

Leçon 1

La polysémie du bien (chap. I, 4)

En 1096a23-24 nous lisons ceci : « Le Bien s'affirme d'autant de façons que l'Être », affirmation qu'une parenthèse vient expliciter : « Car il se dit dans la *substance*, par exemple Dieu et l'intellect, dans la *qualité*, comme les vertus, dans la *quantité*, comme la juste mesure, dans la *relation*, comme l'utile, dans le *temps*, comme l'occasion, dans le *lieu*, comme l'habitat, et ainsi de suite¹. » Il s'agit là de l'une des thèses fondamentales d'Aristote : le mot « être » a plusieurs significations ; c'est un terme « équivoque » ou « homonyme », ce que l'on oppose à « univoque » ou « synonyme ».

Pour prendre un exemple simple et familier, si je dis que « *x* mange », le verbe « manger » a une certaine *univocité* (terme qui vient du latin et qui peut se rendre par « unité de sens »). Je comprends que *x* est un animal, même si je n'en sais pas plus. En revanche si je dis « *x* est », on reste dans l'attente d'une précision : *x* est, mais

1. On trouve deux textes parallèles, dans les *Topiques* d'abord : « [Dans l'argumentation dialectique, il faut] regarder aussi la catégorie des prédications (*ta genè tôn katègoriôn*) qui font intervenir le mot étudié, pour voir si elle est identique dans tous les cas ; si en effet elle n'est pas identique, il est clair que le terme en question est équivoque. Par exemple, le terme *bon* désigne, s'agissant de nourriture, ce qui exerce une action agréable, et s'agissant de médecine, ce qui exerce une action saine ; appliqué à une âme, il signifie qu'elle est qualifiée d'une certaine manière, qu'elle est tempérante, ou courageuse, ou juste ; de même quand on l'applique à un homme. Parfois, il se réfère au temps ; il désigne alors ce qui vient au moment opportun (*to en tòi kairôi*). Souvent aussi il se réfère à la quantité ; il désigne alors ce qui possède la juste mesure ; de fait, on appelle *bon* ce qui possède la juste mesure. Il en résulte que *bon* est un terme équivoque. De même, le terme *clair*, appliqué à un corps, désigne la couleur ; appliqué à un son, la propriété d'être aisément entendu » (107 a 3-12, trad. J. Brunschwig). Dans l'*Éthique à Eudème* ensuite : « Le bien se dit selon des acceptions multiples et aussi nombreuses que celles de l'être ; en effet, selon une distinction faite ailleurs [*Top. I, 9*], ce dernier signifie la quiddité, la qualité, la quantité, le temps et, en outre, il se retrouve tantôt dans le fait d'être mù, tantôt dans celui de mouvoir ; et le bien existe dans chacune de ces catégories ; dans la substance, c'est l'intellect et le dieu, dans la qualité le juste, dans la quantité la mesure, dans le temps le moment propice, l'enseignant et l'enseigné pour le mouvement. Cela étant, tout comme l'être n'est pas quelque chose d'un en dehors de ce qu'on vient de mentionner, ainsi en est-il pour le bien ; et il n'y a de science unique ni de l'être ni du bien. Mais même ce que l'on dit bon selon la même catégorie ne relève pas d'une science unique, ainsi du moment propice ou de la mesure : des sciences différentes considèrent des moments propices différents et des mesures différentes, par exemple, pour la nourriture c'est la médecine et la gymnastique qui considèrent le moment propice et la mesure, alors que pour les actions guerrières, c'est la stratégie, et ainsi de suite pour d'autres actions, de sorte qu'il relèverait encore moins d'une science unique de considérer le bien, en tout cas lui-même » (1217b25-41, trad. V. Décarie).

quoi ? ou bien comment ? etc. Le petit traité intitulé *Catégories* vous permettra de mieux comprendre l'importance de cette doctrine que l'on appelle encore celle des « catégories de l'être » (Bodéüs parle de « figures d'imputation »). Il s'agit des genres les plus généraux de prédicats possibles, la première « imputation » ou « catégorie », la substance étant le support des autres. On dira ainsi, x est un homme (catégorie de la « substance » : *ousia*), x est blanc (qualité), x mesure 1,75 m (quantité), x est plus grand que y (relation), x est né en 1960 (temps), à Bordeaux (lieu).

Il faut bien saisir que ces modalités (être en un lieu, ou avoir une qualité sensible, ou une certaine taille etc..) sont des dimensions différentes du réel que le langage décrit. Or, Aristote souligne que la notion de « bien » se dit elle aussi de façons multiples. Il ne s'agit pas de dire qu'il y aurait des points de vue différents sur le bien et le mal, Aristote n'est pas du tout ce qu'on appelle un « relativiste », mais d'indiquer une variété de registres où le bien existe. Aristote s'oppose donc à Platon qui dans la *République*, au livre VI, avait mis en avant une « Idée du Bien » singulière et unique. Cette Idée du Bien, comparée au Soleil, est, selon Platon, ce qui rend possible l'ensemble des êtres intelligibles. Socrate, en une formule énigmatique, soutient qu'elle est « au-delà de l'essence (*epekeina tês ousias*) » (S09b), ce qui implique une différence entre la plénitude d'un être (son « *ousia* ») et l'horizon du Bien. Au XX^e siècle, Levinas a su donner une postérité importante à cette doctrine où le bien est « au-delà de l'être » : l'exigence éthique est toujours au-delà du domaine de l'être et de l'avoir, de la totalité et de la maîtrise¹. Notre propos ne porte pas sur Platon, et il nous suffit dans un premier moment de voir qu'Aristote assume une pensée toute différente qui associe intimement l'être et le bien, ou, pour le dire avec lui, les sens de l'être (les « catégories ») et les sens du bien. Il y a donc des approches multiples de ce qui est bon, approche qualitative, ou bien quantitative ou encore selon l'utilité ou l'opportunité... Bref selon l'homonymie de l'être.

Cette doctrine de l'homonymie du bien conduit à une homonymie de la vertu : pour Aristote la vertu n'a pas une seule et unique signification. Non seulement il y a les deux versants, si je puis dire, de l'excellence, celui de l'action et celui de la pensée (s'ils se rejoignent sans doute au sommet dans la figure du philosophe-sage parfait, ils existent séparément), mais chaque versant a ses zones différentes et différenciées. Les treize vertus éthiques qui sont l'objet de la seconde partie de ce cours ont chacune leur relative autonomie² ; Montaigne sait gré au Stagiritte d'avoir

.....

1. Lisez *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, [1978], Paris, Livre de poche, 2008.
2. Voyez l'étude de Terence IRWIN, « Disunity in the aristotelian virtues », *Oxford studies in ancient philosophy*, 1988, suppl., p. 61-90 qui présente bien la tension entre une conception « séparatiste » (conforme à l'homonymie de l'être et du bien) et une conception unitaire

en quelque sorte pris en compte la variété des choses humaines et d'avoir renoncé à une vision (platonicienne) où toutes les vertus s'appellent mutuellement et tous les vices aussi (comme chez le tyran) : « Aussi désavouent les péripatéticiens cette connexité et couture indissoluble ; et tient Aristote qu'un homme prudent et juste peut être et intempérant et incontinent¹ ». C'est ici un débat important chez Platon² et qui deviendra central dans la conception stoïcienne de la vertu : les Stoïciens soutiendront la thèse selon laquelle seul celui qui a toutes les vertus est vertueux³, ou plutôt que celui qui a une vertu les a toutes *ipso facto*.

Mais revenons à l'homonymie ; dans ce terme, vous entendez « *homo* », qui veut dire « le même », et « *onoma* », qui veut dire « le nom » : des réalités sont « homonymes » quand on utilise un même nom à leur propos, mais de façons différentes. Aristote revient sur cette notion au livre V, chap. 2 quand il constate que le mot « juste » est lui aussi « équivoque » :

« La justice est prise en plusieurs sens, et l'injustice aussi, mais du fait que ces différentes significations sont voisines, leur homonymie échappe, et il n'en est pas comme pour les notions éloignées l'une de l'autre où l'homonymie est plus visible ; par exemple (car la différence est considérable quand elle porte sur la forme extérieure), on appelle *kleis* [la "clé"], en un sens homonyme, à la fois la clavicule des animaux et l'instrument qui sert à fermer les portes » (1129a26-31).

Pour adapter l'exemple d'Aristote à notre époque, vous voyez qu'il y a « homonymie » entre la clef de mon appartement et la clé [USB] qui va sur mon ordinateur. Mais il n'y a pas de risque de confusion, car la configuration et l'usage de ces objets sont nettement différents. En revanche, pour ce dont on parle quand on dit « c'est

.....

(exigence d'une unité *de facto* des différentes vertus dans la figure du sage, et inclusion des vertus éthiques dans la prudence : « en même temps que la prudence, qui est une seule vertu, toutes les autres seront données », VI, 13, 1145a2-3).

1. *Les Essais*, édition Villey-Saulnier en un volume, Paris, PUF, 2004, p. 429 (orthographe modernisée)
2. Voyez le *Protagoras*, le livre IV de la *République* et les *Lois* (I, 630-631, III, 696b et XII, 965c-d) et l'étude de G. VLASTOS, « Socrate et les parties de la vertu », dans *Les paradoxes de la connaissance*, sur le *Ménon* de Platon (dir. de M. CANTO), Paris, Odile Jacob, 1991, p. 206-212. Dans le *Protagoras*, Socrate pose la question à l'aide d'une comparaison très éclairante : « Est-ce à la façon dont les parties du visage sont les parties de ce visage, la bouche, le nez, les yeux, les oreilles, ou à la façon des parties d'une masse d'or, qui ne diffèrent les unes des autres et chacune de tout que par la grandeur et la petitesse ? » (329d4-8, trad. A. Croiset). Pour utiliser la terminologie d'Aristote (*Parties des animaux*, II, 1, 646a8-647a2), selon Socrate (et les Stoïciens), la vertu est comme une masse d'or, *homéomère*, selon Aristote (et les Sophistes), elle est comme un visage, *anhoméomère*.
3. Voyez dans le recueil de LONG et SEDLEY, les fragments 61 C-I (*Les Philosophies hellénistiques*, II, Les Stoïciens, trad. J. Brunshwig et P. Pellegrin, Paris, GF, 2001).

bien », ou « c'est juste » on peut croire que l'on parle de la même chose, alors qu'il n'en est rien.

Un grand nombre des notions étudiées par la philosophie sont « homonymes » ou « polysémiques » : ainsi « la vie », « l'amitié » ou « le plaisir » pour prendre des exemples que l'on retrouvera dans l'*EN*. Or, si philosophe, pour Aristote, c'est bien souvent arriver à des distinctions de significations, ce n'est pas pour autant simplement faire un dictionnaire qui donnerait, ou croirait donner, une langue non équivoque, car l'équivocité est un trait à la fois de la langue et de la réalité. Aristote distingue bien la « pure et simple homonymie » (« clé ») et l'homonymie de termes à la signification voisine (« juste »). Le sophiste Prodicos est célèbre pour avoir, peut-être l'un des premiers, cherché à faire des distinctions de mots qui éviteraient la confusion, mais par là même il semblait aussi « jouer sur les mots » ou s'en tenir à des questions de vocabulaire où l'enjeu de la signification disparaissait... Socrate se moque de cette pratique dans le *Protagoras* (358a). Vous pouvez lire un article de Jacqueline de Romilly sur ce sujet : « Les manies de Prodicos et la rigueur de la langue grecque¹ » ; selon le sophiste, il faut distinguer *impartialité* et *neutralité*, *discuter* et *disputer*, *approuver* et *louer*, la *joie* et le *plaisir* (p. 3).

La thèse de l'homonymie du bien subordonne en quelque sorte le bien à l'être. Rien n'est « absolument bon », mais toujours par rapport à une essence (ou une substance) donnée. La première des catégories, le sens fondamental de l'être, est ce par quoi – essentiellement ou substantiellement, un être est ce qu'il est. Je ne tranche pas le problème de la traduction française du terme *ousia* (que certains ont voulu rendre par le très laid « étance »), car il y va à la fois de ce qu'indique une définition (son essence, ou terme très proche que vous avez pu lire dans le texte de l'*Éthique à Eudème* [désormais *EE*], sa « quiddité ») et ce son statut stable de support des prédicats. Ainsi le bien de l'homme adulte n'est pas celui de l'enfant. Dans la *Politique* (I, 13), Aristote souligne qu'il y a une différence spécifique entre la vertu de celui qui commande et de celui qui est commandé même si tous deux doivent être vertueux. On supposera par exemple que celui qui commande doit avoir la sagesse pratique, la *phronèsis*, alors que le commandé n'en est pas nécessairement pourvu. On accepte, même en démocratie, que des « sages » nous commandent ; à l'armée, on suppose qu'un général a une autre « vertu » que le soldat.

.....
1. *Museum Helveticum*, 1986, p. 1-18. Voir également Thucydide, I, 69, 6 (distinction entre « reproches » et « accusations »).

À la polysémie du bien correspond celle de la vertu :

« Ils se trompent complètement ceux qui disent en général que la vertu est un bon état de l'âme (*to eu ekhein tèn psukhèn aretè*), une bonne conduite (*to orthopragein*) ou quelque chose de ce genre. Il vaut en effet beaucoup mieux énumérer les vertus comme le fait Gorgias que de les définir ainsi¹. »

La théorie de Gorgias est rapportée par Ménon dans le *Ménon* :

« Si c'est la vertu de l'homme que tu souhaites, il est aisé de dire que ceci constitue la vertu d'un homme : être ce qu'il faut être pour gérer les affaires de la cité, et, dans cette gestion, pour faire le bien de ses amis et le mal de ses ennemis, en se gardant soi-même d'avoir, en rien, pareil mal à subir. Souhaites-tu maintenant la vertu d'une femme ? Il n'est pas difficile d'expliquer que cette dernière a le devoir de bien administrer la maison, en veillant à l'entretien de ce que renferme la maison, en étant docile aux instructions de son mari. De plus, autre est la vertu de l'enfant, selon que c'est une fille ou un garçon, autre est celle de l'homme plus âgé, d'un homme libre si tu veux, d'un esclave si tu préfères. Comme il existe une prodigieuse quantité d'autres vertus, on n'est pas embarrassé, au sujet de la vertu, pour dire en quoi elle consiste : par rapport à chaque activité et à chaque âge, la vertu existe pour chacun d'entre nous par rapport à chaque ouvrage². »

On trouve la même idée dans le *Protagoras* :

« Je sais au contraire fort bien qu'il y en a des quantités [de choses] qui sont nuisibles pour des hommes : aliments, boissons, drogues et des milliers d'autres substances, tandis qu'il y en a en vérité qui leur sont utiles ; que des substances qui, pour des hommes, ne sont ni nuisibles ni utiles, le sont pour des chevaux ; que telles le sont seulement pour des bœufs, telles autres pour des chiens ; que certaines, qui n'ont pour aucun de ces êtres un intérêt quelconque, en ont un d'autre part pour des arbres ; que, parmi ces dernières, les unes sont bonnes pour les racines de l'arbre, mauvaises pour les pousses : ainsi le fumier, qui fait du bien aux racines de tous les végétaux quand on le leur applique, en revanche, si l'on veut l'appliquer aux drageons et aux jeunes branches, fait dépérir tout cela ; je sais encore que l'huile, bien qu'elle soit funeste à tous les végétaux sans exception et, pour le poil du reste des animaux, sauf de l'homme, ce qu'il y a de plus contraire, est d'autre part salutaire à celui de l'homme et à son corps en général. Ainsi, le bien varie dans sa coloration et prend de

.....

1. *Politiques*, 1260a24-28, trad. P. Pellegrin. Les expressions critiquées viennent de Platon : *République*, IV, 444d-e, *euexia psukhès* (le bon état de l'âme) ; *orthopragein* (la bonne conduite), *Ménon*, 97c1 [Platon parle de l'*orthos prattein*] et *Charmide*, 172a.
2. *Ménon*, 71e-72a, trad. L. Robin.

multiples formes, à tel point que, à se borner au cas de l'homme, une même substance qui est bonne pour les parties externes de son corps, celle-là est tout ce qu'il y a de plus mauvais pour les parties internes¹. »

Dans ces deux textes, le bien et le mal se disent selon les agents. Si, en *EN I*, 4, la polysémie du bien est catégoriale (et c'est elle que reprendra la tradition rhétorique notamment pour s'appuyer sur toutes les circonstances qui entourent, expliquent, justifient ou aggravent une action²), le bien, dans chaque genre de l'être, est aussi relatif à chaque espèce propre à ce genre. La précision qui est assurément un sens du bien selon la quantité et la « juste mesure » (le *métron*) n'a pas les mêmes exigences, ni la même signification si l'on mesure la distance qui sépare Athènes de Sparte ou si l'on ajuste une bague au doigt d'une jeune fille. De même, et ce point est décisif, la vertu est relative à l'*ousia*, à la substance de l'agent. Seul l'homme mâle adulte peut être selon Aristote pleinement responsable et donc seul il peut être pleinement vertueux.

Que les enfants ne soient pas entièrement (voire pas du tout) responsables de leurs actions semble en accord avec le sens commun à toutes les époques. Un enfant de deux ans peut « faire des bêtises », sans pour autant agir moralement mal.

Selon Aristote, une logique comparable s'applique au cas des femmes : certes, elles atteignent l'âge adulte et la culture grecque a su produire des modèles féminins aussi bien pour la vertu (Antigone) que pour le vice (Médée), mais elles restent dans un état d'infériorité que cherche à justifier le début de la *Politique*.

Sur le statut de la femme dans l'Antiquité vous pouvez lire le tome I de l'*Histoire des Femmes en Occident*, sous la dir. de Georges Duby et Michelle Perrot, Plon, 1990, et notamment le chapitre 2, « Philosophies du genre. Platon, Aristote et la différence des sexes », p. 65-99, par Giulia Sissa.

L'auteur rappelle le point de vue de Platon : « Le genre sexuel n'est pertinent pour diviser le genre humain que sur le plan de la biologie, là où enfanter s'oppose

.....

1. *Protagoras*, 334a-c, trad. L. Robin.
2. Voir sur ce point QUINTILIEN (42-95 apr. J.-C.), *Institution oratoire*, III, 6, § 24 : « Aristote a établi dix catégories, autour desquelles semblent tourner toutes les questions : *ousia*, que Plautus rend par *essentia*, "essence", seule traduction latine à vrai dire : sous cette catégorie, on demande d'une chose si elle existe ; ensuite, la "qualité", terme dont le sens est évident ; la "quantité", subdivisée ultérieurement en grandeur et en nombre ; la "relation" (*ad aliquid*) d'où sont tirées la déclinéation de compétence et la comparaison (*trahatio et comparatio*) ; puis, le "lieu" et le "temps" (*ubi et quando*) ; ensuite "agir", "subir", "posséder" (*facere, pati, habere*), comme par exemple, "était-on armé" ? "était-on vêtu" ?, enfin, *keisthai*, c'est-à-dire, "se trouver dans un certain état", par exemple, "avoir chaud", "être debout". Mais, de toutes ces catégories, les quatre premières semblent concerner des états de cause (*ad status pertinere*), toutes les autres des topiques, où l'on puise des arguments. »

à engendrer. Sur le plan de la vie sociale, où seules les aptitudes personnelles sont à retenir, la détermination sexuelle n'a aucune valeur » (p. 77-78). En effet au livre V de la *République*, Platon minimise la différence sexuelle par rapport à l'œuvre proprement humaine en en faisant une contingence non essentielle, comme serait la calvitie ou la non-calvitie pour un cordonnier (lisez les pages 451c-460b). Que votre cordonnier soit chauve ou non n'a bien sûr rien à voir avec sa compétence pour faire ou pour réparer vos chaussures. Il en serait de même pour les fonctions des mâles et des femelles dans la cité : la seule différence est une certaine infériorité pour la résistance physique¹. Platon est, dans ces pages, fort « en avance sur son temps », comme on dit, et l'histoire de la philosophie a le plus souvent suivi le Stagirite pour favoriser une supériorité de l'homme sur la femme (voir par exemple les écrits de Kant et d'Auguste Comte sur ce sujet²). Dans ses écrits biologiques, Aristote fonde la différence des capacités psychiques sur des différences anatomiques. Par exemple dans le traité sur les *Parties des animaux* nous lisons ceci : « Parmi les animaux, c'est l'homme qui a le cerveau le plus gros proportionnellement à sa taille, et dans l'espèce humaine, les hommes (*arrenes*) ont le cerveau plus volumineux que les femmes³. »

Et dans le traité sur la *Génération des animaux*, 728a : « L'enfant a une forme féminine et la femme ressemble à un mâle stérile (*hè gunè hosper arren agonon*). Car la femme est caractérisée par une impuissance : celle où elle se trouve d'opérer une coction de sperme à partir de la nourriture élaborée » (728a17-20). « Les femelles sont par nature plus faibles et plus froides, et il faut considérer leur nature comme une défectuosité naturelle (*anapèria phusikè*) » (775a). G. Sissa commente : « La comparaison avec le corps masculin met donc en évidence deux aspects du corps des femmes : l'équivalence dans la diversité, mais surtout la défaillance, le ratage

.....

1. Ces pages sont commentées par PROCLUS (V^e siècle apr. J.-C. [418-485]) dans son *Commentaire de la République*. Le philosophe néoplatonicien oppose Platon et Aristote sur la question de la vertu des femmes dans ses VIII^e et IX^e dissertations (trad. A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1970, p. 40-61 du tome II). Il explique notamment : « Platon a discerné et solidement établi le vrai, lorsqu'il a posé que mâle et femelle sont identiques quant à l'espèce, et défini que les êtres de même espèce, comme ils sont une seule et même espèce, ont aussi une seule et même vertu. [...] La différence corporelle entre eux concerne les organes de la génération, tandis que les genres de vie de l'un et l'autre sexe sont les mêmes, tempérants, incontients, lâches braves, prudents, insensés, et qu'ils ne changent qu'eu égard aux parties susdites » (*op. cit.*, p. 40-41).
2. Voir KANT, *Anthropologie*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1988, p. 148-153, « Le caractère du sexe », et COMTE, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, quatrième partie, « Influence féminine du positivisme ».
3. *Des parties des animaux*, II, 7, 653a27-29, trad. P. Louis.

« systématique par rapport à un modèle » (p. 86). Les conséquences de la différence physiologique sont présentées dans la *Politique* :

« C'est de cet état de fait que nous sommes partis en psychologie, car l'âme possède naturellement en elle un principe qui commande et un qui est commandé, lesquels ont selon nous des vertus propres, à savoir celle de la partie douée de raison et celle de la partie non raisonnable. Il est donc évident qu'il en va de même dans les autres domaines, et que c'est par nature qu'il y a dans la plupart des cas un commandant et un commandé. En effet, c'est d'une manière différente que l'homme libre commande à l'esclave, l'homme à la femme, l'homme adulte à l'enfant. Tous ces gens possèdent les différentes parties de l'âme, mais ils les possèdent différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer (*holôs ouk ekhei to bouleutikon*), la femme la possède mais sans autorité (*akuron*), l'enfant la possède mais imparfaite. Il faut donc supposer qu'il en est nécessairement de même pour les vertus éthiques : tous doivent y avoir part, pas cependant de la même manière, mais dans la mesure où l'exige la fonction de chacun. C'est pourquoi celui qui commande doit posséder la vertu éthique achevée (*teléa êthikè aretè*)¹. »

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, si Aristote reprend cette perspective (en VII, 6, il est question du rôle « passif » de la femme dans la copulation²), il souligne néanmoins la communauté entre hommes et femmes. Ainsi écrit-il à propos de l'autarcie : « Par ce qui se suffit à soi-même, nous entendons non pas ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire (*bios monôtè*), mais aussi à ses parents, ses enfants, sa femme, ses amis et ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique. Mais à cette énumération il faut apporter quelque limite, car si on l'étend aux grands-parents, aux descendants et aux amis de nos amis, on ira à l'infini³. » La limitation temporelle est aussi spatiale, les voisins de nos voisins ne sont pas nos voisins. Aristote ne dirait pas comme les Stoïciens que nous sommes citoyens du monde. L'idée de cosmopolitisme ne correspond pas à son attachement à la particularité, au lien entre un peuple et une terre et un climat.

Cela étant, l'unité sociale n'est pas l'individu, mais la famille ; l'homme vertueux, le magnanime ou le prudent du livre VI n'est tel qu'en relation avec les membres de sa famille et de sa cité. La vertu du mâle a, d'une certaine façon, besoin de la

.....

1. *Politiques*, I, 13, 1260a4-18, trad. P. Pellegrin.
2. R. Bodéüs traduit : « Dans l'union conjugale, elles n'imposent rien à leur mari, mais se laissent faire » (1148b32).
3. *EN*, I, 5, 1097b7-13.