

LIVRE SIXIEME

Leçon 1

#1109. — Après avoir traité des vertus morales, le Philosophe, dans ce sixième livre, traite des [vertus] intellectuelles.

En premier, en manière de proème, il annonce sur quoi porte son intention (1138b18). En second, il exécute son propos (1139a3).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il dit que l'on doit parler de raison droite. En second, il montre ce qu'il y a à en dire (1138b21). En troisième, il se rattache aux [considérations] précédentes (1138b35).

Il dit donc, en premier, qu'auparavant, au second [livre] (#317), il a été dit que, dans les vertus morales, dont il a été traité plus haut (#245-1108), il faut choisir le milieu et rejeter l'excès et le défaut; or le milieu se détermine d'après la raison droite, comme il en a été question au second [livre] (#322); il s'ensuit que nous devons diviser en ses espèces la raison droite, c'est-à-dire la vertu intellectuelle, qui est la rectitude de la raison, comme aussi nous avons semblablement divisé les vertus morales.

#1110. — Ensuite (1138b21), il montre ce qu'il y a à dire de la raison droite.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre ce qu'on peut retenir, concernant la raison droite, de ce qui a été dit plus haut. En second, il montre que cela ne suffit pas (1138b25). En troisième, il conclut ce qu'il faut dire de plus (1138b32).

Il dit donc, en premier, que, dans tous les habitus mentionnés, c'est-à-dire dans les vertus morales, il se trouve, comme en toutes autres choses, par exemple, dans les arts, comme un point auquel regarde celui qui a la raison droite: et d'après ce point, il tend et relâche, c'est-à-dire il ajoute ou enlève, ou considère au moyen de ce point comment se définissent les milieux, c'est-à-dire comment, dans chaque vertu, le milieu doit être établi: ce milieu, certes, nous le disons un milieu entre l'excès et le défaut, et cela d'après la raison droite. Or ce point, qui sert au vertueux comme de règle d'art, est ce qui sied et convient, par rapport à quoi il ne faut ni faire défaut ni excéder. C'est cela le milieu de la vertu: et cela, certes, a été manifesté plus haut, au second [livre] (#327).

#1111. — Ensuite (1138b25), il montre qu'il ne suffit pas de savoir cela, à propos de la raison droite. Il dit que ce qui a été dit est vrai, certes, mais n'est pas suffisamment manifeste pour ce que requiert l'usage de la raison droite. Ce qui a été dit, en effet, est assez commun pour se vérifier en toute entreprise humaine en laquelle les hommes opèrent d'après la science pratique, par exemple, dans l'[art] militaire, et dans la médecine, et en n'importe quelle affaire. En tout cela, il est vrai de dire qu'il ne faut ni faire ni omettre ni plus ni moins de choses, mais [viser] ce qui se tient au milieu et tel qu'établi par la raison droite. Néanmoins, celui qui dispose seulement de cette [notion] commune n'en saura pas plus pour autant passer à l'action. Par exemple, si, à qui demande ce qu'il faut donner pour guérir le corps, on répondait qu'on doit donner ce que prescrit l'art de la médecine et celui qui a cet art, à savoir, le médecin, l'interrogateur n'en saurait pas pour autant ce qu'il devrait donner au malade. Or la raison droite de la prudence tient dans les [choses] morales la place que tient la raison droite de l'art dans les [choses] artificielles: aussi devient-il manifeste que ce qui a été dit ne suffit pas.

#1112. — Ensuite (1138a32), il conclut que, pour pareille raison, il ne suffit pas, concernant les habitus de l'âme, d'en dire quelque chose en général, même avec vérité; [il faut], au contraire, que l'on établisse distinctement ce qu'est la raison droite et quelle en est la limite, c'est-à-dire la définition; ou, aussi, [qu'on dise] d'après quoi établir la raison droite.

#1113. — Ensuite (1138b35), il se rattache aux [considérations] précédentes. Il rappelle que nous avons divisé plus haut, à la fin du premier [livre] (#243), les vertus de l'âme de manière à en dire

certaines morales, d'autres intellectuelles; comme il a été traité des [vertus] morales (#245-1108), il reste que nous traitons des [vertus] intellectuelles, par lesquelles la raison elle-même est rectifiée. Il faut, toutefois, dire d'abord quelque chose de l'âme elle-même, car, sans la connaître, on ne peut connaître non plus les vertus de l'âme, comme il a été dit à la fin du premier [livre] (#228).

#1114. — Ensuite (1139a3), il commence à poursuivre son propos.

En premier, il traite ce qu'il y a à dire de l'âme. En second, il poursuit à propos des vertus intellectuelles (1139a15).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il rappelle la division des parties de l'âme posée plus haut, à la fin du premier [livre]. En second, il subdivise l'un des membres (1139a5).

Il dit donc, en premier, que, plus haut, il a été dit qu'il y a deux parties de l'âme: l'une comporte raison, l'autre est irrationnelle. Or il a été dit plus haut que la [partie] qui comporte raison par essence tient sa perfection des vertus intellectuelles; et que la [partie] qui est irrationnelle, mais participe à la raison, tient sa perfection des vertus morales.

#1115. — Ensuite (1139a5), il subdivise l'un des membres de la division précédente.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il propose la division. En second, il prouve les membres de la division (1139a8). En troisième, il impose des noms aux membres de la division (1139a11).

Il dit donc, en premier, que, comme notre intention porte sur les vertus intellectuelles, qui parfont la partie rationnelle de l'âme, il faut, pour diviser les vertus intellectuelles, diviser la [partie] qui comporte raison de la manière dont, plus haut (#229, 111), nous avons divisé les parties de l'âme; non à titre d'intention principale, mais autant qu'il suffit au propos. Admettons, donc, que la partie rationnelle se divise en deux. Une [partie], certes, par laquelle nous considérons tels êtres, les êtres nécessaires, dont les principes ne peuvent être autrement. L'autre partie, ensuite, par laquelle nous considérons les [êtres] contingents.

#1116. — Ensuite (1139a8), il prouve la division précédente avec la raison suivante. Il est nécessaire que des genres différents de parties de l'âme soient adaptés aux objets qui diffèrent en genre. Or il est manifeste que le contingent et le nécessaire diffèrent en genre, comme il en est question à propos du corruptible et de l'incorruptible, au dixième [livre] de la *Métaphysique*. Il reste donc que ce soit par un genre différent de partie que l'âme connaisse le nécessaire et le contingent.

#1117. — Ensuite, il prouve la proposition majeure (1139a10). Et cela ainsi: la connaissance appartient aux parties de l'âme selon qu'elles possèdent une ressemblance avec les choses connues; non pas, certes, de manière que la chose connue soit en acte dans la nature de la puissance qui la connaît, comme Empédocle a posé que nous connaissons la terre par de la terre, le feu par du feu, et ainsi de suite: mais en tant qu'une puissance de l'âme est proportionnée selon sa propriété à connaître de telles choses, comme la vue à connaître les couleurs et l'ouïe à connaître les sons. Or, pour les [choses] qui sont semblables et proportionnées entre elles, il y a même façon de distinguer. Donc, les parties de l'âme rationnelle diffèrent en genre de la même manière que les [choses] connues par la raison.

#1118. — Ensuite (1139a11), il impose des noms aux parties énumérées. Il dit qu'entre les parties énumérées de l'âme rationnelle, l'une, bien sûr, celle qui considère les [choses] nécessaires, peut être appelée le genre scientifique de l'âme, parce qu'elle est la science des [choses] nécessaires. Une autre partie, ensuite, peut être appelée raisonnante, pour autant que raisonner et délibérer sont assimilés. La délibération, en effet, nomme une investigation non encore terminée, comme aussi le raisonnement, et cette indétermination, certes, arrive surtout à propos des [choses] contingentes, à propos desquelles seules il y a délibération. Personne, en effet, ne délibère à propos de ce qui ne peut se produire autrement. Ainsi donc, il suit que la [partie] raisonnante soit une partie de l'âme qui comporte raison.

#1119. — Il semble, par ailleurs, y avoir une difficulté, ici, à ce dont le Philosophe traite. Lui-même, en effet, au troisième [livre] *De l'âme* (ch. 4-5), divise l'intelligence en deux [parties], à savoir

l'agent et le possible: et il dit que l'[intellect] agent est celui auquel il revient de faire toutes [choses], tandis que l'[intellect] possible est celui auquel il revient de devenir toutes [choses]. Ainsi donc, tant l'intellect agent que [l'intellect] possible, [chacun] selon sa nature, a trait à toutes [choses]. Ce serait donc contre la nature de l'un et l'autre intellects, si c'était des parties différentes de l'âme qui comprenaient les [choses] nécessaires et les [choses] contingentes.

#1120. — De plus, le vrai nécessaire et le vrai contingent paraissent avoir rapport de parfait et d'imparfait dans le genre du vrai. Or c'est par la même puissance de l'âme que nous connaissons le parfait et l'imparfait dans le même genre, comme, par la vue, les [objets] éclairés et les [objets] obscurs: encore plus, donc, c'est la même puissance intellectuelle qui connaît le nécessaire et le contingent.

#1121. — De plus, l'intelligence a un rapport plus universel aux intelligibles que le sens aux sensibles. Autant, en effet, une vertu est plus élevée, autant elle est plus unie. Or le sens de la vue rejoint et les incorruptibles, à savoir, les corps célestes, et les corruptibles, à savoir, les inférieurs: auxquels paraissent répondre en proportion le nécessaire et le contingent: encore plus, donc, c'est la même puissance intellectuelle qui connaît le nécessaire et le contingent.

#1122. — Mais la preuve qu'il induit est manifestement inefficace. Ce n'est pas, en effet, n'importe quelle diversité de genre d'objet qui requiert des puissances différentes (autrement, ce ne serait pas avec la même puissance visuelle que nous verrions les plantes et les autres vivants), mais seulement cette diversité qui regarde la raison formelle de l'objet: par exemple, s'il y avait un genre différent de couleur ou de lumière, il faudrait qu'il y ait des puissances visuelles différentes. Or l'objet propre de l'intelligence est l'essence, commune à toutes les substances et à tous les accidents, bien que pas de la même manière. Aussi, c'est par la même puissance intellectuelle que nous connaissons les substances et les accidents. Pour une raison comparable, la diversité de genre entre le nécessaire et le contingent ne requiert pas des puissances intellectives différentes.

#1123. — Cette difficulté, par ailleurs, se résout facilement, si l'on considère que les [choses] contingentes peuvent se connaître de deux manières. D'une manière, d'après des définitions universelles; de l'autre manière, dans leur particularité. Certes donc, les définitions universelles des [choses] contingentes sont immobiles, et à partir d'elles des démonstrations se donnent et leur connaissance appartient aux sciences. En effet, la science naturelle ne porte pas seulement sur les choses nécessaires et incorruptibles, mais aussi sur les choses corruptibles et contingentes. D'où il devient manifeste que les [choses] contingentes, ainsi considérées, appartiennent à la même partie de l'âme intellectuelle que les [choses] nécessaires, laquelle le Philosophe appelle ici scientifique; c'est sous ce rapport que procèdent les raisons induites. D'une autre manière, les [choses] contingentes peuvent se regarder dans leur existence particulière: et ainsi, elles sont variables et l'intelligence ne tombe pas sur elles, sauf par puissances sensibles interposées. Aussi une puissance est-elle posée parmi les parties sensibles de l'âme, et on l'appelle raison particulière, ou force cogitative, et elle recueille les intentions particulières. C'est sous ce rapport, ici, que le Philosophe regarde les [choses] contingentes: ainsi, en effet, elles tombent sous la délibération et l'opération. À cause de cela, il dit que les [choses] nécessaires et contingentes relèvent de parties différentes de l'âme rationnelle, comme les universels spéculables et les particuliers opérables.

Leçon 2

#1124. — Après avoir distingué les parties de l'âme qui comportent raison quant à ce qui est nécessaire au propos, le Philosophe commence, ici, à traiter des vertus intellectuelles elles-mêmes, par lesquelles l'une et l'autre partie de l'âme rationnelle est rendue parfaite.

En premier, il détermine de chacune des vertus intellectuelles (1139a15). En second, il soulève une difficulté sur leur utilité (1143b18).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il examine les raisons d'admettre des vertus intellectuelles. En second, il commence à en traiter (1139b14).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose la notion commune de vertu, pour autant qu'il a été dit, dans le premier [livre] (#65, 81), que la vertu de quelque chose est ce qui rend bonne son œuvre. En second, il cherche quelle est l'œuvre bonne de l'âme qui comporte raison, quant à l'une et à l'autre [parties] (1139a17). En troisième, il conclut quelles et de quelles sortes sont les vertus de l'une et l'autre parties (1139b12).

#1125. — Il dit donc, en premier, que, du fait que l'on pose deux parties qui comportent raison, auxquelles sont attribuées des vertus intellectuelles, il faut décider quel est le meilleur habitus de l'une et l'autre des deux parties mentionnées; car il est nécessaire que pareil habitus soit la vertu de l'une et l'autre. Or il a été dit, plus haut (#308, 536), que la vertu de chaque chose est déterminée en rapport à son œuvre propre, laquelle se trouve parfaite en conformité à sa vertu. Or l'habitus le meilleur est celui par lequel une œuvre est le mieux rendue parfaite.

#1126. — Ensuite (1139a17), il cherche quelle est l'œuvre propre de l'une et l'autre des parties énumérées.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre quels sont les principes des actes humains. En second, il cherche quelle est l'œuvre propre de la raison (1139a27). En troisième, il infère la conclusion visée (1139b10).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose trois [choses], que l'on dit principes des actes humains. En second, il exclut l'une d'entre elles (1139a18). En troisième, il montre comment les deux qui restent peuvent s'accorder entre elles (1130a21).

Sur le premier [point], il est à considérer que deux œuvres sont attribuées en propre à l'homme, à savoir, la connaissance de la vérité et l'action, étant donné que l'homme agit comme maître de son acte propre, et [non] comme conduit ou mené par un autre. Sur ces deux [œuvres], donc, trois [principes], dans l'âme, paraissent avoir maîtrise et pouvoir, à savoir, le sens, l'intelligence et l'appétit. C'est par ces trois-là, en effet, que se meuvent les [êtres] animés, comme il est dit au troisième [livre] *De l'Ame* (ch. X).

#1127. — Ensuite (1139a18), il exclut l'un d'eux de ce qui a été dit, à savoir, le sens. Certes, il est de vérité manifeste que cela¹ n'appartient ni au sens, ni à l'appétit². Il ajoute, plus tard, que parmi les trois [principes] mentionnés, le sens n'est principe d'aucun acte, à savoir, de cette manière que par le sens on pourrait avoir maîtrise de son acte. Cela, certes, est manifeste, du fait que les bêtes ont assurément le sens, sans que cela ne leur donne l'action, parce qu'elles n'ont pas la maîtrise de leur acte. En effet, elles n'agissent pas d'elles-mêmes, mais sont mues par l'instinct de leur nature.

#1128. — Ensuite (1139a21), il montre comment les œuvres des deux restants, à savoir, l'intelligence et l'appétit, peuvent s'accorder entre elles. En premier, il montre comment leurs actes sont proportionnables entre eux.

En effet, l'intelligence, en jugeant, pose deux actes, à savoir, l'affirmation, par laquelle elle adhère au vrai, et la négation, par laquelle elle se dissocie du faux. À ces deux [actes] répondent deux autres, en proportion, dans la puissance appétitive, à savoir, la poursuite, par laquelle l'appétit tend au bien et s'y attache, et la fuite, par laquelle il s'éloigne du mal et s'en dissocie. D'après cela, l'intelligence et l'appétit peuvent s'accorder, dans la mesure où ce que l'intelligence affirme être bon l'appétit le poursuit, et ce que l'intelligence nie être bon l'appétit le fuit.

#1129. — Ensuite (1139a22), il conclut comment, dans les vertus morales, les actes mentionnés de l'intelligence et de l'appétit concordent entre eux. En effet, la vertu morale est un habitus électif, comme il a été dit au second [livre] (#305, 308, 382). Or le choix de l'appétit est délibératif, en tant que l'appétit le reçoit comme il a été prédélibéré, comme on l'a dit au troisième [livre] (#435, 436, 457). Or délibérer est l'acte d'une partie de la raison, comme on l'a dit plus haut (#473, 476, 482, 1118). Comme,

¹C'est-à-dire, avoir maîtrise et pouvoir sur la connaissance de la vérité ou sur l'action.

²On dirait qu'ici, saint Thomas prend l'appétit au sens restreint de l'appétit sensible, puisqu'il l'exclut comme le sens de la maîtrise de l'action (d'ailleurs, comme le sens, l'appétit sensible est déjà présent chez la brute, qui n'agit pas), tandis qu'Aristote le prenait de manière assez large pour recouvrir aussi l'appétit rationnel, puisqu'il lui assigne une fonction dans la maîtrise de l'action humaine.

donc, et la raison et l'appétit concourent au choix, si le choix doit être bon, ce qui est requis à la notion de vertu morale, il faut et que la raison soit vraie, et que l'appétit soit droit, de sorte que cela même que la raison dit, c'est-à-dire affirme, l'appétit le poursuive. Pour qu'en effet, il y ait perfection dans un acte, il faut qu'aucun de ses principes ne soit imparfait. Mais cet esprit, ou raison, qui concorde ainsi avec l'appétit droit, et sa vérité, sont pratiques.

#1130. — Ensuite (1139a27), il montre quelle est l'œuvre de ce qui comporte raison, selon l'une et l'autre partie.

En premier, il montre comment l'une et l'autre partie se rapportent à la vérité. En second, comment elles se rapportent à l'acte (1139a31).

Il dit donc, en premier, que la bonté et la malice de l'esprit, c'est-à-dire de l'intelligence ou de la raison qui est spéculative et non pratique, consistent simplement dans le vrai et le faux; de sorte que le vrai absolu est son bien, et le faux absolu, son mal. En effet, dire vrai et dire faux sont l'œuvre qui appartient à n'importe quelle intelligence. Néanmoins, le bien de l'intelligence pratique n'est pas la vérité absolue, mais la vérité *incontestée*, c'est-à-dire en accord avec l'appétit droit, comme il a été montré (#322, 326, 548) que c'est ainsi que les vertus morales concordent.

#1131. — Mais il semble surgir ici une difficulté. En effet, si la vérité de l'intelligence pratique est établie en comparaison à l'appétit droit, et que la rectitude de l'appétit, elle, soit établie par ce qu'il consonne avec la raison vraie, comme il a été dit auparavant, il s'ensuit une circularité dans les déterminations données. C'est pourquoi il faut dire que l'appétit concerne la fin et le moyen: or la fin, pour l'homme, est fixée par sa nature, comme on en a traité au troisième [livre] (#524-525), tandis que le moyen n'est pas déterminé pour nous par la nature, mais à investiguer avec la raison. Ainsi donc, il est manifeste que la rectitude de l'appétit en rapport à la fin est mesure de la vérité dans la raison pratique. C'est d'après cela qu'est établie la vérité de la raison pratique selon sa conformité avec l'appétit droit. Ensuite, la vérité même de la raison pratique devient règle de la rectitude de l'appétit, concernant le moyen. C'est pourquoi on appelle appétit droit celui qui poursuit ce que dit la raison vraie.

#1132. — Il semble aussi surgir ici une difficulté en rapport au fait qu'on assimile les intelligences spéculative et pratique aux deux parties posées plus haut, les parties scientifique et raisonnante, alors que, cependant, plus haut, on a fait parties différentes la scientifique et la raisonnante, ce qu'Aristote nie de l'intelligence spéculative et de l'intelligence pratique, au troisième [livre] *De l'Ame* (ch. X). On doit donc dire que l'intelligence pratique a sans doute son principe dans la considération universelle, et que, sous ce regard, elle est identique de sujet avec l'[intelligence] spéculative, mais que sa considération se termine dans l'action particulière à poser. Aussi le Philosophe dit-il, au troisième [livre] *De l'Ame* (ch. XI), que la raison universelle ne meut pas sans la particulière. À cet égard, la [partie] raisonnante se pose comme différente de la [partie] scientifique.

#1133. — Ensuite (1139a31), il montre que l'une et l'autre raison se rapportent à l'action.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que l'esprit est principe de l'action. En second, il montre quel esprit est principe de l'action (1139a35). En troisième, il montre concernant quelle sorte d'objets l'esprit est principe de l'action (1139b5).

Il conclut donc, en premier, de ce qui a été dit plus haut, que, du fait que le choix est un appétit délibéré, il s'ensuit qu'il soit un principe d'action d'où [part] le mouvement, c'est-à-dire par mode de cause efficiente, mais non en vue de quoi [il se fait], c'est-à-dire par mode de cause finale. On a dit en effet, au troisième [livre] *De l'Ame* (ch. X), que l'appétit est moteur dans les [êtres] animés. Mais les principes du choix lui-même sont l'appétit et la raison qui vise une fin, c'est-à-dire l'appétit et la raison ordonnés à une action à poser comme à leur fin. Le choix est, en effet, l'appétit des moyens. Aussi, la raison qui propose la fin et se met à raisonner à partir d'elle, avec l'appétit qui tend à la fin, est comparée au choix par mode de cause. De là vient que le choix dépend de l'intelligence, ou de l'esprit, et de l'habitus moral qui parfait la puissance appétitive, ainsi qu'il ne va pas sans l'un et l'autre d'entre eux.

#1134. — Il le prouve par un signe. En effet, l'effet du choix est l'action, comme il a été dit. Or l'action bonne et son contraire dans l'action, c'est-à-dire la mauvaise action, ne peuvent aller sans esprit et mœurs, c'est-à-dire sans morale, c'est-à-dire sans quelque disposition touchant l'appétit. Aussi, même le choix n'est ni bon ni mauvais sans mœurs et esprit.

#1135. — Ensuite (1139a35), il montre quel esprit ou raison est principe de l'action.

En premier, il montre son propos. En second, il infère un corollaire de ce qui a été dit (1139b4).

Il dit donc, en premier, que, quoique l'esprit soit le principe de l'acte, cependant, l'esprit lui-même, considéré absolument en lui-même, c'est-à-dire la raison spéculative, ne meut rien, parce qu'elle ne dit rien de ce qu'il faut chercher ou fuir, comme il dit au troisième [livre] *De l'Ame* (ch. IX); et ainsi, il n'est pas principe d'une action; l'est seulement l'esprit qui est en vue de cela, c'est-à-dire qui est ordonné à une action particulière à poser comme à sa fin. Voilà la raison ou l'esprit pratique qui, certes, non seulement préside à l'opération active, qui ne passe pas à une matière extérieure, mais reste dans l'agent, comme désirer et se fâcher, mais aussi [à l'opération] productive, qui passe à la matière extérieure, comme brûler et scier.

#1136. — Il le prouve de ce fait que tout producteur, par exemple, l'ouvrier ou le constructeur, fait son œuvre en vue de cela, c'est-à-dire pour une fin, et non pour une fin universelle, mais pour une [œuvre] particulière qui est faite, c'est-à-dire constituée, dans une matière extérieure, par exemple, un couteau, ou une maison; et la fin n'est pas une action, c'est-à-dire un agible existant dans l'agent, par exemple, bien désirer ou se fâcher. En effet, tout producteur travaille en vue d'une [chose] qui appartienne à quelqu'un, c'est-à-dire qui ait un usage, comme l'usage de la maison est l'habitation; telle est, certes, la fin du producteur, à savoir, le produit et non l'agi. Non pas l'agi, et la raison en est que, dans les agibles, la bonne action même est la fin, par exemple, bien désirer ou bien se fâcher. Et comme l'esprit pratique opère en vue de cette fin ou produite ou agie, ainsi aussi l'appétit est en vue d'une fin particulière.

#1137. — Ensuite (1139b4), il infère un corollaire de ce qui précède. Parce qu'en effet, le choix est principe de l'action, et que les principes du choix sont l'appétit et la raison ou l'intelligence ou l'esprit, qui sont principes de l'action moyennant le choix, il s'ensuit que le choix soit une intelligence appétitive, de sorte que le choix soit essentiellement un acte de l'intelligence, par lequel celui-ci ordonne l'appétit; ou qu'il soit un appétit intelligent, de sorte que le choix est essentiellement l'acte de l'appétit grâce auquel il est dirigé par l'intelligence. Ce dernier [énoncé] est plus vrai, comme ce devient manifeste à partir des objets. Car l'objet du choix est le bien et le mal, comme aussi celui de l'appétit; et non le vrai et le faux, qui appartiennent à l'intelligence. Or l'homme est un tel principe, à savoir, un agent qui choisit en raison d'une intelligence et d'un appétit.

#1138. — Ensuite (1139b5), il montre concernant quelle sorte de choses l'esprit est principe d'actions moyennant choix. Et il dit qu'aucun *fait*, c'est-à-dire aucun passé n'est éligible; ainsi, personne ne choisit qu'Ilion, c'est-à-dire Troie, n'ait pas été prise. La raison en est que le choix est l'appétit d'une [chose] prédélibérée, comme il a été dit (#1129, 1133). Or personne ne délibère de ce qui est fait, c'est-à-dire du passé; on ne délibère que du futur et du contingent. Il prouve cela, du fait que la délibération ne porte que sur un contingent, comme il en été traité plus haut (#460-472). Or le fait passé n'est pas contingent, parce qu'il n'est pas possible qu'il n'ait pas été, c'est-à-dire qu'il ne soit pas fait; et, à ce [sujet], il induit le mot d'Agathon, qui a correctement dit que de cela seulement Dieu peut être privé, à savoir, de rendre inengendré ce qui a été fait, c'est-à-dire de faire qu'il n'ait pas été fait. Cela, il l'a dit correctement.

#1139. — Nécessairement, en effet, est soumis à la puissance de n'importe quelle cause tout ce qui peut être contenu sous l'objet propre de sa vertu, comme le feu peut réchauffer tout ce qui est réchauffable. Or la vertu de Dieu, cause universelle des êtres, s'étend à tout être: aussi, seulement cela est soustrait à la puissance divine qui répugne à la raison d'être, comme ce qui implique contradiction. Comme que ce qui a été fait n'ait pas été fait. Il appartient, en effet, à la même raison que quelque chose soit pendant qu'il est, et qu'il ait été pendant qu'il a été; et que ne soit pas ce qui est, et n'ait pas été ce qui a été.

#1140. — Ensuite (1139b12), il conclut, à partir de ce qui précède, que la connaissance de la vérité est l'œuvre propre de l'une et l'autre particules de l'intelligence, à savoir pratique et spéculative, ou scientifique et raisonnée.

#1141. — Ensuite (1139b12), il conclut le dernier [point], que ces habitus sont des vertus pour les deux parties de l'intelligence, par lesquels il devient possible de dire vrai, ce qui est le bien de la partie intellectuelle.

Leçon 3

#1142. — Après avoir investigué la raison pour laquelle il faut admettre des vertus intellectuelles, le Philosophe entreprend de traiter des vertus intellectuelles elles-mêmes.

En premier, il traite des vertus intellectuelles principales (1139b14). En second, de certaines vertus adjointes à l'une d'entre elles, à savoir, la prudence (1142a32).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il énumère les vertus intellectuelles. En second, il traite de chacune d'elles (1139b18).

Il dit donc, en premier, que maintenant qu'on a donné la raison d'admettre des vertus intellectuelles, on doit repartir de ce qui a été établi plus haut, de façon à traiter des vertus intellectuelles elles-mêmes.

#1143. — Plus haut, en effet, il a été dit que les vertus intellectuelles sont des habitus grâce auxquels l'âme dit vrai. Or il y en a cinq en nombre grâce auxquels l'âme dit toujours vrai, qu'elle affirme ou nie: l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence. Ainsi devient-il clair que voilà les cinq vertus intellectuelles. Toutefois, il exclut de leur nombre le soupçon, qu'en raison de certaines conjectures, on entretient en rapport à des faits particuliers; et l'opinion, qu'en raison de certaines conjectures, on entretient en rapport à des [questions] universelles. En effet, bien qu'avec ces deux [dispositions], on dise parfois vrai, il arrive cependant qu'avec elles, on dise parfois faux, en quoi réside le mal de l'intelligence, comme en le vrai réside le bien de l'intelligence. Or il va contre la nature de la vertu d'être principe d'un acte mauvais. Ainsi devient-il clair que le soupçon et l'opinion ne peuvent être considérés comme des vertus intellectuelles.

#1144. — Ensuite (1139b18), il traite des vertus intellectuelles énumérées.

En premier, il traite de chacune d'elles. En second, il montre quelle est la principale d'entre elles (1141a9).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite des vertus intellectuelles qui amènent à sa perfection l'intelligence pour ce qui est de procéder de principes. En second, il traite des habitus intellectuels qui amènent à sa perfection l'intelligence concernant les premiers principes (1140b31).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite de la science, qui amène à sa perfection l'intelligence concernant le nécessaire. En second, il traite des habitus qui amènent à sa perfection l'intelligence concernant le contingent (1140a1).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il fait connaître la science à partir de sa matière. En second, à partir de sa cause (1139b25).

#1145. — Il dit donc, en premier, que ce qu'est la science peut devenir manifeste à partir de nos façons de parler, s'il faut connaître la science avec exactitude, et non se mettre à la remorque de ressemblances, d'après lesquelles nous disons quelquefois savoir de science les sensibles dont nous sommes certains. Mais c'est la notion stricte de science qui est prise ici, que nous attachons tous au fait de savoir qu'il ne peut en être autrement: sans quoi, il n'y aurait pas certitude du savant, mais doute de l'opinant. Or une certitude de la sorte, à savoir qu'il ne peut en être autrement, ne peut s'obtenir à propos de ce qui peut être autrement. Car alors, en effet, il ne peut y avoir certitude à son sujet que lorsqu'il tombe sous le sens, tandis que lorsqu'il en vient à être considéré extérieurement, c'est-à-dire quand il cesse d'être vu ou senti, alors il reste caché s'il est ou n'est pas.

C'est manifeste, par exemple, pour le fait que Socrate soit assis. Ainsi donc, il est manifeste que tout objet de science est de nécessité. De quoi Aristote conclut qu'il est éternel, car tout ce qui est de nécessité absolue est éternel. Ce qui est de la sorte, en outre, ne s'engendre ni ne se corrompt. C'est donc à propos de pareil [objet] qu'il y a science.

#1146. — Il peut aussi toutefois y avoir une certaine science en ce qui a trait au générateur et au corruptible, par exemple, la [science] naturelle; non pas, cependant, en rapport aux particuliers soumis à la génération et à la corruption, mais en rapport à leurs définitions universelles, qui demeurent nécessaires et éternelles.

#1147. — Ensuite (1139b25), il fait connaître la science par sa cause. Il dit que toute science, manifestement, s'enseigne, c'est-à-dire est apte à être enseignée. Aussi, dans le premier [livre] de la *Métaphysique* (ch. 2), il est dit que la marque du savant est qu'il puisse enseigner. C'est, en effet, grâce à ce qui est en acte qu'on est réduit de la puissance à l'acte. En outre, il faut que tout enseignement donné ou reçu parte de quelque chose de déjà connu, comme il est dit au début des *Seconds Analytiques* (ch. 1). En effet, nous ne pouvons parvenir à la connaissance d'une chose ignorée que grâce à une chose connue.

#1148. — Or l'enseignement procède doublement à partir de ce qui est connu: d'abord, certes, par induction, ensuite, bien sûr, par syllogisme. L'induction, elle, est utilisée pour connaître un principe et un universel auquel nous parvenons par l'expérience des singuliers, comme il est dit au premier [livre] de la *Métaphysique* (ch. 1). Puis, à partir des principes universels déjà connus de cette manière procède le syllogisme. Ainsi donc, il appert que le syllogisme a des principes qui ne sont pas certifiés par syllogisme: autrement, on procéderait à l'infini dans les principes des syllogismes, ce qui est impossible, comme il est prouvé au premier [livre] des *Seconds Analytiques* (ch. 3; ch. 19-22). Il reste donc que l'induction fournisse son principe au syllogisme. Toutefois, n'importe quel syllogisme ne fonde pas une discipline, c'est-à-dire ne fait pas savoir de science, mais seul le démonstratif, qui conclut du nécessaire à partir du nécessaire.

#1149. — Ainsi donc, la science est manifestement un habitus démonstratif, c'est-à-dire causé par la démonstration, une fois observées toutes les [règles], à propos de la science, démontrées dans les *Seconds Analytiques*. Il faut, en effet, pour qu'on sache de science, que les principes à partir desquels on sait soient aussi, de quelque manière, crus et connus davantage que les conclusions sues de science. Autrement, on n'aura pas par soi la science, mais par accident, pour autant qu'il peut arriver qu'on sache telle conclusion grâce à d'autres principes, et non grâce à ceux-là qu'on sait davantage que la conclusion. La cause, en effet, doit être plus puissante que son effet. Aussi, ce qui est cause que l'on connaisse doit déjà être plus connu. C'est ainsi qu'on a manifesté la science grâce à cette manière [de connaître].

#1150. — Ensuite (1140a1), il traite des habitus qui amènent à sa perfection l'intelligence concernant le contingent. À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre qu'il y a deux habitus en ce qui a trait au contingent. En second, il traite de l'un d'eux, à savoir, de l'art (1140a6). En troisième, il traite de l'autre, à savoir, de la prudence (1140a24).

Il dit donc, en premier, que ce qui peut en être autrement se divise en deux: une opération que l'on peut exécuter et une chose qui est son produit éventuel; par là, on apprend qu'autre chose est l'action et autre chose est la production.

#1151. — Pour adhérer à cette [conséquence], nous pouvons recourir à des raisons extérieures, c'est-à-dire à des [choses] considérées en dehors de cette science, à savoir dans le neuvième [livre] de la *Métaphysique* (VIII, ch. 2). C'est là, en effet, qu'est montrée la différence entre l'action et la production. Car l'action est décrite comme une opération qui demeure dans l'agent même, comme voir, comprendre et vouloir. Tandis que la production est une opération qui passe dans une matière extérieure pour y introduire une forme, comme construire et scier. Comme, en effet, les habitus se distinguent d'après leur objet, il s'ensuit que l'habitus qui fait agir avec raison, la prudence, diffère de l'habitus qui fait produire avec raison, l'art; il s'ensuit aussi que l'un n'est pas contenu sous l'autre, comme l'action et la production ne sont pas non plus contenues l'une sous l'autre, parce que

ni l'action n'est production, ni la production n'est action. Elles se distinguent, en effet, par des différences opposées, comme il appert de ce que l'on a dit.

#1152. — Il est aussi à considérer que, comme la connaissance du contingent ne peut comporter une certitude de vérité qui élimine la fausseté, c'est pourquoi, en ce qui a trait à la seule connaissance, le [domaine du] contingent est mis de côté par l'intelligence en ce qu'elle trouve sa perfection dans la connaissance de la vérité. Mais la connaissance du contingent reste utile, dans la mesure où elle dirige l'opération humaine, qui s'exerce dans le [domaine du] contingent: c'est pourquoi Aristote, en traitant des vertus intellectuelles, divise le contingent seulement selon qu'il est sujet à l'opération humaine. D'où aussi, seulement les sciences pratiques portent sur le contingent, en tant que contingent, à savoir, en particulier. Tandis que les sciences spéculatives ne portent pas sur du contingent, sauf en rapport à ses définitions universelles, comme il a été dit plus haut (#1146).

#1153. — Ensuite (1140a6), il traite de l'art.

En premier, de l'art lui-même par soi. En second, par comparaison à son opposé (1140a20).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qu'est l'art. En second, quelle est la matière de l'art (1140a10).

Il manifeste le premier [point] par une induction. Nous voyons, en effet, que la construction est un art et, en outre, qu'elle est un habitus pour produire une chose avec raison. Or il ne se trouve aucun art à qui cela ne convienne, d'être un habitus qui fait produire avec raison; et il ne se trouve non plus aucun habitus qui fasse produire ainsi, à savoir, avec raison, et qui ne soit pas un art. D'où il devient manifeste que c'est la même [chose] un art et un habitus qui fait produire avec raison vraie.

#1154. — Ensuite (1140a10), il traite de la matière de l'art.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il propose la matière de l'art. En second, de quels [habitus] il diffère selon sa matière (1140a14). En troisième, il montre avec lequel il convient en matière (1140a17).

Concernant la matière de l'art, il y a deux [choses] à considérer: l'action même de l'artisan dirigée par l'art, et l'œuvre produite par l'art. Or il y a triple opération de l'art. La première, certes, consiste à considérer de quelle manière produire une chose. La seconde, par ailleurs, consiste à opérer sur une matière extérieure. La troisième, enfin, consiste à constituer l'œuvre même. C'est pourquoi il dit que tout art porte sur une génération, ou sur la constitution et le complément d'une œuvre, qu'il pose comme fin de l'art; porte aussi sur de l'artificiel, c'est-à-dire sur une opération d'art, qui dispose la matière; regarde aussi de quelle manière produire une chose avec art.

#1155. — Ensuite, du côté de l'œuvre même, il y a encore deux [choses] à considérer. L'une en est que le produit de l'art humain a possibilité d'être et de ne pas être, ce qui devient manifeste du fait que, quand il est produit, il commence nouvellement à être. La deuxième en est que le principe de la génération des œuvres artificielles se trouve dans le seul producteur, comme extrinsèque, et ne se trouve pas dans le produit, comme intrinsèque.

#1156. — Ensuite (1140a14), il manifeste ce qui a été dit, en montrant la différence de l'art avec trois [choses]. En premier, certes, avec les sciences divines et mathématiques, qui portent sur ce qui est ou devient de nécessité, sur quoi ne porte pas l'art.

#1157. — En second (1140a15), il montre la différence avec la science naturelle, qui porte sur ce qui est par nature, sur quoi ne porte pas l'art. En effet, ce qui est par nature a en lui-même le principe de son mouvement, comme il est dit dans le second [livre] de la *Physique* (ch. 1). Et cela n'appartient pas aux œuvres de l'art, comme il a été dit (#1155).

#1158. — En troisième (1140a16), il montre la différence de l'art avec la prudence. Il dit que, comme l'action et la production diffèrent l'une de l'autre, il est nécessaire que l'art dirige la production et non l'action, dirigée par la prudence.

#1159. — Ensuite (1140a17), il montre avec quoi convient l'art en matière. Il dit alors que la chance et l'art portent sur le produit de l'intelligence; mais l'art avec raison, la chance sans raison. C'est cette convenance qu'Agathon a désignée, en disant que l'art a aimé la chance et la chance, l'art, en tant qu'ils conviennent en matière.

#1160. — Ensuite (1140a20), il détermine de l'art par comparaison à son opposé. Il dit que, comme l'art, ainsi qu'on l'a déjà dit (#1153), est un habitus qui fait produire avec raison vraie, de même l'atechnie, c'est-à-dire l'inertie, est au contraire un habitus qui fait produire avec raison fausse, dans ce qui peut être autrement.

Leçon 4

#1161. — Après avoir traité de l'art, le Philosophe traite ici de la prudence.

En premier, il montre ce qu'est la prudence (1140a24). En second, il montre ce qu'est son objet (1140b25).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qu'est la prudence. En second, sa différence d'avec l'art, quant à la nature de la vertu (1140b21).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre qui est le prudent. En second, ce qu'est la prudence (1140a31).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il traite de sa façon de procéder. Et il dit qu'il faut découvrir ce qu'est la prudence en considérant qui on dit prudent.

#1162. — En second (1140a25), il montre quels sont les prudents. Il dit qu'il semble appartenir au prudent d'être fort pour ce qui est de disposer de l'habitus de bien délibérer concernant les biens propres et utiles, non, certes, dans une affaire particulière — par exemple, qu'est-ce qui serait bon ou utile à la santé ou à la force corporelle; mais concernant ce qui est bon et utile pour que la vie humaine entière soit bonne.

#1163. — En troisième (1140a28), il manifeste ce qui a été dit par un signe: car ils sont dits prudents, non pas strictement, certes, mais concernant une chose déterminée, ceux qui peuvent considérer efficacement ce qui est bon ou utile à une fin déterminée. Pour autant que cette fin est bonne, du moins, parce que considérer ce qui appartient à une fin mauvaise est contraire à la prudence; et pour autant que cela concerne ce pour quoi il n'existe pas d'art, car bien considérer cela n'appartient pas à la prudence, mais à l'art. Si, donc, celui qui délibère bien pour une chose particulière est prudent particulièrement en cette affaire, il s'ensuit que celui-là est totalement et strictement prudent aussi, qui délibère bien pour ce qui appartient à la vie entière.

#1164. — Ensuite (1140a31), il montre ce qu'est la prudence.

En premier, il pose la définition de la prudence. En second, il la manifeste par des signes (1140b7).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre, à partir de ce qui a été dit, la différence de la prudence d'avec les autres habitus posés plus haut, la science et l'art. En second, il conclut la définition de la prudence (1140b4). En troisième, il donne la raison d'une [chose] qu'il a dite (1140b6).

Il dit donc, en premier, que personne ne délibère ni sur ce à quoi il est strictement impossible d'être autrement, ni sur ce qui n'est pas en son pouvoir. Nous reprenons ce qui a été dit plus haut, que la science vient par démonstration; et qu'en outre, la démonstration ne peut concerner ce dont les principes peuvent être autrement: car alors, tout ce qui procède de ces principes pourrait en aller autrement. Or il ne se peut pas que les principes soient plus faibles que ce qui en procède. Nous joignons ensuite à cela ce qui vient d'être dit, à savoir, que la délibération ne porte pas sur ce qui est nécessairement, et que la prudence porte sur ce dont on délibère; car il a été dit plus haut (#1162, 1163) qu'il appartient au prudent de bien délibérer. De tout cela, il s'ensuit que la prudence n'est ni science, ni art.

#1165. — Qu'elle ne soit pas science devient manifeste par le fait que les [opérations] à exécuter, sur lesquelles porte la délibération, et sur lesquelles porte la prudence, peuvent se faire autrement, et que, sur un tel sujet, il n'existe pas de science. Qu'en outre, la prudence ne soit pas un art, cela devient manifeste par le fait qu'autres sont les genres de l'action et de la production. D'où la prudence, qui porte sur les actions, diffère de l'art, qui porte sur les productions.

#1166. — Ensuite (1140b4), il conclut, à partir de ce qui a été dit, la définition de la prudence. Il dit qu'étant donné que la prudence n'est pas une science, laquelle est un habitus démonstratif portant sur le nécessaire, et qu'elle n'est pas un art, lequel est un habitus qui fait produire avec raison, il reste que la prudence soit un habitus qui fasse agir avec raison vraie, quoique non sur des produits qui sont à l'extérieur de l'homme, mais sur des biens et des maux de l'homme même.

#1167. — Ensuite (1140b6), il donne la raison de ce qu'il a dit, que la prudence est un habitus qui fait agir en rapport aux biens et aux maux de l'homme. Il est manifeste, en effet, que la fin d'une production est toujours autre chose que la production elle-même, comme la fin de la construction est l'édifice construit. Par là il devient manifeste que le bien de la production elle-même ne réside pas dans le producteur, mais dans ce qu'il produit. Ainsi donc, l'art, qui porte sur des productions, ne porte pas sur des biens ou des maux de l'homme, mais sur des biens ou des maux d'[objets] artificiels. Néanmoins, la fin d'une action n'est pas toujours autre chose que l'action: quelquefois, la bonne action, c'est-à-dire la bonne opération, est à elle-même sa propre fin, c'est-à-dire elle-même ou son agent: mais cela n'arrive pas toujours. Rien, en effet, n'empêche une action d'être ordonnée à une autre comme à une fin, comme la considération des effets est ordonnée à la considération de la cause. Or sa fin est le bien de chaque [chose]. Ainsi devient-il manifeste que le bien de l'action réside dans l'agent même. D'où la prudence, qui porte sur les actions, est dite porter sur des biens de l'homme.

#1168. — Ensuite (1140b7), il manifeste la définition proposée par deux signes, dont le premier est que, comme la prudence porte sur des biens et des maux de l'homme, quelqu'un qui s'appelait Périclès, et d'autres semblables, ont été considérés comme prudents, par le fait de pouvoir considérer ce qui est bon non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour les autres. De pareilles [gens], par ailleurs, à savoir, qui peuvent considérer les biens pour eux et pour les autres, nous les considérons comme économes, c'est-à-dire dispensateurs des biens, et politiques, c'est-à-dire gouverneurs de la cité.

#1169. — Il présente ensuite son second signe (1140b11).

Il dit que, parce que la prudence porte sur des biens ou des maux à opérer, il s'ensuit que la tempérance est appelée en grec *sophrosyne*, au sens de *sauvant l'esprit*, à partir de quoi aussi la prudence est dite *phronesis*. Or la tempérance, en tant qu'elle modère les plaisirs et les tristesses du toucher, sauve ce discernement, celui qui porte sur les actions à poser, bonnes ou mauvaises pour l'homme. Cela devient manifeste par le contraire: le plaisant et le triste à modérer par la tempérance ne corrompt pas, du moins totalement, ni ne pervertit en portant au contraire, n'importe quel discernement, par exemple, spéculatif, par exemple, que le triangle a ou n'a pas trois angles égaux à deux droits. Inversément, le plaisir et la tristesse corrompent et pervertissent le discernement qui porte sur les actions à poser.

#1170. — Comment, par ailleurs, se produit une telle corruption, il le montre par la suite. Il est manifeste, en effet, que les principes des actions à poser sont les fins en vue desquelles ces actions se font: les fins prennent, dans les actions à poser, la place que prennent les principes dans les démonstrations, comme il en a été traité au second [livre] de la *Physique* (ch. 9). Or, quand le plaisir ou la tristesse sont véhéments, l'homme a l'impression que le mieux soit ce par quoi il atteint le plaisir et échappe à la tristesse; ainsi corrompu le jugement de sa raison, l'homme ne voit plus la vraie fin qui est le principe de la prudence en regard des opérations à poser, il ne la désire plus, et il ne lui paraît même plus qu'il faille tout choisir et opérer pour la fin vraie, mais plutôt pour le plaisir. N'importe quelle malice, en effet, c'est-à-dire n'importe quel habitus vicieux, corrompt le principe, pour autant qu'il corrompt le discernement correct de la fin. C'est d'ailleurs cette corruption que la tempérance empêche au plus haut point.

#1171. — Ainsi conclut-il, partant des signes précédents, que, nécessairement, la prudence est un habitus qui fait agir sur des biens humains avec raison vraie.

#1172. — Ensuite (1140b21), il montre la double différence entre l'art et la prudence, selon la nature de la vertu humaine. La première en est qu'il est requis à l'art une vertu morale pour rectifier son usage. En effet, il se peut que qu'on ait l'usage d'un art par lequel on puisse édifier une bonne maison, mais qu'on ne le veuille pas, en raison d'une autre malice. C'est la vertu morale, par exemple, la justice, qui fait que l'artisan utilise correctement son art. Tandis que, pour l'usage de la prudence, il n'est pas requis de vertu morale [supplémentaire]. On a dit, en effet, que les principes de la prudence sont les fins en regard desquelles la rectitude du jugement se conserve grâce aux vertus morales. D'où la prudence, qui porte sur les biens humains, a nécessairement adjointes à elle les vertus morales, en tant qu'elles sauvent ses principes. Ce n'est pas le cas pour l'art, qui porte sur des biens extérieurs: une fois l'art possédé, encore une vertu morale est requise, pour rectifier son usage.

#1173. — Il présente ensuite la seconde différence.

Il est manifeste, en effet, que si l'on est fautif en art de sa propre volonté, on est réputé meilleur artisan que si on ne l'est pas de soi-même, car cela semblerait alors procéder de l'inexpertise de l'art; comme c'est manifeste chez ceux qui, de leur propre volonté, parlent incorrectement. Concernant la prudence, cependant, on est moins loué si c'est en le voulant qu'on est fautif, que si c'est en ne le voulant pas, comme c'est le cas aussi pour les vertus morales. Cela s'explique du fait que la rectitude de l'appétit sur les fins est requise à la prudence, pour que ses principes soient saufs. Par quoi il devient manifeste que la prudence n'est pas un art, comme si elle consistait dans la seule vérité de la raison, qu'elle est plutôt une vertu à la manière des vertus morales, requérant la rectitude de l'appétit.

#1174. — Ensuite (1140b25), il montre ce qu'est le sujet de la prudence. Il dit que, comme il y a deux parties de l'âme rationnelle, dont l'une est dite scientifique et l'autre raisonnante ou opinative, il est manifeste que la prudence est la vertu de la seconde d'entre elles, à savoir, de l'opinative. L'opinion, en effet, porte sur ce à quoi il arrive d'être autrement, comme aussi la prudence. Cependant, quoique la prudence réside dans cette partie de la raison comme en son sujet, en raison de quoi elle est dite vertu intellectuelle, elle n'est pas seulement question de raison, cependant, comme l'art ou la science, mais elle requiert en plus la rectitude de l'appétit. Un signe en est que l'habitus qui est dans la seule raison peut être susceptible d'oubli, comme l'art et la science, à moins qu'il ne soit un habitus naturel, comme l'intelligence; la prudence, elle, n'est pas susceptible d'oubli par désaccoutumance, mais elle disparaît, l'appétit droit cessant, alors que, tant que l'appétit droit reste, il se trouve continuellement exercé sur ce qui appartient à la prudence, de sorte que l'oubli ne peut intervenir.

Leçon 5

#1175. — Après avoir traité des vertus intellectuelles qui amènent à sa perfection l'intelligence pour ce qui est de procéder de principes, le Philosophe traite ici des vertus intellectuelles qui amènent à sa perfection l'intelligence concernant les principes eux-mêmes. Il fait là deux [considérations].

En premier, certes, il traite de l'intelligence, qui porte sur les principes de la démonstration (1140b31). En second, il traite de la sagesse, qui porte sur les principes des êtres (1141a9).

Il montre donc, en premier, qu'à côté des autres vertus intellectuelles, il existe nécessairement une intelligence portant sur les principes de la démonstration. La science, en effet, est une appréciation des universels et de ce qui existe nécessairement. En effet, les particuliers et les contingents ne peuvent accéder à la certitude de la science, car ils ne sont connus que pour autant qu'ils tombent sous le sens.

#1176. — Or il est à considérer, touchant la science de ce que l'on démontre, que, pour la science qui porte sur le démontrable, il y a nécessairement des principes. Cela devient évident du fait que la science est démonstrative, et ce selon un raisonnement qui procède de principes à des conclusions. Parce que, donc, il en va ainsi pour la science, il s'ensuit nécessairement que le principe de la science n'est ni science, ni art, ni prudence, à la façon dont on en a déjà traité.

#1177. — Qu'il n'y ait pas science à leur sujet, c'est manifeste, car cela dont il y a science est démontrable; or les principes premiers des démonstrations sont indémontrables; autrement, on procéderait à l'infini. Que, par ailleurs, touchant ces principes, il n'y ait pas art ou prudence, cela devient manifeste du fait que ces deux vertus portent sur ce à quoi il arrive de se trouver autrement, ce qui exclut les principes de la démonstration. Il faut, en effet, que les principes soient plus certains que les conclusions, lesquelles sont de nécessité. Il s'ensuit aussi de cela que, touchant ces principes, il ne peut y avoir sagesse, une autre vertu intellectuelle dont on parlera par la suite: car il appartient à la sagesse d'avoir démonstration de certaines choses, c'est-à-dire des premières causes des êtres; or les principes sont indémontrables, comme il a été dit.

#1178. — Si donc les vertus intellectuelles, dont nous disons que le vrai les concerne au point qu'il ne se trouve jamais en elle de mensonge, soit touchant le nécessaire, auquel il n'arrive jamais de se trouver autrement, soit touchant le contingent, sont les habitus suivants: la science, la prudence (sous laquelle il comprend l'art, qui porte aussi sur le contingent), et aussi la sagesse et l'intelligence: puisque aucun de ces trois, la prudence, la sagesse et la science, ne peut porter sur les principes indémontrables, comme il est devenu manifeste par ce qu'on a dit, il reste qu'à propos de ces principes on ait l'intelligence.

#1179. — Toutefois, l'intelligence, ici, n'est pas prise pour la puissance intellectuelle même, mais pour un habitus grâce auquel, par la vertu de la lumière de l'intellect agent, on connaît naturellement les principes indémontrables. Son nom convient assez. Des principes de la sorte, en effet, sont connus dès que les termes en sont connus. En effet, dès que l'on connaît ce qu'est un tout et ce qu'est une partie, on sait aussitôt que tout tout est plus grand que sa partie. Or on nomme l'intelligence [ainsi] du fait qu'elle lit intérieurement, atteignant l'essence de la chose. D'où aussi, au troisième [livre] *De l'Ame*, il est dit que l'objet propre de l'intelligence est ce qu'est [la chose considérée]. Ainsi, la connaissance des principes que l'on connaît immédiatement dès que l'on connaît ce qu'est [la chose considérée], se nomme convenablement *intelligence*.

#1180. — Ensuite (1141a9), il traite de la sagesse.

En premier, il montre ce qu'est la sagesse. En second, il infère un corollaire de ce qui a été dit (1149a17).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce que c'est que l'on appelle sagesse, à le prendre de manière particulière. En second, ce qu'est la sagesse strictement (1141a12).

Il dit donc, en premier, que, parmi les arts, nous assignons le nom de sagesse aux arts les plus certains, qui, parce qu'ils connaissent les premières causes, dans le genre d'un domaine artificiel, dirigent les autres arts qui portent sur le même genre, comme l'art de l'architecte dirige les ouvriers manuels. C'est de cette manière que nous disons Phydias un sage tailleur de briques et de pierres, et Polyclète un sage statuaire, c'est-à-dire faiseur de statues: là, nous n'assimilons la sagesse à rien d'autre qu'à la vertu de l'art, c'est-à-dire à ce qu'il y a d'ultime et de plus parfait en art, par quoi on atteint à ce qui est ultime et le plus parfait dans l'art. C'est cela, en effet, la vertu de chaque chose, comme il est dit dans le premier [livre] *Du Ciel*.

#1181. — Ensuite (1141a12), il montre ce qu'est strictement la sagesse. Il dit que, de même que nous pensons qu'il existe des sages à l'intérieur d'un domaine d'art, de même aussi nous pensons qu'il existe des sages totalement, c'est-à-dire en regard de tout genre d'êtres et non en rapport à une partie, même s'ils ne sont pas sages concernant un autre domaine d'art; ainsi Homère dit-il de quelqu'un que les dieux l'avaient institué non pas fossoyeur, ni agriculteur, ni artisan en un autre domaine particulier, mais sage strictement. D'où il est manifeste que comme celui qui est sage en un domaine d'art est plein d'assurance, dans cet art, de même cette sagesse stricte est la plus assurée

parmi toutes les sciences, en tant qu'elle atteint aux premiers principes des êtres, qui, en eux-mêmes, sont les plus intelligibles, quoique certains d'entre eux, à savoir, les immatériels, sont moins faciles à connaître pour nous. Par ailleurs, les principes les plus universels sont aussi plus faciles à connaître pour nous, de même que ce qui appartient à l'être en tant qu'il est être: et la connaissance en appartient au sage ainsi dit, comme il appert au quatrième [livre] de la *Métaphysique* (ch. 1).

#1182. — Ensuite (1149a17), il infère un corollaire de ce qui a été dit. Il dit que la sagesse comporte le plus de certitude et que les principes des démonstrations sont plus certains que leurs conclusions; pour cette raison, ajoute-t-il, il faut que le sage, à propos des [choses] qu'il considère, non seulement sache ce qui se conclut des principes des démonstrations, mais aussi qu'il dise vrai concernant les principes premiers eux-mêmes. Non, certes, qu'il les démontre, mais en tant qu'il appartient aux sages de faire connaître les [choses] communes, par exemple, le tout et la partie, l'égal et l'inégal, et d'autres [choses] de la sorte, moyennant lesquelles, une fois connues, on connaît les principes des démonstrations. D'où aussi il appartient à une sagesse de la sorte de disputer contre ceux qui nient les principes, comme il appert au quatrième [livre] de la *Métaphysique* (ch. 3).

#1183. — Ainsi donc, conclut-il par la suite, la sagesse, en tant qu'elle dit vrai concernant les principes, est intelligence; mais en tant qu'elle sait de science ce qui se conclut des principes, elle est science. Elle se distingue, cependant, de la science prise communément, par l'éminence qu'elle a parmi les autres sciences: elle se présente, en effet, comme la vertu de toutes les sciences.

Leçon 6

#1184. — Après avoir traité des vertus intellectuelles une à une, le Philosophe montre, ici, quelle est parmi elles la principale.

En premier, il montre quelle est la principale strictement (1141a19). En second, quelle est la principale dans le genre des actes humains à poser (1141b22).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que la sagesse est, strictement, la principale entre toutes. En second, il en infère un corollaire, en le manifestant à l'aide d'un signe tiré de ce qu'il a dit (1141b3).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose ce qu'il vise. En second, il exclut une erreur contraire (1141a20). En troisième, il conclut la vérité (1141b2).

Il dit donc, en premier, que la sagesse n'est pas n'importe quelle science, mais la science des choses les plus honorables et divines, comme si elle-même jouait rôle de tête parmi l'ensemble des sciences. De même, en effet, que nos mouvements et les opérations de tous nos autres membres sont dirigés par nos sens, qui sont dans la tête, de même la sagesse dirige toutes les autres sciences, puisque toutes tirent leurs principes d'elle.

#1185. — Ensuite (1141a20), il exclut l'erreur de certains qui attribuaient la principauté parmi toutes les sciences à la politique, qui gouverne le grand nombre, ou à la prudence, par laquelle on se gouverne soi-même, en regardant plus à l'utilité qu'à la dignité de la science. En effet, les sciences spéculatives, comme il est dit au début de la *Métaphysique*, ne visent pratiquement pas à de l'utile, mais sont par soi honorables.

Aussi fait-il deux considérations à ce propos. En premier, il exclut cette erreur. En second, il enlève une objection (1141a33).

Sur le premier [point], il présente deux raisons.

#1186. — Il en dit la première: on rencontre un inconvénient, si l'on estime que la politique ou la prudence est la science la plus honorable, c'est-à-dire la meilleure des sciences. Cela ne se peut que si l'homme est le meilleur des êtres de ce monde. Une science, en effet, est meilleure et plus honorable qu'une autre, du fait qu'elle porte sur des objets meilleurs et plus honorables, comme il est dit au premier [livre] *De l'Ame* (ch. 1). Or il est faux que l'homme soit le meilleur des êtres de ce

monde: donc, ni la politique ni la prudence, qui portent sur les choses humaines, ne sont les meilleures parmi les sciences.

#1187. — Il présente sa seconde raison (1141a22), qui tient au fait qu'il existe des [choses] dont la définition réside dans une proportion et une relation à autre chose. C'est pourquoi elles ne peuvent demeurer les mêmes devant n'importe quoi; ainsi, il est manifeste que la même [chose] n'est pas saine et bonne pour les hommes et pour les poissons. À l'opposé, certaines [choses] se disent absolument, comme le blanc dans les couleurs et le droit dans les figures. Puisque la sagesse porte sur ce qui est comme il est en soi et absolument (elle porte en effet sur les premiers êtres), tous doivent admettre que la même [chose] demeure sage à tous regards, et que la même sagesse, strictement, s'impose en regard de tout. Au contraire, ce qui est prudent doit différer chez des [personnes] différentes, du fait que la prudence surgit d'une proportion et d'une relation à autre chose. On dit prudent, en effet, celui qui porte un regard correct sur les singuliers qui le concernent, et c'est à lui qu'on concède ou attribue la prudence. Aussi, en raison d'une certaine ressemblance, on dit certaines bêtes prudentes, à savoir, toutes celles qui paraissent avoir un pouvoir de prévision sur leur propre vie, non pas, bien sûr, grâce à la raison, ce qui appartient proprement à la prudence. Ainsi donc, il devient manifeste que la sagesse, qui est principale, n'est pas la même [chose] que la politique.

#1188. — Si, en effet, nous posions que cette science qui porte sur les [choses] utiles, la politique, s'identifiait à la sagesse qui forme la tête de toutes [sciences], il s'ensuivrait qu'il y aurait plusieurs sagesse. En effet, les [choses] bonnes pour tous les animaux ne peuvent avoir une nature unique; au contraire, chacun des animaux commande une considération différente concernant ce qui est bon pour lui. La même raison s'applique à la médecine, qui ne peut demeurer unique pour tous [les animaux]. Il a été dit plus haut, en effet, que le sain, comme le bien, diffère pour les hommes et les poissons. Il faut pourtant qu'il y ait une sagesse unique, parce que c'est à la même [science] qu'il convient de considérer ce qui est commun à tous les êtres. D'où il reste que la politique, qui gouverne la multitude humaine, ne peut constituer la sagesse au sens strict; et encore moins la prudence communément dite, qui ne gouverne qu'un seul homme.

#1189. — Ensuite (1141a33), il exclut une objection. On pourrait dire, en effet, que la politique ou la prudence sont principales, du fait qu'elles portent sur les choses humaines, parce que l'homme est le plus excellent parmi les animaux. Mais cela n'est en rien pertinent au propos, car d'autres [choses] ont une nature beaucoup plus divine et excellente que l'homme. Même en ne parlant pas de Dieu, ni des substances séparées, qui ne tombent pas sous les sens, certaines [choses], parmi les plus manifestes au sens, et dont le monde est constitué, à savoir, les corps célestes, sont plus puissantes que l'homme, soit que nous les comparions corps à corps, soit que nous les comparions substances motrices à âme humaine.

#1190. — Ensuite (1141b2), il conclut la vérité, à savoir que la sagesse est science et intelligence, comme il a été dit plus haut, non pas sur n'importe quoi, mais sur ce qu'il y a de plus honorable. Ce qu'on a dit le rend manifeste. Car, si une science était plus honorable, cela conviendrait principalement à la politique et à la prudence, ce qui a été infirmé plus haut.

#1191. — Ensuite (1141b3), il infère un corollaire, par lequel deviennent manifestes des [choses] dites auparavant.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il induit le corollaire. En second, il manifeste l'une de ses parties (1141b14).

Il dit donc, en premier, que, parce que la prudence porte sur les biens humains, la sagesse, par ailleurs, sur ce qui est meilleur que l'homme, il s'ensuit qu'on dise qu'Anaxagore, et un autre philosophe, appelé Thalès, et d'autres semblables ont été sages, certes, mais non prudents, puisqu'on les voit ignorer leur propre utilité, et qu'on dit qu'ils savent des [choses] inutiles et admirables, comme excédant la commune connaissance des hommes, et des [choses] difficiles, qui demandent une investigation diligente, et des [choses] divines, en raison de la noblesse de leur nature.

#1192. — De fait, il pose exprès l'exemple de Thalès et d'Anaxagore, parce qu'ils ont été réprimandés spécialement à ce [propos]. En effet, comme Thalès sortait de chez lui pour contempler les

astres, il tomba dans une fosse; et comme il se lamentait, une petite vieille lui dit: C'est toi, ô Thalès, qui ne peux voir ce qu'il y a devant tes pieds, alors que tu penses connaître ce qu'il y a dans le ciel? Anaxagore, quant à lui, alors qu'il était noble et riche, abandonna aux siens ses biens paternels et se voua à la contemplation des [choses] naturelles, sans se préoccuper des [choses] politiques; aussi le blâmait-on comme négligent. Comme on lui disait: tu ne te soucies pas de ta patrie? il répondit, en montrant le ciel: je me soucie au plus haut point de ma patrie.

#1193. — Voilà pourquoi, par ailleurs, on dit que les [sages] connaissent des [choses] inutiles: c'est qu'ils ne s'enquêtent pas des biens humains; aussi ne sont-ils pas considérés comme prudents. En effet, la prudence porte sur les biens humains, sur lesquels il est loisible de délibérer. Ce semble la fonction suprême du prudent de bien délibérer. Or personne ne délibère des [choses] nécessaires, auxquelles il est impossible d'être autrement, et c'est de cette sorte que sont les choses divines que les sages dont on a parlé contemplent. En outre, il ne peut y avoir délibération sur rien qui ne soit ordonné à une fin, c'est-à-dire qui ne soit un bien opérable, tandis que les sciences spéculatives considèrent un tel objet, même quand elles portent sur du corruptible. À parler strictement, d'ailleurs, le bon délibérateur et, par conséquent, le prudent, c'est celui qui raisonne de manière à découvrir ce qu'il y a de mieux à faire pour l'homme.

#1194. — Ensuite (1141b14), il manifeste une chose qu'il avait dite; il assigne la raison pour laquelle il appartient au prudent [de parler] sur les actions à poser. La prudence, en effet, non seulement considère les universels, dans lesquels il n'y a pas d'action; mais elle doit connaître les singuliers, puisqu'elle est active, c'est-à-dire principe d'agir. Or l'action porte sur les singuliers. D'où il s'ensuit que, même privé de la science des universels, on soit plus actif en certains cas, qu'avec une science universelle due à une expertise en d'autres particuliers. Par exemple, si un médecin sait que les chairs légères sont bien digestibles et saines, mais ignore quelles chairs sont légères, il ne pourra produire la santé. Tandis que celui qui sait que les chairs des oiseaux sont légères et saines pourra mieux guérir. Parce que, donc, la prudence est une raison qui rend actif, il faut que le prudent ait l'une et l'autre connaissances, à savoir et des universels et des particuliers; ou s'il arrive qu'il n'en ait qu'une, il doit plutôt avoir celle-ci, à savoir la connaissance des particuliers, qui sont plus proches de l'action.

Leçon 7

#1195. — Après avoir montré ce qui est principal, strictement, parmi toutes les vertus intellectuelles, le Philosophe montre ici ce qui est principal en ce qui a trait aux choses humaines.

En premier, il montre son propos (1141b22). En second, il manifeste une chose dite plus haut (1142a11).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention. En second, il manifeste son propos (1141b23). En troisième, il exclut une erreur (1142a1).

Il dit donc, en premier, que, quoique la sagesse, qui est principale, strictement, entre toutes [choses], ne consiste pas dans la connaissance des choses humaines, il se trouve cependant là, c'est-à-dire dans le genre des choses humaines, quelque chose d'architectonique, c'est-à-dire une connaissance ou un travail rationnel principal et dominant.

#1196. — Ensuite (1141b23), il manifeste son propos, en divisant ce qui appartient à la connaissance des choses humaines.

En premier, il distingue la politique et la prudence. En second, il traite de la politique (1141b24). En troisième, il traite de la prudence (1141b29).

Il dit donc que la prudence et la politique constituent, en substance, le même habitus, parce que l'une et l'autre constituent la raison droite³ d'actions à poser en matière de biens ou de maux

³*Recta ratio, notion correcte.*

humains; elles diffèrent cependant de définition. Car la prudence est la notion correcte des actions à poser en matière de biens ou de maux pour un homme unique, c'est-à-dire pour soi, tandis que la politique vise les biens ou les maux de toute la société civile. Par là, il devient manifeste que la politique entretient avec la prudence le rapport que la justice légale entretient avec la vertu, comme on en a traité plus haut, au cinquième [livre] (#906-910). Une fois posées ces deux extrêmes, on en comprend le milieu, à savoir l'économique, qui intervient entre l'homme et sa cité.

#1197. — Ensuite (1141b24), il traite de la politique, qu'il divise en deux parties: une partie de cet habitus, portant sur la cité entière, se présente comme une prudence architectonique, dite législative⁴. On appelle architectonique, en effet, la partie qui fixe pour les autres ce qu'elles ont à faire. Ainsi, les chefs qui imposent une loi à leurs subordonnés jouent en matière civile le rôle des architectes en matière d'art. Par suite, la loi positive elle-même, c'est-à-dire la notion correcte d'après laquelle les chefs posent des lois correctes, est aussi appelée prudence architectonique. L'autre partie de la politique, celle qui porte sur les opérations singulières à poser, garde le nom commun de *politique*. En effet, les lois se comparent aux œuvres humaines comme l'universel au particulier, ainsi qu'il a été dit à propos du juste légal, au cinquième [livre] (#902-903). En outre, la [politique] législative prescrit et, en corrélation, la politique [commune] agit et conserve ce qu'institue la loi.

#1198. — Il est manifeste que c'est à cette sorte de politique exécutive qu'appartient le jugement, lequel n'est rien d'autre que l'application de la raison universelle à une opération particulière à poser. En effet, il n'est question de jugement qu'à propos d'une opération à poser. Comme, par ailleurs, toute opération à poser est singulière, il s'ensuit que le jugement porte sur un extrême, c'est-à-dire sur un singulier: celui-ci s'appelle extrême, parce que c'est avec lui que commence notre connaissance pour aller jusqu'à l'universel, et c'est encore avec lui qu'elle se termine dans sa voie de descente. Le jugement aussi peut s'appeler extrême, parce qu'il est l'application d'une loi posée universellement à une opération singulière à poser. Comme, enfin, cette [politique] exécutive de la [politique] législative retient pour elle le nom commun de politique, il s'ensuit que ceux-là seuls qui exécutent les lois posées sont considérés se comporter civilement, parce que ceux-là seuls opèrent en matière civile, comme les ouvriers, c'est-à-dire les artisans manuels en matière d'art; et [les premiers] sont comparés aux législateurs comme [les seconds] aux architectes.

#1199. — Ensuite (1141b29), il traite de la prudence.

En premier, il montre ce qui est dit prudence. En second, il infère un corollaire de ce qui a été dit (1141b33).

Il dit donc, en premier, que [toute] la politique, tant législative qu'exécutive, est de la prudence, mais que c'est celle qui porte sur un [homme] seulement, à savoir sur soi-même, qui paraît le plus être de la prudence. En outre, cette connaissance, qui habilite à se gouverner soi-même, retient pour elle le nom commun de prudence, du fait que les autres parties de la prudence ont leur propres noms pour les désigner. L'une d'elles, en effet, est nommée économique, c'est-à-dire prudence administratrice de la maison; l'autre, elle, est nommée législative, c'est-à-dire prudence d'instituer les lois; la dernière, enfin, est la politique, c'est-à-dire la prudence d'exécuter les lois. De plus, chacune d'entre elles se divise en délibérative et judiciaire. En matière d'actions, en effet, il faut, en premier, trouver quelque chose par une investigation délibérative, et, en second, juger de ce qu'on a trouvé.

#1200. — Il faut aussi considérer que, comme il a été dit plus haut (#1174), la prudence ne réside pas dans la raison seulement, mais aussi en partie dans l'appétit. Tout ce dont il est fait mention ici, donc, ce sont des espèces de la prudence dans la mesure où elles ne se tiennent pas tout entières dans la raison, mais possèdent une part dans l'appétit. Dans la mesure où elles résident dans la seule raison, en effet, on les appellera des sciences pratiques, à savoir, l'éthique, l'économique et la politique.

⁴*Legis positiva.*

#1201. — Il faut aussi considérer que, le tout jouant davantage un rôle principal que la partie, et, par suite, la cité davantage que la maison, et la maison que l'homme seul, la prudence politique joue davantage que l'économique un rôle principal, et celle-ci davantage que celle par laquelle on se dirige soi-même. Par suite aussi, la [politique] législative joue davantage un rôle principal, parmi les parties de la politique, et le rôle strictement principal en matière d'actions humaines.

#1202. — Ensuite (1149b33), il infère un corollaire de ce qui a été dit. Il dit que, du fait que la prudence qui porte sur soi-même est partie de la prudence commune, il s'ensuit que connaître ce qui est bien pour soi, qui appartient à cette prudence, est une espèce de la connaissance humaine qui présente beaucoup de différence: soit avec les autres espèces de la connaissance humaine, ou à cause de leur diversité à l'intérieur de ce qui concerne déjà l'homme pris isolément.

#1203. — Ensuite (1142a1), il exclut une erreur.

En premier, il la pose. En second, il induit sa preuve (1142a2). En troisième, il résout celle-ci, en infirmant l'erreur (1142a9).

Il dit, donc, en premier, que certains imaginent que celui-là seul est prudent qui a science et exercice sur ce qui le concerne lui-même. Par suite, ceux qui nourrissent un intérêt politique ne leur paraissent pas des [gens] prudents, mais plutôt des activistes, se mêlant de bien des [affaires] qui concernent la société.

#1204. — Ensuite (1142a2), il induit la preuve de l'erreur annoncée. En premier, certes, à travers le mot du poète Euripide, qui introduit une personne travaillant pour sa cité en disant: Mais comment serais-je prudent, moi, alors que je me trouvais exempté du souci des affaires, c'est-à-dire que je ne m'occupais pas de mes propres affaires, mais me trouvais compté avec bien d'autres, membre de l'armée sur le même pied que les autres?

#1205. — En second (1142a6), il conduit un raisonnement à l'appui de la même [position]. Il rapporte comment certains disent que les [hommes] politiques ne sont pas prudents, du fait de se mêler de choses superflues, c'est-à-dire supplémentaires, et du fait de faire les choses en plus grand que cela ne les regarde. En effet, en raison d'un amour propre qu'on nourrit de manière désordonnée pour soi-même, on cherche seulement ce qui est bon pour soi. Et on estime que chacun ne doit faire que ce qui est bon pour lui. C'est de cette opinion générale que vient [cette impression] que ceux-là seuls sont prudents qui se mêlent de leurs propres affaires.

#1206. — Ensuite (1142a9), il exclut cette erreur. Il dit que le bien propre de chaque personne singulière ne peut aller sans économie, c'est-à-dire sans administration correcte de la maison, ni sans civilité, c'est-à-dire sans administration correcte de la cité, comme, non plus, le bien d'une partie ne peut aller sans le bien du tout. De là, il devient manifeste que les [hommes] politiques et économiques ne se mêlent pas de quelque chose de superflu, mais de ce qui les concerne.

#1207. — Cependant, la politique et l'économique ne suffisent pas, sans la prudence [portant sur les biens] propres. Car, même une fois correctement disposées la cité et la maison, il n'est pas encore manifeste comment chacun doit disposer ce qui le touche lui-même. C'est pourquoi il faut s'en occuper par la prudence qui porte sur son propre bien.

#1208. — Ensuite (1142a11), il manifeste une chose dite plus haut (#1194): la prudence ne porte pas seulement sur les universels, mais aussi sur les singuliers.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos. À partir de cela, il compare, en second, la prudence à la science et à l'intelligence (1142a23).

Sur le premier [point], il présente deux raisons. À propos de la première d'entre elles, il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos par un signe. En second, il induit une question à ce [sujet] (1142a16).

Il dit donc, en premier, qu'un signe de ce qui a été dit plus haut, à savoir, que la prudence ne porte pas seulement sur les universels, mais aussi sur les particuliers, est que les jeunes se font géomètres et disciplinés, c'est-à-dire se font enseigner dans les sciences où on peut se faire instruire, ou mathématiques, et deviennent sages en de telles [choses], c'est-à-dire touchant à la perfection de

ces sciences; mais il ne semble toutefois pas que le jeune se fasse prudent. La cause en est que la prudence porte sur les singuliers, qui se font connaître de nous à travers l'expérience. Or le jeune ne peut pas être un expert, puisque l'[acquisition d']expérience requiert beaucoup de temps.

#1209. — Ensuite (1142a16), il soulève une question à ce [propos], à savoir pourquoi un enfant peut devenir mathématicien, mais ne peut devenir sage, c'est-à-dire métaphysicien ou physicien, c'est-à-dire naturaliste. À quoi le Philosophe répond que ces [choses], bien sûr, à savoir les [objets] mathématiques, se connaissent abstraction faite des [choses] sensibles sur lesquelles porte l'expérience; aussi, pour les connaître, beaucoup de temps n'est pas requis. Mais les principes naturels, qui ne sont pas abstraits des [choses] sensibles, sont considérés par l'expérience, en vue de laquelle beaucoup de temps est requis.

#1210. — Quant à la sagesse, il ajoute que les jeunes, certes, n'adhèrent pas aux [objets] de sagesse, à savoir, métaphysiques, [et que] leur esprit ne les rejoint pas, bien qu'ils en parlent avec leur bouche; mais pour les [objets] mathématiques, ce qu'ils sont n'est pas immanifeste pour eux, parce que les définitions des [objets] mathématiques portent sur des choses imaginables, tandis que les [objets] de sagesse sont purement intelligibles. Or les jeunes peuvent facilement appréhender ce qui tombe sous leur imagination. Mais leur esprit ne rejoint pas ce qui excède leur sens et leur imagination, parce qu'ils n'ont pas encore une intelligence exercée à de telles considérations, tant à cause du manque de temps, qu'à cause de plusieurs changements de nature.

#1211. — Ce sera donc un ordre convenable, pour l'apprentissage, qu'en premier, certes, les enfants soient instruits des [choses] logiques, parce que la logique enseigne le mode de la philosophie entière. En second, par ailleurs, ils doivent être instruits en mathématiques, pour quoi ils n'ont pas besoin non plus d'expérience. En troisième, par ailleurs, dans les [choses] naturelles; même si elles n'excèdent pas le sens et l'imagination, elles requièrent cependant de l'expérience. En quatrième, dans les choses morales, qui requièrent de l'expérience et un esprit libre des passions, comme on en a traité au premier [livre] (#38-40). En cinquième, enfin, dans les [choses] sapientielles et divines, qui transcendent l'imagination et requièrent une intelligence valide.

#1212. — Il présente une seconde raison (1142a20).

Il a été dit, en effet (#1164) que la tâche du prudent est de bien délibérer. En délibérant, par ailleurs, on peut se rendre fautif de deux manières. D'une manière, à propos de l'universel: par exemple, si c'est vrai, que toutes les eaux lourdes soient nocives. D'une autre manière, à propos du singulier, par exemple, si cette eau-ci est lourde. La prudence doit donc se faire directive à la fois quant aux universels et quant aux singuliers.

#1213. — Ensuite (1142a23), il compare la prudence à des [vertus] mentionnées.

En premier, bien sûr, à la science. En second, par ailleurs, à l'intelligence (1142a25).

Il dit donc, en premier, qu'il devient manifeste, à partir de ce qui a été dit, que la prudence n'est pas une science. La science, en effet, porte sur les universels, comme il en a été traité plus haut (#1145-1175); mais la prudence, elle, [porte] sur l'extrême, c'est-à-dire sur le singulier, parce qu'elle porte sur l'action à poser, qui est singulière. Ainsi devient-il manifeste que la prudence n'est pas une science.

#1214. — Ensuite (1142a25), il compare la prudence à l'intelligence.

En premier, il montre leur convenance. En second, leur différence (1142a31).

Il dit donc, en premier, que tant la science que la prudence sont susceptibles, ou accessibles — selon une autre lettre — d'intelligence, c'est-à-dire ont une convenance avec l'intelligence, qui est l'habitus des principes. Il a été dit plus haut (#1175-1179), en effet, que l'intelligence porte sur certains termes, ou extrêmes, c'est-à-dire sur des principes indémonstrables, dont il n'existe pas de raison, parce qu'ils ne peuvent être prouvés par raison, mais sont connus aussitôt par soi. Celle-ci, par ailleurs, à savoir, la prudence, porte sur un extrême, à savoir, l'action singulière à poser, qu'il faut prendre comme principe dans les actions à poser: or de cet extrême, certes, il n'y a pas de science, parce qu'il n'est pas prouvé par raison, mais il y en a sens, parce qu'il est perçu par un sens: non pas, certes, par celui par lequel nous sentons les espèces des sensibles propres, par exemple, de la

couleur, du son et de [choses] de la sorte, qui constitue le sens propre; mais par le sens interne, par lequel nous percevons les [choses] imaginables, comme dans les mathématiques nous connaissons l'extrême trigone, c'est-à-dire le triangle singulier imaginé, parce que, même là, c'est-à-dire en mathématiques, on s'arrête à un singulier imaginable, comme aussi, dans les [choses] naturelles, on s'arrête à un singulier sensible.

#1215. — Et ce sens, ce sens interne, relève plutôt de la prudence, par laquelle la raison particulière est amenée à sa perfection, de manière à apprécier correctement les intentions singulières des actions à poser. Par suite, les animaux brutes qui ont une bonne estimative naturelle sont aussi appelés prudents. Mais pour ce sens qui porte sur les sensibles propres, il existe une autre espèce d'[habitus] perfectif, une sorte d'application à discerner les couleurs, et les saveurs, et les autres [objets] du genre. Ainsi, la prudence convient avec l'intelligence en cela qu'elle porte sur un extrême.

#1216. — Ensuite (1142a31), il montre la différence entre prudence et intelligence. L'intelligence, en effet, n'est pas investigatrice, tandis que la prudence est investigatrice: elle est, en effet, délibérative. Or délibérer et investiguer diffèrent comme le propre et le commun. En effet, délibérer est une sorte d'investigation, comme on a dit au troisième [livre] (#473, 476, 482).

Leçon 8

#1217. — Après avoir traité de la prudence et des autres vertus intellectuelles principales, le Philosophe traite ici de certaines vertus adjointes à la prudence.

En premier, il traite de chacune en elle-même (1142a32). En second, il les compare entre elles et avec la prudence (1143a25).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il s'enquiert du genre de la bonne délibération⁵. En second, du discernement⁶ (1142b34). En troisième, de la réflexion⁷ (1143a19).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il s'enquiert du genre de la bonne délibération, en montrant qu'il consiste en une rectitude. En second, il montre de quoi elle est la rectitude (1142b9). En troisième, il montre quelle sorte de rectitude elle est (1142b17).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre sur quoi porte son intention. En second, il l'exécute (1142a34).

Il dit donc, en premier, qu'après le traité des principales vertus intellectuelles, il faut considérer, pour compléter la connaissance des vertus présentées, la nature de la délibération, c'est-à-dire de la bonne délibération: est-ce une science, ou plutôt une opinion, ou encore une clairvoyance⁸, c'est-à-dire une habileté à conjecturer? ou alors, en quel autre genre se trouve-t-elle?

#1218. — Ensuite (1142a34), il montre quel est le genre de la délibération.

En premier, il manifeste quel n'est pas son genre. En second, il conclut son genre (1142b7).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que la délibération, comme vertu, n'est pas une science. En second, il montre qu'elle n'est pas une clairvoyance (1142b2). En troisième, il montre qu'elle n'est pas non plus une opinion (1142b6).

Il dit donc, en premier, que la délibération n'est pas une science. Cela, certes, devient manifeste du fait que ceux qui possèdent une science n'enquêtent plus sur ce qu'ils savent de science: ils en ont déjà, au contraire, une connaissance assurée. Or la bonne délibération, comme elle constitue une délibération, s'accompagne de recherche. Celui qui délibère, en effet, enquête et raisonne. Or le

⁵*Eubulia*, εὐβουλία.

⁶*Synesis*, σύνεσις.

⁷*Gnome*, γνώμη.

⁸*Eustochia*, εὐστοχία.

raisonnement n'est obtenu qu'au terme de la recherche. Donc, la bonne délibération n'est pas une science.

#1219. — Ensuite (1142b2), il montre que la délibération n'est pas une clairvoyance, avec deux raisons. La première est la suivante. La clairvoyance, c'est-à-dire l'habileté à conjecturer, agit sans investigation rationnelle, et elle est rapide. Elle survient, en effet, du fait qu'on exerce, avec son intelligence ou sa partie sensible, un jugement prompt pour aboutir à l'appréciation correcte d'une chose, grâce à la subtilité des pensées, et à la bonté de l'imagination, et à la pureté des organes sensibles. La quantité de l'expérience y contribue aussi. Or ces deux [éléments] manquent à la délibération. La bonne délibération, en effet, comme il a été dit (#1218), s'accompagne d'investigation rationnelle; de plus, elle n'est pas rapide: au contraire, ceux qui délibèrent bien y mettent beaucoup de temps, pour examiner avec diligence et exhaustivité tout ce qui concerne leur affaire. Aussi des proverbes disent-ils, concernant les choses déterminées dans une délibération, qu'il faut les exécuter vite, mais en délibérer lentement.

#1220. — Il amène ensuite sa seconde raison (1142b5), qui est la suivante. Si la délibération était la même [chose] que la clairvoyance, il faudrait que tout ce qui est contenu sous la clairvoyance soit contenu sous la délibération. Or la vivacité⁹ est une espèce de clairvoyance. C'est, en effet, la conjecture qui porte sur la découverte du moyen [terme]. Cependant, la vivacité diffère de la délibération, parce que la délibération ne porte pas sur la fin, qui tient, dans les opérations à poser, la place que tient le moyen, dans les syllogismes: en effet, il n'y a pas de délibération sur la fin, comme il a été dit au troisième [livre] (#473-474). Donc, la délibération n'est pas la même chose que la clairvoyance.

#1221. — Ensuite (1142b6), il montre que le bon conseil n'est pas une opinion: au point que non seulement ce n'est pas toute opinion qui relève du bon conseil, mais même il n'y a pas une seule opinion qui s'assimile au bon conseil. Cela se rend manifeste par la même raison amenée plus haut à propos de la science (#1145, 1165). En effet, celui qui tient une opinion n'est sans doute pas certain; cependant, il s'est déjà fixé sur une [contradictoire]; cela n'est pas encore le cas pour celui qui délibère.

#1222. — Ensuite (1142b7), il montre quel est le vrai genre du bon conseil, partant de ce qu'on dit que celui qui délibère mal commet une faute en délibérant, et que celui qui délibère bien délibère correctement. Or c'est lui le bon conseiller. Aussi est-il manifeste que le bon conseil consiste en une rectitude.

#1223. — Ensuite (1142b9), il montre de quoi il est la rectitude.

En premier, il montre de quoi il n'est pas la rectitude. En second, de quoi il l'est (1142b16).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose ce qu'il vise. Et il dit que le bon conseil n'est la rectitude ni de la science, ni de l'opinion.

#1224. — En second (1142b10), il montre son propos. En premier, quant à la science. Car ce qui a besoin d'une rectitude par laquelle il soit rectifié, c'est manifestement ce en quoi il peut y avoir faute. Or il ne peut y avoir de faute dans la science, comme elle porte sur ce qui est toujours vrai et nécessaire. Donc, le bon conseil n'est pas la rectitude de la science.

#1225. — En second (1142b11), il montre son propos quant à l'opinion. Et cela avec deux raisons, dont la première est la suivante. Pour l'opinion, certes, comme elle peut comporter faute, il peut exister une rectitude. Toutefois, sa rectitude ne se dit pas bonté, mais vérité, comme aussi sa faute se dit fausseté. Donc, le bon conseil, qui est dénommé à partir de la bonté, n'est pas la rectitude de l'opinion.

#1226. — Il présente ensuite sa seconde raison (1142b11).

⁹*Solertia*, ἀγχινοία.

Il dit que tout ce sur quoi il existe une opinion est déjà établi, pour celui qui en a opinion, bien que ce ne soit pas établi, au regard de la vérité de la chose. En cela, le bon conseil décline de l'opinion, parce qu'il ne va pas sans raison investigatrice. En effet, le bon conseil n'est l'énonciation d'aucune chose, mais son investigation, tandis qu'au contraire, l'opinion n'est pas une investigation, mais l'énonciation de celui qui la tient. Celui qui tient une opinion, en effet, prétend vrai l'objet de son opinion, tandis que celui qui délibère bien ou mal, cherche un autre [appui] et raisonne pour y parvenir: aussi n'énonce-t-il pas encore qu'il en soit ou n'en soit pas ainsi. Donc, le bon conseil n'est pas la rectitude de l'opinion.

#1227. — Ensuite (1142b16), il montre de quoi le bon conseil est la rectitude. Comme ce n'est pas la rectitude de la science, ni de l'opinion, il reste, dit-il, qu'il soit la rectitude de la délibération, comme son nom même le signifie. Il s'ensuit que, pour se faire une idée exacte du bon conseil, il faut chercher quelle est la nature de la délibération, et sur quoi elle porte. Or cela a été traité plus haut, au troisième [livre] (#458-482); aussi cela n'a-t-il pas dû être repris ici.

#1228. — Ensuite (1142b17), il montre quelle sorte de rectitude est le bon conseil. À ce [sujet], il détermine quatre conditions du bon conseil, dans l'ordre. Il dit donc, en premier, que la rectitude se dit de plusieurs [manières]. D'une manière, proprement, d'une autre manière, métaphoriquement. Elle se dit proprement, certes, en matière de biens; par ressemblance, toutefois, elle se dit en matière de maux, comme si nous parlions d'un voleur correct, pour dire que c'est un bon voleur.

#1229. — Il est manifeste, par ailleurs, que toute rectitude de délibération n'est pas bon conseil: en effet, il n'existe pas de rectitude de délibération en matière de maux, mais seulement en matière de biens. L'incontinent et le méchant arrivent parfois, par leur raisonnement, à ce qu'ils se proposent de connaître, par exemple, lorsqu'ils trouvent la manière efficace de perpétrer leur faute. Aussi, par ressemblance, on dit qu'ils délibèrent correctement, dans la mesure où ils découvrent la méthode qui conduit efficacement à leur mauvaise fin. Pourtant, ils prennent pour fin un grand mal, par exemple, le vol ou l'adultère. Mais bien délibérer, ce que signifie le nom du bon conseil, est manifestement un bien. Aussi, il est manifeste que le bon conseil est une rectitude de délibération propre à faire atteindre une fin bonne.

#1230. — Il présente ensuite sa seconde condition (1142b22).

Là, il est à considérer qu'il arrive, en matière de syllogismes, de conclure parfois une conclusion vraie avec un syllogisme faux. De même aussi, en matière d'actions à poser, il arrive parfois que l'on parvienne à une fin bonne au moyen d'un mal. C'est ce qu'il dit, qu'il arrive parfois que l'on tire la fin bonne comme d'un faux syllogisme, de la manière suivante: on parvient, grâce à une délibération, à ce qu'il faut faire, mais pas avec le moyen qu'il faut, par exemple, lorsqu'on vole pour assister un pauvre. Tout se passe comme si, en syllogisant pour en venir à une conclusion vraie, on assumait comme moyen un terme faux.

#1231. — En effet, bien que, dans l'intention, la fin agisse comme principe et moyen terme, cependant, dans la voie de l'exécution, que cherche celui qui délibère, la fin tient lieu de conclusion, et ce qui est en vue de la fin tient lieu de moyen terme. Il est manifeste, par ailleurs, qu'on ne dirait pas que syllogise correctement celui qui conclurait une conclusion vraie avec un moyen faux: aussi est-il conséquent que ce n'est pas vraiment par bonne délibération que l'on atteint la fin qu'il faut, mais non par la voie qu'il faut.

#1232. — Il présente ensuite sa troisième [condition] (1142b26).

Il dit que, parfois, il arrive que l'on prenne beaucoup de temps pour la délibération, de sorte que parfois, peut-être, le temps d'exécuter sera passé. Il se peut aussi que l'on délibère trop vite et avec précipitation. Aussi, ce n'est pas encore vraiment cela le bon conseil, mais la rectitude de délibération qui fait respecter ce qui est utile à la fin qu'il faut, et à la manière et au temps [qu'il faut].

#1233. — Il présente ensuite sa quatrième condition (1142b28).

Il dit qu'il se peut que l'on délibère bien strictement en rapport à la fin de la vie entière. Il se peut aussi que l'on délibère correctement en rapport à une fin particulière. Par conséquent, le bon conseil

sera strictement ce qui dirige la délibération en rapport à la fin commune de la vie humaine. Cette [rectitude], par ailleurs, qui rectifie en rapport à une fin particulière n'est pas du bon conseil strictement, mais une espèce de bon conseil. En effet, comme il appartient aux prudents de bien délibérer, il faut que le bon conseil soit strictement la rectitude de la délibération en rapport à cette fin sur laquelle la prudence strictement dite tient une appréciation vraie; or cette [fin] est la fin commune de la vie humaine toute entière, comme il a été dit plus haut (#1163).

#1234. — De tout ce qu'on a dit, on peut donc garder que la [vertu de] délibération assure la rectitude de la délibération qui porte sur une fin bonne strictement, par des moyens convenables et dans le temps qui convient.

Leçon 9

#1235. — Après avoir traité du bon conseil, le Philosophe traite ici du discernement¹⁰. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il compare le discernement à la science et à l'opinion. En second, il compare le discernement à la prudence (1143a6).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que toute science et toute opinion ne relèvent pas de ce discernement. En second, il montre qu'aucune science n'est ce discernement (1143a2).

Il dit donc, en premier, que le discernement, en regard duquel nous disons que certaines [personnes] sont avisées¹¹, c'est-à-dire sensées, et son contraire, la sottise¹², en regard de laquelle nous disons que certaines [personnes] sont sottes¹³, c'est-à-dire insensées, n'est pas tout à fait la même [chose] que la science ou l'opinion. Il n'y a, en effet, personne qui n'ait aucune science ni opinion. Si, donc, toute science ou opinion était discernement, il s'ensuivrait que tous les hommes seraient sensés. Ce dont il est manifeste que c'est faux.

#1236. — Ensuite (1143a2), il montre qu'aucune science n'est le discernement. Il dit que le discernement n'est aucune des sciences particulières. Car s'il était la médecine, il porterait sur le sain et le malade. Et s'il était la géométrie, il porterait sur des grandeurs. En outre, d'autres sciences portent sur des choses éternelles et immobiles, comme les sciences divines, où le discernement n'intervient pas. Il n'intervient pas non plus quant à ce qui vient soit de la nature, soit de l'homme, et quant à ce sur quoi il existe des sciences naturelles et artificielles: mais il porte sur ce dont on peut douter et délibérer. Ainsi, il devient manifeste que le discernement n'est pas une science.

#1237. — Ensuite (1143a6), il compare le discernement à la prudence. En premier, il conclut, à partir de ce qui précède, une convenance de l'un à l'autre. Parce qu'en effet, le discernement porte sur ce dont on peut délibérer, sur quoi porte aussi la prudence, comme on l'a montré plus haut (#1164), il s'ensuit que le discernement porte sur la même matière que la prudence.

#1238. — En second (1143a7), il montre la différence de l'un à l'autre.

En premier, il montre que le discernement n'est pas de la prudence. En second, qu'il n'est pas la formation de la prudence (1143a11).

Il dit donc, en premier, que, quoique le discernement et la prudence portent sur la même [matière], ils ne sont cependant pas tout à fait la même [chose].

#1239. — À l'évidence de quoi, il est à considérer qu'en matière spéculative, où il n'y a pas d'action, il existe seulement deux œuvres de la raison: découvrir, en investiguant, et juger des décou-

¹⁰ Σύνεσις.

¹¹ Συνητός.

¹² Ἀσύνεσις.

¹³ Ἀσύνετος.

vertes. Ces deux œuvres, bien sûr, se retrouvent dans la raison pratique, dont l'investigation est la délibération, qui relève de la [vertu de] délibération, et le jugement sur les [matières] délibérées relève du discernement. Ceux-là, en effet, sont dits sensés, qui peuvent bien juger des actions à poser. La raison pratique, toutefois, ne s'arrête pas là, mais passe ensuite à l'action. C'est pourquoi une troisième œuvre devient nécessaire, comme finale et complémentaire: décider¹⁴ de passer à l'acte. C'est cela, proprement, qui relève de la prudence.

#1240. — Aussi dit-il que la prudence consiste à décider, en tant que c'est sa fin de fixer l'action à poser, tandis que le discernement rend seulement apte à juger. On tient pour identiques, ici, le discernement et le bon discernement¹⁵, c'est-à-dire le bon sens, comme aussi ce sont les mêmes que l'on dit avisés et pleins de discernement, c'est-à-dire sensés et de bon sens, dont il relève de bien juger. Il devient ainsi manifeste que la prudence est plus éminente que le discernement, comme le discernement l'est plus que la [vertu de] délibération. L'investigation, en effet, est ordonnée au jugement comme à sa fin, et le jugement à la décision.

#1241. — Ensuite (1143a11), il montre que le discernement n'est pas la formation de la prudence. Il dit que, de même que le discernement n'est pas la même [chose] que la prudence, de même il n'est pas la même [chose] que d'avoir la prudence, ou que de l'obtenir, c'est-à-dire de l'acquérir. Mais comme, en grec, apprendre, qui se présente comme un usage de la science, se dit *synienai*, de même on dit aussi *synienai* pour exprimer l'usage fait d'une opinion pratique pour juger de ce qui fait l'objet de la prudence. Certes, sous un autre [angle], cela peut se dire bien juger: *eu*, en effet, en grec, dit la même [chose] que *bien*. Par conséquent, le nom *discernement* (*synesis*), d'après lequel on qualifie de *plein de discernement* (*eusyneti*), comme jugeant bien ou de bon sens, provient de ce mot *synienai*, dont on fait usage pour dire le fait d'apprendre. C'est de plusieurs [manières], en effet, que nous nommons apprendre *synienai*.

#1242. — Le sens, donc, est que *synienai*, en grec, signifie l'usage d'un habitus intellectuel, et cet usage, certes, consiste non seulement à apprendre, mais aussi à juger. Or le discernement (*synesis*) se dit de *synienai* au sens de juger, non au sens d'apprendre. Par conséquent, le discernement n'est pas la même [chose] que d'avoir ou d'apprendre la prudence, comme certains l'ont pensé.

#1243. — Ensuite (1143a19), il traite de la troisième vertu, appelée pondération¹⁶. Pour bien voir la nature de cette vertu, on doit réitérer ce qu'on a dit, plus haut (#1070-1090), sur la différence entre l'équité et la justice légale: le juste légal est fixé au regard de ce qui arrive ordinairement, tandis que l'équitable vient corriger le juste légal, du fait qu'en quelque [cas], nécessairement, la loi est déficiente. De même, donc, que le discernement assure un jugement correct sur ce qui arrive ordinairement, de même la pondération assure un jugement droit en correction du juste légal. C'est pourquoi il dit que cette vertu appelée pondération, d'après laquelle nous qualifions de pondéré, c'est-à-dire doué de bon jugement, et de doué de pondération, c'est-à-dire capable de produire un jugement correct, n'est rien d'autre que le jugement correct sur ce qui fait l'objet de l'équité.

#1244. — Le signe en est que c'est à l'homme équitable que nous attribuons le plus d'être doué de pondération, comme grâce à une clémence qui modère le jugement. C'est aussi à la [chose] équitable qu'on attribue le plus la pondération, c'est-à-dire la mesure devant la faute légère. Et la vertu même de pondération juge correctement de ce qui est équitable. Elle est correcte en cela qu'elle juge vrai.

#1245. — Ensuite (1143a25), il compare les vertus précédentes entre elles, et à la prudence.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il affirme la convenance entre ces habitus. En second, il la prouve (1143a29). En troisième, il en infère un corollaire (1143b9).

Il dit donc, en premier, que tous les habitus précédents tendent à la même [chose]. Et cela raisonnablement. Qu'ils tendent à la même [chose], c'est manifeste, puisqu'ils sont attribués aux

¹⁴*Praecipere.*

¹⁵Εὐσυνεσία.

¹⁶Γνώμη.

mêmes [sujets]. Car nous parlons de pondération, et de discernement, et de prudence, et d'intelligence, en attribuant pondération et intelligence à ceux-là mêmes que nous disons prudents et avisés. Et que ces [vertus] leur sont attribuées raisonnablement, cela devient manifeste du fait que tout ce dont il a été question, qu'il appelle des puissances, parce qu'elles sont des principes d'actions, porte sur les singuliers; or ce sont ceux-ci, en matière d'action à poser, qui servent d'extrêmes, comme on l'a dit plus haut (#1191-1194), à propos de la prudence.

#1246. — Ensuite (1143a29), il prouve ce qu'il a dit.

En premier, par une raison. En second, par un signe (1143b6).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que le discernement et la pondération portent sur des extrêmes et des singuliers, comme aussi la prudence. En second, il montre la même [chose] à propos de l'intelligence (1143a35).

Il dit, donc, en premier: il est manifeste que le discernement et la pondération portent sur des extrêmes singuliers, en tant que l'avisé très pondéré, c'est-à-dire de bon jugement, ou doué de pondération, c'est-à-dire de jugement modéré, est apte à juger de cela que le prudent décide. En effet, ce qui est équitable, sur quoi porte la pondération, peut se rapporter communément à tous les biens humains, qui relèvent de la prudence, en tant qu'il se rapporte toujours à autre chose, ce qui est de la nature de la justice. Il a été dit plus haut (#1078), en effet, que l'équitable est une sorte de juste. Ainsi donc, c'est bien parlé, que de faire relever de la pondération ce qui relève de la prudence. Que, par ailleurs, toutes [ces vertus] portent sur des singuliers et des extrêmes, c'est manifeste, du fait que les actions à poser sont singulières et extrêmes, et que la prudence et le discernement et la pondération portent sur les actions à poser. Aussi est-il manifeste qu'ils portent sur des extrêmes.

#1247. — Ensuite (1143a35), il montre que l'intelligence porte sur des extrêmes. Il dit que l'intelligence, dans l'une et l'autre connaissance, à savoir, tant spéculative que pratique, porte sur des extrêmes, parce que c'est de l'intelligence et non de la raison qui porte sur les premiers termes et les extrêmes à partir desquels la raison prend le départ. Mais il existe deux intelligences. L'une d'elles, certes, porte sur les termes immobiles et premiers, en regard des démonstrations, car celles-ci procèdent de termes immobiles et premiers, c'est-à-dire de principes indémonstrables, qui constituent les premiers [principes] connus immobiles, étant donné qu'on ne peut se trouver privé de leur connaissance. Mais en matière pratique, l'intelligence porte sur une autre sorte d'extrême, à savoir, le singulier et le contingent, et porte sur une autre [sorte de] proposition, c'est-à-dire, non pas l'universelle qui sert de majeure, mais la singulière qui sert de mineure, dans le syllogisme opératif.

#1248. — Pourquoi, par ailleurs, l'intelligence se dit de cette sorte d'extrême, c'est manifeste par le fait que l'intelligence porte sur les principes. Or les singuliers sur lesquels nous disons que porte l'intelligence sont principes pour ce qui vise quelque chose, c'est-à-dire sont principes de la manière dont l'est une cause finale.

#1249. — Que les singuliers ont raison de principes, c'est manifeste, parce que c'est des singuliers qu'on tire l'universel. Du fait, en effet, que telle herbe a rendu à un tel la santé, on a tiré que cette espèce d'herbe aide à guérir. Et parce que les singuliers sont connus proprement par le sens, pour [apercevoir] ces singuliers que nous faisons principes et extrêmes, et dont il a dit, plus haut (#1214-1215), qu'ils relèvent de la prudence, il faut que l'on ait non seulement un sens externe, mais aussi un sens interne, à savoir, la puissance cogitative ou estimative, que l'on appelle la raison particulière. Aussi ce sens est-il appelé intelligence, bien qu'il porte sur des sensibles ou des singuliers. C'est celui-là aussi que le Philosophe appelle, au troisième [livre] *De l'âme* (ch. 5), intelligence passible, du fait qu'il soit corruptible.

#1250. — Ensuite (1143b6), il manifeste par un signe ce qu'il a dit. Parce qu'en effet, les habitus mentionnés portent sur des singuliers, il faut que, d'une certaine manière, ils touchent les vertus sensibles, opérées par des organes corporels. C'est pourquoi les habitus mentionnés paraissent naturels: non qu'ils soient totalement donnés par la nature, mais parce qu'en raison d'une disposition naturelle du corps, certaines [gens] sont promptes à [acquérir] ces habitus, de façon que déjà, avec une expérience modique, ils possèdent ces [habitus] au complet: or cela n'arrive pas en matière

d'habitus intellectuels, qui portent sur des universels, par exemple, la géométrie ou la métaphysique.

#1251. — C'est ce qu'il ajoute: On ne dit personne sage, c'est-à-dire métaphysicien, ni géomètre par nature. Non pas que certains ne soient pas par nature plus aptes à cela que d'autres, mais c'est d'après une disposition éloignée, et non prochaine, comme on dit de certains qu'ils ont naturellement de la pondération, et du discernement, et de cette intelligence que nous disons porter sur les singuliers.

#1252. — Le signe que cette sorte d'[habitus] appartiennent par nature à certains est que nous pensons spontanément qu'ils dépendent de l'âge, lequel s'accompagne d'une transformation de la nature corporelle. Il y a, en effet, un âge, l'âge du vieillard, qui, à cause du repos qu'il [implique] en regard des transformations corporelles et animales, possède l'intelligence et la pondération, comme si la nature en était cause.

#1253. — Ensuite (1143b9), il en infère deux corollaires. Le premier en est que l'intelligence qui est apte à bien distinguer les singuliers en matière pratique tient lieu non seulement de principe, comme en matière spéculative, mais aussi de fin. En effet, en matière spéculative, les démonstrations procèdent des principes dont il y a intelligence, mais aucune démonstration n'en est donnée. En matière d'action, au contraire, les démonstrations à la fois procèdent de ces singuliers, et se donnent sur ces singuliers. Il doit, en effet, dans le syllogisme qui habilite à agir, selon lequel la raison meut à agir, y avoir une mineure singulière, et aussi une conclusion qui conclut l'action même à poser, qui est singulière.

#1254. — Il amène ensuite son second corollaire (1143b11). Parce qu'en effet, il a été dit, plus haut (#1252), que l'intelligence, qui porte sur les principes des actions à poser, vient de l'expérience, et de l'âge, et reçoit sa perfection de la prudence, il s'ensuit qu'il faut porter attention à ce que pensent et disent sur les actions à poser les hommes experts, et les vieillards, et les [gens] prudents; [et y porter attention], même s'ils n'amènent pas de démonstrations, pas moins qu'aux démonstrations mêmes, et même plus. En effet, les hommes de la sorte, du fait de disposer de la vue de l'expérience, c'est-à-dire d'un jugement correct sur les opérations à poser, voient les principes des actions à poser; or les principes des démonstrations sont plus certains que leurs conclusions.

#1255. — Sur ce qui a été dit ici (#1254), il y a encore à considérer que, de même qu'en matière universelle, le jugement absolu des premiers principes appartient à l'intelligence, et qu'appartient à la raison le processus des principes aux conclusions, de même aussi, en ce qui a trait aux singuliers, la puissance cogitative est appelée intelligence du fait d'avoir le jugement absolu des singuliers. C'est pour cela qu'on fait relever de l'intelligence la prudence et le discernement et la pondération. La [cogitative] s'appelle aussi raison particulière, pour autant qu'elle discourt d'une chose à une autre. C'est à elle qu'appartient la [vertu de] délibération, que le Philosophe n'énumère pas ici avec les autres. Aussi a-t-il dit qu'elle porte sur les extrêmes.

#1256. — En dernier, il épilogue, rappelant qu'on a dit ce qu'est la prudence, principale en matière d'action, et la sagesse, principale en matière spéculative, et sur quoi portent l'une et l'autre d'entre elles, et qu'elles ne résident pas dans la même partie de l'âme rationnelle.

Leçon 10

#1257. — Après avoir traité des vertus intellectuelles, le Philosophe soulève quelques difficultés sur leur utilité. Sur ce [point], il fait deux [considérations].

En premier, il propose les difficultés (1143b18). En second, il les résout (1144a1).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il soulève une difficulté sur l'utilité de la sagesse et de la prudence, auxquelles les autres [vertus intellectuelles] se réduisent comme aux principales. En second, [il soulève une difficulté] sur la comparaison de ces deux-là entre elles (1143b33).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose la difficulté: il dit que l'on peut douter à quoi ou comment la sagesse et la prudence sont utiles.

#1258. — En second (1143b19), il traite de la difficulté.

En premier, quant à la sagesse, qui paraît inutile. En effet, tout ce qui est utile, dans les choses humaines, sert au bonheur, qui est la fin ultime de la vie humaine; or la sagesse ne paraît servir en rien à cette [fin]. Manifestement, en effet, elle ne regarde rien de ce grâce à quoi on devient heureux. Car cette [fin], certes, s'atteint par l'opération de la vertu, comme il a été traité plus haut, au premier [livre] (1224-230). Or la sagesse, comme elle porte sur les premiers principes des êtres, n'est propre à considérer aucune génération, c'est-à-dire aucune opération. Ainsi donc apparaît-il manifestement que la sagesse n'est pas utile à l'homme.

#1259. — En second (1143b20), il examine la difficulté quant à la prudence.

En premier, il donne une raison comme quoi la prudence n'est pas nécessaire à l'homme. En second, il exclut une certaine réponse (1143b28).

Il dit donc, en premier, que la prudence a dans sa nature de regarder les actions humaines grâce auxquelles on devient heureux. Mais manifestement, on ne les pose pas de ce fait ces actions. En effet, la prudence porte sur ce qui est juste en rapport aux autres, et beau, c'est-à-dire honnête, et bon, c'est-à-dire utile à l'homme pour lui-même; et voilà, certes, des [opérations] qui reviennent à l'homme bon. Mais manifestement, encore, on ne se rend pas apte à poser les opérations conformes à un habitus simplement en les connaissant, mais en acquérant l'habitus pertinent.

#1260. — Ainsi est-il manifeste, en matière de corps, que d'avoir la science médicale ou celle de l'exercice n'habilité pas davantage à poser les opérations propres à l'homme sain ou bien disposé, du moins s'il ne s'agit pas seulement d'opérer, mais aussi d'[y] être [disposé] par quelque habitus intérieur. Il se peut, en effet, que, parfois, grâce à la connaissance de l'art, on accomplisse des actes d'[homme] sain, un peu par chance et non en les tirant de l'habitus de santé, les accomplissant du fait d'être en santé. Ainsi, en effet, [cela] ne vient pas davantage du fait qu'on connaisse la médecine, mais du fait seulement qu'on soit sain. Comme, donc, les vertus sont des habitus, les œuvres des vertus, selon qu'elles procèdent d'elles et conduisent au bonheur, l'homme ne les opère pas plus du fait qu'il en ait connaissance par la prudence. Et ainsi la prudence ne fait pas agir bien.

#1261. — Ensuite (1143b28), il exclut une certaine réponse. On pourrait dire, en effet, que, bien que, lorsqu'on est vertueux, on n'augmente pas sa capacité d'accomplir des actes de vertu du fait de les connaître par la prudence, la prudence reste cependant nécessaire pour devenir vertueux, comme l'art de la médecine est nécessaire non pas pour que l'homme sain pose des actes de santé, mais pour qu'il devienne sain. Ainsi doit-on poser que l'on doit être prudent non en vue d'elles, à savoir des œuvres de la vertu, mais en vue de devenir vertueux. Mais il exclut cette réponse pour deux raisons.

#1262. — La première en est que, une fois que l'on serait honnête, à savoir, vertueux, la prudence ne serait plus utile en rien; cela est manifestement d'une suprême inconvenance.

#1263. — Il présente ensuite sa seconde raison (1143b30).

En effet, il s'ensuit de la réponse précédente que la prudence ne serait même pas nécessaire à ceux qui n'ont pas la vertu. Il est manifeste, en effet, que cela ne change rien, pour ce qui est de devenir vertueux, que l'on ait soi-même la prudence ou qu'on soit persuadé par d'autres qui l'ont, puisqu'on tient là assez pour devenir vertueux, comme cela devient manifeste en rapport à la santé. Lorsqu'en effet, on veut être sain, on ne s'efforce pas, à cette [fin], d'apprendre la médecine, mais il suffit d'appliquer le conseil des médecins. Donc, par une raison semblable, pour devenir vertueux, il n'est pas nécessaire d'avoir soi-même la prudence, mais il suffit d'être instruit par des [gens] prudents.

#1264. — Ensuite (1143b33), il soulève une difficulté concernant la comparaison de la prudence avec la sagesse. Il a été montré plus haut (#1186-1189), en effet, que la prudence est moins bonne et infé-

rieure en dignité à la sagesse; cependant, elle paraît davantage principale, c'est-à-dire davantage en commandement que la sagesse¹⁷, puisqu'elle opère et commande en rapport à chacune [des autres sciences]. Même la politique, en effet, est contenue sous la prudence: il a été dit, en effet, dans le proème de ce livre (#26-31), que la politique détermine d'avance quelles disciplines il est convenable d'avoir dans les cités et quelle sorte chacun doit apprendre et jusqu'à quel point. Ainsi, il semble que la prudence commande à la sagesse, car commander est la fonction de celui qui juge. Or cela est manifestement inconvenable que le moins bon commande au meilleur.

#1265. — Il ajoute, par ailleurs, en se rattachant à la suite, qu'il faut traiter de ce qui a été proposé, maintenant que cela a été touché par mode de problèmes.

#1266. — Ensuite (1144a1), il résout les difficultés soulevées.

En premier, il résout la difficulté en rapport à l'utilité de la sagesse et de la prudence. En second, [la difficulté] en rapport à la comparaison de l'une avec l'autre (1145a6).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il résout la difficulté communément quant à la sagesse et à la prudence. En second, spécialement quant à la prudence (1144a6).

Sur le premier [point], il présente deux solutions. Dans la première, il montre que les raisons induites ne concluent pas efficacement. Il ne s'ensuit pas, en effet, si, par la sagesse et la prudence, l'on ne fait rien en vue du bonheur, qu'elles soient inutiles. Parce que, même si ni l'une ni l'autre d'entre elles n'avait une opération, cependant elles pourraient être choisies pour elles-mêmes, comme elles sont des vertus qui amènent à sa perfection l'une et l'autre parties de l'âme rationnelle, comme il appert de ce qui a été dit (#1255). Or chaque [être] peut opter pour sa propre perfection.

#1267. — En second, il résout en cassant l'inférence (1144a3).

Il dit que la sagesse et la prudence font certes quelque chose au bonheur. Mais que l'exemple induit ne convenait pas. En effet, la sagesse ou la prudence ne se rapportent pas au bonheur comme l'art de la médecine à la santé, mais plutôt comme la santé aux actes de santé. En effet, l'art de la médecine agit en vue de la santé comme une œuvre opérée de l'extérieur; mais la santé fait les actes de santé par usage de l'habitus de santé. Or le bonheur n'est pas une œuvre opérée de l'extérieur, mais une opération procédant de l'habitus de vertu. Aussi, comme la sagesse est une espèce de vertu commune, il s'ensuit que de cela même que l'on a la sagesse et qu'on l'opère, on est heureux. La même raison vaut pour la prudence. Mais il l'a exprimée spécialement pour la sagesse, parce que son opération comporte un bonheur plus puissant, comme il sera dit plus bas, au dixième [livre] (#2121-2125).

#1268. — Ensuite (1144a6), il résout ce qui appartient spécialement à la prudence.

En premier, quant à ce qui était objecté, que la prudence ne fait rien pour les actes de vertu. En second, quant à ce qui était objecté, que la prudence n'est pas nécessaire pour que l'on soit vertueux (1144a11).

Il dit donc, en premier, qu'il y a un défaut spécial dans ce qu'on objectait quant à la prudence, à savoir, que par la prudence on n'est pas rendu capable d'actes de vertu. Cela, en effet, peut être faux, parce que nous amenons à perfection l'œuvre de la vertu en conformité à l'une et à l'autre, à savoir, en conformité à la prudence et en conformité à la vertu morale.

#1269. — Il y a, en effet, deux [choses] nécessaires dans l'œuvre de la vertu. La première en est que l'on vise correctement la fin; c'est ce qu'assure la vertu morale, en tant qu'elle incline l'appétit à la fin due. L'autre est que l'on soit bien disposé quant aux moyens: c'est cela qu'assure la prudence, qui habilite à bien délibérer et juger et décider des moyens. Ainsi, et la prudence concourt à l'œuvre de vertu, étant par essence de nature à perfectionner la [partie] rationnelle, et la vertu morale, étant de nature à perfectionner la [partie] appétitive, rationnelle par participation. La raison pour laquelle l'autre particule de l'âme, qui est tout à fait irrationnelle, à savoir, la nutritive, ne comporte pas une vertu qui concoure à l'opération humaine, ressort tout de suite: dans la puissance nutritive, il n'y a

¹⁷Le texte met ici *prudentia*, par erreur, selon toute apparence.

pas lieu d'opérer et de ne pas opérer. Or cela est requis à l'opération de la vertu humaine, comme il appert de ce qui a été dit plus haut (#305, 308, 382, 496, 502, 503).

#1270. — Ensuite (1144a11), il résout ce qui avait été montré, que sans prudence on pourrait être et devenir vertueux.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que la prudence ne pourrait aller sans vertu morale. En second, il montre que la vertu morale ne pourrait aller sans prudence (1144b1).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que, pour que l'on soit vertueux, non seulement la vertu morale est requise, mais aussi un autre principe d'opération. En second, il montre quel est ce [principe] (1144a22). En troisième, il montre que la prudence ajoute à ce principe l'implication de la vertu morale (1144a28).

Il dit donc, en premier, que pour résoudre ce qui a été dit, qu'avec la prudence, on n'opérera pas davantage ce qui est bon et juste de manière à devenir vertueux, il faut reprendre un peu au-dessus, en rappelant certaines des [choses] dites.

#1271. — Nous commencerons de ceci, que, comme il a été dit plus haut (#1035-1049), il y a des gens qui font ce qui est juste, sans que cependant nous les disions des justes: par exemple, lorsque certains accomplissent ce qui est statué par les lois, mais soit contre leur volonté, soit par ignorance, ou pour une autre raison, par exemple, pour le gain et non pour l'amour de la justice de ces actes: de telles [gens], dis-je, on ne les dit pas justes, quoiqu'elles opèrent ce qu'il faut qu'elles fassent, et même ce qu'il faut que fasse l'homme bon. Ainsi, même dans les vertus singulières, il faut que l'on opère d'une certaine manière pour être bon ou vertueux: que l'on opère par choix, et parce que nous plaisent les actes mêmes de la vertu. Par ailleurs, il a été dit plus haut (#1269), déjà, que la vertu morale rend le choix correct quant à la fin visée: cependant, ce qui a nature de moyen n'appartient pas à la vertu morale, mais à une autre puissance, c'est-à-dire à un autre principe d'opération, qui découvre les voies qui conduisent aux fins. Aussi un principe de la sorte est-il nécessaire pour que l'on soit vertueux.

#1272. — Ensuite (1144a22), il montre quel est ce principe. Il dit que, sur ce sujet, quelque chose reste à dire pour plus de clarté. C'est qu'il y a une puissance, c'est-à-dire un principe d'opération, qu'on appelle l'habileté, une espèce d'ingéniosité ou d'industrie, telle que par elle on puisse opérer les moyens ordonnés à l'intention fixée, soit bonne soit mauvaise, et que puisse se trouver accomplie la fin, par le moyen de ce que l'on fait. Si, bien sûr, l'intention est bonne, cette sorte d'ingéniosité devient louable. Si, par ailleurs, la fin est mauvaise, cette ingéniosité est appelée de l'astuce, et elle se prend péjorativement, comme la prudence se prend méliorativement. Parce que l'habileté est commune à l'une et à l'autre, il s'ensuit que nous disons habiles, c'est-à-dire ingénieux ou industriels, tant les prudents que les astucieux.

#1273. — Ensuite (1144a28), il montre que la prudence ajoute au principe précédent. Il dit que la prudence ne s'identifie pas tout à fait à la puissance précédente, à savoir, l'habileté. Cependant, elle ne peut aller sans elle; mais dans l'âme, pour cette vue, c'est-à-dire pour ce principe cognitif, à savoir, l'habileté, l'habitus de la prudence ne va pas sans la vertu morale, qui se rapporte toujours au bien, comme il a été dit (#712). La raison en est manifeste: parce que, comme les syllogismes spéculatifs ont leurs principes, de même il y a un principe pour les autres opérations à poser, et une telle fin est bonne et la meilleure, quelle que soit la fin en vue de laquelle on opère. Une chose intervient en guise d'exemple: pour le tempéré, le mieux, et comme le principe, c'est d'atteindre le milieu en matière de désir du toucher: mais que cela soit le mieux n'apparaît qu'au bon, c'est-à-dire au vertueux, qui détient une estimation correcte de la fin, comme la vertu morale rend correcte la fin visée.

#1274. — Que, par ailleurs, ce qui est vraiment le mieux n'apparaît pas aux méchants, cela devient évident du fait que la malice opposée à la vertu pervertit le jugement de la raison, et fait errer sur les fins, qui sont les principes pratiques. Par exemple, il paraît le mieux à l'intempérant de suivre ses désirs. En effet, il ne peut pas syllogiser correctement, s'il est trompé sur les principes. Comme, donc, il appartient au prudent de syllogiser correctement sur les actions à poser, il est manifeste

qu'il est impossible d'être prudent à celui qui n'est pas vertueux, comme il ne peut être savant celui qui se tromperait sur les principes de la démonstration.

Leçon 11

#1275. — Après avoir montré que la prudence ne peut aller sans vertu morale, le Philosophe montre ici que la vertu morale ne peut aller sans prudence. Sur ce [point], il fait trois [considérations].

En premier, il montre son propos (1144b1). En second, il résout, partant de là, une difficulté qui se présente (1144b32). En troisième, il conclut son intention principale (1145a2).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos par une raison. En second, par les dires d'autres (1144b17).

Il dit donc, en premier, que, à partir de ce qui a été montré, que la prudence ne peut aller sans vertu morale, il faut chercher inversement, à propos de la vertu morale, si elle pourrait aller sans prudence. Il en va, en effet, en rapport avec la vertu morale, comme il a été dit de la prudence et de l'habileté (#1272-1274), que, bien qu'elles ne soient pas tout à fait la même [chose], elles gardent cependant une similitude entre elles, en tant que l'une et l'autre découvrent les moyens qui conviennent à la fin proposée. On trouve manifestement aussi le même rapport entre la vertu naturelle et [la vertu] principale, c'est-à-dire [la vertu] morale, qui est la vertu accomplie.

#1276. — Que, par ailleurs, il existe une vertu naturelle, qui soit présupposée à la [vertu] morale, cela appert du fait que les mœurs propres des vertus ou des vices existent manifestement de manière naturelle chez certains; en effet, certains sont manifestement justes tout de suite, dès leur naissance, ou tempérants, ou courageux, à cause de leur disposition naturelle, qui les incline aux actes de ces vertus. Cette disposition naturelle, bien sûr, peut se regarder en regard de trois [facultés].

#1277. — En premier, certes, en regard de la raison, puisqu'ils sont naturellement innés, les premiers principes des actions humaines à poser, par exemple, qu'il ne faut nuire à personne, et d'[autres] semblables. En second, en regard de la volonté, mue de soi naturellement par le bien intelligible comme par son objet propre. En troisième, en regard de l'appétit sensible, d'après lequel, par complexion naturelle, certains sont disposés à la colère, certains aux désirs, ou à d'autres passions, ou plus, ou moins, ou modérément, en quoi consiste la vertu morale. Les deux premiers [points], toutefois, sont communs à tous les hommes.

#1278. — Par conséquent, d'après cela, le Philosophe dit que certains sont naturellement courageux ou justes: et cependant, chez ceux qui sont naturellement tels, quelque chose [de plus] est requis, qui soit radicalement bon, pour que les vertus mentionnées atteignent leur mode le plus accompli. En effet, ces habitus naturels, ou ces inclinations, sont présents chez les enfants et chez les bêtes — le lion est naturellement courageux et libéral — mais des habitus naturels de cette sorte s'avèrent nocifs, à moins que ne s'y ajoute le discernement de l'intelligence.

#1279. — Dans un mouvement corporel, si un corps est mû fortement sans se trouver dirigé par la vue, ce qui est mû peut bien heurter [quelque chose] et s'en trouver fortement endommagé; manifestement, [il en va] de même ici aussi. Si, en effet, on a une forte inclination à l'acte d'une vertu morale et si on ne met pas de discernement à son exercice, il s'ensuivra un dommage grave, soit pour son propre corps, comme chez celui qui est incliné à l'abstinence sans discernement, soit au regard des [biens] extérieurs, si on est incliné à la libéralité: et il en va de même dans les autres vertus. Mais si une inclination de la sorte prend avis d'intelligence dans son opération, de sorte que l'on opère avec discernement, cela fait beaucoup de différence pour l'excellence de la bonté. L'habitus qui s'assimilera à une telle opération faite avec discernement constituera proprement et parfaitement la vertu morale.

#1280. — Comme, donc, dans la partie de l'âme qui fait agir, il existe deux espèces de principes opératifs, à savoir l'habileté et la prudence, de même aussi, dans la partie appétitive, dont relèvent les [vertus] morales, il y a deux espèces, à savoir, la vertu naturelle et [la] morale, qui est la principale: or celle-ci ne peut aller sans prudence, comme il a été montré (#1275).

#1281. — Ensuite (1144b17), il manifeste son propos par les dires des autres.

En premier, par le mot de Socrate. En second, par les dires des gens de son temps (1144b21).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose le mot de Socrate. Et il dit, que, en raison de l'affinité mentionnée de la vertu morale avec la prudence, Socrate a dit que toutes les vertus morales étaient des prudences.

#1282. — En second (1144b18), il montre en quoi cela fait défaut. Il dit que, dans ce mot de Socrate, l'investigation se faisait correcte sous un rapport, mais fautive sous un autre rapport. Car, dans le fait d'estimer que toutes les vertus morales étaient des prudences, il était fautif, la vertu morale et la prudence habitant des parties différentes de l'âme. Mais il disait bien, quant à ceci que la vertu morale ne peut aller sans prudence.

#1283. — Ensuite (1144b21), il confirme la même [chose] par les dires de modernes.

En premier, il pose leurs dires. En second (1144b25), il montre en quoi ils font défaut.

Il dit donc, en premier, qu'un signe que la vertu morale ne va pas sans prudence est que tous ceux qui définissent la vertu, en la posant dans le genre de l'habitus, disent à quoi s'étend la vertu, et précisent que cela se fait selon la raison droite. Avec ce qui a été dit, par ailleurs, il est manifeste que la raison droite en matière d'actions est ce qui se conforme à la prudence. Si donc tous définissent ainsi, ils semblent bien deviner de quelque manière, ou conjecturer, même s'ils n'en traitent pas distinctement, que la vertu est un habitus de nature à se conformer à la prudence.

#1284. — Ensuite (1144b25), il montre en quoi font défaut ceux qui parlent ainsi. Il dit qu'il faut dépasser un peu leur dire, en y ajoutant quelque chose. Ce n'est pas seulement la vertu morale qui arrive à se conformer à la raison droite; alors, en effet, on pourrait être moralement vertueux sans avoir la prudence, du fait de se trouver instruit par la raison d'un autre. En correction, il faut dire en outre que la vertu morale est un habitus qui s'accompagne d'une raison droite, laquelle, bien sûr, est la prudence. Ainsi donc, il appert que Socrate a dit plus qu'il ne fallait, quand il a estimé que toutes les vertus morales étaient des raisons plutôt qu'accompagnées de raison, parce qu'il disait qu'elles étaient des sciences ou des prudences.

#1285. — D'autres, toutefois, ont dit moins qu'il ne fallait, en la posant seulement conforme à la raison. Aristote, quant à lui, tient le milieu, en posant que la vertu morale est conforme à la raison et s'accompagne de raison. Ainsi donc, il devient manifeste qu'il n'est pas possible qu'on soit radicalement bon, c'est-à-dire avec vertu morale, sans prudence, ni non plus [qu'on soit] prudent sans vertu morale.

#1286. — Ensuite (1144b32), il résout à partir de ce qui a été dit une question qui se présente.

En premier, il soulève la difficulté. En second (1144b35), il la résout.

Il dit donc, en premier, que, grâce à ce qui a été dit, on peut résoudre une raison que certains apportent en disputant, à l'effet que les vertus seraient séparées l'une de l'autre, de façon que l'on pourrait posséder une vertu sans posséder l'autre. Nous constatons, en effet, que le même homme n'est pas incliné à toutes les vertus, mais l'un à la libéralité, l'autre à la tempérance, et ainsi des autres. En effet, chacun est facilement conduit à ce à quoi il est incliné naturellement. Par ailleurs, il est difficile de tenir contre l'impulsion de la nature. Il s'ensuit donc que l'homme naturellement disposé à une vertu et non à une autre a *su*, c'est-à-dire a poursuivi cette vertu, à laquelle il était disposé naturellement (il parle comme Socrate, qui posait que les vertus étaient des sciences): mais que cette autre, par ailleurs, la vertu à laquelle il n'est pas naturellement disposé, il ne l'a pas cherchée du tout.

#1287. — Ensuite (1144b35), on trouve vrai cela pour les vertus naturelles, mais non pour les vertus morales; or c'est à partir d'elles, strictement, qu'on est dit bon. La raison en est qu'aucune d'elles ne

peut être possédée sans prudence, ni la prudence sans elles, comme il a été montré. Ainsi, quand la prudence, une vertu unique, appartient à quelqu'un, toutes lui appartiennent ensemble avec elle, tandis qu'aucune ne sera, la prudence n'étant pas.

#1288. — Il dit significativement, par ailleurs, «une vertu unique», parce que, s'il y avait des prudences différentes sur les matières des différentes vertus morales, comme il y a des [arts] différents par genre de [choses] artificielles, cela n'empêcherait pas qu'une vertu morale existe sans l'autre, chacune d'elles ayant la prudence qui lui correspond. Mais cela ne peut être; parce que les mêmes principes servent à la prudence pour ramener à la règle de la raison toute la matière morale. C'est pourquoi, à cause de l'unité de la prudence, toutes les vertus morales sont connexes entre elles. Toutefois, il peut arriver que quelqu'un qui a les autres vertus morales soit dit manquer d'une vertu en raison du défaut de sa matière; ainsi, au vertueux pauvre manque la magnificence, parce qu'il n'a pas d'où faire des dépenses somptueuses. Cependant, la prudence qu'il a le prépare à devenir rapidement magnifique, si la matière venait à ne plus lui manquer.

#1289. — Ensuite (1145a2), il conclut son propos principal en épilquant sur ce qui a été dit. Il dit qu'il est manifeste de par ce qui a été dit que, même si la prudence ne faisait pas agir, l'homme en aurait besoin à cause de ce qu'elle est une vertu qui amène à perfection toute partie de l'âme. De plus, il est manifeste qu'elle habilite à agir, parce que le choix correct, requis à toute opération de vertu, ne va pas sans prudence et vertu morale. Car la vertu morale ordonne à la fin, et la prudence dirige quant aux [moyens] en vue de la fin.

#1290. — Ensuite (1145a6), il résout la difficulté soulevée lors de la comparaison entre la prudence et la sagesse. Il dit que la prudence ne domine pas la sagesse, et que ce qui est moins bon ne domine pas le meilleur. Il apporte deux exemples pour le [montrer]. Le premier en est que l'art de la médecine commande, certes, ce qui est à faire pour arriver à la santé; mais il ne domine pas la santé, cependant, parce qu'il n'use pas de la santé même, ce qui est le propre de l'art ou de la science qui domine, à savoir, d'user de ce qu'elle domine en lui commandant. Mais l'art de la médecine commande de quelle manière produire la santé, de sorte qu'il commande pour la santé, mais non à la santé. De manière semblable, la prudence, même politique, n'use pas de la sagesse en lui commandant comment juger les choses divines, mais elle commande pour elle, en ordonnant la manière de parvenir à la sagesse. Par conséquent, comme la santé est plus puissante que l'art de la médecine, puisqu'elle en est la fin, de même la sagesse a prééminence sur la prudence.

#1291. — Le second exemple est que, comme la politique exerce son commandement sur tout ce qui est dans la cité, il s'ensuit qu'elle l'exerce sur ce qui a trait au culte divin, comme sur ce qui a trait à l'étude de la sagesse. À cause de cela, c'est pareil préférer la prudence ou la politique à la sagesse, et la préférer à Dieu: ce qui comporte une manifeste inconvenance. Ainsi se termine l'exposé du sixième livre.