γὰρ αἱ 10 περὶ αὐτὰ πράξεις αἴρουσι πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν, ἐκούσιοι ἄρα. ἐκ δὲ τούτου φανερόν, ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἡ ἀρετῆ· εἰ δ' ἡ ἀρετῆ ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ κακία ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν· εἰ γὰρ τὸ μὴ πράττειν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀλλὰ καταγκασμέον, δῆλον ὡς καὶ τὸ πράττειν καταγκασσαι· εἰ γὰρ καταγκασσαι τὸ πράττειν, (οὐδ') ἐφ' ἡμῖν 15 ἔσται τὸ μὴ πράττειν· δῆλον οὖν ὅτι ἐν οἷς τὸ πράττειν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν· ὥστε εἰ τὸ πράττειν καλὸν οἷον ἐφ' ἡμῖν ἔστιν, καὶ τὸ μὴ πράττειν αἰσχρὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν. εἰ δὲ ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρὰ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἂν εἴη τὸ ἐπιτεκεῖν εἶναι καὶ φαλοῖς. ἐφ' 20 ἡμῖν οὖν οὐ μόνον ἡ ἀρετῆ ἀλλὰ καὶ ἡ κακία. τὸ δὲ λέγειν φησὶν οὐδεὶς ἐκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μακάριος, τὸ μὲν ἀληθὲς εἰκεν εἶναι, τὸ δὲ ψεῦδος. μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων, πονηρὸς δὲ ἐκὼν· ἡ γὰρ μοχθηρία ἐκούσιον. δοκεῖ δ' αὐτῷ ἡ εὐδαιμονία ἐνέργεια εἶναι κατ' ἀρετῆ· ἔστι δὲ ἡ ἀρετῆ ἐκούσιον αἶ τε κατ' αὐτὴν ἐνέργεια. εἰ δὲ τις ἄλλως 25 οἴεται, ἀμριβεθεῖν αὐτὸν δεῖ πρὸς τὰ λεχθέντα νῦν καὶ οὐχ ὀμολογητόν τὸν ἀνθρώπων ἀρχὴν εἶναι τῶν ἑαυτοῦ πράξεων. δοκεῖ δὲ τὰ μὲν ἄλλα ζῆα ἀρχαί εἶναι γενέσεως ἕκαστον τοῖς ἐξ αὐτῶν γινόμενοις, πράξεων δ' οὐδαμῶς· οὐδενὶ γὰρ μέτεσται αὐτῶν πράξεως· ὁ δ' ἀνθρώπος, ὡσπερ τέκνων γεννητῆς καὶ ἀρχῆ τῶν ἐξ αὐτοῦ γεννωμένων, οὕτως καὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ 30 πράξεων. ὦν δὲ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν.

Μετὰ δὲ ταῦτα χρῆται σφόδρα ἐνδέοις πίστει· καὶ γὰρ ἰδίᾳ ἕκαστος καὶ οἱ νομοθέται κολλάζουσι τοὺς ὀρώντας μοχθηρά. ὡστ' εἶναι τὸν λόγον τοιοῦτον σχεδόν· εἰ ἀκούσιον ἦν τὸ ἀδικεῖν, οὐκ ἂν ἐκόλαζον οἱ νομοθέται τοὺς τὰ κακὰ ὀρώντας· κολλάζουσι δὲ, οὐκ ἄρα ἀκούσιον. εἰπὼν δὲ ὅτι κολλάζουσι οἱ νομοθέται, προσέθηκεν ὅσοι μὴ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοίαν, ἤς μὴ αὐτοὶ

2. 3 βούλεται Z 3 ἕκαστα κρίνει Arist. 4 ἐκείνου Z: ἐφ' ἐκείνου N
9 lacunam indicavi. προαιρετὰ corr. ex πρὸς αἰρετὰ Z³ τὸ δελεῖ
9. 10 αὶ περὶ αὐτὰ πράξεις σίβο Z¹ σίβο Z² in marg.: om. N 10 τὴν
om. N 14 καταγκασσαι ex καταγκασθαι Z οὐδ' addidi 15 post ἔσται
add. καὶ N 19 κακοῖς Arist.: καλοῖς ZN 22 μακάριος ZN et libri Aristotelis:
μάκαρ Z² et Arist. vulg. 24 ἐκούσιον Arist.: om. ZN 25 αἶ τε] ἡ
τε ZN ἄλλως Z: ἄλλος N 26 τὸν Z: τῶν N 27 αὐτῶν NZ?: αὐ-
τοῖς Z 33 ἐκόλαζων N

αἴτιοι ἐνόησε γὰρ τῆς ἀγνοίας αὐτοὶ ἑαυτοὺς αἴτιοι γίνονται, οἷον ἐμεθυσάντες. ἔτι τοὺς μὲν κολάζουσι, τοὺς δὲ τιμῶσιν, ἵνα τοῦ μὲν ἀδικεῖν κωλύσωνται, ἐπὶ δὲ τὸ καλὰ πράττειν προτρέψωνται. οὐδεὶς δ' οὔτε ἀποτρέπεται ἀπὸ τῶν ἀκουσίων οὔτε προτρέπεται ἐπὶ τὰ ἀκούσια· οὐ προτρέπεται γοῦν μὴ θέρμηναι καὶ ἀποτρέπεται, δῆλον ὡς ἐφ' ἡμῖν ἦ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία. καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας περὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις ἀδεῖ ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπά ἐστι κολάζουσι· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις κολάζουσαν, ἀδὲ ἀμέλειαν δοκοῦσαν ἀγνοεῖν. ταῦτα δὲ λέγει, ἐπειδὴ ἔστι τινα νόμιμα ἐν ταῖς πόλεσιν, ἀ πάντας δεῖ ἐπίστασθαι, καὶ οὐδὲν ἀγνοοῦντα ἀγνοῦντα, οἷον τὸν πατέρα μὴ τύπειν, μὴ ἱεροσυλεῖν, μὴ ἀδουλοῦναι· τούτων γὰρ ἕκαστον ἀπηγόρευται ὑπὸ τῶν νομοθετῶν καὶ οὐδένα δεῖ ἀγνοεῖν, εἰ δὲ τις φαίη ἀγνοεῖν δεῖ κωλύεται ὑπὸ τῶν νομοθετῶν πεποιθμένα, οὐκ ἂν τύχοι συγγνώμης· εἰ δὲ τις ἀγνοοῖ περὶ ἀρχιστετυτικῶν δικαίων κληρονομικῶν συγγενικῶν ἢ περὶ τίνος τοιοῦτου, συγγνωμονεῖται· τῶν γὰρ περὶ τοὺς νόμους διατρεβιόντων ἢ τῶν τοιούτων γνῶσις ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις οὐδεὶς τυγχάνει συγγνώμης· οὐδ' ἂν δι' ἀμέλειαν ἀγνοῖ, οἷον ἐάν μὲν ἐν πολέμῳ βαλλῶν τις τὸν πολεμίου τόχην τοῦ φλοιῦ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ ὄντος, ἀγνοῶν δεῖ ἐκείνους, συγγνωμονεῖται· οὐ γὰρ ἂν προσεδόκησεν· εἰ δὲ παρεστῶτα τὸν φλοιὸν βραβύμωσ γινωμονεῖται· οὐ γὰρ ἂν ἐξετάσας ἀλλ' ἀμέλησας εἰδέσθαι, ἧδ' οὐ κολάζουσι τὸν τοιοῦτον ὡς ἔξω αὐτῷ γίνωαι δεῖ ἢν παρεστῶς, ἡμέλησεν. ἔπειτα καὶ ὁ μὲν γυμναζόμενος τόξῳ ἔνθα μὴδένα ψετο βραδυσταθία τυχῶν τινος παρὰ προσδοκίαν, τύχοι ἂν συγγνώμης· ὁ δὲ ἐνθα εἰκός ἢν βραδυσταθία πολλοὺς βραβύμωσ βαλλῶν καὶ ἀποκτείνας τινα ἦκιστα ἂν τύχοι συγγνώμης, ὡς ἐπ' αὐτῷ ὃν ἐπιμελεθῆναι καὶ φυλάξασθαι. ταῦτα δὲ πάντα λέγεται διὰ τὸ εἶναί τινων τῆν ἀρχὴν ἐν ἡμῖν, ἐφ' οἷς οὐδεμίαν συγγνώμην, ὅποτε καὶ τῶν δι' ἀγνοίαν, ἧς αἴτιοί τινες αὐτοὶ ἑαυτοὺς οὐ συγγνωμονοῦνται.

Ἄλλ' ἵσως φαίη ἂν τις περὶ τῶν δι' ἀμέλειαν ἀμαρτανόντων οἷους εἶραμεν ἢ τοὺς τὰ ἐν τοῖς νόμοις ἀγνοοῦντας διὰ βραβύμωσ καὶ διὰ τοῦτο παραβαίνοντας, ἢ τοὺς ὅλως ἀδικοῦντας δι' ἀμέλειαν, ὧν ἧδύναντο εἰδέσθαι μὴ ἀμελήσαντες· τῶν δὲ τοιούτων ἵσως λέγοι ἂν τις αἰτίαν τῆν φύσιν τῆς ἀμελείας, φύσει γὰρ αὐτοὺς ἀμελεῖς εἶναι καὶ βραβύμωσ· ὁ δ' Ἀριστοτέλης οὐ φησι φύσεως ταῦτα εἶναι ἀλλ' ἐπ' αὐτοὺς ἐκείνοις τὸ τοιοῦτος γενέσθαι. ζῶντες γὰρ ἀνεμμένως καὶ βραβύμωσ εἰς τοιαύτην ἔξιν κατέστησαν ὥστε

1 οἷον N 2 τιμῶσιν ex τιμωροῦσιν Z: τιμωροῦσαν N τοὺς μὲν N
 3 προτρέπεται N 5 ἐπιπλοῦσα Diels: ἐπι πλοῦσα ZN 7 περὶ ZN: τι Arist.
 10 συγγνώμην Z, εἰμιλλήταρτος peccatum 16. 18. 23. 26. 27 13 τόχοι ex τόχην Z: τόχην N 14 κληρονομίαν N 15 περὶ scripti: ἐπὶ NZ 17 οὐδ'
 Diels: οὐδ' ZN ἀγνοῖ ex ἀγνοεῖ N 18 φλοιῦ N 21 ὁ Z: εἰ N
 22 τυχῶν τινος — βραδυσταθία (23) bis N παρά om. N 23 τόχοι ex τόχην Z 24 post συγγνώμης N ὁ δε ἐνθα εἰκός ἢν βραβύμωσ et delet
 ἧς Z: οἷς N 28 ἀμελίαν N 30 ὅλως ἀδικοῦντας Z?: ὅλως δόικειν τινος NZ ἀμέλειαν Z 31 post ἀμελήσαντες add. δὴ N 34 τοιαύτην NZ?: τῆν αὐτὴν Z

responsables». En effet, on est parfois responsable de sa propre ignorance, comme lorsqu'on s'enivre. De plus, les législateurs sanctionnent certaines personnes et en honorent d'autres pour les détourner de l'injustice et les encourager à faire le bien. Mais personne ne dissuade de faire ce qui est involontaire ni n'encourage à faire cela. Par exemple, on n'encourage pas quelqu'un à ne pas avoir chaud [77.5] lorsque le feu est proche ou à ne pas avoir faim lorsqu'il mange. Si donc les législateurs encouragent et dissuadent, il est évident qu'à la fois la vertu et le vice dépendent de nous. Ils sanctionnent également ceux qui ignorent les dispositions des lois qu'ils doivent connaître et qu'il n'est pas difficile de connaître; de même ils les sanctionnent aussi à l'égard d'autres dispositions qu'ils semblent ignorer par négligence. Aristote s'exprime ainsi puisque dans les cités il y a certaines lois [77.10] qu'il faut que tous connaissent et qu'il n'y a d'indulgence pour personne si on les ignore: par exemple, ne pas frapper son père, ne pas piller les temples, ne pas commettre d'homicide. En effet, chacun de ces actes est interdit par les législateurs et nul ne doit en être ignorant. D'ailleurs, si quelqu'un disait qu'il a agi en ignorant que c'était interdit par les législateurs, il n'obtiendrait pas l'indulgence. Par contre, si quelqu'un ignorait «les droits d'héritage des parents les plus proches» [77.15] ou quelque loi de ce genre, il aurait droit à l'indulgence, car la connaissance de telles lois est l'apanage de ceux qui leur consacrent du temps. Il en va de même aussi dans d'autres circonstances où personne n'obtient d'indulgence même si l'on ignore par négligence. Par exemple si quelqu'un tirait sur un ennemi au cours d'une bataille et atteignait un ami qui se trouve au même endroit, puisqu'il ignorait qu'il s'agissait de cette personne-là, il aurait droit à l'indulgence, car il ne pouvait s'y attendre. Mais si, en exécutant quelque geste avec insouciance, il a blessé l'ami qui se tenait à côté. [77.20] parce qu'il n'a pas observé ce qui se passait et qu'il a négligé de le savoir, alors les législateurs le sanctionnent puisqu'il lui était possible de savoir qui se tenait à côté, mais qu'il a été insouciant. Autre exemple, si quelqu'un s'exerçait à l'arc là où il pensait que personne ne passerait et atteignait quelqu'un contre toute attente, il obtiendrait l'indulgence. Mais si quelqu'un tirait avec insouciance là où il était naturel que beaucoup de monde passe, et tuait quelqu'un, il n'obtiendrait pas la moindre indulgence, puisqu'il dépendait de lui de faire attention et d'être sur ses gardes. [77.25] Le motif pour lequel tous ces exemples sont donnés est que le principe de certaines actions se trouve en nous, actions pour lesquelles il n'y a aucune indulgence, même dans le cas d'actions accomplies dans une ignorance dont certains d'entre nous sont eux-mêmes responsables et en raison de laquelle ils n'ont pas droit à l'indulgence.

13. Réponses à l'objection selon laquelle les personnes qui commettent des fautes par négligence sont négligentes par nature: 77.28-78.30 = EN, 1114 a 3-31]

Mais quelqu'un pourrait dire au sujet de ceux qui commettent des fautes par négligence, tels que ceux dont nous venons de parler qui ignorent les dispositions légales par insouciance et pour cette raison enfreignent les lois, [77.30] ou qui commettent en général par négligence des injustices dont ils auraient pu se rendre compte s'ils n'avaient pas été négligents; au sujet de telles personnes, quelqu'un donc pourrait peut-être dire que leur nature est la cause de leur négligence, car c'est par nature qu'ils sont négligents et insouciant. Cependant, Aristote ne dit pas que ces caractères relèvent de la nature, mais au contraire que pour ceux-là le fait de devenir tels dépend d'eux-mêmes. [78.1] En effet, par leur vie relâchée et insouciance ils

se sont mis dans une disposition telle qu'ils ne se soucient de rien de ce dont il faut se soucier. Car il ne faut pas rendre la nature responsable du fait que nous soyons injustes ou débauchés, mais bien chaque individu lui-même. En effet, ceux qui commettent sans cesse de mauvaises actions deviennent injustes parce qu'ils forment leur disposition à partir de leurs actes, et ceux qui passent continuellement leur vie «dans les beuveries et occupations du même ordre» deviennent débauchés. De fait, dans les [78.5] compétitions, au sein de chaque discipline, ceux qui veulent se distinguer passent leur vie à s'exercer à la compétition parce qu'ils savent que les dispositions se forment à partir des activités. Ignorer cela relève donc d'un manque complet de clairvoyance.

Il est de même absurde de prétendre que celui qui commet une injustice ne veut pas être injuste ou que celui qui se comporte de manière débauchée ne veut pas être débauché. Mais Aristote ne veut pas dire que celui qui accomplit un acte injuste est dans tous les cas injuste ou que celui qui accomplit un acte débauché est dans tous les cas débauché. [78.10] car il se contredirait s'il le disait. Il est possible en effet d'accomplir une de ces actions involontairement ou en étant ignorant, mais il appelle injuste celui qui commet volontairement de mauvaises actions, et débauché celui qui fait cela volontairement. Il est donc vraiment absurde de prétendre que celui qui commet une injustice volontairement ne veut pas être injuste ou de prétendre que celui qui se comporte en débauché volontairement ne veut pas être débauché. Puisque donc ce n'est pas en étant ignorant mais au contraire volontairement [78.15] et en connaissance de cause qu'il a accompli ces actes à partir desquels se formera la disposition d'injustice et à partir desquels il sera injuste, il sera injuste volontairement.

Mais quelqu'un pourrait tenir ce raisonnement: s'il dépend de nous d'être injustes, il dépend aussi de nous de cesser de l'être quand nous le voulons. Or il ne dépend pas de nous de cesser d'être injustes, donc il ne dépend pas non plus de nous de devenir injustes¹³. Cependant, Aristote n'accepte pas cette argumentation et affirme au contraire [78.20] que l'injustice dépend de nous, car l'on commet volontairement les actes injustes par lesquels on devient injuste; il est incontestablement faux que ceux qui sont injustes cessent de l'être quand ils le voudront. De la même façon, en effet, quelqu'un est volontairement malade lorsqu'il désobéit aux médecins, mais il ne se délivre pas de sa maladie quand il le veut, une fois que celle-ci a suffisamment d'emprise sur lui. De même, quelqu'un pourrait volontairement se laisser tomber ou lancer une pierre, mais il n'arrêtera pas quand il le voudra son propre corps ou la pierre sur leur lancée.

[78.25] Non seulement les vices de l'âme sont volontaires, mais parfois ceux du corps le sont également. «En effet, personne ne blâme ceux qui sont laids par nature mais l'on blâme ceux qui le sont par manque d'exercice». De la même manière, si quelqu'un est privé de la vue involontairement, il inspire la pitié, mais s'il est atteint de cécité par abus d'alcool, on le méprise. Si donc les vices du corps, du moins ceux qui dépendent de nous, suscitent le blâme, celui-ci s'applique à plus forte raison aux vices de l'âme, qui [78.30] dépendent complètement de nous¹³.

[4. Objection selon laquelle ce qui nous apparaît comme un bien nous est donné par la nature:

78.31-79.6 = EN, 1114 a 31-b 1]

Néanmoins, certains expriment leur désaccord en soutenant que le vice ne dépend pas de nous. Tous en effet, disent-ils, nous aspirons à ce qui nous apparaît comme un bien et il est faux que chacun soit maître de ce que telle ou telle chose lui apparaisse comme un bien. Mais comme la vue¹³ est pour l'un perçante et capable d'observer exactement les choses, tandis que pour l'autre elle est plus faible et moins capable de discerner précisément les choses, nous ne pouvons évidemment pas [78.35] voir les choses telles qu'elles sont par nature parce que nous avons, pour ainsi dire, une certaine vue dans l'âme [79.1] qui rend les

μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι ὧν χρῆ ἐπιμέλειαν ἔχεν. καὶ γὰρ τοῦ δίκου ἢ ἀκολάστου· εἶναι οὐ τὴν φύσιν αἰτιατόν, ἀλλ' ἐαυτὸν ἕκαστον· οἱ μὲν γὰρ δει κακοῦργοῦντες γίνονται ἀδικοὶ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν πορισσάμενοι τὴν ἔξιν, οἱ δ' αἰετὸν ἐν πότῳ καὶ τοῖς τοιούτοις διατρίβοντες ἀκόλαστοι. καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἀγωνίαις οἱ περὶ ἕκαστα βουλόμενοι διατρίβοντες ἀκόλαστοι. καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἀγωνίαις ἔργα ὡς ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνησίων τῶν ἕξων· τὸ δὴ τοῦτ' ἀγνοεῖν παντελῶς ἀναισθητόν. ἄλογον δὲ καὶ τὸ λέγειν τὸν δίκον ἄνθρωπον μὴ βούλεσθαι ἀδικῶν εἶναι ἢ τὸν ἀκόλαστον ἀκόλαστον. αὐτὸν δὲ οὐχ οὕτως λέγει, ὅτι ὁ ἀδικῶν τι ποιῶν πάντως ἀδικῶν, ἢ ὁ ἀκόλαστον ἀκόλαστον· ὑπεναντίον γὰρ αὐτῷ λέγει ἄν. ἐνδέχεται γὰρ καὶ ἄκοντα καὶ ἀγνοοῦντα ποιῆσαι τι τούτων, ἀλλὰ ἀδικῶντα λέγει τὸν ἐκουσίως κακοῦροῦντα καὶ ἀκόλαστον τὸν ἐκουσίως τοῦτο θρώοντα· ἄλογον δὲ ὡς ἀληθῶς γίνεται τὸν ἐκουσίως ἀδικῶντα λέγειν μὴ βούλεσθαι ἀδικεῖν ἢ τὸν ἐκουσίως ἀκόλαστον λέγειν μὴ βούλεσθαι ἀκόλασταίνην· ἐπεὶ οὐδ' ἀγνοεῖν, ἀλλ' ἐκὼν 15 καὶ εἰδὼς ἔπραττε ταῦτα ἐξ ὧν ποιεῖται τὴν ἔξιν τῆς δίκης καὶ ἔσται ἀδικῶν, ἐκὼν ἄν εἴη ἀδικῶν.

Ἐἴποι δ' ἄν τις, εἰ ἐφ' ἡμῖν τὸ δίκον εἶναι, ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ παύεσθαι τῆς δίκης, ὅποτε βουλόμεθα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ παύεσθαι, οὐδ' ἄρα τὸ γίνεσθαι ἀδικῶν. ταῦτα δὲ οὐ συγχωρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλ' ἐφ' ἡμῖν μὲν φησὶν εἶναι τὴν ἀδικίαν· ἐκόντες γὰρ ἐπιτηδεύουσαν τὰ δίκαια, ἐξ ὧν ἀδικῶν γίνονται· οὐ μὴν θραν βούλωνται ἀδικοὶ ὄντες παύσονται. καὶ γὰρ νοσεῖ μὲν τις ἐκὼν, θραν ἀπειθῆ τοῖς ἰατροῖς, οὐκ ἀπαλλάττεται δὲ τῆς νόσου, θραν βούληται, ἐπειδὴν ἰκανῶς αὐτοῦ καταπρατήσῃ· καὶ βίβαι μὲν ἂν τις ἐαυτὸν ἐκὼν ἢ λίθον, οὐκ ἐφέξει δὲ αὐτὸν ἢ τὸν λίθον φερόμενον, θραν βούληται. 20 οὐ μόνον δὲ αἰ τῆς ψυχῆς κακίαι ἐκούσαι ἀλλ' ἐνίοτε καὶ αἰ τοῦ σώματος· τοῖς μὲν γὰρ διὰ φύσιν ἀσχροῖς οὐδεὶς ἐπιτιμᾷ, τοῖς δὲ δὲ ἀτυμνασάν. καὶ εἰ μὲν τις ἄκων τηρωθεῖ τὴν ὄψιν, ἐλεεῖται, ἐάν δ' ἐξ ὀνοφλυγίας πάθῃ τοῦτο, μισεῖται. εἰ οὐκ αἰ ἐν τῷ σώματι κακίαι ἴσται ἐφ' ἡμῖν ἐπιτιμῶνται, πολλὸ μᾶλλον προσήκει τὰς ἐν τῇ ψυχῇ, αἰ πάντως ἐφ' ἡμῖν εἴσται.

Ἀμφισβητοῦσι δὲ τινες λέγοντες μὴ ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὴν κακίαν. πάντας γὰρ ἐφέσει τοῦ φαινομένου αὐτοῖς ἀγαθοῦ, τοῦ δὲ φαίνεσθαι τοιούτων ἢ τοιούτων μὴ εἶναι κύριον ἕκαστον, ἀλλ' ὥσπερ ἡ ὄψις τῷ μὲν δευπωγῆ ἐστὶ καὶ οἷα καθαρᾶν ἀκριβῶς, τῷ δὲ ἀσθενεστέρα καὶ ἤττων διακρίνειν, οὐ δυνατόν γὰρ θρᾶν τὰ οὕτως φύσει ὄντα, ὄψιν τιὰ ἐλεεῖν ἐν τῇ ψυχῇ ἔχον-

2 εαυτὸν Z: αὐτὸν N 3 πορισσάμενοι Z² (cf. γ. 15): γινόμενοι ZN 6 ὡς om. N
7 ἀνασθητόν N 7. 8 βούλεσθαι corr. ex βουλεύεσθαι Z 10 ὑπεναντία N 11 λέγειν N
11. 12 καὶ αἰετὸν κακοῦροῦντα add. N 14 οὐδ' Diels: οὐτ' ZN 18 τῆς ἀδικίας — παύεσθαι om. Z 19 μὲν om. N 21 βούλωνται ex βούλωνται N
25 ἐνίοτε ZN: ἐνίοις Arist. 29 ὅσαι ἐ Z² in albo τὰς Z: τὰ N 29. 30 αἰ πάντως Z² in albo: αἰ τινες πάσαι N 33 ὥσπερ Z: εἴπερ N 34 ἤττω N
34. 35 οὐ δυνατόν Z: δυνατόν N οὐ δυνατόν — τούτου (p. 79,1) sententiarum nexus turbatus

τες οί μὲν δρατικὴν τοῦ ὡς ἀληθῶς ἀγαθοῦ, οἱ δὲ παρορατικὴν τούτου. εἰ οὖν ἀκούσιος ἢ τοιαύτη δύνάμις ἡμῶν ἐστὶ τῆς ψυχῆς καὶ φύσει ὑπάργχει, δῆλον ὡς οὐχ ἀμαρτάνουσιν οἱ μὲν τὸ τῷ ὄντι ἀγαθὸν μὴ ἡγούμενοι ἀγαθόν, οἱ δὲ τὸ κακὸν ὡς ἀγαθὸν ὀρώμενοι. τούτω ἔπεται τὸ καὶ τὰς πράξεις συγ-
6 γνῶμης εἶναι ἀξίας, κἄν οὐ μάλιστα φαῦλαι ᾖσι. κατὰ γὰρ τὴν ἔφεσιν τοῦ φαινομένου ἀποτὸς ἀγαθοῦ πάντα πράττουσι οἱ ἀνθρώποι. εἴτε δὲ καὶ τὰ ἐξῆς, ὡς τοῖς λέγουσι μὴ κυρίως εἶναι ἡμᾶς τῆς φαντασίας διανοῦντα προσιθῆσιν· εἰ γὰρ ἔκαστος ἑαυτῷ τῆς ἔξεως ἐστὶν αἴτιος, λέγει δὲ τῆς κακίας ἢ τῆς ἀρετῆς, ἐστὶ καὶ τῆς φαντασίας αἴτιος· κατὰ γὰρ τὴν φαντασίαν τοῦ
10 ἀγαθοῦ πάντα πράττουσιν οἱ ἀνθρώποι, ἐξ ὧν καὶ αἱ ἔξεις γίνονται· ὁὐχὶ δὲ γ' ἐκ τῆς φαντασίας, ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ τὸ τέλος ὀρεῖ καὶ τὸ ἀγαθόν. συνηγορεῖ δὲ διὰ τῶν ἐξῆς τὸν ἐκείνων λόγον λέγων. λέγει γὰρ οὐ τότε ἐστὶ δῆλον καὶ οὐτι μὲν εὐφυῆς, φ' οὕτω πέφυκε· καὶ αὐτῇ δ' ἂν εἴη τελεία εὐφυῆς. πρὸς δὲ τὸς οὕτω λέγοντας τοσοῦτον ἀπαντᾷ τὸ
15 πρῶτον, ὅτι εἰ καὶ τὰ μάλιστα οὕτως ἔχει, οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἀρετὴ τῆς κα-
κίας ἀκούσιον· τὸ γὰρ φαινόμενον τέλος, ὁμοίως καὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ φαίνεται ἢ φύσει ἢ ὁπωσδήποτε· καὶ τὰ λοιπὰ πρὸς τοῦτο πράτ-
τομεν ὥστε εἰ ἢ ἀρετὴ ἐκούσιος, καὶ ἢ κακία· ἐστὶ δὲ ἢ κακία ἀκούσιος, καὶ ἢ ἀρετὴ ἀρα. εἴτε δὲ μὴ φύσει τὸ τέλος ἐκαστῶ φαίνεται, ἀλλὰ ψεύ-
20 δονται οἱ τοῦτο λέγοντες (πρὸς γὰρ τὸ φανῆναι τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον τὸ τέλος
μεγαλὴ μοῖρα καὶ παρ' αὐτὸν ἕκαστον ἐξ ἀρχῆς ἢ ἀ δεῖ ἐπιτηδεύοντα ἢ ἀ μὴ δεῖ), εἴτε τὸ μὲν τέλος φύσει φαίνεται ὡς λέγουσι, τὴν δὲ ἀρετὴν τιθέασιν
ἐκούσιον, ἐπειδὴ τὰ λοιπὰ, ὅσα εἰς τὸ τέλος φέρεται καὶ τὸ τῷ ὄντι ἀγαθόν·
ἐκόντες πράττουσιν οἱ ἐνάρετοι, καθ' ἑκάτερον τούτων εἴη ἂν καὶ ἢ κακία
25 ὁμοίως ἐκούσιον. ταῦτα δὲ εἰπὼν ἤδη τὴν ἑαυτοῦ γνώμην σαφεστέραν ποιῶ,
δεικνύς ὡς εἰσὶν ἐκούσιοι αἱ ἀρεταὶ οὐ μόνον τῷ ἐκόντας ἡμᾶς διὰ τῶν καὶ
ἐκαστὴν ἡμέραν ἐπιτηδεύμάτων κτῶσθαι αὐτήν, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ τῶν ἐπιτη-
δευμάτων διορατικῶς πως ἡμᾶς γίνεσθαι καὶ τούτου. λέγει γὰρ, εἰ οὖν,
ὥσπερ λέγεται, ἐκούσιοι εἰσὶν αἱ ἀρεταί (καὶ γὰρ τῶν ἔξεων συνα-
30 τιστοί πως αὐτοῖς εἰμεν καὶ τῷ ποιοῦν εἶναι τὸ τέλος τιθέμεθα τοιοῦτος),
διὰ ταῦτα καὶ αἱ κακίαι ἐκούσιοι ἂν εἴεν. καὶ γὰρ τῶν κακῶν συναί-
τιοι γινόμεθα ἑαυτοῖς καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ τῷ ποιοῦν γίνεσθαι τέλος
ἑαυτοῖς τιθέμεθα. ὁὐκ εἶπε δὲ πάντας ἀπλῶς αἰτίους ἑαυτοῖς εἶναι τῶν ἔξεων
ἀλλὰ συναίτιους, ἴσως νέμων τι καὶ τῇ φύσει, βραχὺ δὲ καὶ δύνάμενον τυχεῖν

3 ὁὐχ Z supra lineam: om. N ἀγαθόν (alterum) Z: ἀγαθὸν N 4 τούτω corr.
ex τούτω Z: τούτω N · τὸ (anlo καὶ) Z: τῷ N 5 κἄν N: καὶ Z 6 δὲ om. N
7 τοῖς ex τῆς Z 8 ἐστὶν om. Z: ἐστὶ πως Arist. 10 καὶ om. N γίνονται
Z: ἐγγίνονται N 11 γ' ἐκ Z: γε ZN 12 τὸν (corr. ex τῶν) ἐκείνων λόγον
Z: τῶν ἐκείνων λόγων N 13 εὐφυῆς N 16 τῷ ἀγαθῷ ex τὸ ἀγαθὸν N
17 κακῶ Z: καλῶ N καὶ τὰ Z: τὰ δὲ N 17. 18 πρᾶττομεν ex πρᾶττό-
μενα Z 21 δὲ Z: δὴ N 23 τὸ (alterum) om. Z 26 τῷ Z: τοῦ N
28 διορατικῶς N λέγει γὰρ N: λ...ε... Z 30 καὶ Z: om. ZN ποιοῦ
ZN: ποιοῦ τινες Arist. τιθέμεθα τοιοῦτος ZN: τοιοῦτος τιθέμεθα Arist. 32 τῷ
Z: τὸ N τέλος scripti: φαῦλον ZN 33 πάντως ZN

uns capables de voir le bien véritable et les autres incapables de le faire. Si donc nous avons une telle faculté de l'âme qui est involontaire et nous appartient par nature, il est clair que ceux qui ne pensent pas que le bien véritable est un bien ne commettent pas une fautive, non plus que ceux qui regardent le mal comme un bien. Il s'ensuit qu'il y a des actes [79.5] qui méritent aussi l'indulgence même s'ils sont particulièrement vils. En effet, les êtres humains accomplissent tous leurs actes selon leur attirance pour ce qui leur apparaît bien.

Et Aristote ajoute encore ce qui suit comme étant l'opinion de ceux qui prétendent que nous ne sommes pas maîtres de ce qui nous apparaît¹³⁶: si chacun est cause de sa propre disposition — c'est-à-dire de son vice ou de sa vertu — il sera aussi cause de ce qui lui apparaît, car les êtres humains accomplissent tous leurs actes conformément à ce qui leur apparaît bien. [79.10] et c'est à partir de leurs actions que se forment également leurs dispositions.

Mais en fait ce n'est pas en fonction de ce qui lui apparaît, mais bien selon sa propre nature que chacun envisage sa fin et le bien. À l'aide de ce qui suit, Aristote se fait l'avocat de la thèse de ses opposants. Il dit en effet que dans ce cas il est également évident qu'est bien né celui à qui cette qualité a été donnée par la nature; et cette qualité, ce serait une bonne nature accomplie.

[5. Réponse d'Aristote: une responsabilité partagée: la nature et nos habitudes sont les causes de nos vices: 79.14-80.3 = EN, 1114 b 12-25]

Ainsi, à ceux qui parlent de la sorte il se contente de répondre d'abord [79.15] que même s'il en est vraiment ainsi, la vertu n'est pas plus involontaire¹³⁷ que le vice, car la fin qui apparaît au bon et au méchant, leur apparaît de manière semblable que ce soit par nature ou d'une façon quelconque. De plus, nous accomplissons le reste de nos actions par rapport à cette fin, de sorte que si la vertu est volontaire, le vice l'est également. Or le vice est involontaire, donc la vertu l'est également.

Soit donc ce n'est pas par nature que la fin apparaît à chacun, mais [79.20] ceux qui s'expriment ainsi se trompent (car dans le fait que la fin apparaît telle ou telle, une grande part aussi relève de chaque individu lui-même dans la mesure où il fait dès le début ce qu'il faut ou ce qu'il ne faut pas), soit la fin apparaît par nature comme d'autres le disent, mais ceux-ci admettent que la vertu est volontaire puisque les vertueux accomplissent volontairement le reste, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte à la fin et au bien véritable; dans l'un et l'autre cas le vice est également volontaire.

[79.25] Après avoir donné cette explication, il clarifie aussitôt sa pensée en montrant que les vertus sont volontaires non seulement par le fait que nous en acquérons une volontairement par les habitudes de chaque jour, mais aussi par le fait que nous devenons d'une certaine manière perspicaces également en ce domaine grâce à ces habitudes. Il affirme en effet ceci: si donc, comme on le dit, les vertus sont volontaires (car nous sommes nous-mêmes d'une certaine façon partiellement responsables de nos dispositions [79.30] et c'est parce que nous sommes tels ou tels que nous nous fixons telle ou telle fin) pour cette raison les vices seront également volontaires. Et de fait, nous devenons partiellement responsables de nos vices et de nos habitudes, et c'est parce que nous devenons tels ou tels que nous nous fixons notre fin. Aristote n'a donc pas dit que nous sommes tous entièrement responsables de nos dispositions, mais que nous en sommes partiellement responsables, sans doute parce qu'il donne également une part de responsabilité à la nature, mais mineure parce qu'elle est susceptible d'être corrigée, et qu'il en

donne aussi une part au hasard du fait que l'on peut tomber dès le début sur des gens méchants. Cependant, dans toutes ces circonstances, lorsqu'on choisit d'accomplir des actions bonnes ou répréhensibles, pour la plus large part, il s'agit de notre choix.

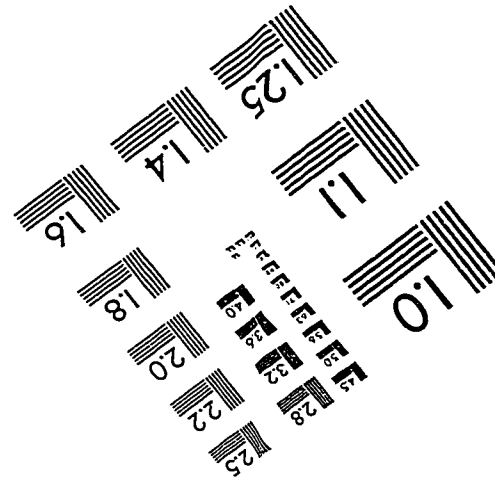
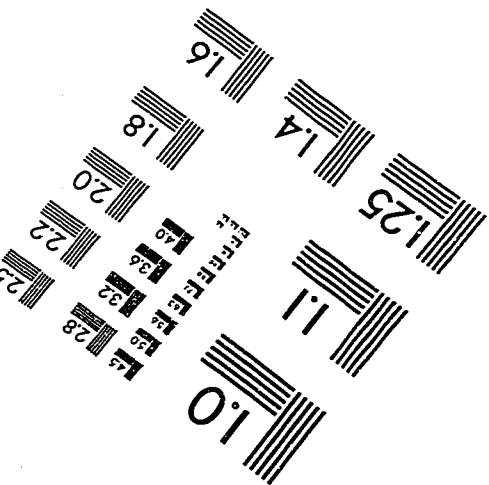
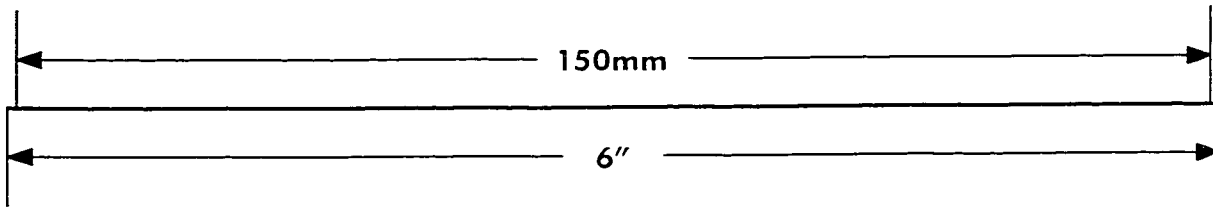
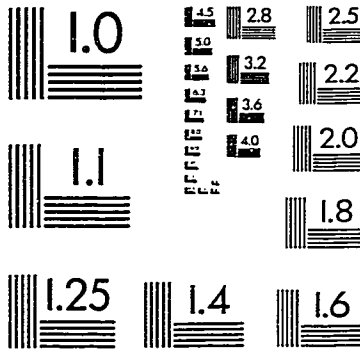
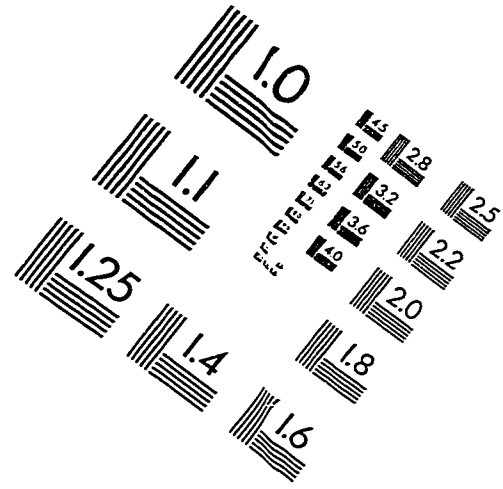
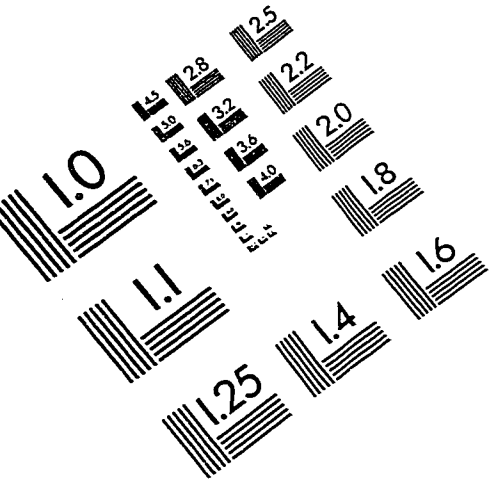
ἐπανορθώσεως· ἴσως δὲ καὶ τῇ τύχῃ, τῷ ἔξ ἀρχῆς περιπεσεῖν μοχθηροῖς ἀνθρώποις· ἀλλ' ὅμως ἐν πάσι τοῖσι τὸ πλεῖστον ἡμέτερόν ἐστι αἰρουμένων ἐπιτηδεύειν τὰ καλὰ ἢ τὰ αἰσχρά.

Κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται, φησί, τὸ γένος ὅτι με-
5 σότερες καὶ ὅτι ἕξεις. ἐπειδὴ δὲ ἀνάγκη, ἂν ὑπὸ δύο γένη ἢ, ἢ ταῦτά ἢ
θῆτερον τῶν γενῶν ὑπὸ θάτερον εἶναι, ληπτέον ὅτι ἡ μεσότης ὑπὸ τὴν ἕξιν,
τῶν ἕξεων δὲ αἱ μὲν μεσότερες, αἱ δ' οὐ. ἔτι εἴρηται, ὡς ὕψ' ὧν γίνονται
ἕξεις, τούτων πρακτικά καὶ καλ' αὐτάς. τὸ καθ' αὐτάς πρόσκειται ἥτοι
ἐπειδὴ ἐνδέχεται τὸν ἀνδρεῖον τὰ σωφρονικὰ ποιεῖν, ἀλλ' οὐχ ἢ ἀνδρεῖος ἀλλ'
10 ἢ σώφρων (πράξει μὲν γὰρ πάντα τὴν τελείαν ἀρετὴν ἔχων ἀλλὰ καθ' αὐτὴν
ἐκαστην τὰ αὐτῆς καὶ ἔξ ὧν ἐγένετο ἐνεργειῶν ἀνδρεῖος καὶ κατὰ τὸν τῆς
ἀνδρείας λόγον· κατὰ συμβεβηκὸς μὲν γὰρ ποτε ἐνεργήσει ὁ ἀνδρεῖος καὶ τὰ
δίκαια, ἀλλ' οὐχ ἢ ἀνδρεῖος ἀλλ' ἢ συμβεβηκε τῷ ἀνδρεῖφ καὶ δικαίφ εἶναι·
ἀνακολουθοῦσι γὰρ ἔναι τῶν ἀρετῶν). ἢ ὅτι ἐνδέχεται καὶ τὰ μὴ οἰκεία
15 τοῖς ἔξ ἀρχῆς ἐπιτηδεύμασι ποιῆσαι λόγου αἰρουόντος, ὡς ὁ σώφρων καθ' αἰ-
τὴν μὲν τὴν σωφροσύνην, αἰρουόντος δὲ λόγου διαφθεῖραι ἂν τοῦ τυράννου τὴν
γυναικα ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πόλεως· τοῦτο δὲ ποιήσει κατὰ συμβεβηκός, καθ'
αὐτὰ δὲ τὰ σώφρονα. ἔτι οὐχ ὁμοίως φησὶν ἐκουσίως εἶναι τὰς πράξεις καὶ
τὰς ἕξεις. τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πράξει καὶ παύ-
20 σεται ἤνικα ἂν αὐτῷ δοχῆ, τῶν δὲ ἕξεων τῆς μὲν ἀρχῆς κύριοί ἐσμεν, τῆς
δὲ προσθέσεως οὐκέτι κύριοι. λανθάνει δὲ ἡμᾶς κατὰ βραχὺ ἡ πρόσθεσις
γινόμενη καὶ ἐνίοτε περαιτέρον τινας κακῶν γίνονται ἢ ἐβούλοντο. πρόοισι μὲν
γὰρ ἐνίοτέ τις ἐν μέθαις καὶ ἀκολασίαις, ὡς ἐν αὐτῷ ὄν μὴ κτήσασθαι τὴν
ἕξιν, λανθάνει δὲ κατὰ βραχὺ κτώμενος τὴν ἕξιν ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρρω-
25 στιῶν· ποιᾷ γὰρ τις τὰ μὴ συμφέροντα οὐκ εἰδώς ὅσον ἐπιδώσει τὸ ἀρρώ-
στημα· κατὰ βραχὺ δὲ αὐξεται ἐφ' ὅσον ἂν ἐβούλετο. οὕτως οὖν λε-
γόμεθα κύριοι εἶναι τῶν ἕξεων τῷ τῆς ἀρχῆς εἶναι κύριοι. οὐ μόνον δὲ ἡ
κακία ἀλλὰ καὶ ἡ ἀρετὴ ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἀμύχανος ἐν προσθέσει· καὶ
λαῖθοι ἂν τις αὐτὸν ἐπιδιδούς πλείστον.

30 Μετὰ δὲ ταῦτα ἀρξάμενος περὶ τῶν ἀρετῶν ἐκάστης λέγει ἀπὸ τῆς ἀν-
δρείας ποιούμενος τὸν λόγον· ἡ ἀνδρεία λέγεται μεσότης περὶ φόβου καὶ
θάρρη, οὐχ ὁμοίως ἔχουσα πρὸς ἐκότερα τῶν παθῶν, ἀλλὰ τῷ μὲν θαρρεῖν
ἐπὶ πλείων χρωμένη, τῷ δὲ φόβῳ ὡς ἦκιστα· καὶ μάλλον τῷ τὰ πολλὰ ἀφο-
βος εἶναι γνωρίζεται ὁ ἀνδρεῖος ἢ τῷ φοβεῖσθαι· οὕτως οὖν λέγεται περὶ
35 θάρρη καὶ φόβου τῷ ἀμφοτέροις ὡς δεῖ χρῆσθαι καὶ τῷ μὴ ὁμοίως ἐφ'

5 ταυτὰ Ζ²: ταυτὸν ΖΝ 6 λήπτατον Ν 8 λήπτατον Ν 8 πρακτικά καὶ Ζ et
Arist. Kb Ob: πρακτικά al N: πρακτικά Arist. vulg. πρόκειται Ν 9 οὐχ
ἢ Ζ: οὐχ Ν 12 συμβεβηκός Ν 14 ἀνταx sequente spatío 7 fere litte-
rarum Ν 15 λόγου Ζ: λόγῳ Ν 18 φησιν ante et post ἐκουσίως, sed altorum
deletum Ν 18. 19 καὶ τὰς ἕξεις ΝΖ²: om. Ζ 20 δοχῆ Ν 22 περαι-
τερόν scripsi: ulterrius Felicianus: παρ' ἑτέρων ΖΝ 25 ὅσον Ζ: ὅτι Ν
29 λαῖθοι ἂν Ζ: λανθάνει Ν 30 ἐκάστης ΝΖ²: om. Ζ 32 ἐκότερον Ν
μὲν om. Ζ

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc
 1653 East Main Street
 Rochester, NY 14609 USA
 Phone: 716/482-0300
 Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc.. All Rights Reserved