

LIVRE VI

source :

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/morale6.htm>

texte grec

LIVRE VI.

ARGUMENT.

1. On a distingué les vertus morales des vertus intellectuelles, on a examiné avec quelque détail en quoi consistent les premières, il convient à présent de considérer aussi les autres. On a également reconnu deux parties de l'âme; l'une, douée de raison, et l'autre qui en est privée: il faut encore considérer la partie raisonnable comme divisée en deux autres parties; l'une, capable de juger ou d'apprécier les choses nécessaires, et l'autre qui s'applique aux choses contingentes. - II. Entre les trois choses qui sont dans l'âme, le sens, l'intelligence et l'appétit, ou le désir, le sens n'est pas un principe d'action ; mais c'est le choix ou la préférence, déterminée par le désir et par l'intelligence. Rien de ce qui est passé ne peut être un objet de préférence, ni de délibération. La vérité est l'œuvre ou le produit des deux parties intelligentes de l'âme. - III. Les moyens à l'aide desquels elle connaît la vérité, sont au nombre de cinq : l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence. La science est une habitude de croyance et de démonstration dont les objets sont nécessaires, éternels, ingénérables et incorruptibles. - IV. Il faut distinguer, dans les actions, celles dont le résultat est durable, et celles dont l'effet s'évanouit à mesure qu'il est produit. L'art ne s'applique qu'aux actions du premier genre : il est une habitude d'agir, à l'occasion des choses contingentes, en prenant pour guide la véritable raison. Il n'y a point d'art des choses nécessaires et naturelles. - V. La prudence consiste à être en état de prendre les résolutions les plus conformes à notre bonheur, en général. Elle se rapporte comme l'art, aux choses contingentes, mais elle n'est ni un art, ni une science: elle est une habitude d'appliquer la raison aux actions dont le résultat s'évanouit à mesure qu'elles ont lieu; c'est-à-dire, aux affaires humaines, comme la politique, l'économie domestique, etc. Elle est une vertu de cette partie de l'âme où se trouve l'opinion. - VI. La connaissance des principes ne peut être ni le produit de la science (car la science se fonde sur cette connaissance), ni celui de l'art, qui n'a de rapport qu'aux choses contingentes. Elle ne peut pas être le produit de la prudence et de la sagesse, à peu près par la même raison. La connaissance des principes appartient donc proprement à l'esprit, ou à l'intelligence. - VII. La sagesse (ou l'habileté), c'est-à-dire, la supériorité dans quelque genre que ce soit; suppose à la fois l'intelligence et la science, portées à un très haut degré de perfection. La sagesse s'applique plus aux choses ou aux vérités générales et nécessaires, au lieu que la prudence est plutôt relative aux choses particulières et contingentes. Voilà pourquoi la sagesse est supérieure à la politique ; elle est ce qu'il y a naturellement de plus admirable et de plus précieux parmi les hommes. La prudence est une vertu éminemment pratique; elle est, dans la vie, comme un art qui en dirige plusieurs autres qui lui sont subordonnés. - VIII. La prudence qui dirige les ressorts généraux de la société civile, c'est la législation; celle qui dirige les détails de l'administration, est plus proprement la politique. Les jeunes gens peuvent devenir habiles dans les mathématiques, dans les sciences naturelles; les enfants même peuvent, jusqu'à un certain point, s'appliquer à ces connaissances; mais ni les uns ni les autres ne peuvent acquérir la sagesse ou la prudence. Celle-ci a pour objet une résolution définitive qu'il s'agit de prendre et d'exécuter : elle est l'effet d'une manière de sentir juste et conforme au vrai. - IX. Une sage résolution (effet de la prudence) n'est ni une science, ni une opinion, ni une heureuse rencontre: elle est le produit de la réflexion, et consiste dans une certaine rectitude d'esprit appliquée aux sujets sur lesquels on délibère: appliquée surtout à ce qui est utile et avantageux, et à la recherche des moyens de l'obtenir que la raison peut approuver, à la détermination du temps et de la manière la plus convenable pour cela. - X. Le discernement est relatif aux choses qui sont l'objet du doute ou de

l'incertitude, et sur lesquelles ou est dans le cas de délibérer, et par conséquent s'applique aux mêmes objets que la prudence; mais il n'est pas tout-à-fait la même chose : sa fin est d'indiquer ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Il se confond presque avec l'intelligence ou connaissance exacte des choses. - XI. Le jugement (le sens commun ou le bon sens); consiste dans un juste discernement de ce qui est équitable. L'indulgence est un jugement exact et juste de ce qui est bien, c'est-à-dire, de ce qui est conforme à la vérité. Sans doute aucun homme n'est naturellement sage, mais le jugement, l'esprit ou l'intelligence, et la sagacité, sont des facultés naturelles, qui se développent et se perfectionnent par le progrès des années. - XII. La sagesse ne se rapporte à rien de ce qui peut être créé ou produit par l'homme: la prudence a du moins cet avantage; mais si les vertus ne sont que des habitudes ou des dispositions, il ne dépendra pas de nous de les posséder; à quoi donc serviront la sagesse et la prudence ? D'ailleurs, si cette dernière faculté est inférieure à l'autre, n'est-il pas étrange que ce soit elle qui ait l'autorité, et qui décide de ce qu'il faut faire? On répond qu'elles sont toutes deux désirables, parce que la vertu rend estimable le but qu'on se propose, et parce que la prudence donne aux moyens le même caractère de convenance et de bonté morale. Le talent, qui consiste à exécuter avec succès ce qu'on a en vue, n'est digne d'éloges et d'estime qu'autant que ce but est honorable, et c'est la vertu qui le rend tel. - XIII. La partie de l'âme qui conçoit et apprécie les opinions, comprend le talent et la prudence, et la partie morale comprend la vertu naturelle et la vertu absolue, laquelle est, pour ainsi dire, principale et directrice, et ne saurait exister sans la prudence. En effet, c'est la prudence qui donne à toutes nos dispositions la rectitude qui les rend conformes à la raison: celle-ci se rapporte à la fin, et celle-là aux moyens propres à nous y conduire. Mais ce n'est pas la prudence qui commande à la vertu, ou qui en dirige l'emploi ; elle s'occupe des moyens de la produire et de la conserver.

I. [1138b] Comme nous avons dit précédemment (01) qu'il faut préférer en tout un juste milieu, et non pas l'excès, ni le défaut, et que ce milieu est ce qu'indique la droite raison, faisons voir en quoi il consiste. Car, dans toutes les dispositions ou habitudes dont il a déjà été question, aussi bien que dans toutes les autres, il y a toujours un but, par rapport auquel tout homme raisonnable s'applique à accroître les tendances qui peuvent l'en rapprocher, et à diminuer celles qui l'en éloignent : et il y a une limite en deçà et au delà de laquelle se trouve le défaut ou l'excès que réprouve la droite raison. Mais cette proposition, toute véritable qu'elle est, n'offre pourtant rien de clair à l'esprit ; car, dans toutes les autres choses auxquelles il s'applique. et qui sont l'objet. de la science, on peut dire avec vérité qu'il ne faut prendre ni trop ni trop peu d'exercice, ni trop ni trop peu de repos, mais observer, à cet égard, le juste milieu que la raison prescrit. Cependant, celui qui n'aurait, pour se conduire, que cette règle générale, n'en serait pas plus avancé; c'est comme si, sur la question de savoir quels aliments sont bons pour la santé, on répondait que ce sont tous ceux que prescrit la médecine, ou la personne qui possède cet. art. Il ne faut donc pas seulement que ce que nous avons dit des habitudes de l'âme soit véritable, mais il faut encore qu'on détermine exactement ce que c'est que la droite raison : il faut en donner la définition.

[1139a] Or, nous avons distingué deux sortes de vertus de l'âme, les unes morales, les autres intellectuelles, et nous avons considéré les vertus morales. Nous allons parler des autres, après avoir d'abord traité de l'âme. J'ai dit précédemment (02) qu'elle est composée de deux parties. l'une qui a la raison, et l'autre qui en est privée. Il faut maintenant diviser de la même manière la partie qui est douée de raison. Supposons donc aussi qu'elle ait deux parties: l'une, à l'aide de laquelle nous contemplons les choses qui sont telles qu'elles ne peuvent pas avoir d'autres principes que ceux qu'elles ont; et l'autre, au moyen de laquelle nous connaissons les choses qui pourraient être autrement qu'elles ne sont (03). En effet, il faut bien qu'il y ait, pour chaque genre de choses essentiellement différentes, une partie de l'âme essentiellement distincte, et appropriée par sa nature à ce genre, puisque l'âme en a connaissance à raison de sa ressemblance et de son aptitude par rapport à cette chose (04).

Appelons donc scientifique l'une de ces parties de l'âme, et donnons à l'autre le nom de logistique, puisque délibérer et calculer ne sont qu'une même chose, et que personne ne délibère sur ce qui ne saurait être autrement qu'il n'est; en sorte que la logistique sera une des parties de l'âme qui sont le siège de la raison. Par conséquent, il restera à déterminer quelle est, pour chacune de ces deux parties, la meilleure disposition ou habitude; car c'est dans l'habitude que consiste la vertu de chacune d'elles, et la vertu est l'aptitude au genre d'actions propres à chaque être, ou objet.

II. Il y a dans l'âme trois choses d'où dépendent l'action et la vérité : ce sont les sens, l'esprit et l'appétit. Entre ces trois choses, les sens ne sont le principe d'aucune action; et ce qui le prouve,

c'est que les animaux ont la faculté de sentir, mais ils n'ont pas celle d'agir (05). Mais ce que l'affirmation et la négation sont par rapport à l'entendement, la poursuite et la fuite le sont à l'égard de l'appétit.

Et puisque la vertu morale est une habitude, une disposition relative au choix ou à la préférence, et que la préférence est un désir réfléchi, il faut, pour qu'elle soit sensée et digne d'approbation, que le raisonnement soit conforme à la vérité, et le désir conforme à la vertu, et que l'un affirme les mêmes choses que l'autre poursuit ou recherche. C'est donc là ce qui constitue l'entendement et la vérité pratique.

Mais c'est à l'intelligence contemplative, qui n'est ni pratique ni active, qu'appartient le jugement de ce qui est bien ou mal, vrai ou faux ; car telle est la fonction de tout ce qui est doué de pensée. La fonction de ce qui unit l'action à la pensée, c'est l'accord de la vérité avec des désirs conformes à la raison.

Le principe de l'action est donc la préférence, d'où naît, en quelque sorte, l'impulsion ou le mouvement, mais non pas le motif déterminant : et ce qui détermine la préférence, c'est le désir, et la raison sollicitée par un motif. Voilà pourquoi il n'y a point de préférence, sans intelligence et sans pensée, ni sans habitude morale; car il ne peut y avoir ni bonheur, ni malheur, sans la pensée et sans les mœurs. La pensée ou l'intelligence ne détermine, par elle-même, aucun mouvement; il faut qu'elle soit sollicitée par quelque motif, et accompagnée de tendance à l'action. [1139b] C'est alors qu'elle commande, pour ainsi dire, à la faculté d'agir.

En effet, quiconque fait une chose, la fait pour quelque motif : non pas *motif* pris dans un sens absolu et indéterminé, mais de manière qu'il en résulte une action qui ait un résultat et un auteur, et qu'il ne soit pas une simple tendance à agir. Car la vertu, la bonne conduite, est une fin, un but, et le but est l'objet du désir.

De là vient que la préférence est ou intelligence excitée par le désir, ou désir déterminé par la réflexion : et un tel principe est l'homme lui-même.

Au reste, rien de ce qui est passé ne peut être un objet de préférence : ainsi personne ne préfère d'avoir contribué à la ruine de Troie; car on ne délibère pas sur ce qui a été fait, mais sur ce qui doit ou peut se faire; et ce qui a été fait ne peut pas ne l'avoir pas été; aussi le poète Agathon dit fort bien à ce sujet : « Le seul pouvoir qui manque à la Divinité, c'est de faire que ce qui a été accompli ne le soit pas. »

La vérité est donc l'œuvre ou le produit des deux parties intelligentes de l'âme; et les propriétés qui les caractérisent l'une et l'autre, sont les habitudes ou les dispositions en vertu desquelles chacune d'elles saisit le mieux la vérité.

III. Mais il faut revenir sur ces propriétés distinctes, et reprendre la question de plus haut. Admettons que les moyens à l'aide desquels l'âme saisit la vérité, par affirmation ou négation, soient au nombre de cinq : l'art, la science, la prudence, la sagesse, l'intelligence; car le préjugé et l'opinion peuvent induire à erreur. Or, si l'on veut parler un langage exact et précis, et ne pas s'attacher à de simples comparaisons (06), il est facile de voir ce que c'est que la science, en considérant que nous sommes tous portés à croire que ce que nous savons ne peut pas être autre que ce qu'il est; et, quant aux choses qui peuvent être autrement, nous ignorons si elles ont ou n'ont pas d'existence, indépendamment de notre contemplation. Ce qui est l'objet de la science existe donc nécessairement. et par conséquent est éternel; car tout ce qui a une existence nécessaire et absolue est éternel, et dès lors, ingénérable et incorruptible.

D'un autre côté, toute science est regardée comme pouvant être un objet d'enseignement; et tout ce qui peut être su, peut être appris. Mais tout enseignement n'a lieu qu'à l'occasion de choses déjà connues, comme je l'ai dit dans les *Analytiques* (07). On enseigne par le moyen de l'*induction*, ou par le *syllogisme* : mais l'induction est le principe des idées générales, et le syllogisme est composé de ces mêmes idées. Donc il y a des principes, d'où part le syllogisme, et auxquels il ne conduit pas, et qui sont, par conséquent, le résultat de l'induction. Il suit de là que la science est une habitude de démonstration, et qu'elle a tous les autres caractères particuliers que j'ai définis dans les *Analytiques* (08) ; car, quand on a une croyance quelle qu'elle soit, et que l'on connaît les principes qui lui servent de base, alors vu sait : mais, si les principes ne sont pas plus évidents que la conclusion, on ne saura que par hasard. Telle est la notion qu'il faut se faire de la science.

IV. [1140a] A l'égard des choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, il y en a qui sont un résultat durable de l'action, et d'autres qui en sont un résultat, pour ainsi dire, fugitif (09) ; car c'est une différence dont il faut tenir compte ; mais je m'en rapporte encore sur ce point à mes *Discours exotériques* (10) ; en sorte que la disposition, ou l'*habitude de pure théorie*, guidée par la raison, ne doit pas être confondue avec la disposition, ou l'*habitude d'exécution*, également guidée par la raison ; elles ne sont pas comprises l'une dans l'autre ; car ni la théorie n'est l'exécution, ni l'exécution n'est la théorie. Mais comme l'architecture est un art, et ce qu'on peut appeler une disposition ou habitude d'exécution, accompagnée de raison ; et comme il n'est aucun art qui ne soit pas une telle habitude, ni aucune habitude ou disposition de ce genre, qui ne soit un art, il faudrait en conclure qu'un art et une habitude d'exécution dirigée par la raison véritable, sont la même chose.

Au reste, tout art consiste à produire, à exécuter, et à combiner les moyens de donner l'existence à quelqu'une des choses qui peuvent être et ne pas être ; et dont le principe est dans celui qui fait, et non dans la chose qui est faite. Car il n'y a point d'art des choses qui ont une existence nécessaire, ni de celles dont l'existence est le résultat des forces de la nature, puisqu'elles ont en elles-mêmes le principe de leur être. Mais comme l'exécution et la théorie sont deux choses différentes, il s'ensuit nécessairement que l'art se rapporte à l'exécution. et non à la théorie. Enfin, le hasard et l'art semblent, sous un certain rapport, s'appliquer aux mêmes objets, comme le dit Agathon : « L'art chérit la fortune, et la fortune favorise l'art. » L'art est donc, comme je viens de le dire, une certaine habitude d'exécution dirigée par la véritable raison ; et le défaut d'art, au contraire, est une habitude d'exécution dirigée par un faux raisonnement, dans les choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont.

V. Quant à la prudence, on peut s'en faire l'idée, en considérant quels sont ceux que l'on appelle prudents : or, il semble que ce qui caractérise l'homme prudent, c'est la faculté de délibérer avec succès sur les choses qui lui sont bonnes et avantageuses, non pas sous quelques rapports particuliers, comme celui de la santé ou de la force, mais qui peuvent contribuer, en général, au bonheur de sa vie. Ce qui le prouve, c'est qu'on appelle prudents, ou avisés, dans tel ou tel genre, ceux qu'un raisonnement exact conduit à quelque fin estimable, dans les choses où l'art ne saurait s'appliquer ; en sorte que l'homme prudent serait, en général, celui qui est capable de délibérer.

Or, personne ne délibère sur ce qui ne saurait être autrement, ni sur ce dont l'exécution n'est pas en son pouvoir. Par conséquent, si la science est toujours susceptible de démonstration, et si l'on ne démontre pas les choses dont les principes pourraient être autres qu'ils ne sont (et toute chose pourrait être autrement) ; **[1140b]** en, un mot, s'il est impossible de délibérer sur les choses qui ont une existence nécessaire, il s'ensuit que la prudence n'est ni une science, ni un art. Elle n'est pas une science, parce que tout ce qui peut être fait ou exécuté, peut être autrement [c'est-dire, est contingent] ; elle n'est pas un art, parce que ce dont les résultats n'ont rien de matériel est autre chose que ce qu'on appelle production, ou création (11). Il reste donc qu'il faut la considérer comme une habitude de théorie ou de contemplation, accompagnée de raison, dans les choses qui sont bonnes ou nuisibles à l'homme : car la fin de l'exécution est autre chose [que celle de la théorie] ; mais celle de la théorie n'est pas toujours [autre chose que celle de l'exécution], puisque la pratique du bien [ou le bonheur] est elle-même une fin.

Voilà pourquoi nous regardons Périclès et ceux qui lui ressemblent, comme des hommes prudents, parce qu'ils sont en état de voir ce qui est bon et avantageux pour eux-mêmes et pour les autres ; et nous les croyons capables de diriger avec succès les affaires d'une famille, et celles d'un état. De là vient que nous donnons à la tempérance le nom de σωφροσύνη, qui [par sa valeur étymologique] semble indiquer qu'elle conserve ou sauve la prudence. Elle conserve et maintient du moins cette manière particulière de voir [ou de juger de ce qui est bon et utile] : car les sentiments de peine et de plaisir n'altèrent pas et ne faussent pas tous nos jugements ; par exemple, celui qui nous fait reconnaître qu'un triangle a, ou n'a pas, la somme de ses trois angles égale à celle de deux angles droits ; mais ils altèrent et faussent nos jugements sur ce qu'il convient de faire.

En effet, les principes de notre conduite sont dans le motif qui la détermine : mais, une fois que le jugement sera altéré par des sentiments de plaisir ou de peine, le principe ne se manifestera pas immédiatement ; on ne verra pas que ces sentiments ne doivent pas toujours être le motif de nos

actions et (le toutes nos préférences ; car souvent le vice corrompt et dénature le principe [qui nous fait agir].

Il suit nécessairement de là que la prudence est une véritable habitude de contemplation, dirigée par la raison, dans les biens propres à la nature humaine. Au reste, dans les arts, on peut être habile ou inhabile; mais cette distinction n'a pas lieu pour la prudence : une faute volontaire, dans les arts, est préférable à une faute involontaire: elle ne l'est pas en fait de prudence, ni en fait de vertu (12). Il est donc évident que la prudence est une faculté, et non pas un art. Or, comme il y a deux parties de l'âme qui possèdent la raison, cette faculté peut appartenir à l'une d'elles, c'est-à-dire à celle qui a l'opinion ou le jugement en partage: car l'opinion, comme la prudence, est relative à ce qui pourrait être autrement. Toutefois, elle n'est pas uniquement une habitude accompagnée de raison; et ce qui le prouve, c'est qu'une telle habitude peut se perdre par l'oubli, mais non pas la prudence.

VI. Puisque la science est la conception ou l'appréciation des choses générales, et qui ont une existence nécessaire, et puisqu'il y a des principes de tout ce qui est susceptible de démonstration, et de toute science (car la science est inséparable du raisonnement), les principes de ce qu'il est possible de savoir ne peuvent appartenir ni à la science elle-même, ni à l'art, ni à la prudence(13). En effet, ce qu'on peut savoir peut être démontré; [1141a] mais l'art et la prudence ne se rapportent qu'à ce qui peut être autrement qu'il n'est. La sagesse ne se rapporte pas non plus à ce qui est de ce dernier genre, car il doit y avoir des choses que le sage soit en état de démontrer. Or, si les facultés à l'aide desquelles nous saisissons la vérité, et nous pouvons constamment nous garantir de l'erreur, tant par rapport aux choses qui ne sauraient être autrement, qu'à l'égard de celles qui peuvent être autrement, sont la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence; et si, entre ces facultés, il y en a trois, la science, la prudence, et la sagesse, dont aucune ne peut être celle que nous cherchons, il reste donc que c'est l'intelligence à qui appartient la conception des principes.

VII. Pour ce qui est de l'habileté (14), nous l'attribuons surtout à ceux qui pratiquent les arts avec le plus de perfection : c'est ainsi que nous appelons Phidias un habile sculpteur, et Polyclète un statuaire habile; et, dans ce cas, nous ne désignons, par le mot habileté, que la perfection ou le mérite de l'art. Cependant, il y a des hommes que nous regardons comme habiles dans un sens général et absolu, et non pas dans quelque genre en particulier; en un mot, que nous appelons simplement et généralement habiles, comme s'exprime Homère dans le *Margitès* (15) : « Les dieux n'en avaient fait ni un cultivateur, ni un laboureur, ni un homme habile en quoi que ce soit. » D'où il suit évidemment que l'habileté ou la sagesse (σοφία) pourrait être regardée comme le plus haut point de précision ou de perfection dans les sciences.

Il faut donc que le sage [l'homme habile par excellence], non seulement connaisse les conséquences qui dérivent des principes, mais aussi qu'il sache la vérité des principes. En sorte que la sagesse serait l'intelligence et la science, et que sa partie capitale ou fondamentale serait la connaissance de ce qu'il y a de plus noble et de plus sublime. En effet, il y aurait peu de raison à considérer la politique, ou la prudence, comme la plus importante des sciences, si l'homme n'était pas ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers. Si donc ce qui est sain et avantageux pour les hommes diffère de ce qui l'est pour les poissons, tandis que ce qui est blanc ou droit est toujours blanc ou droit, tout le monde conviendra que ce qui est sage est toujours sage, au lieu que ce qui est prudent eu de certains cas, ne l'est pas dans d'autres. Car on ne saurait nier que le propre de la prudence ne soit de bien juger de chaque objet par rapport à nous, et l'on accorde volontiers de la confiance aux hommes qui ont cet avantage. Voilà pourquoi l'on attribue la prudence à ceux d'entre les animaux qui manifestent quelque faculté de prévoyance dans tout ce qui intéresse leur vie.

Mais il est facile de voir que la sagesse n'est pas la même chose que la politique ; car si l'on veut appeler sagesse le discernement de ce qui nous est utile, il y aura bien des sortes de sagesse. En effet, discerner ce qui est avantageux à tous les animaux, n'est pas le résultat d'une seule et même prudence ou connaissance, mais celui d'un jugement différent pour chaque animal ; autrement, il faudrait dire qu'il n'y a qu'une seule médecine pour tous les êtres animés. Et il ne sert de rien de dire que l'homme est le plus excellent de tous les animaux; car il y a bien d'autres êtres d'une nature plus divine que celle de l'homme : [1141b] tels sont, par exemple, les corps les plus apparents dont le monde est composé (16). Il suit donc évidemment de tout ce que nous venons

de dire, que la sagesse, la science et l'intelligence sont ce qu'il y a naturellement de plus précieux et de plus digne d'admiration.

Aussi a-t-on appelé sages un Anaxagoras, un Thalès, et ceux qui leur ressemblent; mais on ne les nommait pas prudents, lorsqu'on les voyait ignorants de tout ce qui leur était utile; et l'on dit qu'ils savaient un grand nombre de choses mystérieuses, merveilleuses, difficiles et divines, mais inutiles, parce qu'ils ne cherchaient pas les biens purement humains. Mais la prudence est relative aux choses humaines, et sur lesquelles il est possible de délibérer; car ce que nous regardons comme la tâche de l'homme prudent, c'est de délibérer comme il convient. Or, personne ne délibère sur des choses qui ne sauraient être autrement quelles ne sont, ni sur celles qui ne peuvent avoir un résultat, un but qu'on puisse atteindre et qui soit avantageux. En général, celui qui a le talent des bonnes résolutions est celui qui arrive, par le raisonnement, au résultat le plus avantageux à l'homme dans tout ce qui est exécutable. D'ailleurs, la prudence ne s'applique pas seulement aux choses générales : elle exige aussi une parfaite connaissance des détails ; car c'est une vertu pratique, et la pratique s'applique surtout aux détails. Aussi y a-t-il des gens qui, sans aucunes connaissances, sont plus propres à l'action que d'autres qui sont plus instruits qu'eux; et, parmi les autres hommes, ceux qui ont de l'expérience sont dans le même cas. En effet, on a beau savoir que les viandes légères sont saines et de facile digestion, si l'on ne sait pas quelles sont ces viandes légères, on ne guérira pas un malade; mais celui qui saura que c'est la chair des oiseaux qui est légère et saine, y réussira mieux. Or, la prudence est une qualité éminemment pratique, en sorte qu'il faut posséder les deux parties [connaissance des choses générales, et connaissance des détails], et plus particulièrement la dernière. Il semble donc que ce soit encore ici une sorte d'art architectonique [propre à diriger ceux qui lui sont subordonnés].

VIII. La prudence et la politique sont, à vrai dire, une même habitude ou disposition d'esprit; mais elles n'ont pas la même nature ou la même essence. Cependant, à l'égard de la société civile, la prudence qui en dirige les ressorts, comme science principale (architectonique), c'est la législation ; et celle qui préside aux détails de l'administration, conserve le nom commun de politique. Elle est proprement pratique et délibérative ; car un décret s'applique à ce qui doit s'exécuter immédiatement, comme chose définitivement résolue. Voilà pourquoi on dit que ceux qui rendent les décrets sont de fait ceux qui gouvernent; car ce sont eux qui exécutent, comme les ouvriers ou manouvriers. Il semble pourtant que la prudence est communément considérée comme relative à un seul et même individu ; mais ce mot s'étend aussi à l'économie, à la législation, à la politique, laquelle se divise même en deux espèces, délibérative et judiciaire.

Ainsi, savoir ce qui est utile ou important à l'individu, est un genre de prudence, mais fort différent de la politique; [1142a] et celui qui sait simplement ce qui le touche ou l'intéresse, et qui s'en occupe exclusivement, peut être regardé comme prudent; mais les hommes politiques sont occupés d'une infinité d'affaires et d'intérêts divers ; ce qui a fait dire à Euripide : « Quelle a été mon imprudence ! moi qui pouvais, sans soins, sans soucis, confondu dans la foule des guerriers, partager le sort et la fortune des plus sages! car Jupiter déteste les hommes entreprenants, et ardents à se mêler de tout (17). C'est qu'au fond, ils cherchent ce qui leur est avantageux, ils s'imaginent devoir agir ainsi, et c'est cette façon de penser qui les fait regarder comme prudents. Il est possible, au reste, qu'on ait besoin de s'instruire de la science économique, et de s'occuper des intérêts publics, pour bien conduire ses propres affaires. Cependant, on ne voit pas encore bien ce qu'il faut faire pour cela et c'est une chose à examiner.

Ce qui prouve la vérité de ce que nous disons, c'est que les jeunes gens peuvent devenir géomètres, mathématiciens, et même habiles dans ces sciences-là; mais on ne les croit pas susceptibles de devenir prudents, parce que la prudence est relative aux circonstances particulières, aux objets de détail, qu'on ne peut connaître qu'à l'aide de l'expérience : et un jeune homme est sans expérience; car il n'y a que le temps qui donne cet avantage.

On pourrait encore examiner pourquoi un enfant est capable d'apprendre les mathématiques, tandis qu'il ne l'est pas d'apprendre la sagesse ou la physique. Est-ce parce que la première de ces sciences ne consiste qu'en abstractions au lieu que les principes des autres sont fondés sur l'expérience; et que, dans celles-ci, les jeunes gens n'ont pas la conviction des principes, mais se bornent à les énoncer, tandis que, pour les mathématiques, on voit avec évidence quel en est le fondement? D'ailleurs, quand on délibère [sur les objets des sciences physiques], l'erreur peut se rencontrer ou dans les propositions générales, ou dans les faits particuliers; car [on peut se tromper, par exemple, en affirmant] ou que toutes les eaux pesantes sont mauvaises et nuisibles à

la santé, ou que telle eau [qu'on indique] est pesante. Il est donc évident que la prudence n'est pas la science : car elle s'applique surtout à une résolution définitive, ainsi que je l'ai dit; et c'est cette résolution qu'il s'agit d'exécuter.

D'un autre côté, elle est opposée à l'intelligence, en ce que celle-ci s'applique aux termes dont il est impossible de donner une définition : au lieu que la prudence a pour objet un dernier parti à prendre, qui n'est pas l'objet de la science, mais l'effet d'un sentiment (18), non pas tel que ceux qu'on éprouve à l'occasion des choses particulières, mais tel que celui qui nous fait reconnaître (par exemple) que le triangle est l'élément des figures mathématiques; car c'est là que s'arrête le sentiment en ce genre.

La prudence elle-même est donc plutôt un sentiment ; mais c'en est une espèce particulière, et différente du sentiment proprement dit (19).

IX. Il y a quelque différence entre chercher et délibérer; car délibérer, c'est chercher quelque chose. Il s'agit donc de marquer avec précision quels sont les caractères d'une sage résolution (20), de savoir si elle est une science, une opinion, une heureuse rencontre, ou quelque autre chose.

Et d'abord, elle n'est pas une science ; car on ne fait point de recherches sur les choses que l'on sait : [1142b] or, une sage résolution est l'effet d'une délibération; et celui qui délibère, cherche et raisonne, ou calcule en quelque sorte. Elle n'est pas non plus un hasard heureux, une heureuse rencontre: car il n'y a point de raisonnement dans ces sortes de choses; elles s'offrent tout-à-coup à l'esprit, au lieu que l'on délibère pendant un temps plus ou moins long [pour prendre un parti], et l'on dit communément qu'il faut exécuter avec promptitude ce qu'on a résolu, mais délibérer à loisir [avant l'exécution]. La sagacité est encore autre chose qu'une sage résolution : elle est, à quelques égards, une heureuse rencontre. Enfin, une sage résolution n'est pas non plus une opinion.

Or, puisque celui qui ne prend pas une sage résolution s'expose à commettre des fautes, tandis que celui qui prend un bon parti, délibère comme il convient, il s'ensuit qu'une sage résolution est l'effet d'une certaine rectitude [de délibération], mais non celui de la science, ni de l'opinion. Car l'idée de rectitude ou de justesse ne s'applique point à la science [proprement dite, et en elle-même], pas plus que l'idée d'erreur; et, quant à l'opinion, c'est la vérité qui est sa rectitude; et déjà tout ce qui est l'objet de l'opinion a été déterminé d'une manière précise (21). Il ne peut y avoir de sage résolution sans raisonnement : reste donc qu'elle soit l'effet de la réflexion; car celle-ci n'est pas encore une énonciation, au lieu que l'opinion, qui ne suppose pas de recherche, est déjà affirmation ou assertion. Mais celui qui délibère, bien ou mal, cherche quelque chose, et raisonne [ou calcule les probabilités des différents partis qui s'offrent à son esprit].

Nous avons dit que la sage résolution consiste dans une certaine rectitude de délibération; il faut donc chercher d'abord ce que c'est que la délibération, et à quoi elle s'applique. Mais, comme le mot rectitude a plusieurs acceptions diverses, il est facile de voir que toutes ne conviennent pas ici : car l'homme intempérant et vicieux pourra parvenir, par le raisonnement, à voir les choses comme il le désire, de sorte qu'après qu'il aura délibéré comme il faut, il se trouvera avoir reçu un grand dommage. Toutefois, il semble que l'effet d'une délibération sagement conduite doive être quelque chose d'avantageux : car le propre de cette rectitude de jugement, qui caractérise une sage résolution, est de procurer un bien ou un avantage.

Cependant, on peut obtenir ce résultat par un faux raisonnement : on peut atteindre le but qu'il fallait avoir en vue, mais ne pas y arriver par la route véritable; enfin, le moyen terme [du syllogisme] peut être faux, [quoique le syllogisme soit concluant.] Par conséquent, on n'est pas encore en droit d'appeler sage résolution celle qui atteint, à la vérité, le but convenable, mais non par des moyens convenables. De plus, l'un peut employer un temps fort considérable à délibérer, tandis qu'un autre saura, sur le champ, prendre son parti. Ce n'est donc pas encore là ce qui constitue la sage résolution; mais elle consiste dans une rectitude de jugement appliquée à ce qui est utile, l'obtenant, par les moyens convenables, dans le moment et de la manière qu'il faut.

Enfin, on peut avoir pris une sage résolution, dans le sens général et absolu, ou bonne pour une fin particulière et déterminée; l'une, par conséquent, propre à réussir généralement, et l'autre, dans quelque cas particulier : or, si délibérer sagement est le fait des hommes prudents, il s'ensuit que la sage résolution consistera dans une rectitude de jugement qui s'applique à ce qui est avantageux, pour une fin dont la prudence nous donne une conception ou une notion véritable.

X. Le discernement (22) et le manque de discernement, [1143a] qui nous ont donné occasion d'appeler certaines personnes intelligentes, et d'autres stupides, n'est pas tout-à-fait la même chose que la science, ou l'opinion; car alors tous les hommes seraient intelligents (23). Ce n'est pas non plus une science à part, comme la médecine (car alors elle s'occuperait de ce qui est bon pour la santé), ou la géométrie, car celle-ci traite de la grandeur. D'ailleurs, le discernement n'est relatif ni aux choses qui sont éternelles et immuables, ni à celles qui sont produites [par la nature] de quelque manière que ce soit; mais il se rapporte à celles qui sont l'objet du doute ou de l'incertitude, et sur lesquelles on est dans le cas de délibérer. Ainsi donc il s'applique aux mêmes objets que la prudence; mais il n'est pas la même chose que la prudence.

En effet, celle-ci ordonne et prescrit; sa fin est d'indiquer ce qu'il faut faire ou ne pas faire : la fonction du discernement est uniquement de juger; car discernement, ou intelligence exacte, sont la même chose; et on appelle intelligents, ceux qui ont un bon discernement.

Au reste, le discernement ne consiste ni à avoir de la prudence, ni à en acquérir; mais de même qui ou se sert quelquefois du mot apprendre dans le sens de comprendre (24), lorsqu'il est question d'une science [dont on entend énoncer quelque proposition], ainsi quand on fait usage de ses opinions acquises, pour juger des objets auxquels s'applique la prudence (lorsqu'un autre en parle), et pour en bien juger, [on montre du discernement.] De là est venu le mot grec σύνεσις (discernement ou coup-d'oeil), d'où l'on a fait εὐσύνετος (intelligent), à cause de l'analogie de signification [entre σὺνιέναι, comprendre, et μανθάνειν, apprendre], car apprendre est souvent pris dans le sens de comprendre.

XI. Ce qu'on appelle jugement (25) est la faculté qui fait les hommes judicieux et de bon sens, et consiste dans un juste discernement de ce qui est équitable. La preuve, c'est que nous regardons l'homme équitable comme essentiellement indulgent (26), et nous reconnaissons la juste appréciation des choses à ce caractère d'indulgence. Or, l'indulgence est un jugement exact et juste de ce qui est bien; et ce jugement est juste, quand il est conforme à ce qui est vrai. Au reste, on ne saurait méconnaître, dans toutes ces habitudes ou dispositions, une même tendance; car le jugement est aussi appelé sagacité, prudence, intelligence, puisque l'on attribue l'intelligence aux mêmes personnes en qui l'on reconnaît un jugement sain, et qu'on les appelle des hommes prudents et entendus. C'est qu'en effet, toutes ces qualités s'appliquent ou se rapportent aux choses particulières et aux derniers termes [ou éléments, pour ainsi dire, de la délibération]. Aussi le discernement, dans les choses dont juge la prudence, distingue-t-il l'homme intelligent, et judicieux, ou indulgent; car l'équité est le trait caractéristique et commun de tout ce qu'il y a de bon et de bien dans les rapports d'homme à homme. D'un autre côté, tout ce qui peut s'exécuter est du nombre des choses particulières, ou compris dans les derniers termes (27), et ne doit pas être ignoré de l'homme prudent. Or, la sagacité et le jugement s'appliquent aux choses qui sont à exécuter, et qui sont [comme on vient de le dire] les derniers termes; mais l'esprit embrasse les deux sortes d'extrêmes, puisque les premiers [les principes, ou maximes générales], et les derniers [ou les résolutions définitives] sont également de son ressort, [1143b] et non pas [également] du ressort du raisonnement ou de la raison. Celle-ci s'occupe des termes immuables et primitifs [ou généraux] dans le procédé de démonstration [qui lui est propre]; mais, quand il est question d'agir, c'est l'esprit qui intervient, parce que l'autre extrême, ou ce qu'il y a de contingent, de relatif à l'autre proposition, est de son ressort. Car les propositions elles-mêmes sont les principes des motifs [qui déterminent l'action], puisque le général se tire de la comparaison de tous les cas particuliers. Il faut donc qu'on ait le sentiment de ces cas-là; et l'esprit, ou l'entendement, est ce sentiment lui-même, ou le comprend en soi (28).

Voilà pourquoi le sentiment et l'entendement sont un produit ou une création immédiate de la nature; et sans doute aucun homme n'est sage par nature, mais c'est de la nature qu'on tient le jugement, la sagacité et l'esprit. La preuve de cela, c'est que nous croyons que ces facultés ou propriétés se développent avec l'âge; cet âge [disons-nous] est celui de l'entendement et du bon sens, parce que c'est la nature qui les donne.

Il suit de là que l'entendement est le principe et la fin; et ces deux choses sont, en effet, la source et le sujet des démonstrations. C'est pourquoi il faut faire autant d'attention aux assertions et aux opinions des personnes d'âge et d'expérience, même lorsqu'elles ne sont pas démontrées, que si c'étaient des démonstrations; car le coup d'oeil de l'expérience leur découvre les principes.

J'ai donc fait voir ce que c'est que la sagesse et la prudence, à quels objets l'une et l'autre s'appliquent, et que chacune d'elles appartient à différentes parties de l'âme.

XII. On pourrait demander, au sujet de ces deux facultés, à quoi elles sont utiles. (29) ; car les spéculations de la sagesse, par exemple, ne peuvent contribuer en rien [d'une manière directe] au bonheur de l'homme, puisqu'elles ne se rapportent à rien de ce qui peut être créé ou produit. Quant à la prudence, elle a bien cet avantage : mais quel besoin a-t-on d'elle, s'il est vrai qu'elle s'applique à ce qui est juste, beau et avantageux pour l'homme, et que c'est là ce qu'il appartient à l'homme vertueux de mettre en pratique? Car, si les vertus ne sont que des habitudes, nous n'en serons pas plus en état d'agir pour savoir tout cela; c'est comme tout ce qui, en fait de choses utiles à la santé et à la bonne disposition du corps, est reconnu pour dépendre, non pas de l'action, mais d'une disposition, ou manière d'être, particulière : on n'en sera pas plus en état de le produire, quand on posséderait la science de la médecine et celle de la gymnastique.

Or, si ce n'est pas la connaissance ou la science qui peuvent faire qu'un homme soit regardé comme prudent, et si l'on ne doit le considérer comme tel que quand il l'est devenu, la prudence ne sera nullement utile à ceux qui sont vertueux. Elle ne servira pas même à ceux qui ne le sont pas : car, l'avoir eux-mêmes, ou se laisser conduire par ceux qui la possèdent, ce sera absolument la même chose; cela nous suffira, comme il nous suffit pour recouvrer la santé, de consulter le médecin, sans apprendre nous-mêmes la médecine. D'ailleurs, il semblerait étrange que cette qualité ou faculté, inférieure à la sagesse, eût cependant l'autorité sur elle; car c'est à la faculté active de commander et de prescrire, dans tous les cas, ce qu'il faut faire. Voilà donc des questions qu'il convient d'examiner maintenant, car jusqu'ici nous ne les avons proposées que comme des doutes. [1144a] Et d'abord, je dis que ce sont des qualités ou facultés préférables ou désirables en elles-mêmes, bien que ni l'une ni l'autre ne puisse rien produire, puisque ce sont des vertus qui appartiennent chacune à une partie distincte de l'âme (30). Ensuite, elles ont pourtant un certain effet, non pas comme la, pour produire la santé; mais la sagesse contribue au bonheur, comme la santé elle-même : car, étant une partie de la vertu en général, elle rend heureux par cela seul qu'on la possède, et par l'influence qu'elle exerce. De plus, la prudence concourt, avec la vertu morale, à l'accomplissement d'une œuvre, d'une action; car la vertu est ce qui rend le but estimable et convenable, et la prudence donne le même caractère aux moyens d'arriver à ce but. Mais la quatrième partie de l'âme, la partie nutritive, n'a point une telle propriété; car il ne dépend d'elle ni de faire, ni de ne pas faire quoi que ce soit.

Quant à l'objection que la prudence ne rend pas plus capable de pratiquer ce qui est juste et honorable, il faut [pour y répondre] reprendre les choses d'un peu plus haut, et rappeler le principe suivant :

Nous avons dit, en effet, que certaines personnes qui font des actes de justice, ne sont pas pourtant encore, pour cela, des hommes justes (31) ; par exemple, ceux qui font ce qui est prescrit par les lois, mais qui le font malgré eux, ou par ignorance, ou par quelque autre motif, et non en vue de la justice en elle-même : ils font pourtant ce qu'il faut, et tout ce que doit faire un homme de bien. Ainsi, l'on peut, ce me semble, faire toutes choses avec une disposition particulière, et à des conditions telles qu'on soit réellement vertueux; c'est-à-dire, par l'effet d'une détermination réfléchie, et en considérant la chose qu'on fait uniquement en elle-même.

C'est donc la vertu qui donne au choix ou à à préférence un caractère de bonté morale; toutefois ce n'est pas à elle que se rapportent tous les moyens qui sont de nature à nous faire atteindre le but qu'elle prescrit; c'est à une autre faculté. Mais il faut un peu plus d'attention pour éclaircir cette proposition.

Or, il y a une faculté qu'on désigne par le nom d'adresse (32), laquelle consiste à pratiquer et à exécuter avec succès tout ce qui peut conduire à un but qu'on s'est proposé. Si donc ce but est honorable, cette faculté est digne d'éloges et d'estime; mais, s'il est mauvais ou répréhensible, elle prend le nom de fourberie ou de ruse ; et, par cette raison, nous appelons les hommes prudents des gens adroits, et non pas fourbes ou rusés. La prudence n'est donc pas cette faculté-là même, mais ne peut exister sans elle. L'habitude que l'on appelle prudence, consiste dans ce coup-d'oeil rapide de lame, qui ne saurait être séparé de la vertu, comme on l'a déjà dit, et comme il est évident. Car les raisonnements [qui règlent notre conduite] comprennent le principe ale ce qu'il faut faire, puisque ce principe est lui-même la fin ou le but qu'on doit se proposer, c'est-à-dire, le souverain bien

quel qu'il soit (33). Supposons, en effet, que ce fût le hasard, ou que cette fin principale dépendît de la fortune, elle ne se manifesterait toujours qu'à l'homme de bien; car le vice pervertit [l'âme], et ne peut que lui donner de fausses notions sur les principes propres à diriger ses actions. Il est donc évident qu'on ne saurait être prudent, si l'on n'est pas vertueux.

XIII. [1144b] Mais revenons encore une fois sur l'examen de la vertu ; elle est à peu près comme la prudence à l'égard de l'adresse : on ne peut pas dire que ce soit la même chose, mais elle lui ressemble. Ces deux qualités ont, elles, même rapport que la vertu absolue ou proprement dite, et la vertu naturelle.

En effet, la nature semble avoir mis dans tous les individus le germe de chacune des vertus morales; car nous apportons, pour ainsi dire, en naissant, quelque disposition à la justice, à la prudence, ou à la tempérance, au courage, et aux autres que l'âme. Mais nous cherchons ici quelque chose de plus, c'est la bonté et la vertu proprement dites, c'est une autre manière d'être juste, courageux, tempérant, et le reste. Ces dispositions naturelles existent, en effet, dans les enfants et dans les animaux (34); mais elles semblent plutôt nuisibles qu'utiles, sans l'intelligence. C'est ce qu'on peut reconnaître en considérant que les mouvements du corps, de quelque vigueur qu'il soit doué ne peuvent que l'exposer à des chocs très funestes, quand il est privé de la vue . Or il en est de même ici : notre manière d'agir est tout autre, quand elle est dirigée par l'intelligence. Et c'est précisément dans une habitude ou disposition semblable, que consiste la vertu proprement dite.

Concluons de là que, de même que la partie de l'âme qui conçoit et apprécie les opinions, comprend deux sortes de facultés, l'adresse et la prudence, ainsi la partie morale comprend deux sortes de vertus, la vertu naturelle, et la vertu en soi ou proprement dite; et celle-ci, qui est principale et directrice [s'il le faut ainsi dire], ne saurait exister sans la prudence.

C'est ce qui a fait dire à quelques-uns que toutes les vertus ne sont que la prudence [considérée sous différents points de vue]; et Socrate, dans ses recherches sur ce sujet (35), avait rencontré juste à certains égards, et, sous d'autres rapports, était dans l'erreur. Car il se trompait, en pensant que toutes les vertus ne sont que la prudence; mais il avait raison de dire qu'elles ne sauraient exister sans cette faculté. La preuve, c'est que tous ceux qui désormais entreprennent de définir la vertu, ne manquent guère de faire entrer dans leur définition, qu'elle est une disposition à tel ou tel genre de qualités ou d'actions, conforme à la droite raison : or, c'est la prudence qui donne à la raison cette rectitude dont ils parlent. Tous semblent donc, jusqu'à un certain point, avoir deviné que cette habitude ou manière d'être, telle qu'ils la conçoivent, est la vertu , quand elle est dirigée par la prudence.

Toutefois cette définition a besoin d'être un peu modifiée; car la vertu n'est pas seulement une disposition ou manière d'être, conforme à la raison, mais elle doit être unie à la raison : or, la raison, dans ce cas-là, c'est la prudence. Ainsi donc Socrate pensait que toutes les vertus sont la raison même, envisagée sous différents points de vue (car il croyait que toutes étaient des sciences); et nous croyons qu'elles sont unies à la raison. D'on il suit évidemment qu'il n'est pas possible d'être proprement vertueux, sans la prudence, ni d'être prudent, sans la vertu morale.

On pourrait aussi résoudre, par ce moyen, l'argument par lequel on prétend prouver que toutes les vertus sont séparées ou indépendantes les unes des autres, lorsqu'on dit que le même individu n'est pas naturellement disposé à toutes les vertus; en sorte qu'il y en aura telle qu'il aura déjà acquise, et telle qu'il ne possédera pas encore. Cela peut être vrai des vertus naturelles; [1145a] mais cela ne saurait l'être de celles dont la possession fait qu'un homme est appelé vertueux dans un sens absolu; car, dès qu'on possède une seule sorte de prudence, on possède aussi toutes les autres.

D'ailleurs, il est évident que, lors même qu'elle ne servirait pas, quand il faut agir, elle serait toujours nécessaire, comme étant la vertu ou propriété d'une partie [de l'âme], et parce que nul bon choix, nulle préférence sensée, ne peut avoir lieu sans la prudence et sans la vertu, puisque l'une se rapporte à la fin, et l'autre aux moyens par lesquels on peut y arriver.

Cependant elle n'a nulle autorité ou prédominance sur la sagesse, ni sur la partie de l'âme qui est d'un plus grand prix; de même que la médecine n'en a aucune sur la santé : car ce n'est pas elle qui en dirige l'emploi, mais qui s'occupe des moyens de la produire ou de la

conserver. C'est donc à cause de celle-ci [c'est-à-dire, de la sagesse], que la prudence est autorisée à prescrire ou à ordonner quelque chose, mais ce n'est pas à elle qu'elle commande. Enfin, attribuer à la prudence cette autorité supérieure, c'est à peu près comme si l'on prétendait que la politique commande même aux Dieux, parce qu'elle règle et prescrit tout ce qui se fait dans la république ou dans l'état.

(01) Livre II, chap. v.

(02) Ci-dessus I. 1, c. 12; I. 2n c. 1. Voy. aussi *M. M.* I. 2, c. 35.

(03) C'est-à-dire, les choses contingentes, comme il l'explique plus au long dans le chapitre 5 de ce livre.

(04) On peut voir dans le traité *De anima* (I. 1, c. 2, et I. 3. c. 4,) quelques développements sur cette question de la manière dont l'âme connaît les divers objets, et sur la doctrine de Platon, que *rien ne peut être connu que parce qu'il lui ressemble*, mais on ne tirera pas de tout cela une lumière satisfaisante. parce que la solution complète de la question est tout-à-fait au-dessus de l'intelligence humaine, si l'on prétend pénétrer au-delà de ce que donne l'exposition exacte et la description méthodique des phénomènes ou des faits.

(05) Parce qu'ils ne sont capables ni de délibérer, ni par conséquent d'une préférence réfléchie, comme il a été dit ailleurs. Voyez I. 3, c. 2.

(06) Quelques commentateurs croient, avec assez de vraisemblance, que notre auteur fait ici allusion à la manière dont Platon traite le plus souvent les questions de métaphysique, et à la multitude de comparaisons et de métaphores dont il se sert; Voyez, entr'autres, le *Philebus* (p. 197). En général Aristote censure, toutes les fois que l'occasion s'en présente, cette manière de traiter un pareil sujet. Voy. *Analyt. Poster.* liv. 2, c. 14; *Metaphy.* I. 1, c. 7, et I. 11, c. 4, etc.

(07) Voyez *Analyt. Poster.* (I. 1, c. 1)

(08) Voyez *Analytic. Poster.* (I. 1, c. 2).

(09) Ici, et en d'autres endroits (Voy. *M. M.* I. 1, c. 35; *Politic.* I. 1, c. 2, § 6), notre philosophe établit une distinction qui lui paraît importante entre les mots *ποίησις* et *πράξις*; entendant par le premier (*ποίησις*, c'est-à-dire, création ou production,) l'acte d'où résulte un produit visible, matériel, permanent, comme dans les arts mécaniques; et exprimant par le second (*πράξις*, action) tous les actes dont le résultat s'évanouit pour ainsi dire, à mesure qu'ils ont lieu, comme dans la déclamation, la musique, la danse, etc. Ou peut voir à ce sujet les remarques de Mr Coray sur Isocrate (t. 2, p. 220).

(10) Voyez ci-dessus I. 1, c. 13, note 2. Il y a pourtant quelque apparence que l'expression dont se sert Aristote, pourra signifier, dans certains cas, les discours ou le langage de la conversation ordinaire, ainsi que Mr Zell l'a soupçonné, mais ce ne peut pas être en ce sens qu'il faut l'entendre ici.

(11) Voyez ci-dessus, la note 1 du chap. 3.

(12) La même pensée, à peu près, se trouve dans Xénophon (*Memorab. Socrat.* I. 4, c. 20, § 12), et Sénèque (*Epist.* 15) lui donne, suivant sa manière accoutumée, plus de développement et d'étendue: *Vis scire, dit-il, quam dissimilis sit aliarum artium conditio, et hujus? in illis excusatus est voluntate peccare, quam casu: in hac maxime culpa est sponte delinquere. Quod dico, tale est. Grammaticus non erubescit si solacium sciens fecit, erubescit si nesciens. At in hac arte vivendi, turpior volentium culpa.*

(13) Ailleurs (*M. M.* I. 1, c. 35) il dit: « L'esprit ou l'intelligence s'applique aux principes des choses intellectuelles, et des objets réellement existants: car la science n'est relative qu'à ce qui peut être démontré; mais les principes ne sont pas susceptibles de démonstration. » Voyez encore *Analyt. Postr.* I. 2, c. 19, et *Problem.* XXX, sect. 5

(14) Voy. *M. M.*, I. 1, c. 35, où l'on définit la sagesse, en l'habileté, l'union de l'intelligence et de la science. Il faut remarquer ici que le mot *σοφία*, que je traduis tantôt par habileté, et tantôt par sagesse, a signifié généralement chez les Grecs, et dans les plus anciens temps, la supériorité de talent ou de mérite dans quelque espèce d'art, de science ou de connaissance que ce fût.

(15) Nom d'un personnage célèbre par sa sottise ridicule, sur lequel Homère composa un poème, ou un drame, satirique ou comique, de même nom que le héros, mais que nous

n'avons plus.

(16) Le passage suivant du traité *De Caelo* (l. 2, c. 1), cité par Mr Zell, peut faire croire qu'Aristote a voulu parler ici des corps célestes. « C'est avec raison, dit notre philosophe, qu'on est persuadé de la vérité d'une opinion fort ancienne, et admise surtout par nos ancêtres, que le ciel est un être divin, et doué d'un mouvement éternel. Les anciens ont même mis au nombre des dieux le ciel supérieur, comme étant seul immortel et le présent discours prouve qu'il est incorruptible, ingénérable, et exempt de toutes les affections et les imperfections attachées à ce qui est mortel. »

(17) Les vers cités ici par Aristote, sont du *Philoctète* d'Euripide, tragédie dont il ne nous reste que quelques fragments. Celui-ci est cité encore par notre auteur (Eudem. l. 5, c. 8); par Plutarque (to. 8, p. 152, ed. Reisk.), etc. On trouve les mêmes idées, à peu près, mais plus développées, dans le *Theataetus* de Platon (p. 173).

(18) C'est-à-dire ce que nous appelons ordinairement *le bon sens* ou *le sens commun*.

(19) Il semble que notre auteur veuille distinguer ce qu'il appelle la prudence (c'est-à-dire, le bon sens) de la faculté générale de sentir, ou d'avoir des sensations; mais, à vrai dire, on a peine à reconnaître clairement sa pensée, exprimée d'une manière beaucoup trop succincte, et qui peut-être est ici, comme dans plusieurs autres endroits de ce traité, plus subtile que vraie.

(20) Voy. *M. M.* l. 2, c. 3, où notre auteur en donne cette définition : « La sage résolution est une habitude, ou une disposition, ou quelque chose de ce genre, qui s'occupe des mêmes objets que la prudence; qui conduit aux résultats les plus excellents et les plus utiles, dans tout ce qui peut s'exécuter. »

(21) Voyez l. 3, c. 2. Tout cet endroit du texte, dit Mr. Coray, est plein d'obscurité, et, entre les divers interprètes d'Aristote, les uns l'ont regardé comme singulièrement altéré par la négligence ou par l'ignorance des copistes, tandis que d'autres en donnent des explications fort diverses. On peut voir, dans le commentaire de Mr Zeil, les opinions des plus célèbres critiques, dont on ne tirera, ce me semble, en effet aucun résultat satisfaisant.

(22) Voy. *M. M.* l. 1, c. 35, où il est dit que le discernement est une partie de la prudence. Le mot *σύνεσις*, que je traduis par *discernement*, peut signifier aussi *coup-d'oeil*, *sagacité*, *pénétration*; mais ces deux dernières expressions me paraissent se rapprocher davantage du sens propre du mot grec *ἀγχινοία*, que j'ai traduit par *sagacité*, dans le chapitre précédent.

(23) Car il n'y a point d'homme qui n'ait quelque degré de science ou de connaissance, et quelques opinions.

(24) Le mot *μανθάνειν* (apprendre) est en effet quelquefois pris, en grec, dans le sens de *συνιέναι* (entendre ou comprendre), et il est facile de voir par quelle analogie l'esprit a été conduit à donner ce double sens au premier de ces mots : car il arrive souvent qu'en entendant dire une chose qu'on ne savait pas, on l'apprend et on la comprend au même instant. Souvent aussi, quand un homme ne s'exprime pas clairement, on n'apprend pas, parce qu'on ne comprend pas; et, dans ce cas-là, on disait, en grec *οὐ μανθάνω* (littéralement : je n'apprends pas).

(25) Voy. *M. M.*, l. 2, c. 2.

(26) On soit assez que je donne ici au mot indulgent un sens un peu différent de celui qu'il a communément dans notre langue. Le mot grec *συγγνώμων*, que je traduis ainsi, a bien plus d'analogie avec *γνώμη* (jugement, sentence, etc.) et semble mieux approprié à l'idée qu'il exprime. C'est celle d'un homme qui entre, en quelque manière, dans la pensée des autres, qui apprécie avec justice leurs motifs ou leurs sentiments, et qui, par cette raison, s'abstient de ce degré de sévérité qui cesserait d'être de la justice. Qu'on me permette donc de donner au mot indulgent, dans cette circonstance, la signification que je viens de dire, puisque notre langue ne me fournit pas de meilleure expression.

(27) C'est-à-dire dans ce qui est le produit d'une résolution définitive, et le dernier terme de la délibération.

(28) L'obscurité de tout ce passage tient à l'extrême indétermination des expressions esprit, jugement, etc., dans la doctrine d'Aristote, et à sa théorie de l'âme, qui n'a pas à beaucoup près la clarté et l'exactitude désirables; ces deux causes, auxquelles il faut joindre aussi la concision excessive, et peut être quelquefois affectée, de son langage, font qu'il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de saisir toujours sa pensée.

(29) On peut voir ce qui est dit ailleurs (*M. M.* l. 1, c. 35) sur le même sujet.

(30) La sagesse appartient, suivant notre auteur, à la partie de l'âme qui est le siège de la science, et la prudence à celle où réside le raisonnement ou l'opinion, comme le remarque l'auteur d'une scholie manuscrite, citée par Mr. Zell. Car Aristote regarde la sagesse et la prudence comme des vertus intellectuelles, ainsi qu'on l'a vu (l. 1, c. 13); et l'on a vu également (l. 6, c. 1) qu'il divise la partie de l'âme qui est le siège de la raison, en deux autres, dont l'une est appelée par lui *scientifique*, et l'autre *logistique*. Voyez aussi ce qu'il dit sur le même sujet, dans la *Politique*, l. 7, c. 3, § 5.

(31) Voyez l. 5. 8.

(32) Je me sers ici du mot *adresse*, parce qu'il me semble être celui qui, dans ce cas, correspond le mieux au mot grec δεινότης; il a aussi, dans sa signification, une analogie assez marquée avec le mot σοφία, pris dans le sens d'habileté (Voyez ci-dessus la note 1, du chap. VII). Mais σοφία se dirait plutôt de la supériorité intellectuelle qui constitue l'habileté, et δεινότης de l'habileté dans l'exécution, quoiqu'à dire le vrai, aucun des mots français sagesse, habileté, adresse, finesse, talent, ne comprenne exactement, comme on peut bien croire, toutes les nuances de signification comprises sous les mots grecs σοφία et δεινότης. Au reste, Aristote lui-même explique ailleurs la valeur de ce dernier mot. Voyez *M. M.* l. 1, c. 35.

(33) Les interprètes et les critiques sont peu d'accord sur la manière dont il faut entendre cette phrase du texte, qui en effet est très peu clair dans cet endroit; j'ai adopté à peu près le sens que lui donne l'auteur de la paraphrase.

(34) Voyez *Aristot. Histor. Animal.* l. 8, c. 1.

(35) Voyez le dialogue de Platon, intitulé *Ménon* (p. 344 et 364 ed. Bip.), et le *Lachès* (p. 193), dans lesquels Socrate, ou plutôt Platon, s'attache à démontrer que toutes les vertus ne sont, pour ainsi dire, que des parties d'une seule et même connaissance ou science, d'où elles dérivent, et dans laquelle toutes se confondent, en quelque manière.