

Ce texte a été publié dans *La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre VI*. Textes réunis par Jean-Yves Château, Paris, Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1997, p.13-22.  
(II.A.626)

## A LA GLOIRE DE LA PHRONESIS ( ÉTHIQUE A NICOMAUQUE, LIVRE VI)

C'est un étrange destin en vérité que celui du Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* et singulièrement du concept de *phronesis* (traduit par prudence sur le modèle de l'équivalent latin *prudentia* ou par sagesse pratique). La réhabilitation actuelle du concept - voire son apologie militante - se fait dans un environnement philosophique strictement moderne qui a peu - voire rien - à voir avec l'environnement théorique et pratique de l'éthique aristotélicienne. Il s'agit bien d'un effort pour faire coïncider deux sites culturels hétérogènes et procéder ainsi à une répétition que les uns diront créatrice et les autres forcée. Le caractère extraordinairement complexe, voire tortueux, de ce texte, explique en partie la surinterprétation dont il est devenu la cible. Ceux qui sont familiers avec l'ouvrage de Pierre Aubenque - *La Prudence chez Aristote*<sup>1</sup> - ont déjà pu être frappés par le caractère de survol de la lecture proposée qui embrasse en fait l'*Éthique* en son entier, focalisée, il est vrai, sur la *phronesis*. Il reste qu'on est confronté à un ouvrage qui commence par la cosmologie de la contingence et du temps opportun et retarde jusqu'à la page 100 l'examen de quelques concepts anthropologiques tels que délibération, choix, jugement; c'est alors qu'on se propose de donner non un commentaire mais une « interprétation » de la vertu de prudence, interprétation qui ramène en arrière jusqu'à la source tragique. On peut alors construire un concept de «sagesse des limites», qui parle d'équilibre, de limite, d'humeur tragique dans une certaine situation de délabrement à la fois conceptuel et existentiel. La distance au texte est plus grande encore avec des interprètes comme Hans Georg Gadamer<sup>2</sup> et Alasdair MacIntyre<sup>3</sup>. Quant aux commentaires savants, ceux de David Ross<sup>4</sup>, de W.F.R. Hardie<sup>5</sup>, de Daniel Wiggins<sup>6</sup>, ajoutés à celui de Gauthier-Jolif<sup>7</sup> (ce dernier soucieux de reconstruction et prompt à déplacer les textes, les découper, les recoudre), ils nous laissent dans un dédale de notations. Et il est bien qu'il en soit ainsi : seuls des esprits marqués par la sémantique du langage ordinaire, issue d'Austin dans *Quand dire c'est faire* ou par le Wittgenstein des *Investigations*, se trouvent à l'aise dans un texte qui ne propose jamais des définitions tranchées, mais des concepts flous, procédant d'approximations aussitôt corrigées par

---

1 P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963.

2 H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, C.B. Mohr (P. Siebeck), 1960, 1990, trad. fr. intégrale par P. Fruchon, Paris, Seuil, 1996.

3 A. MacIntyre, *After Virtue, a Study in Moral Theory*, University of Notre-Dame Press, 1981.

4 D. Ross, *Aristotle*, Londres, 1923 ; trad. fr., Paris, Payot, 1926.

5 W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, chap. XI, « Practical Wisdom », pp. 212-239, Oxford, Clarendon Press, 1968, 1980.

6 D. Wiggins, « Deliberation and Practical Reason », dans A. Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, pp. 221-240.

7 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. et commentaire de R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain et Paris, Nauwelaerts, 1970.

d'autres. Mais c'est ainsi qu'Aristote procède, et c'est précisément ainsi qu'il a fait école chez nos contemporains. C'est pourquoi, pour préparer à la lecture de ces interprétations globales et modernisantes, je me propose de me perdre un peu avec vous dans le dédale du texte.

Commençons par ce qui paraît faire coupure dans l'*Éthique à Nicomaque*, à savoir la distinction entre vertus dites «éthiques» (Tricot) ou «morales» (Jolif) (le prédicat éthique faisant référence à l'*ethos*, disposition pratique enracinée dans le désir), - et les vertus «intellectuelles» ou «dianoétiques», ainsi nommées parce qu'elles ont pour référent l'*orthos logos*, la règle juste, donc l'intellection à l'œuvre dans l'action bonne.

De quelle nature est la coupure présumée? S'agit-il de l'opposition entre deux problématiques, celle du *moyen* et de la *fin*, qui prédominerait dans le livre III, et celle de la *règle* et du *cas* qui prédominerait dans le livre VI? S'il en était ainsi, il faudrait aller jusqu'à l'opposition entre un point de vue franchement téléologique (moyen/fin) et un point de vue potentiellement déontologique, la règle étant assimilée à une loi, en un sens quasi kantien. Ce serait bien là un comble, si par ailleurs on s'attache à faire de la *phronèsis* le fin du fin de la morale aristotélicienne, voire grecque. Aussi bien l'interprétation de la proposition centrale du livre III, selon laquelle on ne délibère pas des fins mais des moyens, fait problème. Il n'est pas certain, en effet, que τὰ πρὸς τὸ τέλος [*ta pros ho telos*] signifie moyen, au sens instrumental technique des Modernes, mais «les constituants relatifs à la fin», comme le suggère Wiggins. Quant au Livre VI, on verra que la problématique centrale n'est pas celle du rapport entre règle et cas, dès lors que la règle est d'emblée tenue pour celle qu'il faut suivre ici et maintenant, et où le cas porte la marque d'un choix intelligent. Entre le Livre III et le Livre VI, il faut plutôt voir un déplacement de l'angle de l'analyse, déplacement opéré à l'intérieur d'un unique et même champ, celui de l'action sensée. Les cinq premiers livres en effet abordent cette problématique du point de vue de son enracinement dans le désir, le sixième en fonction de son lien avec l'intellection. Mais les deux éclairages se croisent, si l'on considère que la *phronèsis*, inséparable du *phronimos* - l'homme prudent ou sage - (à cet égard Aubenque a parfaitement raison de commencer par lui, comme le suggère la première définition un peu complète de la vertu au livre II, en liaison précisément avec l'*orthos logos* (la droite règle), qui fait de la disposition -de l'ἥξις [*hexis*], et donc du désir lui-même, quelque chose de raisonné, de raisonnable). On lira à cet égard Livre II, chapitre 6, 1106b-1107a<sup>8</sup>.

Et, de fait, le chapitre 1 du Livre VI pose comme base le recouvrement entre les notions de médiété et de droite règle («le moyen terme est conforme à ce qu'énonce la droite règle» (Tricot), «comme le dit la droite règle» (Jolif) (1138b20)). Tout le chapitre 1 se présente comme une reprise de ce qu'impliquait l'idée de médiété, et non comme une addition, voire un revirement. On pourrait, il est vrai, raffiner avec l'accent mis sur ceci que, dans ce nouveau contexte, la médiété, conçue en tant

---

8 «Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir de façon délibérée (ἥξις προαιρετική, [*hexis proairétikè*] consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent (le *phronimos*)» (Tricot, p. 106). On soulignera dans cette brève citation les termes : «délibérée», «médiété», «rationnellement déterminée», et surtout le critère de l'homme prudent ou sage, du *phronimos*. Toutes ces expressions anticipent le dianoétique au cœur de l'ἦθος [*ethos*] l'intellection au cœur des *habitas* eux-mêmes ancrés dans le désir. Clairement ce phénomène de chevauchement, de tuilage, est celui qui assure la cohésion de l'analyse entre le Livre III et le Livre VI. Le calcul est en effet déjà présent sous les espèces de la «médiété», cette crête fragile entre un excès et un défaut, par quoi chaque vertu témoigne de son caractère intelligent. En retour, on sait déjà, au niveau du Livre III, que le calcul propre à la vertu dianoétique ne sera pas exactement mathématique, mais marqué par le coup d'œil de l'homme sage

que telle, devient *scopos*, but visé, à la façon d'une cible. On pourrait alors dire que le Livre VI «cible» sur l'*orthos logos* impliqué par la médiété. La fin du chapitre 1 ne fait à cet égard que renchérir: «Aussi faut-il, en ce qui concerne les dispositions de l'âme, non seulement établir la vérité de ce que nous avons dit ci-dessus, mais encore déterminer ce qu'est la nature de la droite règle et son principe déterminant»: dire l'ὄρος (*horos*) (la norme, Jolif ; le principe de détermination, Tricot) de l'*orthos logos*. En anglais: *the limit, the ultimate standard* (1138b35). Fixons donc cette première conclusion : pas de frontière nette, mais simple empiètement entre les vertus morales (Tricot) ou de caractère (Jolif) et les vertus de l'intellect (Tricot) ou de la pensée (Jolif). C'est à juste titre, en conséquence, que les néo-aristotéliens contemporains tirent argument et profit de cet enracinement des vertus intellectives dans les vertus de caractère, de mœurs, à rencontre de la morale kantienne et de ses dérivés.

Aristote va alors tenter de stabiliser cette distinction entre les deux sortes de vertus, en l'appuyant à une théorie de l'âme, et se livrer à l'exercice familier depuis Platon du découpage de l'âme en parties ou fonctions. Gauthier-Jolif osent mettre en exergue: «Pour commencer: quelques mots de psychologie» ! (I, 160). En fait, ce qui est proposé ici est plus que de la psychologie : quelque chose est dit sur le champ d'exercice de ce que Aristote appelle l' *ergon*, l'œuvre propre (*oikeion*, οἰκῆ ὄν). On renvoie ainsi au chapitre 13 du Livre I qui distinguait entre deux parties de l'âme, la rationnelle et l'irrationnelle; puis décomposait la rationnelle entre la scientifique et la calculative, la première appliquée au nécessaire, lequel ne peut être autre que ce qu'il est, la seconde délibérant sur le contingent (cette référence de la calculative au contingent justifie le long développement de Pierre Aubenque sur la cosmologie du contingent par quoi le discours de l'éthique se rattache autant à l'épistémologie du nécessaire et du contingent qu'à la physique et à la cosmologie de l'incertitude). Mais arrêtons-nous sur l'expression: «œuvre propre». Propre à qui, demandons-nous? A cette partie de l'âme? Certes; mais aussi, convenable, appropriée à l'agent qui vise le bonheur; c'est ainsi que l'*homme* lui-même est nommé en 1139b5 («aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et le principe qui est de cette sorte est un homme»).

La marque propre au Livre VI n'est donc pas à chercher du côté du déplacement du moyen sur la fin (on dirait plutôt que le Livre VI s'établit au-delà de la coupure moyen-fin), mais dans l'accent mis sur le terme *vérité*: «or il y a dans l'âme trois facteurs prédominants qui déterminent l'action et la vérité: sensation, intellection et désir» (1139a18). Plus nettement, à la fin du chapitre 2: «Ainsi les deux parties intellectuelles de l'âme ont pour tâche la vérité» (1139b12). On notera le rapprochement entre *ergon* et *alètheia*, tâche (œuvre propre) et vérité. Les commentateurs formés à l'école analytique insistent beaucoup sur ce caractère aléthique des vertus dianoétiques à rencontre de la coupure kantienne entre raison pratique et raison théorique : il y a bien pour Aristote une vérité pratique. Soit. Mais en quel sens du mot vérité, dès lors qu'il s'agit de délibérer sur le contingent et que le critère de l'homme sage fait partie de la détermination de la raison droite? S'agit-il de deux modalités de vérité? Et le terme vérité dit-il plus que ce qui est signifié par *orthos logos* ?

Concernant cette question de la vérité pratique, nous ne serons guère aidés par les développements ultérieurs du Livre VI, où classifications, distinctions, tables, etc. sont mises à l'essai, comme il est d'usage dans une discussion socratique où chacun propose tour à tour sa grille de lecture.

Ainsi le chapitre 3 commence-t-il par la déclaration suivante : «Admettons (Tricot), partons de l'opinion générale (Gauthier-Jolif) que les états par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai sous une forme affirmative ou négative sont au nombre de cinq, etc.» (1139a15 et suiv.). La *phronèsis* se trouve ainsi encadrée dans une liste de cinq « états », liste ramenée finalement à deux termes,

*phronèsis* et *sophia* - l'*epistèmè* se laissant réduire à la *sophia* en vertu du critère épistémique du nécessaire. On retombe donc sur la coupure entre nécessaire et contingent, introduite précédemment par la division en parties de l'âme. Mais, cette fois, l'intérêt de la coupure est de faire se rejoindre l'*Éthique* et les *Analytiques*, autrement dit le pratique et l'épistémique : ce qui n'a rien de choquant pour un usage souple de la notion de vérité, usage familier aux logiciens contemporains qui ont rompu avec la rigueur frégréenne. Restent donc en lice deux séries: la série nécessaire - scientifique – démonstrative et la série contingent - calculatrice - *orthos logos*.

Mais Aristote ne tient pas le cap : au chapitre 4 il fait intervenir un autre système de division, qui ne procède ni de la psychologie (âme), ni de l'épistémologie (science *versus* calcul) mais de la constitution du champ pratique lui-même, à savoir le couple *praxis-poièsis*. La transition trouve sa légitimité dans le fait que ces deux modalités du champ pratique relèvent de la même catégorie du contingent. Cette parenté épistémologique apparaîtra plus clairement lorsqu'on montrera que le jugement prudentiel est singularisant; or la *poièsis*, la production, ne l'est pas moins. Sont également en partage, entre pratique, au sens moral et politique du mot, et production, le rôle de la délibération, du raisonnement, de l'*orthos logos*, donc précisément l'intellectif. Bien plus, une même visée vériditive appartient aux deux modalités : «Ainsi donc, l'art, comme nous l'avons dit, est une certaine disposition, accompagnée de règle vraie, capable de produire...» (1140a 20-21). On ne peut qu'être perplexe en lisant les derniers mots de ce chapitre 4: « Dans un cas comme dans l'autre, on se meut dans le domaine du contingent». Mais qu'est-ce que la vérité du contingent?

On entre plus directement dans le sujet avec le chapitre 5. Mais on y entre par la porte du *phronimos*, ce qui justifie le chapitre d'ouverture du livre d'Aubenque :«Une façon dont nous pourrions appréhender la nature de la prudence, c'est de considérer quelles sont les personnes que nous appelons prudentes» (1140a24-25). Et on lit un peu plus loin : « Reste donc que la prudence est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain (ἀνθρώπων = *anthrôpô*) (1140b4-5) ». A vrai dire, Aristote se règle ici sur le langage courant («ce qu'on dit», « les personnes que nous appelons prudentes », etc.). On ne sera donc pas surpris de voir commenté le portrait du « bon délibérateur » (G. et J.) par l'évocation de Périclès, si maltraité par Platon et auquel Pierre Aubenque consacre une longue incise. Ce qui nous permet de noter la pointe politique de la théorie de la *phronèsis*. Quant à la notion du *phronimos*, elle est simplement l'occasion d'une reprise, dans la suite du chapitre 5, de tous les éléments constitutifs de la sagesse pratique, reprise du point de vue de l'implication personnelle de l'homme prudent: délibération, prise en compte de l'avantage personnel et de l'avantage commun, visée de la vie heureuse, délibération sur le contingent, etc., l'accent principal étant mis sur «ce qui est bon ou mauvais » pour l'homme (*anthrôpô*) (1140b4-5). Cette référence à l'homme est proprement insistante, elle revient en 1140b9 et de nouveau en 1140b20 (pour mémoire: «Par conséquent la prudence est nécessairement une disposition accompagnée d'une règle exacte, capable d'agir dans la sphère des biens humains» (*ibid*, 20-21).

Le chapitre 5 n'ajoute à l'analyse de l'*orthos logos* que des touches ponctuelles, procédant par petites différences, empiètements et disjonctions, dans un style qui conviendrait à l'esprit des Investigations de Wittgenstein. Ainsi la partie calculatrice de l'âme devient « opinative » à la faveur de la parenté entre ὀρθὸς λόγος (*orthos logos*, règle droite ) et ὀρθὴ δόξα (opinion droite, *orthè doxa*). On voit aussi évoquer la caractérisation de la prudence comme « législative », par attraction du modèle politique, le « décret » étant à la loi dans le même rapport que le contingent est en général au nécessaire. Par là même est soulignée l'orientation publique et non pas seulement privée de la bonne délibération (chapitre 8). Mais le philosophe ne s'arrête pas à cette qualification comme à un point fixe : le chapitre 9 déplace à nouveau l'accent sur le bien propre à soi-même (τὸ αὐτῷ

εἰ δέναί, lire : *to autô eidenai*). C'est que l'homme grec est aussi soucieux du gouvernement de soi-même que du gouvernement de la cité.

C'est dans le même esprit qu'il faudrait insister sur un autre procédé d'Aristote, qui lui aussi fait penser à la méthode d'Austin feuilletant son dictionnaire des synonymes. Les derniers chapitres du Livre VI abondent en approximations de ce genre : ainsi, le bon conseil (ζητεῖν, lire *dzètein*), ou l'esprit de recherche) souligne cet aspect de la délibération où l'accent est mis sur la vivacité d'esprit ou la justesse de coup d'œil; ou encore sur la perspicacité caractéristique de la bonne délibération. On en dirait autant des variations autour de l'épithète *orthos* de l'*orthos logos* ; ainsi parle-t-on de l'*orthotès* comme d'une «espèce de rectitude» ou « rectitude de la délibération», par quoi quelque chose est dit sur le mode propre de vérité dans le domaine du choix raisonnable. D'où l'heureuse définition qui conclut le chapitre 10 :

Si donc les hommes prudents ont pour caractère propre le fait d'avoir bien délibéré, la bonne délibération sera une rectitude en ce qui concerne ce qui est utile à la réalisation d'une fin, utilité dont la véritable conception est la prudence même (1142b31-33).

Je crois que l'on aurait tort de parler comme Tricot de vertus intellectuelles mineures (p. 298, n. 1) lorsqu'il est question de la *σύνεσις*, terme traduit par «conscience» (G. et J.) ou par «intelligence et perspicacité» (Tricot), - ou encore de la *γνώμη* [ *gnômè* ], à savoir du jugement, au sens d'avoir du jugement, de la jugeote. L'intérêt d'un arrêt sur le terme *gnomè* est de souligner le côté d'intelligence de la vertu de prudence, que la pente intuitive et le côté bon sens pratique pourraient oblitérer.

Ainsi est-on ramené au désir délibératif des premiers livres de l'*Éthique*. Raison pratique? Certes. Mais mobilisation de l'intelligence, du raisonnement. Ici point de frontière étanche entre le théorique et le pratique. La coupure passe ailleurs, entre le savoir prudentiel et l'habileté technique. Les modernes, à la suite de Habermas, s'intéresseront précisément à cette note différentielle entre la raison communicationnelle et la raison stratégique. Dans toutes ces pages, on voit Aristote, anticipant sur la méthode des sémanticiens du langage ordinaire, explorer la richesse du langage de la pratique, tel qu'il a déjà été affiné par les orateurs, les poètes et les discussions d'école. Ce que propose ici Aristote est une sorte de casuistique de la *phronèsis*. À cet égard Pierre Aubenque est parfaitement justifié lorsqu'il met l'accent, non sur la confrontation avec Platon, mais sur la reprise de la tradition par le biais de la mise en ordre du vocabulaire moral reçu. Ce qu'on trouve dans ces pages, c'est moins une doctrine qu'un style de discours sur le terrain pratique et moral. Cela n'empêche pas de resserrer la réflexion sur le thème de la pensée de la mesure et de la limite, dans la lignée des tragiques. C'est bien un penser humain et non divin, fragile et non assuré, singulier et non universel, équilibré et sans excès (finie la *mania* !) qu'invite à explorer le riche dictionnaire de la *phronèsis*.

Cela n'empêche pas Aristote de ramasser ces remarques plus ou moins vagabondes autour d'un thème d'une grande stabilité et d'une forte insistance. Je soulignerai à cet égard deux textes d'ailleurs assez rebelles à l'interprétation. D'abord celui qui clôt le chapitre 9 (1142a 23 et suiv.). Aristote propose de rapprocher la visée singularisante de la sagesse pratique de celle de l'*aisthèsis*. Mais ce qui complique les choses c'est que la perception peut être entendue en deux sens selon qu'il s'agit des «sensibles propres» (couleurs, sons, etc.) ou des «sensibles communs» (mouvement, forme, nombre, etc.). Pourquoi cette complication? Parce que c'est dans le rassemblement des sensibles propres sous l'égide des sensibles communs que se laisse reconnaître la singularité d'un objet de pensée tel qu'une figure mathématique particulière. Or cette singularité a pour note épistémique

de marquer l'*arrêt* de la pensée discursive. De même que, dans son mouvement ascendant la pensée discursive doit s'arrêter quelque part, à savoir à des principes intuitifs, de même, dans son mouvement descendant lui faut-il s'*arrêter* quelque part : on ne peut ni dans l'ordre de l'*aisthèsis*, ni dans celui de la prudence, descendre plus bas que les individus. Par là est appelé un trait remarquable du Livre V sur la justice, qui se termine sur la distinction entre principe de justice et *équité*, vertu appropriée aux situations singulières.

C'est cette problématique de la singularité qui est reprise avec une grande force d'analyse au chapitre 12. L'analyse est ici à sa place après le parcours de ce que nous avons appelé le riche dictionnaire de la *phronèsis*. Toutes les équivalences et toutes les nuances se stabilisent autour d'un thème majeur: la visée des singuliers - trait commun à tous les synonymes considérés. Toutes ces facultés, est-il dit, « portent sur les choses ultimes et particulières » (1143a28) (G. et J. disent: «singulier et terme dernier»). Or *dernier* se dit deux fois dans la philosophie aristotélicienne: vers le haut, c'est-à-dire au niveau des principes au-delà desquels on ne peut remonter et vers le bas, au terme singulier du raisonnement. Ce qui complique les choses, à la différence du texte précédent où le rapprochement était fait entre prudence et perception, c'est la distinction, introduite de façon inattendue, entre *noûs* et *logos*. Prenant avantage du caractère dernier, commun au principe de la démonstration et au jugement pratique singulier, Aristote opère le transfert du caractère intuitif du *noûs*, opposé au caractère discursif du *logos*, sur l'appréhension des singularités pratiques. Ainsi se risque-t-il à écrire: «Nous devons donc avoir une perception des cas particuliers et cette perception est raison intuitive » (1143b5). Aristote se livre ici à une audacieuse extrapolation du caractère intuitif propre aux deux extrémités de la raison discursive : du côté des principes et du côté des applications. Dans les deux cas on a affaire à une «vue exercée». Le passage entier mérite d'être cité :

Voilà pourquoi encore la raison intuitive est à la fois principe et fin, choses qui sont en même temps l'origine et l'objet des démonstrations. - Par conséquent les paroles et les opinions des gens d'expérience, des vieillards et des personnes douées de sagesse sont tout aussi dignes d'attention que celles qui s'appuient sur des démonstrations, car l'expérience leur a donné une vue exercée qui leur permet de voir correctement les choses (D. Wiggins traduit : *because experience has given them an eye, they see aright, op. cit.*, p.236) (1143b9-13).

Ainsi le théorique et le pratique ont chacun leurs deux extrêmes non discursifs, intuitifs en ce sens, et leur médiation discursive. La remarque n'est pas sans conséquence pour le syllogisme pratique: ce n'est pas la forme (majeure, mineure, conclusion) qui fait la différence, mais la construction de la mineure : en elle se résume toute l'intelligence, à la fois délibérative quand elle se meut et intuitive quand elle s'arrête.

Ces deux derniers textes, d'une pénétration extraordinaire, constituent une bonne introduction aux remarques sur lesquelles j'aimerais conclure, portant sur la réévaluation du concept de *phronèsis* dans le néo-aristotélisme contemporain.

Que signifie en effet ce *retour à Aristote* ? Deux choses, me semble-t-il. D'un point de vue *négatif*, le rejet simultanément, aussi bien en milieu anglo-saxon qu'en milieu européen, tant du formalisme kantien que de l'empirisme anglo-saxon. MacIntyre est à cet égard typique de cette lutte sur deux fronts. En milieu européen on mettra de préférence l'accent sur la colonisation des sciences humaines par la mathématisation de la nature: ce que Gadamer appelle «objectivisme» ou «vérificationnisme». Ce mouvement commencé par la *Krisis* de Husserl, prolongé par *Sein und Zeit* de Heidegger, aboutit à la critique du «méthodisme» par Gadamer dans *Wahrheit und Methode*. D'un point de vue *positif*, l'éloge contemporain de la *phronèsis* comporte trois implications

majeures. D'abord, l'insistance sur le rapport de l'intelligence pratique aux situations singulières, où l'on retrouve le parallélisme aristotélicien avec l'*aisthèsis* et avec l'équité. Deuxièmement, la valorisation d'une manière d'argumenter non démonstrative, proche de la rhétorique qu'Aristote tenait pour l'« épistrophe » de la dialectique, elle-même comprise comme logique du probable. De cette insistance sur les concepts flous, il faudrait rapprocher la critique du syllogisme pratique, ramené à la simple mise en forme ultérieure d'un travail de la pensée discursive à la recherche de ce qu'il convient de faire ici et maintenant: trouver l'universel approprié à une situation singulière et construire la mineure, en cela consiste l'opération de la pensée qu'Aristote a appelée tour à tour calculatrice, opinante, législative. Mais il faudrait, en troisième lieu, insister surtout sur l'enracinement de la réflexion philosophique dans une pratique préalable, dans une culture vivante; à cet égard, l'exemplarité du *phronimos* est mise en valeur, ainsi que le lien avec le *phronein* tragique ou encore avec la pratique politique. A l'horizon de cette apologie de la culture vivante, on verrait poindre l'appel parfois désespéré à la restauration d'un sens commun, le recours à des évaluations communautaires, à un contextualisme culturel à rencontre de la visée universalisante soit de la théorie de la justice de Rawls soit de l'éthique de la discussion d'Apel et Habermas. La conception proposée par Charles Taylor<sup>9</sup> dans *The Sources of the Self* du caractère primitif et irréductible des « évaluations fortes » serait également à porter au compte de cette relecture surdéterminée par tout un courant de la philosophie morale contemporaine de l'admirable Livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*, écrit par Aristote à la gloire de la *phronèsis*.

Paul RICŒUR

Copyright : Comité éditorial Fonds Ricoeur

---

9 Ch. Taylor, *The Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989.