



HAL
open science

“ La libéralité selon Aristote : comment la vertu de l’usage de l’argent est-elle possible ? ”

Juliette Lemaire

► To cite this version:

Juliette Lemaire. “ La libéralité selon Aristote : comment la vertu de l’usage de l’argent est-elle possible ? ”. Éléonore Le Jallé; Fiona McIntosh. Libéral/libéralité/libéralisme : histoire et enjeux d’un non-lien, Champion, pp.21-52, 2018, La bibliothèque de littérature générale et comparée, 9782745350794. hal-02068688

HAL Id: hal-02068688

<https://hal.science/hal-02068688>

Submitted on 15 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

La libéralité selon Aristote : comment la vertu de l'usage de l'argent est-elle possible* ?

Juliette Lemaire, CNRS, Paris, Centre Léon Robin

Dans le livre II des *Politiques*, (II, 5, 1263b7-14¹), Aristote critique la cité que Socrate dépeint dans la *République* : selon Aristote, la suppression de la propriété et la mise en commun des biens interdit l'exercice des deux vertus fondamentales que sont la modération et la libéralité. Alors que Platon bannit de sa cité juste or, argent et propriété parce qu'ils engendrent vice et corruption, Aristote présente dans les *Politiques* l'usage des biens privés comme une vertu, celle de libéralité, ἐλευθεριότης. Et ce n'est pas seulement par rapport à Platon qu'Aristote se singularise. Dans la galerie de portraits des philosophes antiques, Aristote fait figure d'exception. Socrate vivait humblement, Platon concevait l'argent et sa poursuite comme un mal, tandis que les Cyniques le rejetaient et les Stoïciens le concevaient comme un bien indifférent. Seuls les Épicuriens reconnaissaient l'importance de la possession de biens pour éviter des troubles au philosophe².

Comment ce qui touche à la propriété, aux biens, aux richesses et à l'argent peut-il avoir une valeur éthique positive ? Doit-on considérer qu'Aristote théorise en le valorisant son mode de vie, celui de l'aristocratie, ou encore le mode de vie bourgeois avant l'heure ? Serait-ce plutôt qu'Aristote intègre dans son éthique une idée du sens commun, à savoir « le bonheur sans argent n'est pas possible » ? Au lieu de juger de façon externe la valorisation aristotélicienne des richesses, nous proposons d'examiner ce qui dans l'éthique aristotélicienne rend possible la détermination de la libéralité comme une vertu.

Si la vertu est l'excellence de la fonction, comment Aristote construit-il l'usage vertueux de l'argent ? La libéralité est une vertu de la dépense, indissociable d'une vertu de l'acquisition des richesses³. Caractérisée comme « la médiété dans les affaires d'argent », ἡ περὶ χρήματα μεσότης, (*EN* IV, 1, 1119b19-20, trad. Tricot), la libéralité a rapport aux χρήματα, *khremata*. Y aurait-il un lien dès lors entre libéralité et chrématistique, χρηματιστική, l'art d'acquérir des biens ? Aristote étudie la vertu de libéralité et brosse le portrait du libéral – peut-on faire un lien entre le libéralisme moderne d'une part et d'autre part la libéralité et le libéral aristotélicien ?

Pour répondre à ces questions, je vais examiner la manière dont Aristote détermine la libéralité comme une vertu éthique, sociale et politique.

La richesse, *ploutos*, est un moyen

La question de la richesse, πλοῦτος, est présente dès le début de l'*EN*, lorsqu'Aristote examine les différentes conceptions du bonheur. Conformément à la méthode requise en éthique⁴, son point de

Je tiens à remercier Éléonore Le Jallé et Fiona MacIntosh pour leur invitation à leur passionnant symposium *Libéral, libéralité, lébralisme, enjeux d'un (non-)lien*, qui s'est tenu en novembre 2015 à l'Université de Lille, ainsi que Charlotte Murgier et Gweltaz Gyomarch' pour leur bienfaisance.

¹ « Mais manifestement tout cela [*scil.* amour de soi, propriété, argent, secours des amis] ne peut exister si l'on unifie trop la cité et que <ce faisant>, on supprime en outre les actions inspirées par deux vertus : la tempérance (σωφροσύνης) dans l'usage des femmes, d'abord car c'est une belle action que de s'abstenir par tempérance de la femme d'autrui, et la libéralité dans l'usage de son bien ensuite (ἐλευθεριότητος δὲ τὸ περὶ τὰς κτήσεις), car on ne pourrait jamais manifester sa libéralité (οὔτε γὰρ ἔσται φανερός ἐλευθέριος ὢν) ni accomplir aucune action libérale (οὔτε πράξει πράξιν ἐλευθέριον οὐδεμίαν) puisque la libéralité s'applique à l'usage de ses biens (ἐν τῇ γὰρ χρήσει τῶν κτημάτων τὸ τῆς ἐλευθεριότητος ἔργον ἐστίν). » (trad. P. Pellegrin).

² Sur les différentes conceptions de la richesse des philosophes antiques, voir l'ouvrage édité par É. Helmer, *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'antiquité*, Paris, Vrin, 2016.

³ Au livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote définit sommairement la libéralité comme le juste milieu ou médiété dans l'action de donner et d'acquérir des richesses 1107b9-14 : περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν μεσότης μὲν ἐλευθεριότης, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις ἀσωτία καὶ ἀνελευθερία. ἐναντίως δ' ἐν αὐταῖς ὑπερβάλλουσι καὶ ἐλλείπουσιν· ὁ μὲν γὰρ ἀσωτος ἐν μὲν προέσει ὑπερβάλλει ἐν δὲ λήψει ἐλλείπει, ὁ δ' ἀνελεύθερος ἐν μὲν λήψει ὑπερβάλλει ἐν δὲ προέσει ἐλλείπει. « Pour ce qui est de l'action de donner et celle d'acquérir des richesses, la médiété est la libéralité ; l'excès et le défaut sont respectivement la prodigalité et la parcimonie. C'est de façon opposée que dans ces actions on tombe dans l'excès ou le défaut : en effet, le prodigue pêche par excès dans la dépense et par défaut dans l'acquisition, tandis que le parcimonieux pêche par excès dans l'acquisition et par défaut dans la dépense. » (éd. Sussemihl, trad. Tricot modifiée).

⁴ Dans un cours passage de l'*EN*, Aristote expose la méthode propre à l'éthique, que l'on peut qualifier de méthode des *endoxa* (voir J. Barnes, « Aristotle and the method of ethics », *Revue internationale de philosophie* 34, 1980, p. 490-511, repris dans J. Barnes, *Method and metaphysics, Essays in Ancient Philosophy I*, éd. by M. Bonelli, Oxford, Oxford University press, 2011, p. 174-194). Voir *EN*, VII, 1, 1145b2-7 : δεῖ δ' ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύει μάλα μὲν πάντα τὰ ἐνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλείστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἐνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς. « Et nous devons, comme dans les autres matières, poser les phénomènes, et après avoir d'abord exploré les problèmes, arriver ainsi à prouver le mieux possible la vérité de toutes les idées réputées concernant ces affections de l'âme, ou tout au moins les idées

départ consiste à recenser les idées réputées⁵ sur le bonheur puis les discuter. Au chapitre 3, il retient trois définitions du bonheur, chacune correspondant à un genre de vie : la vie de plaisir, la vie des honneurs, la vie spéculative. Or Aristote évoque, sans le retenir, un quatrième type de vie, celui de la vie de l'homme d'affaires :

Quant à la vie de l'homme d'affaires (ὁ δὲ χρηματιστής), c'est une vie de contrainte, et la richesse n'est évidemment pas le bien que nous cherchons (καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν) : c'est seulement une chose utile, un moyen en vue d'une autre chose (χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν). (EN, I, 3, 1096a5-7, trad. Tricot)

Une vie heureuse ne peut correspondre à ce type de vie-là car l'homme d'affaires, le *khrematistês*, a une vie faite de contrainte. En effet, la fin recherchée, le souverain bien, c'est-à-dire ce en quoi consiste le bonheur, est une fin en elle-même, une fin qui se suffit à elle-même. Or la richesse n'est qu'un moyen en vue d'une autre chose. Et Aristote ajoute un peu plus loin :

Puisque les fins sont manifestement multiples et que nous choisissons certaines d'entre elles - par exemple la richesse (πλοῦτον), les flûtes et en général les instruments (τὰ ὄργανα) - en vue d'autres choses, il est clair que ce ne sont pas là des fins parfaites, alors que le souverain bien est, de toute évidence, quelque chose de parfait. (EN, I, 5, 1097a25, trad. Tricot.)

La richesse, *ploutos* est explicitement caractérisée comme un moyen en vue d'une fin, et même comme un outil, *organon*. C'est pourquoi une vie consacrée à la richesse n'est pas une vie heureuse, parce qu'elle confond moyen et fin.

Au chapitre 8, un autre passage vient compléter cette première caractérisation de la richesse, mais entretemps, Aristote a déterminé son propre concept de bonheur en le liant à la vertu. En effet, avant de revenir à la question de la richesse, il pose au chapitre 6 un nouveau point de départ⁶ : puisque l'on parle de réussite lorsque quelqu'un, quelque chose exerce au mieux sa fonction, son *ergon*, on doit pouvoir déterminer ce qu'est le bonheur, c'est-à-dire ce qu'est l'*ergon* accompli au mieux, le réussi dans le cas du vivant humain. Pour l'humain donc, qu'est-ce qu'exercer au mieux sa fonction, son *ergon* ? C'est exercer au mieux son *logos*, son âme rationnelle. La fonction propre de l'homme consiste en une activité de l'âme rationnelle : la vertu consiste alors, conformément à la définition traditionnelle de la vertu, à exercer au mieux cette activité de l'âme. Réussir, bien vivre pour un homme, ce sera exercer son âme rationnelle, soit lorsqu'il est question d'agir – la raison donne alors la règle – soit lorsqu'il est question de connaître. Le bonheur est donc une activité, et non pas un sentiment ou un état de bien-être, et c'est cette activité de l'âme qui est vertueuse⁷.

La détermination aristotélicienne du bonheur consiste ainsi à le lier à la vertu. Après cette détermination, Aristote cherche des confirmations de sa définition, toujours en faisant appel aux *endoxa*, idées réputées. À cette étape du raisonnement, la question des richesses est à nouveau traitée. Au chapitre 8, Aristote mentionne une tripartition des biens⁸. D'origine probablement platonicienne⁹,

réputées les plus majoritaires et les plus répandues, car si les objections soulevées sont résolues pour ne laisser subsister que les idées réputées, notre preuve aura suffisamment rempli son objet » (trad. Tricot légèrement modifiée).

⁵ L'expression « idées réputées » traduit le terme grec *endoxa*, qu'Aristote définit dans les *Topiques* I, 1, 100b21-23 : ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. « sont des idées réputées (...) des croyances reçues par tous, ou par la majorité, ou par les experts, et pour ces derniers par tous, ou par la majorité, ou par les plus connus et les plus réputées » (trad. J. Brunschwig modifiée).

⁶ Voir EN I, 6, 1097b22-1098a18. Sur ce passage, voir P.-M. Morel, *Aristote, une philosophie de l'activité*, Paris GF Flammarion, 2003, p. 191-192. Cette détermination aristotélicienne du bonheur à partir de l'*ergon* pose la question de la naturalité du bien humain, et suscite parmi les spécialistes contemporains de l'éthique de vifs débats. Voir par exemple la réponse de M. Nussbaum à B. Williams selon lequel l'éthique d'Aristote est caduque parce que son fondement naturaliste est dépassé, l'homme ne faisant qu'accomplir son *ergon* naturel dans un cosmos ordonné et totalisant (voir B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, traduit de l'anglais par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 53-68). Selon M. Nussbaum, le fondement de l'éthique aristotélicienne n'est ni métaphysique, ni cosmologique, mais bien éthique et herméneutique, dans la mesure où ce qui relève de l'éthique est la valeur que nous accordons à nos actions, caractères et comportements. Voir M. Nussbaum, « Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics », in *World, Mind and Ethics, Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, ed. by J. E. J. Altham and Ross Harrison, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 86-131 ; la réponse de B. Williams à M. Nussbaum se trouve dans « Replies », in *World, Mind and Ethics, op. cit.*, p. 194-202 ; sur ce débat, voir aussi la tentative de synthèse entre ces deux positions effectuée par D. McPherson, dans « Cosmic Outlooks and Neo-Aristotelian Virtue Ethics », *International Philosophical Quarterly*, 55, 2, June 2015, p. 197-215.

⁷ Je reprends ici les analyses de P.-M. Morel dans *Aristote, une philosophie de l'activité*, *op. cit.*, p. 191.

⁸ EN, I, 8, 1098b13-15 : « On a divisé les biens en trois classes (νεμεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ) : les uns sont dits biens extérieurs (καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς), les autres sont ceux qui se rapportent à l'âme ou au corps (λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχῆν καὶ σώμα), et les biens ayant rapport à l'âme, nous les appelons biens au sens strict par excellence (τὰ περὶ ψυχῆν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ). » (trad. Tricot).

⁹ Voir Platon, *Euthydème* 279a-b ; *Philèbe* 48e ; *Lois* 743e.

cette trichotomie distingue les biens extérieurs et les biens non extérieurs, qui se divisent à leur tour en biens de l'âme et biens du corps¹⁰. Or les biens « au sens strict et par excellence » sont les biens de l'âme. L'appel à cette tripartition vient confirmer la définition d'Aristote puisque dans cette tripartition, les biens supérieurs sont les biens de l'âme. Si les biens supérieurs sont les biens de l'âme, alors les deux autres types de bien sont inférieurs, en particulier les biens extérieurs dans lesquels on peut ranger la richesse. En effet, les fins visées par l'âme sont à elles-mêmes leurs fins, contrairement aux biens extérieurs qui ne sont que des moyens.

C'est entendu, le bonheur consiste dans la vertu. Et Aristote ajoute que la vertu en tant qu'activité donne du plaisir. On pourrait s'arrêter là – le principe de l'éthique est établi¹¹. Le bonheur consiste dans la vertu qui est l'activité rationnelle de l'âme. Pourtant, Aristote ajoute qu'il est difficile d'être vertueux si l'on est dépourvu de ressources

Cependant il apparaît nettement qu'on doit faire aussi entrer en ligne de compte les biens extérieurs (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν) ainsi que nous l'avons dit, car il est impossible, du moins malaisé, d'accomplir les bonnes actions quand on est dépourvu de ressources (ἀχορήγητον ὄντα) pour y faire face. En effet, dans un grand nombre de nos actions, nous faisons intervenir à titre d'instruments (δι' ὀργάνων) les amis ou la richesse (πλούτου), ou l'influence politique. (EN I, 9, 1099a31-b1, trad. Tricot.)

Les biens de l'âme sont premiers, mais les biens extérieurs ne sont pas pour autant à négliger, comme adjuvants ou outils du bonheur :

La réponse à la question que nous nous posons ressort clairement aussi de notre définition du bonheur. Nous avons dit, en effet, qu'il était une activité de l'âme conforme à la vertu, c'est-à-dire une activité d'une certaine espèce, alors que pour les autres biens les uns font nécessairement partie intégrante du bonheur (τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον), les autres sont seulement des adjuvants et sont utiles à titre d'instruments naturels τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς. (EN I, 10, 1099b25-28, trad. Tricot.)

D'après ces lignes, la richesse est un adjuvant, un auxiliaire, *sunergon* - du bonheur, et donc de la vertu. La richesse est utile et se présente comme une condition du bonheur¹². Aristote nous dit qu'elle est par nature utile à titre d'instrument – nous reviendrons plus tard sur cette expression.

La définition aristotélicienne de la vertu

Les vertus se distinguent en deux groupes, selon qu'elles sont les vertus de l'âme rationnelle ou celles de la partie désirante qui obéit à la partie rationnelle ; d'un côté les vertus intellectuelles, de l'autre les vertus éthiques. Du côté des vertus intellectuelles, acquises par l'enseignement, l'âme vise la connaissance dans son activité pure, sans l'intervention de la partie irrationnelle (*sophia*, *sunesis* et *phronêsis* sont littéralement des « vertus dianoétiques »). Dans le cas des vertus éthiques, acquises par l'habitude, il s'agit d'un désir orienté par la raison – Aristote donne comme exemple la modération et la libéralité (fin I). Dans ces vertus éthiques, « la vertu ne réprime pas le désir, mais l'oriente »¹³. L'orientation rationnelle du désir s'acquiert par l'habitude et la vertu se définit alors comme une *hexis*, une disposition stable. Mais une fois l'habitude acquise, la vertu ne signifie pas pour autant passivité : l'action accomplie vertueusement, ou l'affect ressenti vertueusement, implique un certain nombre de réquisits du côté de l'agent.

Il faut encore que l'agent lui-même soit dans une certaine disposition quand il les accomplit : en premier lieu, il doit savoir ce qu'il fait (εἰδώς) ; ensuite, choisir librement l'acte en question (προαιρούμενος), et

¹⁰ Sur l'origine et l'attribution de cette tripartition, voir les commentaires de Ch. Murgier, dans « « Richesse et vertu dans l'éthique aristotélicienne », dans *Richesse et pauvreté chez les philosophes grecs*, op. cit., p. 59-83 - sur la tripartition des biens, voir p. 61-62.

¹¹ De même que la science démonstrative repose sur des principes indémontrables (voir *Seconds analytiques* I, 3, 72b5-25), de même, en éthique, on ne peut effectuer une régression à l'infini des fins de l'action. Le début du livre I de l'*EN* mentionne cette nécessité de s'arrêter à un principe indépassable, soit le souverain bien. Voir EN I, 1, 1094a18-22 : Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τάλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὡστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. « Si donc il y a, dans nos actions, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le souverain bien. » (trad. Tricot modifiée). Platon dans le *Lysis* exposait déjà cette nécessité d'un arrêt dans la recherche des biens. Voir ce que dit Socrate à propos du premier objet d'amour, le πρῶτον φίλον, en 219c5-d2.

¹² Sur la place des richesses dans la conception aristotélicienne du bonheur, voir la synthèse de K. M. Nielsen, dans « Economy and private property », in *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. by M. Deslaurier et P. Destrée, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 67, et Ch. Murgier, « Richesse et vertu dans l'éthique aristotélicienne », art. cit., p. 63-65 - la richesse fait partie de la classe des biens souhaitables -, p. 67-69 : elle est un bien instrumental.

¹³ P.-M. Morel, *Aristote, une philosophie de l'activité*, op. cit., p. 194.

le choisir en vue de cet acte lui-même ; et en troisième lieu, l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme (βεβαίως) et inébranlable (ἀμετακινήτως). (EN, II, 3 1105a30-33, trad. Tricot.)

La vertu éthique, vertu du caractère et du comportement, concerne notre manière d'être dans le domaine des affections et des actions.

J'entends ici la vertu éthique car c'est elle qui a rapport à des affections (πάθη) et des actions (πράξεις), matières en lesquelles il y a excès, défaut et moyen (ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον). Ainsi dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, et en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un ni l'autre ; au contraire, ressentir ces affections au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu (τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς). Pareillement encore, en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et moyen. Or la vertu a rapport à des affections et à des actions dans lesquelles l'excès est erreur et le défaut objet de blâme, tandis que le moyen est objet de louange et de réussite, double avantage propre à la vertu. La vertu est donc une sorte de juste milieu en ce sens qu'elle vise le moyen (μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστικὴ γε οὕσα τοῦ μέσου). (EN, II, 5, 1106b16-28, trad. Tricot modifiée.)

Dans ce passage, on voit comment les vertus éthiques ont rapport soit à des affections - les *pathê* que sont crainte, audace, appétit, colère etc - soit à des actions, *praxeis*. Et les vertus se définissent comme un juste milieu ou médiété, *mesotês*, entre un excès et un défaut, elles visent le moyen, *meson*. Appliquant aux vertus qui se rapportent aux actions ce que dit Aristote à propos des vertus qui se rapportent aux affections, nous pourrions dire que la médiété consiste à agir au moment opportun, avec les personnes qui conviennent, pour de bonnes raisons et de la bonne manière.

Dès le livre II, Aristote classe la libéralité parmi les vertus qui ont rapport aux actions :

Pour ce qui est de l'action de donner et celle d'acquérir des richesses (περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν), la médiété (μεσότης) est la libéralité (ἐλευθεριότης), l'excès et le défaut sont respectivement la prodigalité (ἄσωτία) et la parcimonie (ἀσωτία). C'est de façon opposée que dans ces actions on tombe dans l'excès ou le défaut : en effet, le prodigue pêche par excès dans la dépense et par défaut dans l'acquisition, tandis que le parcimonieux pêche par excès dans l'acquisition et par défaut dans la dépense. – Pour le moment, nous traçons là une simple esquisse, très sommaire (νῦν μὲν οὖν τύπων καὶ ἐπὶ κεφαλαίου λέγομεν), qui doit nous suffire pour notre dessein ; plus tard, ces états seront définis avec plus de précision – Au regard des richesses (περὶ δὲ χρήματα), il existe aussi d'autres dispositions : la médiété est la magnificence (μεγαλοπρέπεια) (car l'homme magnifique diffère d'un homme libéral (ὁ γὰρ μεγαλοπρεπῆς διαφέρει ἐλευθερίου) – le premier vit dans une ambiance de grandeur, et l'autre dans une sphère plus modeste), l'excès, le manque de goût ou vulgarité, le défaut la mesquinerie. Ces vices diffèrent des états opposés à la libéralité, et la façon dont ils diffèrent sera indiquée plus loin. » (EN II, 7, 1107b8-21, trad. Tricot.)

Il s'agit là d'une esquisse, τύπων, nous dit Aristote ; il s'agit ainsi de tracer les caractéristiques générales de la libéralité. Médiété par rapport aux actions, la libéralité est le juste milieu dans l'action de donner et d'acquérir des richesses – ici le terme grec est χρήματα. Les contraires de la libéralité sont la parcimonie, ἀνελευθερία, qui est un défaut dans le don et un excès dans l'acquisition, et la prodigalité, ἄσωτία, qui est un excès dans le don et un défaut dans l'acquisition. Aristote donne donc une première définition de la libéralité, en la distinguant de ses contraires, mais aussi d'une vertu voisine – la magnificence, μεγαλοπρέπεια – elle aussi a rapport aux richesses, mais elle diffère du point de vue de la quantité : la magnificence concerne les dépenses somptueuses.

Avant l'étude des vertus particulières¹⁴, c'est-à-dire avant de dresser un portrait détaillé de chaque vertu et de ses contraires, ainsi que du vertueux et du vicieux correspondant, Aristote va relier la vertu à la notion de volontaire (ἐκούσιον) et montrer ainsi que vertu et vice sont quelque chose de volontaire¹⁵. En III, 8, 1114b26-30, la définition de la vertu éthique est complète. Du point de vue du genre, les vertus sont des médiétés ; du point de vue de la différence spécifique, les vertus sont des dispositions, c'est-à-dire une manière d'être et d'agir qui s'acquiert par l'exercice, l'habitude et qui devient stable ; du point de vue de leur essence, elles sont pour nous une seconde nature dynamique¹⁶, nous rendant capables d'« accomplir les mêmes actions que celles dont elles procèdent », elles

¹⁴ L'étude des vertus éthiques particulières débute en III, 9 par l'examen du courage et s'achève au livre V, avec l'étude de la justice.

¹⁵ Voir EN III 1-4

¹⁶ Sur la vertu comme disposition acquise par l'exercice et l'habitude, et ainsi seconde nature, voir notamment « *Dunamis et energeia* dans l'éthique aristotélicienne : l'éthique du démonique », G. Aubry, in *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Romeyer Dherbey dir., Aubry éd., Paris, Vrin, 2002, p.75-94.

dépendent de nous (ἐφ' ἡμῖν), et sont volontaires ; « elles agissent selon les prescriptions de la droite règle ». Cette définition de la vertu éthique obtenue, *quid* de la libéralité ?

La vertu de libéralité a rapport à l'argent, *khremata*

Aristote entreprend la description et la définition de la libéralité au livre IV, après l'examen de la modération, et des vertus qui ont rapport aux affections.

Passons maintenant à l'étude de la libéralité (ἐλευθεριότητος). Cette vertu semble être la médiété dans les affaires d'argent (ἡ περὶ χρήματα μεσότης), car l'homme libéral est l'objet de nos éloges non pas dans les travaux de la guerre, ni dans le domaine où se distingue l'homme modéré, ni non plus dans les décisions de justice, mais dans le fait de donner et d'acquérir de l'argent (ἀλλὰ περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν), et plus spécialement dans le fait de donner (μᾶλλον δ' ἐν τῇ δόσει). Nous entendons par argent toutes les choses dont la valeur est mesurée en monnaie (χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νομίσματι μετροῖται). (EN IV, 1, 1119b22-27, trad. Tricot)

On a ici une première définition de la libéralité qui sera développée et corrigée (ligne 1119b22, δοκεῖ, « semble »). Cette première définition se distingue de l'esquisse du livre II : les contraires de la libéralité ne sont pas d'emblée mentionnés¹⁷, et il n'est pas encore question des actions concernées par la libéralité, celle de donner et acquérir. Ce qu'Aristote pose dès le début de sa définition, c'est le domaine de la libéralité, à savoir les *khremata*, que l'on peut traduire, à l'instar de J. Tricot « affaires d'argent ». La libéralité consiste ainsi en une médiété dans les affaires d'argent. Conformément à sa manière d'étudier les vertus éthiques, Aristote s'appuie sur la façon dont on perçoit et qualifie les hommes vertueux (ou vicieux le cas échéant). Ainsi, la raison (γὰρ, ligne 1119b23) pour laquelle la libéralité semble être une médiété dans les affaires d'argent est que l'on loue l'homme libéral quand il donne et acquiert de l'argent et encore davantage quand il donne, ou dépense. Le domaine de la libéralité n'est pas celui du courage, de la modération ou de la justice, mais c'est celui de l'argent. Qu'est-ce que l'argent ? « toutes les choses dont la valeur est mesurée en monnaie. » Les choses que l'on utilise – *khremata* – et qui ont une valeur monétaire – les biens, la richesse, *ploutos*¹⁸.

La libéralité se présente ainsi comme « une vertu de l'usage »¹⁹ – l'usage des richesses, *ploutos* :

Les choses dont nous avons l'usage peuvent être bien ou mal employées (ὧν δ' ἐστὶ χρεία, ἔστι τούτοις χρῆσθαι καὶ εὖ καὶ κακῶς), et la richesse est au nombre des choses dont on fait usage (ὁ πλοῦτος δ' ἐστὶ τῶν χρησίμων) ; or, pour une chose déterminée, l'homme qui en fait le meilleur usage est celui qui possède la vertu relative à cette chose (ἐκάστω δ' ἄριστα χρῆται ὁ ἔχων τὴν περὶ τοῦτο ἀρετήν) ; par suite, pour la richesse également, l'homme qui en fera le meilleur usage est celui qui possède la vertu ayant rapport à l'argent καὶ πλούτῳ δὴ χρῆσεται ἄριστα ὁ ἔχων τὴν περὶ τὰ χρήματα ἀρετήν), c'est-à-dire l'homme libéral (οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἐλευθέριος). (EN, IV, 1, 1120a4-8, trad. Tricot)

Acquérir la vertu concernant les affaires d'argent permet de savoir utiliser au mieux ses richesses – πλοῦτος ici. Le libéral, ὁ ἐλευθέριος, est le meilleur en ce qui concerne l'usage de son argent, τὰ χρήματα. La vertu qui a rapport à l'argent, χρήματα, signifie faire le meilleur usage de la richesse, πλοῦτος, conformément à la définition aristotélicienne de la vertu. On a vu dans les passages précédents que la richesse est un outil, ὄργανον, et en tant que tel, un moyen en vue d'une fin – on peut déjà supposer que le libéral sait utiliser correctement son argent. Mais en faisant quoi exactement? Que fait le libéral pour qu'on dise de lui qu'il est le meilleur en matière d'argent ?

Aristote donne une première réponse :

Mais l'usage de l'argent (χρήσις χρημάτων) semble consister dans la dépense (δαπάνη) et dans le don (δόσις), tandis que l'acquisition (ἡ λήψις) et la conservation (ἡ φυλακὴ) intéressent de préférence la possession (κτήσις). C'est pourquoi, ce qui caractérise l'homme libéral, c'est plutôt de donner à ceux à qui il faut donner (τὸ δίδοναι οἷς δεῖ), que de recevoir d'une source licite (λαμβάνειν ὅθεν) et de ne pas recevoir d'une source illicite (μὴ λαμβάνειν ὅθεν οὐ δεῖ). La marque de la vertu en effet, c'est plutôt de faire le bien (τὸ εὖ ποιεῖν) que de le recevoir (τὸ εὖ πάσχειν), et d'accomplir des bonnes actions (καὶ τὰ καλὰ πράττειν) plutôt que de s'abstenir des honteuses (τὰ αἰσχρὰ μὴ πράττειν) ; et il est de toute évidence que faire le bien et accomplir de bonnes actions va de pair avec le fait de donner, (οὐκ ἄδηλον δ' ὅτι τῇ μὲν δόσει ἔπεται τὸ εὖ ποιεῖν καὶ τὸ καλὰ πράττειν), et qu'au contraire

¹⁷ Les contraires de la libéralité seront exposés en détail dans l'étape suivante, aux lignes 1119b27-1120a3.

¹⁸ Dans les pages qu'il consacre à la *philia* dans les échanges, Aristote rappelle que la monnaie est le moyen qui permet d'échanger des choses de valeur inégale, et par là de restaurer l'égalité – voir EN VIII, 15. Dès le livre V consacré à l'étude de la vertu de justice, Aristote a montré comment la monnaie est ce qui permet de rendre commensurables entre eux les biens – voir EN VI, 8

¹⁹ Je reprends ici l'expression qu'utilise Ch. Murgier dans son analyse de la vertu de libéralité dans « Richesse et vertu... », art. cit., p. 71-78.

recevoir un bienfait ou s'abstenir d'actions honteuses va de pair avec le fait de prendre (τῆ δὲ λήψει τὸ εὖ πάσχειν ἢ μὴ αἰσχροπραγεῖν. » (EN, IV, 1, 1120a8-16, trad. Tricot modifiée)

Aristote resserre sa définition de l'homme libéral à partir de la détermination de l'usage de l'argent. Dans quel type d'action la vertu de libéralité agit-elle ? Utiliser l'argent, c'est le dépenser ou le donner, tandis que l'acquérir ou le conserver, cela relève de la possession et non pas de l'usage. On trouve ici la dimension active de la vertu, confirmée dans la suite de ce passage : puisque la vertu, c'est faire et agir – *poieien* et *prattein* – et non pas s'abstenir ou attendre que l'argent tombe, la libéralité renvoie à l'activité de dépenser - le libéral agit comme il faut, il fait le bien en dépensant son argent, et non pas en le recevant, - recevoir de l'argent, que la source soit comme il faut (*hoten dei*) ou non, n'est pas actif.

Aristote ajoute au tableau du libéral les sentiments et les jugements suscités par le libéral :

Ajoutons que la gratitude s'adresse à celui qui donne et non à celui qui se borne à ne pas recevoir (καὶ ἡ χάρις τῷ δίδόντι οὐ τῷ μὴ λαμβάνοντι), et l'éloge s'adresse aussi davantage au premier (καὶ ὁ ἔπαινος δὲ μάλλον). Du reste, il est plus facile de ne pas prendre que de donner, car on se défait moins facilement de son propre bien qu'on ne s'abstient, de prendre ce qui appartient à un autre. *Et ceux qui sont appelés libéraux sont ceux qui donnent* (καὶ ἐλευθέροι δὲ λέγονται οἱ δίδόντες) ; ceux qui se contentent de ne pas prendre ne sont pas loués pour leur libéralité, mais plutôt pour leur sens de la justice ; et ceux qui reçoivent sont privés de tout éloge. Enfin les hommes libéraux sont peut-être de tous les gens vertueux ceux qu'on aime le plus (φιλοῦνται δὲ σχεδὸν μάλιστα οἱ ἐλευθέροι τῶν ἀπ' ἀρετῆς), car ils sont utiles, précisément en ceci qu'ils donnent (ὠφέλιμοι γὰρ, τοῦτο δ' ἐν τῇ δόσει). (EN, IV, 1, 1120a17-23, trad. Tricot modifiée.)

Le libéral suscite de la gratitude du côté de celui qui reçoit ses largesses. Tandis que celui qui s'abstient de recevoir pourra être loué pour sa justice. Mais ce n'est pas ce type de louange ou d'éloge qui va à celui qui donne. Et Aristote ajoute qu'il est plus difficile de donner que de ne pas prendre. Donc au sens propre, on parle de libéraux à propos de ceux qui donnent, dépensent. Et enfin, troisièmement, on aime les libéraux. Parmi tous les vertueux, c'est peut-être même ceux que l'on aime le plus, en raison de leur utilité – ils sont ὠφέλιμοι, utiles. Leurs dépenses sont utiles, avantageuses. Le libéral est un bienfaiteur. Mais en quoi les libéraux sont-ils ὠφέλιμοι, utiles ?

La réponse se trouve dans la suite immédiate de ce passage :

Les actions conformes à la vertu sont belles et accomplies en vue du beau (καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἔνεκα). L'homme libéral donnera donc en vue du beau (δώσει τοῦ καλοῦ ἔνεκα) ; et il donnera d'une façon droite (ὀρθῶς), c'est-à-dire à ceux à qui il faut, (οἷς γὰρ δεῖ) combien il faut (ὅσα) et quand il faut convenables (ὅτε), et il obéira aux autres conditions du don droit (τῆ ὀρθῇ δόσει). (EN, IV, 2, 1120a23-26, trad. Tricot modifiée.)

Ici Aristote enrichit la détermination du libéral avec sa propre définition de la vertu : la fin visée par le libéral se suffit à elle-même, c'est une belle fin – il dépense son argent en vue du beau, τοῦ καλοῦ ἔνεκα, c'est-à-dire aussi du bien, *agathon*, conformément à l'usage des termes grecs καλὸς κἀγαθός, désignant l'homme bel et bon, c'est-à-dire celui qui est remarquable à tout point de vue²⁰. La fin de son action est le beau et son action est droite : c'est la définition stricte de la vertu selon Aristote – le ὀρθῶς ici renvoie à la règle rationnelle en fonction de laquelle le vertueux agit. Conformément à la définition de la vertu éthique de II, 5, (1106b21-23, cité *supra* p. 00), les conditions de l'action libérale vertueuse renvoient à celui à qui s'adresse le don – le libéral ne donne pas à n'importe qui –, au montant du don – ni trop ni trop peu, tout dépend à qui le libéral donne –, et au moment opportun. Et de même pour toutes les autres conditions qui font du don un don droit, c'est-à-dire un don convenable, comme il faut et beau. Le libéral sait exactement ce qu'il fait lorsqu'il dépense son argent, grâce à la fin visée et à la règle en fonction de laquelle il accomplit ses actes.

À la suite de ce passage, dans une remarque apparemment anodine, Aristote fait une précision importante :

Et cela, il le fera avec plaisir (ἡδέως), ou du moins sans peine (ἀλύπως), car l'acte vertueux est agréable ou tout au moins sans souffrance, mais n'est sûrement pas une chose pénible. Au contraire, celui qui donne à ceux à qui il ne faut pas, ou qui n'agit pas en vue d'une fin belle mais pour quelque autre motif, ne sera pas appelé libéral mais recevra un autre nom. Pas davantage n'est libéral celui qui donne avec peine, car il semble ainsi choisir l'argent avant la bonne action (ἔλοιτ' ἂν τὰ χρήματα τῆς καλῆς πράξεως), ce qui n'est pas la marque d'une nature libérale. (EN, IV, 2, 1120a26-31, trad. Tricot modifiée.)

²⁰ Aristote dira que la *kalokagathia*, καλοκἀγαθία, est la vertu complète ou achevée (voir la toute de fin de l'EE, 1248b8-1249a17).

Conformément à son analyse de la vertu et de ses manifestations, Aristote ajoute la dimension du plaisir²¹ : le libéral donne avec plaisir. À l'inverse, si l'on éprouve de la peine en donnant de l'argent, alors on n'est pas libéral : la peine est le signe d'un caractère non libéral : celui qui est peiné en donnant de l'argent confond moyen et fin, et place comme fin ce qui n'est qu'un moyen, à savoir l'argent. Placer l'argent en position de fin de l'action n'est pas le fait du libéral. Au contraire, le libéral vise le beau, la belle action, et non pas l'argent. Ainsi, le libéral place au-dessus de l'argent la belle action. Et si l'on donne à ceux à qui il ne faut pas donner ou si l'on donne en vue d'une autre fin que le beau, alors on n'est pas libéral non plus. Telles sont donc les conditions pour être considéré comme libéral et finalement être libéral : viser le beau comme fin de l'action, donner à la bonne personne, au bon moment et avec plaisir.

Aristote poursuit : l'homme libéral n'acquerra pas non plus un bien d'une source illicite, car prendre l'argent à une source illicite revient à accomplir une mauvaise action, soit acquérir de l'argent de façon malhonnête, et ce qui, bien évidemment, ne peut pas être le fait d'un homme vertueux. De même, il ne sollicitera personne pour avoir de l'argent : solliciter autrui pour avoir de l'argent signifie que l'on reçoit un bienfait à la légère et là encore. Or ce n'est pas là le signe d'un homme bienfaisant (voir 1120a34 : οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦ εὖ ποιούντος εὐχερῶς εὐεργετηῖσθαι : ce n'est pas la marque d'un homme bienfaisant). La bienfaisance²² est une marque du libéral.

L'origine de l'argent du libéral ne peut consister en une source suspecte. Le libéral puisera dans son patrimoine, ses propriétés personnelles. Et ce, par nécessité dit Aristote : ce n'est pas parce que c'est beau, mais parce qu'il faut bien être en état de donner. Et il prendra soin de son patrimoine – il veut employer son patrimoine pour secourir autrui (voir 1120b2-3).

Et Aristote achève cette première caractérisation de la libéralité de la façon suivante :

Mais il est hautement caractéristique d'un homme libéral de ne pas mesurer ses largesses, et par suite de ne laisser à lui-même qu'une moindre part (ὥστε καταλείπειν ἑαυτῷ ἐλάττω), car ne pas regarder à ses propres intérêts est le fait d'une nature libérale (τὸ γὰρ μὴ βλέπειν ἐφ' ἑαυτὸν ἐλευθερίου). (EN, IV, 2, 1120b4-6, trad. Tricot)

Ainsi, le libéral est celui qui dépense de façon belle et droite, c'est-à-dire en vue du beau, sans regarder ses intérêts, et à la personne, au moment et dans le lieu qui conviennent. Mais qu'en est-il de l'acquisition des biens, de l'argent ? D'où vient la richesse du libéral ?

D'autre part, c'est d'après les ressources que la libéralité doit s'entendre : le caractère libéral d'un don ne dépend pas, en effet, de son montant, mais de la façon de donner du donateur, et celle-ci est fonction de ses ressources (κατὰ τὴν οὐσίαν δ' ἡ ἐλευθεριότης λέγεται· οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἕξει, αὐτὴ δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν δίδωσιν). Rien n'empêche dès lors que celui qui donne moins ne soit cependant plus libéral, si c'est à des moyens plus modestes qu'il a recours. Et on considère ordinairement comme étant plus libéraux ceux qui n'ont pas acquis par eux-mêmes leur fortune, mais l'ont reçue par héritage : car, d'abord, l'expérience ne leur a pas appris ce que c'est que le besoin, et, en outre, tous les hommes ont une préférence marquée pour les ouvrages dont ils sont les auteurs, comme on le voit par l'exemple des parents et des poètes. (EN, IV, 2, 1120b6-14, trad. Tricot)

Ce qui importe n'est pas le montant dépensé dans le don, la quantité d'argent dépensée, mais la manière de donner. Aristote précise ici que la libéralité dépend de l'οὐσία, de ce que l'on possède, de sa fortune. Dépendre de l'οὐσία signifie d'une part que l'on peut être libéral même si l'on n'a que peu de moyens, mais cela signifie aussi qu'importe la manière dont a acquis ses richesses. Les héritiers sont considérés comme plus libéraux parce qu'ils ne sont pas attachés à leur patrimoine. Pourquoi ? ceux qui ont reçu leur fortune en héritage n'ont pas éprouvé le besoin et auront moins de peine à donner²³.

²¹ Le plaisir de la vertu est thématiquement par Aristote dès le livre II de l'EN (voir ch. 2, 1104b3-9, qui s'achève sur cette déclaration : « Plaisirs et peine sont ainsi, en fait, ce sur quoi roule la vertu éthique » - trad. Tricot modifiée).

²² Voir ce que dit Aristote en IX, 7 sur la bienfaisance : « Les bienfaiteurs aiment ceux auxquels ils ont fait du bien, semble-t-il, plus que ceux auxquels on a fait du bien n'aiment ceux qui leur en ont fait. » ; « le bienfaiteur ressent de l'amitié et de l'attachement pour la personne de son obligé, même si ce dernier ne lui est d'aucune utilité et ne peut lui rendre dans l'avenir aucun service. » (trad. Tricot). Voir l'analyse que Ch. Murgier consacre au plaisir procuré par la bienfaisance, dans *Richesse et vertu...*, art.cit., p. 78-79

²³ Voir EN IX, 7 : « En fait, le cas est exactement le même chez les artistes : ils ont tous plus d'amour pour l'oeuvre de leurs mains qu'ils n'en recevraient de celle-ci si elle devenait animée. Peut-être ce sentiment se rencontre-t-il surtout chez les poètes qui ont une affection excessive pour leurs propres productions et les chérissent comme leurs enfants. » . « De plus, tout homme chérit davantage les choses qu'il a obtenues à force de travail ainsi ceux qui ont acquis leur argent y tiennent plus que ceux qui l'ont reçu par héritage. Or recevoir un bienfait semble n'impliquer aucun travail pénible, tandis que faire du bien à autrui demande un effort. » (trad. Tricot).

D'où finalement la difficulté pour le libéral :

Mais il n'est pas facile à l'homme libéral d'être riche, puisqu'il n'est apte ni à prendre ni à conserver, et qu'au contraire il se montre large dans ses dépenses, et n'apprécie pas l'argent en lui-même mais comme moyen de donner. Et c'est pourquoi le reproche que l'on adresse d'ordinaire au sort, c'est que ce sont les plus dignes de l'être qui sont le moins riches. Mais c'est là un fait qui n'a rien de surprenant, car il n'est pas possible d'avoir de l'argent si on ne se donne pas de peine pour l'acquérir, et c'est d'ailleurs ainsi pour tout le reste. (*EN*, IV, 2, 1120b14-21, (trad. Tricot)

Le libéral doit trouver un équilibre entre son désir de dépenser bellement et la conservation de sa richesse. L'argent est pour lui un moyen de donner bellement mais à force de viser le beau don, il risque de dilapider sa fortune.

Dès lors, Aristote semble contraint de revenir à sa première définition de la libéralité (celle du livre II – voir supra p. 00) : le libéral est celui qui sait donner et acquérir de l'argent:

Si donc la libéralité est une médiété en ce qui touche l'action de donner et d'acquérir de l'argent, l'homme libéral, à la fois donnera et dépensera pour les choses qui conviennent et dans la mesure qu'il faut, pareillement dans les petites choses et dans les grandes, et tout cela avec plaisir ; d'autre part, il ne prendra qu'à des sources licites et dans une mesure convenable. En effet, la vertu étant un juste milieu ayant rapport à la fois à ces deux sortes d'opérations, pour chacune d'elles l'activité de l'homme libéral sera comme elle doit être : car le fait de prendre de la façon indiquée va toujours de pair avec le fait de donner équitablement, alors que le fait de prendre d'une autre façon lui est au contraire opposé ; par conséquent, la bonne façon de donner et la bonne façon de prendre, qui ne vont pas l'une sans l'autre, sont présentes à la fois dans la même personne, tandis que pour les façons opposées, ce n'est évidemment pas possible. (*EN*, IV, 2, 1120b27-1121a1, trad. Tricot)

Aristote met l'accent sur le don gratuit et beau du libéral. C'est cela qui est loué dans l'homme libéral. Cependant, en tant que vertueux, le libéral ne peut pas acquérir sa richesse, ses biens à une source malhonnête. Aussi, le libéral acquerra, prendra ses richesses à des sources convenables.

Remarques sur le mouvement argumentatif des chapitres 1 à 3 du livre IV

En partant du domaine de la libéralité, à savoir l'argent, Aristote définit la libéralité comme une médiété dans la dépense et l'acquisition, pour ensuite mettre l'accent sur le don et la dépense. Être libéral, ce n'est pas acquérir, conserver de l'argent, mais dépenser de façon belle et droite - donner le montant approprié à la bonne personne, au bon moment et avec plaisir. Le don beau et gratuit du libéral fera alors l'objet d'éloge. Cependant, en tant que vertueux, le libéral ne peut pas acquérir sa richesse, ses biens à une source malhonnête. Aussi, le libéral acquerra ses richesses à des sources convenables.

Aristote semble hésiter entre deux façons de caractériser le libéral : il porte l'accent tantôt sur la dépense, tantôt sur l'équilibre entre don et acquisition. Dans le texte, il semble que cette hésitation soit due à la nécessité de caractériser les opposés de la libéralité, les vices que sont illibéralité et prodigalité. Mais c'est aussi qu'un libéral qui donnerait son argent provenant d'une source douteuse et illicite ne saurait être vertueux. En IV, 3, les portraits des opposés du libéral que sont le prodigue et l'illibéral le montrent. On constate ainsi que le prodigue est proche de l'intempérant, mais qu'il est guérissable, et n'est donc pas complètement pervers, ni vicieux. En revanche, le parcimonieux, surtout lorsqu'il est guidé par l'appât du gain, est prêt à commettre toute sorte d'actes vils.

Le prodigue est celui qui dépense à tort et à travers. Son excès se situe dans la dépense – et cet excès le conduit se procurer de l'argent à des sources illicites. Symétriquement, l'illibéral, excessif dans l'acquisition, parce qu'il place l'argent au-dessus de tout, n'hésitera pas à prendre l'argent là où il ne faut pas.

Le prodigue ne donne pas en vue du beau, il est indifférent au bien, et peut donc prendre l'argent à une source suspecte :

Ce qui les rend fortement enclin à prendre [*scil.* les prodiges], c'est qu'ils veulent dépenser mais ne peuvent pas facilement le faire, parce que les ressources leur font rapidement défaut et qu'ainsi ils sont obligés, pour s'en procurer de nouvelles, de s'adresser à d'autres sources. En même temps aussi, dans leur indifférence pour le beau, ils s'inquiètent peu de la façon dont ils prennent l'argent et en acceptent de toutes mains (διὰ τὸ μηδὲν τοῦ καλοῦ φροντίζειν ὀλιγώρως καὶ πάντοθεν λαμβάνουσιν) : ce qu'ils désirent, c'est donner (διδόναι γὰρ ἐπιθυμοῦσι, et peu leur importe comment ni d'où ils prennent l'argent (τὸ δὲ πῶς ἢ πόθεν οὐδὲν αὐτοῖς διαφέρει). Aussi leurs largesses (αἱ δόσεις αὐτῶν) ne sont en rien libérales (οὐδ' ἐλευθέροι) : elles n'ont rien de beau (οὐ γὰρ καλαί), ne sont pas en vue de ce beau (οὐδὲ τούτου ἕνεκα), et ne sont pas faites comme il faut (οὐδὲ ὡς δεῖ) : au contraire, ils enrichissent parfois ceux qui devraient être pauvres, ne donneront rien aux gens de mœurs

irréprochables mais réservent leurs largesses aux flatteurs ou aux ministres de leurs plaisirs. Et c'est pourquoi la plupart des prodiges sont aussi des hommes déréglés (ἀκόλαστοι), car ils sont facilement dépensiers et gaspilleurs pour leurs débauches (εὐχερῶς γὰρ ἀναλίσκοντες καὶ εἰς τὰς ἀκολασίας διαπανηροὶ εἰσι), et, faute de mener une vie conforme au beau (καὶ διὰ τὸ μὴ πρὸς τὸ καλὸν ζῆν), s'inclinent devant les plaisirs. (πρὸς τὰς ἡδονὰς ἀποκλίνουσιν). (EN, IV, 3, 1121a32-b10, trad. Tricot modifiée)

Le don du prodige n'est pas une libéralité véritable car son action de dépenser ne vise pas le beau, mais la seule satisfaction de ces désirs déréglés – souvent les prodiges sont des personnes déréglées. Mais en cela, le prodige est guérissable (voir 1121b10-12).

En revanche, l'avarice, caractéristique du parcimonieux, est inguérissable :

L'illibéralité, au contraire (ἢ δ'ἀνελευθερία) est incurable (ἀνίατός), car c'est la vieillesse et en général quelque impuissance (τὸ γῆρας καὶ πάσα ἀδυναμία), qui semble bien rendre les hommes illibéraux (ἀνελευθέρους ποιεῖν). Elle est d'ailleurs enracinée dans l'humaine nature plus profondément que la prodigalité (καὶ συμφυέστερον τοῖς ἀνθρώποις τῆς ἀσωτίας), car la plupart des gens sont amoureux de l'argent (φιλοχρήματοι) plutôt que généreux (μᾶλλον ἢ δοτικοί). (EN, IV, 3, 1121b12-16, trad. Tricot modifiée)

L'illibéralité est un trait de caractère indéracinable car elle est liée à une impuissance qui rend les humains amoureux de l'argent, φιλοχρήματοι, et non pas aimant donner (δοτικοί). Aimer l'argent est ainsi un véritable vice, dans la mesure où l'on place l'argent comme fin ultime.

L'illibéralité consiste dans un défaut dans le fait de donner et un excès dans le fait de prendre. Selon que l'accent est mis sur ce défaut ou cet excès, on obtient toute une gamme d'illibéraux. Aristote brosse un portrait saisissant des illibéraux qui pèchent dans leur excès d'acquisition :

D'autres, au contraire dépassent la mesure (ὑπερβάλλουσι) quand il s'agit d'acquérir (κατὰ τὴν λήψιν), en prenant de tous côtés et tout ce qu'ils peuvent (τῷ πάντοθεν λαμβάνειν καὶ πᾶν) ; c'est le cas de ceux qui exercent des métiers illibéraux (οἷον οἱ τὰς ἀνελευθέρους ἐργασίας ἐργαζόμενοι), tenanciers de mauvais lieu et toutes autres gens de cette espèce, usuriers prêtant de petites sommes à gros intérêts, qui tous recueillent l'argent de sources inavouables et dépassent toute mesure (πάντες γὰρ οὔτοι ὅθεν οὐ δεῖ λαμβάνουσι, καὶ ὁπόσον οὐ δεῖ). Leur vice commun, c'est manifestement une cupidité sordide (ἢ αἰσχροκέρδεια), puisque tous, pour l'amour du profit (ἔνεκα κέρδους), gain au surplus médiocre, endurent les pires avanies. 1121b31-1122a2

Le parcimonieux, ὁ ἀνελεύθερος, est prêt à tout pour augmenter ses gains. Il accomplit les actions les plus viles parce qu'il est guidé par le gain, l'amour du profit, le κέρδος. Aristote fait référence à une certaine catégorie de métiers - tenanciers de bars louches, usuriers véreux – ceux qui exercent des métiers infâmes, dégradants – littéralement non libres, ἀνελεύθερος, non digne d'un homme libre. Aristote fait ensuite une distinction entre les tyrans d'une part et d'autre part, les joueurs, et les voleurs (« les pillards », « les brigands ») : les tyrans qui saccagent les villes et détruisent les temples en vue de réaliser de gros profits ne sont pas à proprement parler des illibéraux, mais des impies, des pervers ou des injustes. Ainsi, acquérir de l'argent en agissant mal à grande échelle ne relève pas de l'illibéralité, mais de l'impiété, de la perversion ou de l'injustice. À l'inverse, l'illibéralité, est liée aux métiers et activités non libéraux, c'est-à-dire vils²⁴. « Cependant, le joueur, le pillard et le brigand rentre dans la classe des illibéraux par leur sordide amour du gain (αἰσχροκερδεῖς γὰρ), car c'est en vue du gain que les uns et les autres déploient leur habileté » (κέρδους γὰρ ἔνεκα ἀμφότεροι

²⁴ Théophraste dans ses *Caractères* VI, 1-12 énumère toute une série de ces métiers dégradants : « Un coquin (ὁ δὲ ἀπονενοημένος) est celui à qui les choses les plus honteuses ne coûtent rien à dire ou à faire (Ἡ δὲ ἀπόνουά ἐστιν ὑπομονὴ αἰσχροῶν ἔργων καὶ λόγων) (...). C'est lui qui, dans ces lieux où l'on voit des prestiges, s'ingère de recueillir l'argent de chacun des spectateurs, et qui fait querelle à ceux qui, étant entrés par billets, croient ne devoir rien payer. Il est d'ailleurs de tous métiers ; tantôt il tient une taverne, tantôt il est suppôt de quelque lieu infâme, une autre fois partisan : il n'y a point de sale commerce où il ne soit capable d'entrer ; vous le verrez aujourd'hui crier public, demain cuisinier ou brelandier : tout lui est propre. S'il a une mère, il la laisse mourir de faim. Il est sujet au larcin, et à se voir traîner par la ville dans une prison, sa demeure ordinaire, et où il passe une partie de sa vie. » (trad. La Bruyère, dans Jean de La Bruyère, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec, avec Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, édité par R. Garapon, Paris, éd. Garnier Frères, 1962, p. 28). Ces métiers de celui que La Bruyère nomme dans sa traduction coquin caractérise l'ἀπονενοημένος, « celui a perdu toute raison ». Ce trait de caractère, l'ἀπονενοημένος, ne correspond à rien dans l'EN d'Aristote, si ce n'est le genre d'occupations qu'il partage avec l'ἀνελευθερος d'Aristote. Lorsqu'il fait le portrait de l'illibéral, l'ἀνελευθερος, Théophraste semble plutôt dresser le portrait de celui qu'Arisotte caractérise comme mesquin (voir infra page suivante, p. 00), c'est-à-dire du contraire du magnanime, par défaut de dépense – (voir Théophraste, *Caractères*, éd. Steinmetz, 22, 1-24, où les exemples concernent triérarchies, chorégies et lithurgies religieuses, et le commentaire de James Diggle dans son édition et traduction des *Caractères* – voir *Theophrastus Characters*, edited with introduction, translation and commentary by J. Diggle, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 419).

πραγματεύονται, 1122a8-9, trad. Tricot). Aristote souligne ainsi le point commun de tous ceux qui exercent ces métiers variés :

Ainsi les uns et les autres, en voulant réaliser des gains d'origine inavouable (ἀμφοτέροι δὴ ὅθεν οὐ δεῖ κερδαίνειν βουλόμενοι), sont poussés par un sordide amour du profit²⁵ (αἰσχροκερδεῖς). Et dès lors toutes ces différentes façons de prendre sont illibérales (ἀνελεύθεροι). C'est donc à bon droit que l'illibéralité (ἀνελευθερία) est appelée le contraire de la libéralité (ἐναντίον λέγεται τῇ ἐλευθεριότητι) car, en même temps qu'elle constitue un plus grand mal que la prodigalité, on est sujet à commettre plus d'erreurs en ce sens-là que dans le sens de la prodigalité telle que nous l'avons décrite. (EN IV, 3, 1122a11-17, trad. Tricot modifiée).

Ce qui permet de ranger sous la classe de l'ἀνελευθερία, joueurs, pillards, brigands, tenanciers de bar, est l'appât du gain, ou « le sordide amour du profit », comme traduit Tricot. Les illibéraux sont avides de gain²⁶, αἰσχροκερδεῖς, et sont donc prêts à n'importe quelle action, même la plus basse, pour augmenter leurs gains. La parcimonie est ainsi le véritable contraire de la libéralité, ἡ ἐλευθεριότης, comme le mot même l'indique : l'ἀνελευθερία est l'anti-libéralité, l'illibéralité²⁷.

La libéralité est donc la vertu de celui qui fait de belles dépenses grâce à l'argent qu'il a acquis convenablement, en donnant cet argent aux personnes qu'il faut, au moment où il faut. Le terme ἐλευθεριότης est parfois traduit par *générosité*. La libéralité est en effet cette action qui consiste à dépenser sans rien attendre en retour, elle est ce don gratuit, beau et plaisant, pour le libéral comme pour le destinataire du don. Mais la traduction par *libéralité* a l'avantage de conserver le lien avec le terme liberté, ἐλευθερία, comme dans la langue grecque. La libéralité est ainsi la vertu de l'homme libre, c'est-à-dire non seulement celui qui a le statut de citoyen et n'est pas esclave, mais aussi celui qui est libéré du travail grossier, vil ou encore sordide, indigne d'un homme libre et vertueux.

La magnificence, l'autre vertu qui a rapport à l'argent

Aristote en vient ensuite à l'étude de la magnificence, μεγαλοπρεπεία, qui « semble elle aussi être une vertu qui a rapport à l'argent » (αὐτὴ περὶ χρημάτων τις ἀρετὴ εἶναι, 1122a18). Elle surpasse la libéralité par les montants engagés et les circonstances dans lesquelles le magnifique use de son argent. Le magnifique dépense des fortunes pour la communauté, la cité, mais aussi pour des réunions privées (voir lignes 1122b3-11). La magnificence est ainsi la vertu des citoyens les plus fortunés, ceux qui peuvent financer les liturgies (chorégies, phylarchies et triérachies), extrêmement onéreuses.

Aristote distingue le magnifique du libéral, et énonce cette sorte de règle en matière de vertu qui a rapport à l'argent : « le convenable en matière de dépenses dépend donc de l'agent, du montant et des circonstances », τὸ πρέπον δὴ πρὸς αὐτόν, καὶ ἐν ᾧ καὶ περὶ ὅ (IV, 4, 1122a25-26, trad. Tricot). L'homme magnifique est un homme libéral, nous dit Aristote, mais la réciproque n'est pas vraie. Le libéral n'est pas magnifique car le magnifique surpasse le libéral.

Le magnifique et le libéral ont tous les deux le beau pour fin dans leur action de dépenser : ce qui importe dans ces deux vertus n'est pas la valeur de la possession, mais l'œuvre réalisée, qui est grande et belle.

En effet, la même vertu n'est pas attachée (οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ) à une chose qu'on possède (κτῆματος) et à une œuvre qu'on réalise (ἔργου) : en matière de possession, c'est ce qui a la plus grande valeur (τὸ πλείστου ἄξιον) qu'on prise le plus (τιμιώτατον), l'or par exemple ; tandis que s'il s'agit d'une œuvre, la plus estimée est celle qui est grande et belle (τὸ μέγα καὶ καλόν). (EN IV, 4, 1122b15, trad. Tricot)

Ce qui importe dans l'acte du magnifique, comme du reste dans celui du libéral, c'est la beauté du geste, de l'acte, et non pas la somme engagée – ce qui est magnifique, ce ne sont pas les sommes considérables possédées par le magnifique, mais ce qu'il produit avec. Aussi l'acte du magnifique est-il spécifié en ἔργον, œuvre, et non pas action, πράξις. Son acte ne consiste pas non plus en κτήμα – ce qui est magnifique n'est pas la propriété du magnifique, ses biens, ses possessions, mais ses œuvres. Le magnifique produit de belles œuvres, comme le libéral. Ce qui distingue alors le magnifique du libéral est la grandeur de l'œuvre.

L'action du magnifique suscite l'admiration du spectateur, là où celle du libéral suscite éloge, louange et amour. Le magnifique a des contraires (voir EN, IV, 6, 1123a19-33) – celui qui dépense des sommes astronomiques, mais ne vise pas la beauté et au-delà de ce qui convient – il est vulgaire, et

²⁵ Voir le dictionnaire Liddel Scott Jones qui traduit αἰσχροκερδής par « *sordidly greedy of gain* ».

²⁶ C'est ainsi que P. Pachet traduit αἰσχροκερδής dans la *République* de Platon, en 508c3 et 4.

²⁷ V. Décarie traduit ainsi les occurrences d'ἀνελευθερία dans les passages de l'*Éthique à Eudème* consacré à l'étude de la libéralité et de ses contraires, tandis que Tricot traduit ce terme par « parcimonie » dans sa traduction de l'*EN*.

dépense pour montrer ses richesses, et non pas pour la beauté de l'œuvre. Le mesquin prétendant dépenser de grandes sommes fera tout pour dépenser le moins possible. Ces contraires de la magnificence sont certes de l'ordre du vice nous dit Aristote, mais ne sont pas aussi vicieuses que l'illibéralité.

L'étude du magnifique permet ainsi de préciser encore le portrait du libéral. Ce qui fait du libéral un vertueux est le bon usage qu'il a de son argent. Ses actes s'apparentent à des œuvres, qu'on loue pour leur beauté et parce qu'elles visent ce beau, et non pas l'augmentation des richesses, le profit. La fin de l'acte du libéral est belle et bonne. Or Aristote distingue dans un autre traité entre usage des richesses pour une fin considérée comme bonne et usage des richesses pour une fin qui n'est autre que le profit.

L'usage des richesses dans les *Politiques*

Au livre I, alors qu'il établit une genèse de la cité, Aristote évoque, à propos de la communauté familiale, l'art d'acquérir :

Ainsi y a-t-il une espèce de l'art d'acquérir (κτητική) qui naturellement est une partie de l'administration familiale (κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστὶ) : elle doit tenir à la disposition de ceux qui administrent la maison, ou leur donner les moyens de se procurer les biens (χρημάτων) qu'il faut mettre en réserve, et qui sont indispensables à la vie, et avantageux (χρησίμων) à une communauté politique ou familiale. Et il semble que ce soit de ces biens-là que l'on tire la véritable richesse (πλοῦτος), car la quantité suffisante d'une telle propriété en vue d'une vie heureuse n'est pas illimitée. (...) Car il y a bien un terme, là comme dans les autres arts : aucun de ces arts en effet n'a d'instrument illimité, ni en nombre ni en grandeur, et la richesse c'est un ensemble d'instruments utilisés dans les familles et les cités (ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλήθος ἐστὶν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν). Qu'il y ait donc un art d'acquisition conforme à la nature pour les chefs de famille comme pour les hommes politiques, et pour quelle cause, c'est évident (τι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς). » (*Politiques* I, 8, 1256b26-39, trad. P. Pellegrin)

L'art d'acquérir, κτητική, est fondé en nature et appartient à l'économie, l'οἰκονομική, c'est-à-dire l'art de gérer les affaires domestiques, ou administration familiale. Cet art consiste à tenir à la disposition des administrateurs les biens, savoir se procurer ces biens pour les réserver, et ce, en vue des nécessités de la communauté – Aristote précise ici que cette communauté peut être familiale ou politique. L'art d'administrer les biens visent l'avantageux et au delà, la vie heureuse. Or tout en affirmant qu'il y a une limite à l'acquisition des biens, celle de la satisfaction des besoins et la vie heureuse, Aristote expose ici à propos de la richesse, ὁ πλοῦτος, ce qu'il avait déjà dit dans l'*EN* : la richesse est un outil, ὄργανον, qui a des limites – celles de l'avantageux et partant, du bonheur.

La limite à l'acquisition et l'utilisation des richesses est celle de la satisfaction des besoins, aussi bien au sein de la famille, du village que de la cité. Aristote se situe donc ici dans le modèle autarcique. Or il existe une sorte de perversion de cet art d'acquérir, qui consiste précisément à dépasser les limites dans l'acquisition des biens :

Mais il y a un autre genre d'acquisition que l'on appelle proprement, et il est juste de l'appeler ainsi, la chrématistique (χρηματιστικήν), du fait de laquelle il semble n'y avoir nulle borne à la richesse (πλούτου) et à la propriété (κτησεως). Beaucoup pensent qu'elle ne fait qu'un avec l'<art> dont on vient de parler du fait de leur proximité. Mais elle n'est ni identique à l'art en question ni beaucoup éloignée de lui : de ces <deux arts> l'un est naturel (δ'ἡ μὲν φύσει), l'autre n'est pas naturel (ἢ δ' οὐ φύσει αὐτῶν), mais provient plutôt d'une certaine expérience technique (ἀλλὰ δι' ἐμπειρίας τινὸς καὶ τέχνης γίνεται μάλλον). (*Politiques* I, 9, 1256b41-1257a5, trad. P. Pellegrin)

La chrématistique est une sorte de routine, ἐμπειρία²⁸ τις, à l'apparence de technique, τέχνη, qui vise à acquérir toujours plus. La chrématistique se fait passer pour une technique qui vise à l'augmentation sans limite des richesses – elle dépasse ainsi la limite naturelle présente dans l'art d'acquérir. Elle se caractérise donc par la πλεονεξία, le désir d'avoir toujours plus. Aristote distingue en fait deux formes de chrématistique : l'une bonne, en tant qu'elle vise à satisfaire les besoins et le bien vivre (au sens de bonheur), est guidée par les fins de la nature, elle est par nature, φύσει, l'autre mauvaise, qui ne vise qu'à l'augmentation des richesses, excédant par là-même les bornes fixées par la nature, elle est contre nature, ou du moins non naturelle, οὐ φύσει. Ainsi la monnaie qui n'est qu'un instrument

²⁸ On retrouve ici le terme ἐμπειρία, que Socrate utilise dans le *Gorgias* (tout d'abord en 462c3) pour qualifier cette pseudo-technique qu'est à ses yeux la rhétorique.

devient fin en soi dans la mauvaise chrématistique. C'est qu'en effet les choses utiles ont deux usages - un usage propre et un usage non propre.

La distinction entre ces deux usages est d'abord illustrée à propos d'une chaussure :

De chaque objet possédé il y a un double usage ; dans les deux cas, il s'agit de la chose en tant que telle, mais pas en tant que telle de la même manière : l'un est propre et l'autre n'est pas propre à l'objet. Ainsi une chaussure sert à être chaussée et à être échangée ; ce sont bien deux usages d'une chaussure <en tant que telle> (ἀμφότεραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις), car celui qui troque une chaussure avec celui qui en a besoin contre de l'argent ou de la nourriture se sert aussi de la chaussure en tant que chaussure, mais pas selon son usage propre (ἀλλ' οὐ τὴν οἰκείαν χρῆσιν) : en effet, elle n'a pas été fabriquée en vue du troc (οὐ γὰρ ἀλλαγῆς ἔνεκεν γέγονε.). (*Politiques* I, 9, 1257a6-25, trad. P. Pellegrin)

Dans ce texte, Aristote explique qu'il y a deux usages possibles de la chaussure : elle sert comme chaussure et comme moyen d'échange. L'échange de la chaussure contre de la nourriture correspond à la séquence du troc. Mais la chaussure peut aussi être échangée contre de la monnaie. Aristote présente une sorte de genèse de la monnaie : avant la monnaie, il y avait du troc entre familles, puis entre villages. Pour pallier aux difficultés des déplacements, on a inventé la monnaie comme instrument d'échange.

Une fois donc la monnaie inventée à cause des nécessités du troc, naquit une autre forme de chrématistique, la forme commerciale (τὸ καπηλικόν), qui se manifesta sans doute de manière d'abord simple, puis, l'expérience aidant avec plus d'art en cherchant d'où et comment il viendrait, par l'échange, le plus grand profit possible (πλείστον ποιήσει κέρδος). C'est pourquoi <les gens> pensent que la chrématistique a principalement <rapport> avec la monnaie, et que sa fonction est d'avoir les moyens de faire connaître d'où l'on peut tirer une grande quantité de valeurs (καὶ ἔργον αὐτῆς τὸ δύνασθαι θεωρήσαι πόθεν ἔσται πλῆθος χρημάτων) : elle <semble> en effet produire de la richesse et des valeurs. (*Politiques* I, 9, 1257a40-1257b8, trad. P. Pellegrin)

La deuxième forme de chrématistique apparut avec la monnaie : lors du troc, on ne cherchait qu'à échanger des biens, afin de satisfaire les besoins. Lorsque la monnaie intervint comme instrument d'échange, naquit peu à peu une technique visant à augmenter le profit, *kerdos*. Ainsi ce qui est considéré ici comme la deuxième forme de chrématistique est la forme commerciale : elle est cet art qui permet d'obtenir une grande quantité de valeur.

(Car) la chrématistique diffère de la richesse naturelle : celle-ci concerne l'administration familiale, celle-là le commerce qui n'est pas créateur de valeurs absolument, mais par échange de valeurs (ἢ δὲ καπηλικὴ ποιητικὴ χρημάτων οὐ πάντως, ἀλλὰ διὰ χρημάτων μεταβολῆς). Et elle semble concerner la monnaie, car la monnaie est principe et fin de l'échange. Et cette richesse, qui provient de la chrématistique ainsi <comprise> est sans limite (καὶ ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος, ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς). (*Politiques* I, 9, 1257b19-25, trad. P. Pellegrin)

Or nous dit Aristote si dans le cadre de la famille, on peut parler de richesse, dans le cadre du commerce, il n'y a pas création de valeurs de façon absolue, mais il y a échange de valeurs. Dans la chrématistique liée au commerce, l'argent, la richesse sert à la fois comme moyen et comme fin et en cela, elle dépasse les limites fixées par la nature. La richesse engendrée par la chrématistique est sans limite nous dit Aristote.

Aristote évoque dans un autre traité le double usage d'une chose que l'on possède, c'est-à-dire d'un bien, ou encore d'une chose utile :

...mais nous parlons de « richesses » et de « l'art de s'enrichir » en deux sens (δικῶς δὲ τὰ χρήματα λέγομεν καὶ τὴν χρηματιστικὴν). L'usage de la chose que l'on possède (χρήσις τοῦ κτήματος) est d'abord un usage par soi (καθ' αὐτὸ χρήσις) (celui d'une chaussure ou d'un manteau par exemple) ensuite un usage accidentel (κατὰ συμβεβηκός), non certes à la façon dont quelqu'un se servirait de sa chaussure comme d'un poids, mais comme d'un objet à vendre ou à louer, car c'est encore se servir de la chaussure. Mais celui qui aime l'argent (ὁ δὲ φιλάργυρος) se passionne pour la seule monnaie (ὁ περὶ τὸ νόμισμά ἐστιν ἐσπουδακώς), qui entre alors dans la catégorie de la possession, au lieu de garder son usage accidentel. (*EE*, III, 4, 1231b39-1232a6, trad. V. Décarie)

Dans ce passage de l'*EE*, Aristote distingue de la même manière que dans les *Politiques* les deux usages de l'objet que l'on possède, mais en les nommant différemment²⁹ : l'usage par soi correspond à l'usage naturel, l'usage accidentel à l'usage non naturel³⁰. Et l'on voit là encore comment l'argent et la

²⁹ Voir remarque d'A. Kenny, *ad loc.*

³⁰ À partir de ces passages de l'*Éthique à Eudème* et des *Politiques*, on voit donc qu'il y a un double usage de la chose utile – usage en soi ou usage accidentel. Il est possible de faire correspondre cette distinction à celle entre valeur d'usage et valeur d'échange de la marchandise dans l'analyse marxienne. Sur cette question, et la manière dont Marx à la fois loue et blâme

richesse, d'instrument, deviennent fin : la monnaie, au lieu de servir comme instrument d'échange, devient objet que l'on possède et que l'on se doit de posséder, coûte que coûte. Ce qui est notable ici est que ce passage intervient au début de l'étude de la libéralité qu'Aristote effectue dans *l'Éthique à Eudème*, juste après l'énoncé de la définition de la vertu de libéralité³¹ et de ses deux contraires. La distinction du double usage de la chose que l'on possède va ainsi servir à déterminer plus précisément les portraits de l'illibéral, de l'avare et du prodigue.

On pourrait s'étonner que le chrématistique n'apparaisse pas dans ces portraits éthiques du contraire du libéral. Mais peut-être cela peut-il s'expliquer par le fait d'une part que dans ces portraits éthiques, Aristote reprend les termes courants pour qualifier des types de caractère et que le *chrématistikê*, l'homme d'affaires évoqué au début de *l'EN*, n'est pas un terme qui concerne l'éthique, mais plutôt l'économique, le commercial, voire le politique. Or même si la question de la monnaie et des échanges est traitée dans *l'EN* dans le livre V et dans les livres VIII et IX à propos de la *philia* dans les échanges³², ce que vient perturber la chrématistique, c'est bien la communauté politique – elle est un vice de l'administration familiale et un danger pour la cité politique, en ce qu'elle dépasse les limites de la nature et ainsi le fondement même du bien vivre au sein de la cité. L'homme d'affaires est quasi contre nature au sein de la cité, en ce qu'il vise l'augmentation de sa richesse, et ce de façon illimitée. En ce sens, on pourrait dire que l'illibéral a cependant une attitude chrématistique, dans la mesure où il place l'argent au-dessus de tout et vise à faire du profit. Le libéral au contraire ne cherchera pas à acquérir de l'argent coûte que coûte, quel qu'en soit le prix, si je puis dire. Au contraire, il est celui qui sait acquérir et dépenser son argent comme il faut, favorisant ainsi la *philia* dans la cité³³.

Homme libéral et éducation libérale dans les *Politiques*

Aristote ne définit pas la libéralité dans les *Politiques* mais, comme on l'a vu, cette vertu apparaît dès le livre II comme une vertu liée à la propriété et à la richesse (voir *Pol.* II, 5, 1263b7-14, le passage cité *supra* en introduction, p. 00). La libéralité est indissociable de la propriété et de la possession de biens qui peuvent ensuite être dépensés comme il faut. Le fait que la libéralité soit l'excellence, la vertu de l'homme libre³⁴, du citoyen n'est pas explicitement thématiquement en tant que tel par Aristote, mais est impliqué par un certain nombre d'occurrences de l'adjectif ἐλευθέριος, ou de l'adverbe ἐλευθερίως, que l'on peut traduire par « digne d'un homme libre » ou par « libéral ». Lorsqu'il discute la cité décrite par Socrate dans la *République*, Aristote non seulement critique l'absence de la propriété privée et la mise en commun des biens, mais il souligne aussi que la tempérance ne peut pas être à elle seule une vertu qui suffit au bonheur, le bien vivre qui est la fin naturelle de la cité.

Quant à l'étendue de la propriété, il faut voir s'il ne serait pas mieux de la définir autrement, <c'est-à-dire> plus clairement. <Socrate> dit qu'elle doit être assez grande pour qu'on puisse mener une « vie tempérée », comme si cette expression voulait dire une « vie heureuse ». Voilà qui est trop général, sans compter qu'on peut mener une vie à la fois tempérée et misérable. Une meilleure définition serait : une vie tempérée et digne d'un homme libre (ἐλευθερίως) (car si on sépare les deux, la seconde à elle seule conduira à une vie molle (τῷ μὲν τὸ τρυφᾶν), et la première à une vie pénible (τῷ δὲ τὸ ἐπιπόνως), puisque les seules dispositions qui soient excellentes concernant l'usage de son patrimoine, ce sont ces deux-là (ἐπεὶ μόναι γ' εἰσὶν ἕξεις αἰρεταὶ περὶ τὴν τῆς οὐσίας χρῆσιν αὐταὶ) : car ce n'est pas avec douceur ni avec courage que l'on peut user de son patrimoine (οἷον οὐσίᾳ πρῶως μὲν ἢ ἀνδρείως

Aristote pour ses analyses, voir l'article extrêmement éclairant de M. Gourinat, « Aristote est-il le fondateur de l'économie politique ? », in *L'excellence de la vie, op. cit.*, p.139-160.

³¹ C'est la même définition que celle de *l'EN*. « La libéralité (ἡ μὲν ἐλευθεριότης) a rapport à l'acquisition et à la dépense des richesses (περὶ χρημάτων κτήσιν καὶ ἀποβολήν). » (*EE*, III, 4, 1231b28-29).

³² Dans ces passages (cités *supra*, p. 00, note X), Aristote étudie les raisons des ruptures de la *philia* dans les échanges, l'une des *philiai* qui appartient à l'espèce de la *philia* fondée sur l'utilité. La cause majeure de la rupture de la *philia* est l'inégalité. Or l'échange est en lui-même un rapport d'inégalité et la monnaie apparaît comme un moyen de restaurer l'égalité dans l'échange. Aristote souligne que pour éviter toute querelle et toute contestation qui par définition menace de rupture la *philia*, il faut s'entendre avant l'échange sur les termes de l'échange, notamment sur le prix. Et celui qui fixe le prix est celui qui utilisera le bien, et non pas celui qui le lui vend.

³³ La vertu de libéralité est l'une des vertus constitutives de la *philia*, cette quasi vertu qui permet tous les liens possibles dans la cité – familiaux, amicaux, sociaux, politiques.

³⁴ Voir ce que dit R. Bodéüs dans *Aristote. La justice et la cité*, in A. Jaulin et alii, *La philosophie d'Aristote*, Paris, PUF, 2003, p. 365 : « « l'abolition de la propriété privée telle que nous l'entendons – celle des biens réels et des moyens de production – ne ruine pas seulement, pour Aristote, un amour naturel et légitime de soi-même, dont seule la perversion (l'égoïsme) est regrettable ; elle ruine aussi du même coup, la possibilité d'acquiescer et d'exercer les vertus qui sont la raison d'être ultime, selon lui, de la politique, en particulier la vertu de libéralité, excellence de l'homme libre, comme son nom l'indique. »

χοῖσθαι οὐκ ἔστιν), mais avec tempérance et en homme libre (σωφρόνως δὲ καὶ ἐλευθερίως ἔστιν), de sorte que, nécessairement, ce sont ces dispositions-là qui sont concernées. (*Pol.* II, 6, 1265a28-38, trad. P. Pellegrin)

La modération sans la libéralité conduit à une vie pénible, et la libéralité sans la modération conduit à une vie molle. On peut déduire de ces lignes qu'Aristote considère que l'exercice de la libéralité implique la possession d'une certaine fortune – thèse plus tranchée que celle nuancée de l'*EN*.

Les autres occurrences de l'adjectif « libéral » dans les *Politiques* concernent l'éducation. Et c'est alors un autre sens de libéral qui se fait jour, non apparent dans les *Éthiques*. On rencontre l'expression « sciences libérales » à propos de l'éducation que devraient recevoir les enfants et les jeunes dans la cité « idéale » aristotélicienne décrite dans les livres VII et VIII.

L'éducation est une question cruciale pour l'homme politique, le nomothète, ou législateur auquel s'adresse l'*EN* et les *Politiques*. Et l'éducation est un domaine qui doit être pris en charge par la communauté politique tout entière, et non pas de manière privée, au sein de chaque famille (voir *Pol.* VIII, 1). Or si l'importance de cette question fait l'unanimité, le désaccord règne évidemment sur le contenu de cette éducation. On s'entend sur le fait que l'éducation vise à la vertu, c'est-à-dire à former des citoyens excellents. Dès lors, que doit-on enseigner ? C'est de ce constat dont Aristote part au début du livre VIII³⁵. Et pour clarifier cette question complexe, il fait une distinction entre les activités qui relèvent de l'artisan et celles qui relèvent de l'homme libre :

Certes, il n'est pas douteux qu'il faut être instruit dans ceux des <arts> utiles qui sont indispensables (τῶν χρῆσιμων), mais il est manifeste que ce n'est pas à toutes <les tâches> - qui se divisent en celles qui conviennent à un homme libre (δηρημένων τῶν τε ἐλευθερίων ἔργων) et celles qui en sont indignes (καὶ τῶν ἀνελευθερίων) – qu'il faut participer mais à celles des tâches utiles qui ne transforment pas celui qui s'y livre en <sordide> artisan (βάνουσον). Or on doit considérer comme digne d'un artisan (βάνουσον) toute tâche (ἔργον), tout art (τέχνην), toute connaissance (μάθησιν) qui aboutissent à rendre impropres à l'usage de la vertu (πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἀχρηστον ἀπεργάζονται) le corps, l'âme ou l'intelligence des hommes libres (τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων ἢ τὴν ψυχὴν ἢ τὴν διάνοιαν)³⁶. C'est pourquoi les arts de ce genre qui affligent le corps d'une disposition plus mauvaise nous les disons <dignes des > artisans (τὸ σῶμα παρασκευάζουσι χεῖρον διακεῖσθαι βανούσους καλοῦμεν) et <nous les disons> de même des activités salariées (καὶ τὰς μισθορικὰς ἐργασίας). Car ils rendent la pensée besogneuse (ἄσχιλον) et abjecte (ταπεινήν). Et même pour les sciences libérales (καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν), il n'est, d'un côté, pas indigne d'un homme libre (οὐκ ἀνελεύθερον) de s'adonner à certaines d'entre elles jusqu'à un certain point, mais, d'un autre côté, y être trop assidu pour <en acquérir> une connaissance précise expose aux dommages qu'on a dits. (*Pol.* VIII, 2, 1337b4-17, trad. P. Pellegrin)

Ce qui distingue les deux types d'activité est le rapport à la vertu : ce qui relève des activités de l'artisan gâche la vertu, qu'elle soit vertu du corps, de l'âme ou de l'intelligence, tandis que ce qui relève des activités des hommes libres la favorise. La fin visée dans l'activité importe elle aussi :

Il y a aussi une grande différence selon le but <que l'on a> dans l'action ou l'étude (τὸ τίνοσ ἔνεκεν πράττει τις ἢ μανθάνει) ; si c'est pour soi-même, ses amis ou en visant la vertu (τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χάριν ἢ φίλων ἢ δι' ἀρετῆν), ce n'est pas indigne d'un homme libre (οὐκ ἀνελεύθερον), mais le faire pour d'autres (ὁ δὲ αὐτὸ τοῦτο πράττων δι' ἄλλους), cela semblera souvent (πολλάκις δόξειεν ἄν) agir comme un homme de peine et un esclave (θητικὸν καὶ δουρικὸν πράττειν). (*Pol.* ; VIII, 3, 1337b17-21, trad. P. Pellegrin)

Ainsi, on peut généraliser la distinction entre activité servile et activité libérale du point de vue de la fin de l'action ou de l'étude. Comme le note I. Hadot, à propos de ce passage : est servile « tout métier

³⁵ Comme le note F. Wolff, le livre VIII des *Pol.*, comme le livre VII est assez atypique par rapport aux autres livres. Le livre VII a pour objet la cité idéale, et le livre VIII, l'éducation dispensée dans cette cité. La fonction du discours politique est ainsi très différente de celle du bloc considéré comme réaliste des livres IV-VI : on y trouve la description de la cité idéale, assez répandue chez les auteurs de l'antiquité, qui consiste non pas en une utopie, ie un pays imaginaire où tout serait pour le mieux, mais en l'élaboration d'un modèle d'une cité possible pour un législateur entreprenant. Le livre VII a ainsi pour objet la vie la meilleure (ch. 1-3) ; la description de la cité la meilleure (ch. 4-7) ; l'organisation de la cité la meilleure (ch. 8-17). Poursuivant l'analyse commencée en VII 13, Aristote répond dans le livre VIII à trois questions posées à la fin du livre VII : 1) L'éducation des enfants doit-elle faire l'objet d'une réglementation ? 2) Cette éducation doit-elle être publique ou privée ? 3) Sous quelle forme doit-elle se faire ?, d'où la répartition suivante : l'éducation en général (ch. 1-3) ; la gymnastique (ch. 4) ; la musique (ch. 5-7). Voir F. Wolff, « Aristote et la politique », in A. Jaulin et alii, *La philosophie d'Aristote, op. cit.*, p238-239.

³⁶ I. Hadot note qu'Aristote ici s'oppose à Platon dans la mesure où il ne méprise pas les disciplines qui utilisent les sens, et ne considère pas comme servile celui qui s'adonne aux disciplines libérales. Voir I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 2^e éd. 2005, p. 18.

et en général tout travail qui se fait pour de l'argent ou sur ordre de quelqu'un d'autres. »³⁷, est libéral ce qui vise soi-même, les amis ou la vertu – le *kalon*. On comprend ainsi que l'expression « sciences libérales », τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν – désignent ces disciplines qui permettent l'acquisition et l'exercice des vertus du corps, de l'âme et de l'intelligence. Et Aristote ajoute qu'un excès de sciences libérales n'est pas non plus souhaitable. Il détaille ensuite ce que sont ces science libérales, au chapitre 3 du livre VIII. Il s'agit des lettres, de la gymnastique, de la musique et de l'art graphique. Le programme présenté par Aristote ici est conforme à l'idéal philosophique d'une vie de loisir, σχολή. La vie de loisir est une fin exigée par la nature qui demande que « nous soyons capables non seulement d'accomplir correctement notre labeur (μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς), mais aussi de mener noblement une vie de loisir (ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς), car c'est le principe de tout » (*Pol.* VIII, 3, 1337b-32, trad. P.Pellegrin). La vie de loisir est la fin que l'on doit viser, c'est-à-dire une vie libérée des préoccupations qui relèvent du labeur et qui sont pénibles. L'éducation doit préparer à cette liberté.

Qu'il y ait donc une certaine éducation dans laquelle il faut élever les enfants non parce qu'elle serait utile (οὐχ ὡς χρησίμη) ou indispensable (οὐδ' ὡς ἀναγκαίαν), mais parce qu'elle est digne d'un homme libre et belle (ὡς ἐλευθέριον καὶ καλήν) c'est manifeste. (*Pol.* VIII, 3, 1338a30-32, trad. P. Pellegrin)

L'éducation se doit donc d'être libérale, pour les enfant des citoyens libres et suffisamment riches, s'entend. Et la suite du livre VIII est consacrée de façon détaillée à deux de ces quatre disciplines libérales, à savoir la musique et la gymnastique.

³⁷ I. Hadot, *Arts libéraux...*, op. cit., p. 18.