

NOTES SUR LA VERTU MORALE ARISTOTÉLICHIENNE

L'*Éthique à Nicomaque* (EN) et l'*Éthique à Eudème* (EE) définissent pareillement la vertu morale : état décisionnel quant au genre, elle est une moyenne relativement à nous (μεσότης πρὸς ἡμᾶς) pour ce qui est de l'espèce (EN II, 6, 1107 a 1 ; EE II, 10, 1227 b 8–9). Si Aristote explique en détail le concept de décision au livre III de l'EN et au livre II de l'EE, en revanche il est plus discret concernant la spécificité de la vertu. Il se limite en fait à distinguer brièvement le milieu relatif à nous du milieu arithmétique et à signaler que le premier implique certains paramètres dans l'EN (II, 5) et dans l'EE (II, 3) à identifier l'excès, le défaut et le milieu comme des choses relatives, soit les unes aux autres, soit à nous-mêmes. À défaut d'une définition en bonne et due forme de la médiété πρὸς ἡμᾶς, reste à considérer l'application qu'Aristote en donne dans ses traitements des vertus particulières. Il s'agit précisément de la démarche adoptée dans cette étude : l'analyse attentive de la fin du livre III et du livre IV de l'EN ainsi que du livre III de l'EE révèle les principales caractéristiques de la médiété éthique, ce qui permet de mieux cerner cette importante notion et par suite de se forger une conception plus rigoureuse de la vertu morale.

L'examen des états particuliers montre d'abord que la vertu morale consiste en une synthèse¹ de deux éléments constitutifs. Le constat est simple: Aristote, dans ses développements concernant les diverses vertus, identifie généralement deux composantes ; par exemple, il cible dans le cas du courage (ἀνδρεία), la crainte et l'intrépidité (φόβος et θάρρος, EN III, 8, 1115 a 6–7 ; EE III, 1, 1228 a 36–37), et dans le cas de la douceur (πραότης), non seulement la colère (ὀργή, EN IV, 11, 1125 b 26; EE II, 3, 1221 a 15–16), mais aussi la conciliation (συγγνωμονικός, EN IV, 11, 1126 a 2; EE III, 4, 1231 b 24–25²). Cette caractéristique, qui semble s'imposer comme une évidence, n'est pourtant pas

¹ L'idée se trouve déjà chez N. Hartmann, *Ethics* (New York 1951) 415 et chez H. Schilling, *Das Ethos der Mesotes* (Tübingen 1930) 26.

² Aristote utilise une terminologie différente pour désigner la conciliation dans l'*Éth. à Eud.* II, 5, 1222 b 1–2 : ἵλεως et καταλλακτικός.

systématiquement admise dans l'interprétation récente de la vertu morale. Certains commentateurs³, en effet, nient la structure synthétique de la médiété, soutenant que chacune d'elles implique un seul affect, ce qui les mène à dégager deux vertus là où les *Éthiques* en donnent une seule. Isolant les éléments constitutifs, ces exégètes associent notamment le courage à la crainte et la prudence à l'intrépidité, la bonne gestion à l'acquisition et la générosité au don⁴. Faute de concevoir la médiété éthique comme une synthèse, ils créent de toutes pièces des vertus étrangères à la morale aristotélicienne. D'où l'importance du constat : la vertu morale met en jeu une double matière. À ce titre, elle est non pas fusion, mais combinaison au sein de laquelle les éléments conservent leurs propriétés – pour utiliser la distinction aristotélicienne entre synthèse (σύνθεσις) et fusion (κρᾶσις)⁵, la vertu se compare non à un alliage de métaux, où les composantes fusionnent pour former une troisième entité, mais à un mélange d'orge et de blé, où chaque type de céréale subsiste en lui-même ; dans le cadre par exemple de la douceur, la colère s'unit à la conciliation de sorte que l'agent vertueux met à profit les deux affects.

Cependant l'aspect synthétique de la vertu ne se limite pas à la dualité de ses composantes ; encore faut-il reconnaître l'autonomie de celles-ci. Cette précision émerge considérant l'inexactitude de la stratégie interprétative du continuum affectif unique. Souvent maintenue, elle consiste à situer chaque affect composant la synthèse aux extrémités d'une même gradation, et ainsi à en faire des opposés, ce qui implique la transformation d'une chose en son contraire. Si en effet l'on conçoit deux éléments comme les pôles d'une seule gradation, alors l'on soutient le changement progressif de l'un en l'autre ; plus exactement, c'est dire que la crainte en diminuant se mue en intrépidité, ou la colère s'apaisant se transforme en conciliation. Or c'est négliger que les affects constitutifs de la vertu n'entretiennent pas entre eux la même relation qui existe entre la chaleur et le froid⁶, puisque, par exemple, une intensification de l'intrépidité peut coexister avec un accroissement de la crainte à mesure que le danger augmente. Cette dernière observation suggère que les affects ou opérations matières d'une vertu se situent chacun sur leur propre axe admettant le plus et le moins ; en tant

³ Et non les moindres ; voir W. D. Ross, *Aristotle* (Londres ⁵1962) 206 et J. O. Urmson, « Aristotle's Doctrine of the Mean », *APQ* X (1973) 226, 229–230.

⁴ J. Hare, « Eleutheriôtes in Aristotle's Ethics », *AP* 8 (1988) 19, associe la bonne gestion à l'acquisition et la générosité au don.

⁵ Voir *Gén. corr.* I, 10, 328 a 1 et sq.

⁶ D. J. Allan, *Aristote le philosophe* (Paris 1962) 180.

qu'altérités spécifiques, ils sont distincts l'un de l'autre sans être inversement proportionnels.

La première caractéristique de la vertu morale se clarifie : elle est une synthèse de deux éléments constitutifs non pas contraires, mais complémentaires. Si les composantes d'une médiété étaient contraires au sens strict, alors elles seraient mutuellement exclusives ; ainsi la crainte, qui se définirait comme une absence d'intrépidité, ne pourrait survenir en parallèle avec celle-ci, sous peine de contrevenir au principe de non-contradiction. Or dans la mesure où le courage implique ces deux affects, ils ne peuvent être des contraires. Il en va de même pour toute vertu : ses composantes, ne se caractérisant pas comme la négation l'une de l'autre, n'entretiennent pas un rapport d'opposition. En fait, l'opposition ne se trouve pas entre la crainte et l'intrépidité, ni entre la colère et la conciliation ; elle se trouve entre le défaut de crainte et l'excès de crainte, entre le défaut d'intrépidité et l'excès d'intrépidité, etc. C'est un lien de complémentarité qui unit les deux constituants d'une vertu étant donné que chacun d'eux contribue à la synthèse ; ainsi la crainte assure la fonction d'alerte face au danger alors que l'intrépidité qu'éprouve le courageux dans la beauté de son geste l'incite à affronter ce danger ; semblablement, la conciliation permet à l'individu doux de limiter sa colère, et l'autoévaluation que porte le magnanime sur lui-même est fonction de sa grandeur ou valeur réelle.

Un dernier ajout complète la première caractéristique de la vertu morale : elle est une synthèse asymétrique de deux éléments constitutifs complémentaires, c'est-à-dire qu'un des deux éléments remporte la priorité dans le cadre de la combinaison. Dans le cas du courage, l'intrépidité a la préséance sur la crainte (*EN* III, 12, 1117 a 29–30), savoir que l'agent éprouve davantage la première que la seconde ; dans le cas de la tempérance, le plaisir l'emporte sur la peine (*EN* III, 13, 1117 b 24–26), et dans celui de la douceur, la conciliation compte plus que la colère. Ce détail de composition, qui indique les proportions selon lesquelles les éléments atteignent l'équilibre, est propre à l'*EN* ; l'*EE*, pour sa part, offre un traitement égalitaire aux composantes des vertus, conformément à son approche plus générale de la question.

La synthèse ne résume pas à elle seule l'essence de la médiété éthique ; celle-ci se décrit également en terme d'intermédiaire ou, pour employer le vocabulaire technique aristotélicien, en terme de *μεταξύ*. En effet, chacune des composantes, se situant sur un continuum différent susceptible de plus et de moins et aux extrémités duquel se trouvent l'ex-

cès et le défaut, est comparable à un intermédiaire. Aristote explique cette notion en *Métaphysique* I, 7 à l'aide de deux exemples : pour passer de la note la plus grave de la lyre à la note la plus haute, il faut passer par les notes intermédiaires ; de même, le passage du blanc au noir implique celui des couleurs intermédiaires⁷. Il en va pareillement des composantes de toute vertu : l'agent ne passe pas progressivement de la crainte à l'intrépidité ; en fait, le changement s'opère par degré entre les véritables opposés⁸, c'est-à-dire entre l'absence de crainte et l'état maximal de crainte, entre la privation d'intrépidité et l'état maximal d'intrépidité, etc. La difficulté de la vertu réside en grande partie pour l'agent à cerner, eu égard à chacun des éléments constitutifs, l'intermédiaire qui correspond à la médiété et qui n'est ni trop, ni trop peu. L'agent atteint ce milieu dans l'affection ou l'action en fonction de divers paramètres qui se définissent par le *ὡς δεῖ*. Par exemple, l'équilibre dans la crainte consiste à l'éprouver envers ce qu'on doit, comme on doit et quand on doit (*EN* III, 9, 1115 b 17–18 ; *EE* II, 3, 1221 a 18), savoir que le courageux craint faiblement le danger de mort lorsqu'il est proche. Pour sa part, la médiété dans la colère résulte de cinq paramètres : le motif, le destinataire, la manière, le temps et la durée (*EN* IV, 11, 1125 b 35 ; *EE* II, 3, 1221 a 15). Ainsi la personne douce s'emporte en raison d'une manifestation de dédain dont elle ou ses proches est la cible, contre l'auteur de l'offense, avec une intensité proportionnelle à l'outrage, sur le champ et pour une courte durée. Le nombre de paramètres que l'agent cumule pour parvenir à l'état d'équilibre est propre à chaque affect ; variant de l'un à l'autre, il témoigne de la flexibilité de la notion de médiété, laquelle se concrétise suivant les différentes exigences de la situation formant le contexte de réalisation de la vertu. Cette adaptabilité fonde la différence entre le *μεταξύ* et le milieu arithmétique ; loin de se trouver à égale distance de chacun des deux extrêmes, l'état intermédiaire n'est pas une chose unique : parfois il se situe plus près du défaut – c'est le cas de la crainte et de la colère – parfois il se rapproche de l'excès – c'est le cas de l'intrépidité et du don.

La détermination du *μεταξύ* dans l'affection ou l'action ne relève pas de la raison ; le contrôle des affects par la raison, en effet, ne correspond pas à la vertu, mais à la maîtrise de soi, une disposition morale inférieure (*ἐγκράτεια*, *EN* VII, 9, 1151 a 26–27 ; *EE* II, 7, 1223 b 12–14). Aristote signale que c'est dans la perception sensible que réside la discrimination (*ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσις*, *EN* II, 9, 1109 b 23 et IV, 11, 1126 b 4) : les différents paramètres de la médiété dépendent des circonstances particulières, et c'est la sensibilité qui permet d'appréhender ce

⁷ *Mét.* I, 7, 1057 a 22 et sq.

⁸ *Mét.* I, 7, 1057 a 30 et sq.

genre de données. Comme il n'y a pas de science du particulier, la saisie de celui-ci échoit à la perception sensitive (αἴσθησις, *EN* VI, 9, 1142 a 26–29) ; il ne s'agit pas de la perception des sensibles propres, mais de celle qui permet de saisir que, par exemple, le particulier comptant parmi les figures mathématiques est un triangle. De manière analogue, ce type de perception rendrait l'agent apte à tenir compte des circonstances particulières auxquelles sont reliés les paramètres qui définissent le μετὰξύ. Ce genre d'appréhension, selon Aristote, se rapproche davantage de la sensation que de la pensée. Même s'il n'est pas fixé par la raison, un tel état moyen s'harmonise avec cette dernière, car l'affection équilibrée va dans le sens de l'intelligence. Le rôle de la raison ne consiste pas à dominer les affects en leur imposant une proportion vertueuse ; c'est plutôt, une fois la médiété déterminée, de trouver les moyens qui permettent de réaliser l'action vertueuse. Cette capacité à délibérer appartient également à l'individu fourbe, qui est parfaitement apte à identifier les moyens pour mettre en œuvre la fin qu'il poursuit. Aussi rationnel l'un que l'autre, le vertueux et le vilain font usage de l'habileté délibérative, à la différence que le premier l'exerce dans le cadre de la sagacité, c'est-à-dire qu'il la met au service d'une fin bonne et ce faisant délibère bien⁹, alors que le second subordonne cette habileté à une fin mauvaise. C'est ainsi que la vertu morale, s'ajoutant à la capacité délibérative, est essentielle à la pratique de la sagacité. En tant qu'état équilibré de l'âme irrationnelle, l'excellence morale importe aussi en regard de l'autre vertu intellectuelle, la sagesse. Aristote précise, en finale de l'*EE*, que ce qui favorise au mieux le service du dieu et la méditation consiste pour l'agent à percevoir le moins possible la partie irrationnelle de son âme (VIII, 3, 1249 b 20) ; or c'est l'état moyen qui rend l'âme appétitive en quelque sorte imperceptible. Il appert par conséquent que seul le vertueux utilise sa raison calculatrice à bon escient et donc fait preuve de sagacité et lui seul se trouve dans l'état affectif favorable à l'exercice de l'autre partie rationnelle de l'âme, la partie scientifique, laquelle permet l'activité procurant à l'être humain le bonheur parfait, savoir la méditation. Bien que rattachée à la partie irrationnelle de l'âme et non déterminée rationnellement, la vertu morale reste étroitement reliée à la raison. D'une part la vertu constitue la condition du bon usage de cette faculté ; autrement dit, la vertu est la condition à laquelle l'être humain remplit adéquatement son office (ἔργον) propre, l'activité rationnelle¹⁰. D'autre part, en équilibrant la partie irrationnelle de l'âme, l'excellence morale instaure l'harmonie

⁹ R. Bodéüs, *Le véritable politique et ses vertus* (Louvain 2004) 51.

¹⁰ Voir *Éth. à Nicom.*, I, 6, 1098 a 7–18 et les notes à la traduction de R. Bodéüs (Paris 2004) 71 et 100.

au sein de la psyché, savoir qu'elle rationalise en quelque sorte l'irrationnel, rendant celui-ci apte à suivre la partie qui commande¹¹.

En plus de caractériser comme synthèse et intermédiaire, la vertu morale est médiété sous un troisième rapport : elle est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut¹². Malgré sa simplicité, la formule est riche d'implications. D'abord les appellations « vice par excès » et « vice par défaut » font référence à l'élément prioritaire de la synthèse; comme la vertu, le vice comporte deux composantes et constitue à ce titre un double extrême. Par exemple, la lâcheté allie défaut d'intrépidité et excès de crainte (*EN* II, 7, 1107 b 4 ; *EE* III, 1, 1228 a 31–33) ; si toutefois elle est considérée comme vice par défaut spécifique, c'est parce qu'elle est essentiellement manquement de la composante dominante, l'intrépidité, qui importe davantage au sein du courage. À la différence cependant de la vertu, la synthèse qui définit le vice présente un déséquilibre, savoir que les deux composantes n'y entretiennent plus de rapport de complémentarité. Alors que dans le cadre du courage, l'élément prioritaire d'intrépidité est limité par la crainte, qui maintient l'état d'alerte et permet ainsi à l'agent de garder une certaine réserve face au danger, dans le cadre de la lâcheté l'équilibre complexe des affects est rompu, puisque l'intrépidité, pratiquement absente, laisse la crainte envahir l'âme du peureux. Cette disproportion, dans laquelle les composantes sont de l'ordre du trop ou du trop peu, explique la nature affective de la motivation des vilains. Ces derniers se comportent suivant leur affection ; ainsi le lâche agit poussé par sa crainte, l'intempérant suit son plaisir, ce qui les distingue du vertueux, dont le comportement n'a jamais pour mobile les affects mis en jeu par son état. En tant que synthèse déséquilibrée d'éléments situés dans le registre des extrêmes, le vice contrevient au *ὡς δεῖ*, c'est-à-dire qu'il reste en deçà, ou bien va au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions (*EN* II, 6, 1107 a 3–4). Il a par ailleurs la particularité, contrairement à la vertu, d'être décomposable. Le fait est que certains extrêmes peuvent subsister de façon autonome et former des états distincts ; tel est le cas de l'extrême du défaut de crainte, qui dans sa

¹¹ Voir *EN* I, 13, 1103 a 2–3; *EE* II, 1, 1219 b 29–30 et 1220 a 9–11, de même que II, 2, 1220 b 5; *Pol.*, I, 5, 1254 a 4–9 et I, 13, 1260 a 5–6.

¹² *EN* II, 6, 1107 a 2–3: μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἑλλειψιν. L'équivalent eudémien de cette formule se trouve en II, 10, 1227 b 5–7.

forme absolue, savoir l'absence totale de crainte, se différencie de la témérité pour devenir démente (*EN* III, 9, 1115 b 27). D'autres vices donnent lieu à des sous-espèces en raison des objets concernés ; c'est le cas de l'intempérance, qui présente diverses variétés en fonction du plaisir sensible impliqué : celui que procure la boisson engendre l'ivrognerie, celui que procure la nourriture engendre la gourmandise et celui que procure l'activité sexuelle engendre la débauche (*EE* III, 2, 1231 a 20). D'autres encore se divisent selon les paramètres dont est susceptible un des affects en jeu ; c'est le cas du vice par excès opposé à la douceur, l'irascibilité. L'excès de colère se manifeste à tous égards : on peut s'irriter contre ceux qu'il ne faut pas, pour les motifs qu'on ne doit pas, plus qu'il ne faut et plus de temps qu'on ne doit. Or, signale Aristote, tous ces travers n'appartiennent pas au même individu, étant donné que le mal a un effet destructeur, ce qui rend l'excès intégral insupportable (*EN* IV, 11, 1126 a 9–14). Il existe par conséquent plusieurs types d'irascibles, chacun exagérant un seul paramètre à la fois : certains éprouvent une colère plus intense qu'ils ne devraient, les bilieux s'emportent trop rapidement, les personnes amères demeurent trop longtemps en colère et les gens fâcheux s'irritent pour des motifs indus (*EN* IV, 11, 1126 a 14–29). Par où la nature multiple du vice apparaît, laquelle d'ailleurs est mentionnée dans l'exposé général concernant la vertu morale : Aristote souligne que le mal relève de l'infini, alors que le bien relève du fini, de sorte qu'on est vertueux simplement mais vilain différemment (*EN* II, 4, 1106 b 29–35). L'expression consacrée « milieu entre deux vices » apparaît donc comme très schématique, d'autant plus que le milieu en question ne se situe pas nécessairement à égale distance des extrêmes : la vertu, en effet, est parfois dans le voisinage du défaut, parfois dans celui de l'excès, et ce en fonction de l'élément prioritaire. Par exemple, le courage, qui se définit prioritairement en termes d'intrépidité, est plus près de (et ressemble davantage à) l'extrême qui exagère cette composante, soit la témérité, vice par excès (*EN* II, 8, 1108 b 30–32 et 1109 a 8–10 ; *EE* III, 7, 1234 b 11–12) ; pour sa part, la tempérance, qui se caractérise essentiellement comme mesure dans le plaisir, est plus près de l'extrême qui minimise cet élément, c'est-à-dire l'insensibilité, vice par défaut. Chaque vertu occupe une position différente au milieu des extrêmes qui lui sont opposés, ce qui témoigne de l'adaptabilité et de la plasticité de la notion de médiété.

Ce n'est pas parce qu'on est vertueux simplement qu'on l'est facilement. Concrétiser tous les aspects de la moyenne en laquelle consiste la vertu représente toute une tâche, concède Aristote à la fin du livre II de

l'*EN*, où il insiste plus précisément sur la complexité qu'il y a à réunir tous les paramètres de la colère vertueuse. Voilà pourquoi, conclut-il, le bien est chose rare, louable et belle (1109 a 29–30). Cette dernière caractéristique revient tel un leitmotiv dans les traitements des dispositions particulières. Il s'agit en fait de la marque commune aux vertus : l'agent s'exécute en ayant en vue la beauté du geste (*EN* IV, 4, 1122 b 6). Le motif de la vertu reste invariablement le même et s'exprime par la formule τοῦ καλοῦ ἕνεκα, dont le sens, en l'absence d'explication de la part d'Aristote, demeure quelque peu mystérieux. Quelle est donc cette beauté à laquelle réfèrent les *Éthiques*? Si on se rapporte à *Méta-physique* M, 3¹³, les aspects du beau sont l'ordre, la proportion et le défini¹⁴; or il se trouve justement que la vertu morale manifeste ces trois traits. L'ordre d'abord se traduit par l'harmonie que la médiété crée entre la partie appétitive et la partie rationnelle de l'âme ; l'état moyen de la première produit un accord avec la seconde, installant ainsi l'ordre dans l'âme humaine. Pour sa part la proportion apparaît au niveau de la synthèse ; l'union qui caractérise la vertu implique l'équilibre délicat entre deux composantes, lesquelles d'ailleurs sont elles-mêmes proportionnées. Quant à lui le défini résulte de la conjonction des divers paramètres formant le μεταξὺ ; sous ce rapport, la vertu est un état déterminé de manière très précise. Cette précision est telle qu'elle convient parfaitement à la situation dans laquelle l'agent se trouve, caractéristique qui ajoute à la beauté de la vertu étant donné que ce qui convient est beau¹⁵. C'est donc à plusieurs égards que la vertu morale déploie la beauté – ajoutons la vertu morale *en tant qu'état psychologique*. Or la beauté que l'agent vertueux vise est aussi et surtout celle de son action. Cette dernière, en sa qualité de perfection esthétique, relève moins du calcul que de la perception¹⁶. L'agent moral se plaît aux belles actions, mentionne Aristote, comme le musicien se plaît aux belles chansons¹⁷; dans les deux cas, c'est avant tout la sensation qui est en jeu dans l'appréciation de la beauté. La raison, bien entendu, n'est pas étrangère à la beauté ; celle-ci constitue en effet une exigence rationnelle dans la

¹³ Comme le suggèrent Allan (supra n. 6) 70; K. Rogers, « Aristotle's Conception of τὸ καλόν », *AP* 13 (1993) 355 ; J. M. Cooper, « Reason, Moral Virtue, and Moral Value » *Rationality in Greek Thought* (Oxford 1996) 105.

¹⁴ *Mét.* M, 3, 1078 b 1 ; τοῦ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον.

¹⁵ Voir *EE* VIII, 3, 1249 a 9. La correspondance entre la convenance (τὸ πρέπον) et la beauté est aussi établie en *Top.*, V, 5, 135 a 13–15, comme le signalent Rogers (n. 13) 356 et Cooper (supra n. 13) 105.

¹⁶ J. Milliken, « Aristotle's aesthetic ethics », *SJP* 44 (2006) 327.

¹⁷ *EN* IX, 9, 1170 a 9–10, passage ciblé par Rogers (supra n. 13) 357.

mesure où la raison commande de choisir ce qui est beau (*EE* III, 1, 1229 a 2). Si la raison incite l'agent à opter pour le beau geste, en revanche ce n'est pas uniquement par l'entremise de cette faculté que la beauté s'impose comme motif de l'acte vertueux. C'est que la raison ne suffit pas à déterminer le comportement, comme en témoigne l'existence des incontinents, qui agissent contrairement à leur raison (*EE* II, 7, 1223 b 1) : cette dernière leur indique ce qu'il est beau d'exécuter, néanmoins ils font autre chose, mus par leur appétit. La raison seule, explique Aristote dans l'*EN* (VI, 2, 1139 a 36 et sq.) et le traité *De l'âme* (III, 9, 433 a 2-4), ne porte pas à l'action : « quand bien même l'intelligence ordonne et la réflexion dit de fuir ou de poursuivre quelque chose, on ne bouge pas ; l'action, au contraire, s'aligne sur le désir ». C'est donc principalement en tant qu'objet de désir que la beauté motive l'agent vertueux ; ainsi la motivation vertueuse, certes conforme à ce que commande la raison, n'est pas d'ordre intellectuel. Mais qu'on l'envisage dans une optique psychologique ou pratique, la beauté qui motive l'agent permet de distinguer la vertu morale de ses formes impropres, lui conférant ainsi une certaine supériorité sur les comportements qui semblent traduire l'excellence¹⁸. C'est donc peut-être en songeant à sa beauté qu'Aristote précise, après avoir défini la vertu morale, que si elle est essentiellement une moyenne, dans l'ordre de la perfection et du bien, elle constitue un sommet (*EN* II, 6, 1107 a 8). Bref, l'excellence morale se caractérise comme médiété sous quatre rapports : elle est synthèse (équilibrée), μεταξύ et milieu entre deux vices, en plus de se positionner comme une extrémité en raison vraisemblablement de la beauté qu'elle implique.

La vertu morale la plus représentative à l'égard des différentes caractéristiques de la médiété est la générosité (ἐλευθεριότης). Tout d'abord, cette dernière est une synthèse de deux éléments constitutifs puisqu'elle met en jeu le don et l'acquisition de biens matériels¹⁹. Ensuite ces deux opérations n'occupent pas les extrémités d'une même

¹⁸ Songeons ici aux cinq formes impropres de courage, répertoriées par les deux traités (*EN* III, 11 et *EE* III, 1) ; bien que ceux qui en font preuve adoptent une attitude très similaire à celle du courageux, aucun d'eux n'a pour mobile ce qui est beau (cf. *EN* III, 11, 1117 a 8-9).

¹⁹ περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν ; *EN* II, 7, 1107 b 9 et IV, 1, 1119 b 25. L'*Éth. à Eud.* identifie aussi deux opérations comme matière de la générosité, à la différence qu'il y est question de perte plutôt que de don, cf. III, 4, 1231 b 28-29 (περὶ χρημάτων κτήσιν καὶ ἀποβολήν).

gradation – autrement dit elles ne s’opposent pas. Contribuant toutes deux à la vertu, les composantes entretiennent plutôt un rapport de complémentarité, c’est-à-dire qu’elles se démarquent mutuellement: le généreux acquiert en vue de donner et donne en fonction de ce qu’il a acquis (*EN* IV, 2, 1120 b 9, b 24). En fait, l’opposition ne se situe pas entre le don et l’acquisition ; elle se trouve entre le défaut de don et l’excès de don, entre le défaut d’acquisition et l’excès d’acquisition. La générosité est par ailleurs une synthèse asymétrique, savoir qu’une de ses composantes remporte la priorité ; la supériorité, en effet, revient clairement au don, comme en témoignent les cinq arguments exposés dans l’*EN* (IV, 1, 1120 a 11–23). Chacun des éléments de la générosité se définit en outre comme un intermédiaire entre le trop et le trop peu, lequel se détermine relativement à divers paramètres caractérisés par le ὥς δεῖ. Dans cette perspective, la médiété au niveau de la composante prioritaire de la générosité consiste pour l’agent à donner à ceux qu’il doit, tout ce qu’il doit, lorsqu’il le doit (*EN* IV, 2, 1120 a 25), savoir concrètement à donner à ses pairs ses surplus de biens matériels chaque fois que le lui permet son avoir. Parallèlement, la médiété au niveau de la composante secondaire consiste pour le généreux à tirer d’où il doit tous les profits qu’il doit (*EN* IV, 2, 1120 b 31), c’est-à-dire à rentabiliser au maximum ses possessions privées. Synthèse de deux éléments complémentaires qui eux-mêmes se déterminent comme des μεταξύ, la générosité est encore milieu entre deux vices, l’un par excès, la prodigalité (ᾠσωτία), et l’autre par défaut, l’avarice (ἀνελευθερία). En tant que combinaison, la première allie excès de don et défaut d’acquisition (*EN* IV, 2, 1121 a 12), et la seconde, défaut de don et excès d’acquisition (a 14). L’avarice illustre particulièrement bien la nature multiple et décomposable du vice. Aristote remarque en effet que les tares apparaissent séparément, de sorte que les avares ne présentent pas le profil au complet : certains se montrent excessifs quand il s’agit de tirer profit, et d’autres déficients quand il s’agit de donner (*EN* IV, 2, 1121 b 19–21). Et la division se poursuit, car ces deux types de vilains comprennent plusieurs variétés, ce qui fait de l’avarice le plus polymorphe de tous les vices. Les éthiques en distinguent au total neuf formes : dans la catégorie des avares réticents (à donner) se trouvent les ladres, les grippe-sous, les pingres; dans la catégorie des avares excessifs (à l’égard de l’acquisition), on compte les sordides (par exemple les proxénètes et les prêteurs à taux usurier), les joueurs, les tricheurs, les voleurs et les escrocs. L’avarice est aussi caractéristique du vice par sa motivation ; comme tous les vilains, l’avare agit suivant son affection, c’est-à-dire son attachement aux richesses (*EN* IV, 2, 1120 a 32, 1120 b 16) – le prodigue, pour sa part, est mû par son appétit de donner (*EN* IV, 2,

1121 b 3). Quant à lui le généreux, à l'image des autres vertueux, s'exécute en ayant en vue la beauté de son geste (*EN* IV, 2, 1120 a 24, 1120 b 4). Certes toutes les vertus particulières ne déploient pas aussi intégralement que la générosité les divers aspects de la médiété, cependant elles le font suffisamment pour confirmer la structure en quatre temps proposée ici, laquelle, en détaillant la spécificité de l'excellence morale, jette un éclairage nouveau sur la définition formelle donnée par Aristote.

Louise Rodrigue
Montréal

Предметом статьи является понятие середины, которое играет особую роль в определении нравственной добродетели у Аристотеля. Анализ отрывков *Никомаховой этики* и *Евдемовой этики*, в которых рассматриваются отдельные нравственные достоинства, обнаруживает четыре аспекта этого важного понятия. Во-первых, нравственная середина является синтезом или комбинацией двух основных элементов. Далее, она занимает промежуточное положение (μεταξύ) между тем, что, по различным параметрам, является чрезмерным и, с другой стороны, недостаточным. Кроме того, нравственная середина представляет собой среднее между двумя пороками. Наконец, она является вершиной в иерархии благ. Анализ завершается рассмотрением этих четырех характеристик на примере щедрости – нравственного достоинства, которое является самым показательным для концепции середины.

legendum:

p. 6, n. 11	Aristarchus
7, l. 3	π<ε>ιστέον
7, l. 4	εἰ καὶ δοκεῖ
8, l. 4 <i>a fine</i>	Codex Angelic.
8, n. 23	see S. West in:
8, n. 27	A. R.
12, n. 4	<i>tome</i> [...] établi
13, l. 3	quarum utramque nihil
14, l. 2–4	gewöhnliche [...] enthält [...] Rücksicht
16, n. *, l. 4	Charalambos
16, n. 1, l. 3	Archaisme
16, n. 2, l. 4	<i>Inscriptions</i>
19, n. 9, l. 2	<i>Athènes et Chypre à</i>
21, n. 20, l. 2	<i>d'Achoris à Karnak</i>
22, n. 26	archaïque
25, n. 41	nachlässig [...] glückliche
26, n. 55, l. 1	à l'étude
26, n. 55, l. 4	ΑΠΑΡΧΑΙ
33, n. 15, l. 7	in this same note
33, n. 16, l. 3 <i>a fine</i>	μὲν
43, n. 6	$\Rightarrow d^2 = (r+h) \times (h+x)$
51, l. 8 <i>a fine</i>	diminuant
55, l. 7	« vice
56, l. 9	le cas
91, n. 1, l. 3	πρακτικὴ
94, n. 2, l. 6–7	πλῆθος [...] Χριστός
102, n. 28, l. 2	αὐτὸν
103, n. 29, l. 20	οἱ
103, n. 29, l. 3 <i>a fine</i>	βεβαιούμενοι
104, n. 30, l. 4 <i>a fine</i>	<i>Refutatio</i>
108, l. 6	ἐναντίον
109, n. 47, l. 5	ἄγνωστον
112, n. 59, l. 5	что Ириней мог
113, n. 59, l. 6	etwa
144, n. 4, l. 5–6 <i>a fine</i>	изначально
145, n. 7, l. 4	Zürich
146, n. 9, l. 3	и “богословие”
147, n. 12	d’où [...] systèmes [...] siècles

legendum:

p. 6, n. 11	Aristarchus
7, l. 3	π<ε>ιστέον
7, l. 4	εἰ καὶ δοκεῖ
8, l. 4 <i>a fine</i>	Codex Angelic.
8, n. 23	see S. West in:
8, n. 27	A. R.
12, n. 4	<i>tome</i> [...] établi
13, l. 3	quarum utramque nihil
14, l. 2–4	gewöhnliche [...] enthält [...] Rücksicht
16, n. *, l. 4	Charalambos
16, n. 1, l. 3	Archaisme
16, n. 2, l. 4	<i>Inscriptions</i>
19, n. 9, l. 2	<i>Athènes et Chypre à</i>
21, n. 20, l. 2	<i>d'Achoris à Karnak</i>
22, n. 26	archaïque
25, n. 41	nachlässig [...] glückliche
26, n. 55, l. 1	à l'étude
26, n. 55, l. 4	ΑΠΑΡΧΑΙ
33, n. 15, l. 7	in this same note
33, n. 16, l. 3 <i>a fine</i>	μὲν
43, n. 6	$\Rightarrow d^2 = (r+h) \times (h+x)$
51, l. 8 <i>a fine</i>	diminuant
55, l. 7	« vice
56, l. 9	le cas
91, n. 1, l. 3	πρακτικὴ
94, n. 2, l. 6–7	πλῆθος [...] Χριστός
102, n. 28, l. 2	αὐτὸν
103, n. 29, l. 20	οἱ
103, n. 29, l. 3 <i>a fine</i>	βεβαιούμενοι
104, n. 30, l. 4 <i>a fine</i>	<i>Refutatio</i>
108, l. 6	ἐναντίον
109, n. 47, l. 5	ἄγνωστον
112, n. 59, l. 5	что Ириней мог
113, n. 59, l. 6	etwa
144, n. 4, l. 5–6 <i>a fine</i>	изначально
145, n. 7, l. 4	Zürich
146, n. 9, l. 3	и “богословие”
147, n. 12	d’où [...] systèmes [...] siècles