

ACADEMIE de NANTES

FORMATION CONTINUE 2004-2005

Un thème, un texte
(04A0170050)

Aristote : *Ethique à Nicomaque*, livre six

Les quatre demi-journées de formation proposées ont pour but d'aborder une œuvre très féconde pour l'enseignement en classes terminales. Comment lire le livre six de l'*Ethique à Nicomaque* avec les élèves ? Ces quatre séances d'étude peuvent être consultées à partir de plusieurs perspectives.

L'*Ethique à Nicomaque* permet tout d'abord de construire un regard réflexif sur le philosophe lui-même. Aristote propose ainsi une conceptualisation en mouvement, toujours soucieuse de contextualisation (du type : « en un sens... » ; « en un autre sens... »), et par là même au service du problème traité. Par conséquent, une notion n'est pas un outil à la définition intangible, précisément parce que le cheminement induit des éclairages ou des angles d'attaque renouvelés qui conduisent à des petites modifications, voire à des torsions ponctuelles (ainsi, *épagogè* est par exemple tantôt ce que l'on appellerait une induction, tantôt un « voir » à traduire par « intuition »), comme si c'était bien au langage de tenter de circonscrire un questionnement spécifique de la réalité, et non à celui-ci de s'adapter à celui-là. Il est formateur pour les élèves de comprendre que les éventuelles « contradictions » débusquées d'emblée sont en définitive l'expression d'une méthode probe et rigoureuse, toujours universalisable, mais dans le cadre d'un contexte donné qui dicte sa règle à l'analyse qui se construit patiemment. A titre de conséquence très directe : certes, on peut dans l'année demander aux élèves de réaliser un carnet de vocabulaire, afin de « fixer » les définitions vues en cours, mais la pensée d'Aristote en général permet de montrer qu'une telle entreprise, si elle a sa raison d'être, ne peut constituer le dernier mot de l'investigation philosophique, à comprendre comme un processus ou une dynamique à relier toujours au problème philosophique actuellement soumis à l'étude.

De là, l'*Ethique à Nicomaque* permet de saisir ce qu'est un programme de notions, à distinguer de concepts constitués, ou ancrés dans une perspective d'histoire de la philosophie bien déterminée. Autant un concept peut être chargé d'une histoire très érudite, qui pourrait bien se révéler une chape de plomb, autant la notion est appel à l'invention rigoureuse, c'est-à-dire à la libération de potentialités fécondes en termes de construction de sens voire, paradoxalement, de révélation de vérité. A titre d'illustration, le statut de l'opinion (*doxa*, *dokein*) dans la philosophie d'Aristote se situe pleinement dans ce sillage : loin d'être simplement un obstacle à éliminer ou à circonvenir, elle est une source à faire jaillir, c'est-à-dire un réservoir d'indices à exploiter ou de vérités en germes, si l'on sait y prêter attention sans totalement s'y soumettre. Aristote invite donc à philosopher, autrement dit à tisser des liens entre notions à partir d'une simplicité première qui n'empêche nullement la construction complexe.

Cette méthode débouche sur la mise en évidence progressive d'une série de notions présente dans le programme des classes terminales. Ainsi, immédiatement, le livre six de l'*Ethique à Nicomaque* renvoie au moins, pêle-mêle, à « la conscience », « autrui »,

« l'existence et le temps », « la démonstration », « la vérité », « la société », « la liberté », « le devoir », « le bonheur », « le sujet », « la raison et le réel », « la matière et l'esprit », « la politique », et « la morale ». L'aspect réticulaire du programme s'y affirme page après page, comme en atteste par exemple l'articulation entre temps, conscience et liberté dans le processus de subjectivation. En ce sens, le livre six de l'*Ethique à Nicomaque* est autant un développement méticuleux qu'un entrelacs foisonnant. Les « repères » y trouvent également leur place ; par exemple, l'ordre de l'institution de soi requiert notamment la maîtrise de : « en acte / en puissance », et « contingent / nécessaire / possible ». Surtout, ce sont les grandes modalités du rapport à soi-même et au monde qui y font l'objet d'une analyse explicite : ainsi de la distinction (mais donc aussi des relations) entre la visée théorique et la visée pratique, puis, au sein de la pratique elle-même, entre la visée « technique » et la visée morale et politique. On aura compris que le livre six de l'*Ethique à Nicomaque* peut constituer un point d'appui extrêmement solide, dans l'économie du cours. Mais sous quelles formes précises ?

Beaucoup de formules sont envisageables. Parmi celles-ci, l'étude de l'œuvre peut être considérée comme un ensemble autonome. Ou alors, à l'inverse, le sixième livre de l'*Ethique à Nicomaque* peut accompagner l'ensemble de l'année. Si l'on débute par « **La raison et le réel** » par exemple, on peut partir de E. N, VI, 3, § 2, qui évoque les cinq façons pour l'âme d'énoncer le vrai, à savoir l'art, la science, la prudence, la sagesse et la raison intuitive ; de même, « **l'existence et le temps** » pourra trouver comme point d'appui les passages qui permettent d'apercevoir la vie du sage, par opposition au registre de la **contingence**. L'avantage d'une telle façon de procéder est de favoriser la méditation progressive d'une œuvre importante et instructive en l'incorporant régulièrement au développement du cours, tout au long de l'année. Bien entendu, l'inconvénient de cette entreprise réside dans la négligence du fil conducteur de la démarche aristotélicienne au profit de la constitution d'une sorte de rhapsodie de textes certes étudiés avec minutie, mais dont la continuité n'apparaîtrait jamais, d'où la nécessité d'une « reprise » en fin d'année, qui mettrait en évidence les connexions délaissées pour les besoins de l'organisation des leçons. Une séance finale restaurerait ainsi la logique interne de l'œuvre afin qu'apparaisse clairement la distinction entre ce qui relève de l'économie du développement de l'ouvrage et ce qui relève de l'instruction du problème d'une leçon. Il n'y a donc pas qu'une voie d'accès à ce beau texte.

FORMATION CONTINUE :

Etude du livre six de l'*Ethique à Nicomaque*

(séance n°1, 16 décembre 2005)

Monsieur Henri Elie, Inspecteur Pédagogique Régional de philosophie, souhaite la bienvenue aux stagiaires, et les remercie de leur participation. Il insiste tout d'abord sur la difficulté du livre six de l'*Ethique à Nicomaque*, redoublée par les problèmes de traduction. Qu'est-ce que l'*Ethique à Nicomaque* ? Un traité ? Un cours vivant ?

Les séances considéreront ce livre six dans l'optique de « favoriser l'accès de chaque élève à l'exercice réfléchi du jugement » (programme d'enseignement de la philosophie en classe terminale des séries générales, I. 1). Il s'agit donc d'articuler l'étude de cette œuvre au traitement du programme de notions, et à l'étude suivie de l'œuvre en classe terminale.

Séance n°1 : E.N, VI, 1-2.

Séance n°2 : E.N, VI, 3-8 (hormis le dernier paragraphe du chapitre huit).

Séance n°3 : E.N, VI, dernier paragraphe du chapitre huit, et chapitres 9-11.

Séance n°4 : conférence de Monsieur le Professeur d'Université Alain Petit (Clermont-Ferrand) sur E.N, VI, 12-13 : l'articulation des deux sages.

La séance n°1 se compose de deux moments : un exposé de Monsieur Henri Elie permet de situer le livre six dans l'horizon aristotélicien et lance la lecture collective des deux premiers chapitres.

I) Le statut de l'éthique dans la philosophie aristotélicienne.

Cette question engage une réflexion sur notre relation à l'histoire de la philosophie. L'étude suivie d'une œuvre implique l'histoire de la philosophie, mais de quelle manière ?

L'un des critères du choix de l'œuvre réside dans son exemplarité. Il s'agit de transmettre aux élèves l'exemple d'une grande pensée philosophique à l'œuvre, à même d'éveiller et d'instruire l'exercice réfléchi du jugement. On propose aux élèves une œuvre maîtresse par la radicalité du questionnement de son objet. Cette radicalité se trouve au principe d'un grand questionnement.

Qu'en est-il dans l'*Ethique à Nicomaque* ?

Le thème général est l'éthique, **la morale** (que l'on peut ne pas distinguer malgré les belles analyses de Paul Ricoeur). Qu'est-ce que l'éthique ? Qu'est-ce qui est désigné ici par ce terme ? Un domaine allant de soi, centré sur l'action humaine ? Un domaine qui renvoie à la **technique** et à la **politique**, et non à la connaissance, dans la mesure où celle-ci ne porte pas sur l'action ?

Mais, dans le livre un, ces distinctions ne vont pas de soi. L'éthique est alors une partie de la politique ; des affinités se présentent entre excellence et vertu éthique. Le problème des rapports entre savoir et vertu se pose : il y a de la connaissance dans l'éthique. Le livre six est extrêmement important vis-à-vis de ces questions.

L'œuvre d'Aristote interroge les rapports entre la connaissance et la vie. Il s'agit d'articuler connaissance et existence non seulement théoriquement, mais encore pratiquement. Cette articulation ne peut être produite par un simple « discours sur » : *et* des paroles, *et* des actes s'imposent. L'éthique est alors « projet de soi », « expérience de soi », processus de subjectivation. L'agent se fait être, s'institue le mieux possible principe clairvoyant et par là même vertueux de ses actes. La réflexion sur l'éthique porte sur les principes de l'action humaine, ce qui pose notamment le problème de la maîtrise de soi. L'homme est le seul animal en mesure d'*agir* au sens propre. Il a à se conférer les potentialités de l'agent **libre**.

Que signifie alors la distinction **en acte / en puissance** ? Comme on le souligne fréquemment, la potentialité est-elle antérieure à l'action ? En un sens, Aristote dit l'inverse dans la mesure où la potentialité n'existe qu'à partir de l'acte. La volonté n'est dès lors pas une faculté. C'est à nous de produire cette faculté.

Ceci conduit à une réflexion sur les principes de l'action humaine, ce qui implique une réflexion sur la **contingence**. La contingence est-elle seulement cosmologique ? La contingence, dans le champ éthique, est-elle seulement de cet ordre si elle est contingence à réduire précisément par l'action et la délibération pratique ? En ce sens, la **contingence** dont il est ici question ne serait pas simplement le milieu dans lequel nos actes ont à s'inscrire, mais le caractère même des principes qui guident le plus souvent les conduites humaines, caractère qui entraîne en ce domaine un principe de variabilité *contre lequel* le projet éthique en chacun (ce qui est un des sens possibles du bien *pour soi*) se mobilise en vue de s'instituer comme **sujet libre** de ses actes, sujet dès lors en mesure de conférer à ses actes et à leur principe, en dépit mais aussi en fonction des « circonstances », une certaine forme de stabilité (qui pourrait se définir moralement en terme de fidélité à soi-même).

L'éthique est ainsi en relation avec la réflexion générale sur les principes, d'où la considération de l'âme (comme principe actif), qui est en rapport avec la connaissance et avec

la vie. L'éthique est également en relation avec la politique : le bien pour soi ne peut être pris comme fin éthique si l'on ne considère également l'homme comme *zôon politikon* et être vivant doué de *logos* (cf notamment E.N, I, 1 : 1004b 5-10 et I, 2 : 1105a 1-10). Mais réciproquement, **la politique** est en relation avec l'éthique, puisque **la politique** a comme fin l'institution de l' « homme de bien » ; ainsi, par exemple, au début des *Grands Livres d'Ethique* : « Pour parler bref, on pourrait considérer que l'éthique n'est pas autre chose qu'une partie de **la politique**. En effet, dans le domaine politique, aucune action n'est possible sans la présence de certaines qualités chez un homme, j'entends, sans qu'il ait les qualités d'un homme de bien ». La distinction entre éthique et politique ne va donc pas de soi : elle est un problème.

De même, il y a une « **technique** de soi » à l'œuvre dans la sagesse pratique. Il s'agit alors d'ajuster à soi-même règle et principe d'action. Il convient alors de distinguer *phronèsis* et *technè*.

Il est difficile d'éclairer la distinction du spéculatif et du pratique, notamment parce que « **vivre**, en un sens, c'est connaître » (E. E, VII, 12 // E.N, IX, 9, 1170 a).

La réflexion sur l'éthique et la réflexion générale sur la connaissance sont difficiles à séparer, ce qui pose trois problèmes :

1) la définition de la vertu ou excellence, le statut des vertus dites **morales** et des vertus intellectuelles. Faut-il se représenter vertus morales et intellectuelles comme deux espèces du genre de la vertu ou deux dimensions fondamentales du genre éthique ? Cette question a les rapports entre la connaissance et la vie ou entre le bien et la vérité pour enjeu. Faut-il dissocier ces domaines ?

2) la *phronèsis* est-elle une délibération sur les moyens ou sur les moyens *et* sur la fin en vue de nous permettre de faire ce qu'il faut tel qu'il le faut, quand il le faut ? Là encore, faut-il dissocier ? La *phronèsis* est-elle un simple calcul des moyens ?

3) Se pose également le problème du meilleur genre de vie possible : **la politique** est-elle supérieure à la vie théorétique ? La contemplation est-elle supérieure à **la politique** ? Faut-il chercher une réponse à leur ordre de primauté en les pensant sur le mode de la juxtaposition ? Y a-t-il hiérarchisation ? Ne faut-il pas concevoir la pensée aristotélicienne comme une architectonique, sensible à la mesure, au degré, c'est-à-dire comme une philosophie *scalaire* qui cherche plutôt à *situer* ?

Dès lors, la *phronèsis* n'est-elle pas l'instrument d'une sagesse pratique *et* de son dépassement (sans sens hiérarchique) ? D'où l'idée peut-être, moins d'une double fin que d'une fin « à double détente » qui impliquerait une pensée du **temps**. A cet égard, l'éternisation ne serait pas à penser hors de la vie **temporelle** de l'homme de bien, mais comme l'une de ses modalités (se jouant dans la compréhension du rapport de la vie pratique et de la vie théorétique, de la *phronèsis* et de la *sophia*).

La philosophie d'Aristote propose une continuité entre l'effort de penser et le **désir** de vivre : dans cette optique, l'âme serait le **désir** de savoir (conformément à l'exigence de **vérité**) et l'exigence de l'accomplir (d'où la nécessité d'une phénoménalité du bien, le bien, bien qu'unanimement désiré, n'apparaissant pas identiquement à tous, contrairement à la **vérité**, une fois « reconnue »).

L'esprit **vivant** doit s'incarner. Il convient de vivre en vue de se connaître soi-même. Mais alors, à quelles conditions une vie vaut-elle la peine d'être vécue ?

II) Lecture commentée des deux premiers chapitres du livre six de l'*Ethique à Nicomaque*.

1) Etude du premier chapitre.

La discussion s'oriente alors vers la question suivante : comment situer le texte vis-à-vis de « l'avant-texte » ?

Aristote propose un rappel de ce qui précède, mais le texte est immédiatement problématique : le philosophe ressent le besoin de relancer la réflexion, et le texte facilite cet élément de reprise. Pourquoi ce qui semblait en un sens achevé doit-il être prolongé ? Aristote, en philosophe, ne masque pas les limites de son discours. Il s'agit alors de reprendre la notion de « moyen terme » : on a précédemment établi que la vertu **morale** dégage le « moyen », c'est-à-dire la « juste mesure », ou encore le « milieu » entre l'excès et le défaut, au moyen de l'« *orthos logos* », la « droite règle ». Mais celle-ci n'a pas été jusqu'ici suffisamment éclairée : à titre de *logos*, n'est-elle pas de nature intellectuelle ? Ne faut-il donc pas nécessairement éclairer cette dimension de la vertu pour comprendre réellement quelles sont les conditions de possibilité des vertus, y compris **morales** ?

S'agit-il donc simplement de distinguer vertu **morale** d'un côté, et vertu intellectuelle de l'autre ? L'examen sur les vertus **morales** semblait exhaustif. Or, la définition du moyen terme fait appel à la droite règle, pas assez éclairée.

Suivent alors des questions sur le rapport à Platon :

Peut-on affirmer qu'il y aurait un parallélisme entre *La République*, livres V et VI, et ce texte ?

Ce parallélisme peut être trouvé dans la structure de ces textes, au sens où il s'agit de se réapproprier ce qui a été dit, de montrer l'insuffisance des premières recherches. En un sens, il y a bien un lien qui unit ici les deux philosophes autour de la méthode *aporétique*. Mais le chemin qui reste à parcourir s'engage-t-il dans la même direction, ou au contraire dans deux voies différentes, voire opposées ?

Par exemple : Question : il est écrit, p. 273-274, « il existe un certain principe de détermination des médiétés » : peut-on l'atteindre, comme chez Platon ? Va-t-on trouver les mêmes analyses du rapport pratique pensée/action, savoir/vertu ?

Il convient de se reporter aux leçons précédentes, dans lesquelles une définition générale de la vertu a été produite (cf les termes « preuve » et « témoin ») : l'homme courageux vise un certain but, et dans sa manière d'être, il fait exister ce « principe de détermination ». Il le fait exister en existant. On peut ici penser aux analyses de Heidegger, dans lesquelles « **exister** » est un verbe transitif et non un thème.

Est-on déjà dans la *sophia* contemplative ? On serait bien plutôt dans la vie, qui implique des manières d'être (comme s'en souviendra le stoïcisme). La vie, « en **vivant** » (en se déployant en son œuvre – *en-ergeia*), fait exister un certain nombre de choses (cf le *Protreptique* : la philosophie se situe dans la continuité de l'honnête homme).

L'homme vertueux a un but : il fixe avec intensité son effort, à la manière des Stoïciens chez qui la main ne doit pas trembler lorsqu'on vise la cible (cf Marc Aurèle, philosophe de la simplicité : devant la multiplicité des buts, il convient de se fixer une fin (distinction *skopos / telos*) ; sur ce thème, voir également la résolution cartésienne, Descartes revisitant des thèmes stoïciens, sans jamais pourtant reprendre à son compte leur conception de « l'ordre du monde ». La droite règle est ici une dimension de la raison : mais selon quel régime du rationnel (et du réel) ?

La dimension pratique de l'objet même de l'éthique empêche que l'on s'en tienne à ce début ; il s'agit donc de poursuivre l'investigation, car la définition pêche par excès de généralité.

Question : a-t-on réellement besoin d'une métaphysique des mœurs ? L'homme honnête n'aurait pas besoin de cette réflexion pour être honnête.

Attention à la distinction entre un Kant épris de grands principes, et un Aristote beaucoup plus centré sur les cas singuliers. La question générale est ici celle d'une raison réellement pratique. Si l'éthique pouvait se passer de tout examen rationnel, ne serions-nous pas alors obligé de réduire la vertu à la nature, à la fortune ou à la chance (hasard ou inspiration divine) ? Mais, inversement, la vertu ne relève-t-elle que d'un savoir théorique ou spéculatif, de sorte par exemple que pour bien agir, il suffirait de bien penser ? Il s'agirait bien plutôt de trouver ce que l'on pourrait appeler une « juste mesure » dans la relation entre vertu et savoir impliquant une « jointure » pratique éclairant l'action et accomplissant effectivement l'intention rationnelle .

Une question est posée sur la différence entre les traductions Tricot (« il existe un certain principe de détermination des médiétés ») et Bodéüs (« ils impliquent aussi une certaine norme pour des moyennes »), afin de mieux comprendre de quelle nature est cette implication.

La réponse est fondée sur le retour au texte grec, qui montre clairement avec l'emploi de *estin* que l'implication supposée disparaît au profit de « il y a » ou « il existe ».

Ce problème de la traduction des œuvres d'Aristote concerne également « *orthos logos* » : la « droite règle » pourrait-elle être traduite par « **opinion droite** », comme dans le *Théétète* ?

La règle s'insère ici dans un art de la régulation, au cœur de la *technè* et de la *phronèsis*. Il ne s'agit pas de laisser penser à la quête d'un principe supérieur, et surtout extérieur à la pratique elle-même, comme fondation de la droite règle. Il est ici difficile de traduire : est-on dans l'ordre d'une fondation ? D'un approfondissement ? D'un désir de mieux voir ? Ce qui semble clair par contre, c'est que c'est sur la base des observations tirées de la pratique même de la vertu, de ses grands « témoins » que sont les hommes vertueux (le courageux, le tempérant, le magnanime, etc.) que l'on dégage ici les deux éléments clés de la définition générale des vertus **morales** : la possibilité de conférer à ses conduites une juste mesure, et la mise en œuvre d'une « droite règle » qui semble leur permettre de déterminer cette juste mesure. Simplement, cette existence (*estin*) de la droite règle, observée plutôt que postulée, il nous faut maintenant chercher à la mieux connaître.

2) Etude du deuxième chapitre.

Le texte débute par un rappel de parties précédentes, portant notamment sur la bipartition de l'âme.

Une question est posée sur : « c'est sur une certaine ressemblance et affinité entre le **sujet** et l'objet que la connaissance repose » (1139 a 10, p. 275).

La **perception** est perception de quelque chose (autre qu'elle-même tant que la perception n'est qu'en puissance). Lorsque la perception est **en acte**, elle ne fait plus qu'un avec l'objet perçu. Quand la pensée pense **en acte**, elle se fait être l'objet. La pensée qui contemple les réalités **éternelles** et nécessaires s'éternise et se rend nécessaire. Quand la

puissance s'actualise, elle se met en situation d'actualisation avec l'objet (de coïncidence, voire de coexistence pourrait-on dire).

Pour la partie rationnelle : renvoi à la contemplation d'êtres qui ne peuvent être autrement qu'ils sont. L'autre partie s'intéresse aux réalités **contingentes**. A ce stade, la notion de délibération revêt une grande importance. On ne délibère jamais que sur ce qui peut être autrement. On aura donc deux vertus, chacune portant sur l'un des deux versants.

Une question est posée sur le rapport à la cosmologie.

Il existe des réalités contingentes : des choses soumises à des principes contingents : nous-mêmes et nos actes ?

La raison contemple :

des réalités **éternelles** et nécessaires. Mais par là, que faut-il entendre exactement ? Des réalités éternelles et nécessaires, mais aussi sans doute les principes éternels et nécessaires de ces réalités.

Idem pour le **contingent** : il y a des réalités contingentes, mais il y a sans doute aussi des principes contingents, ces principes étant « **causes** » (au sens fort de ce terme chez Aristote) de ce dont ils sont le principe : or il se pourrait bien que ce soit le cas de la plupart de nos conduites.

Aristote insiste sur la capacité à être affecté (rappel ici de la classification de l'ensemble des phénomènes de la vie pratique en affections (ou passions), capacités (à les recevoir) et enfin dispositions : E.N, II, 4 à 6). D'où la définition de la vertu (ou du vice) comme bonne ou mauvaise disposition : manière de bien ou de mal se disposer à l'égard de nos affections (*pathos*) et de nos capacités (*dunamis*). Or de cette manière de se disposer nous sommes responsables, alors que nous ne le sommes ni de nos affections (pathologiquement subies) ni, a fortiori du fait que nous soyons capables d'être affectés par elles. Seules donc les dispositions (*hexeis*) sont, comme la vertu, susceptibles d'éloge ou de blâme : ce sont donc elles qui engagent (en mettant la question de la valeur des affections en rapport avec la sagesse) la réflexion éthique.

1130 a 15, p. 276-277 : hypothèse dès lors ouverte : la **contingence** dont il est ici question est saisie, non seulement dans l'ordre cosmologique, mais dans l'ordre pratique. Pour deux raisons :

- ❖ Il y a contingence des *principes pratiques* parce que la valeur de nos actes est variable, et fonction d'une responsabilité d'un **sujet** capable de choix (ou de laisser-aller)
- ❖ Indépendamment de la question de la finitude humaine, la **contingence** est ce qui rend possible l'ouverture au **possible**. Précisons : il y a bien finitude humaine, mais il y a aussi indétermination de la nature de l'homme qui lui laisse la **liberté** pratique du sens et de la valeur à conférer à sa propre **existence**.

S'il n'y a d'action que pour un être capable de s'instituer comme principe de l'acte, la sensation n'est principe d'aucune action.

p. 277 : homologie pensée / **désir**, à quoi correspondrait, dans le champ pratique, le désir ou l'aversion. Le **désir** n'est pas encore la *proairesis* (**désir** délibératif) : la *proairesis* implique un chiasme intellect / **désir**. Dans le **désir**, il y a spontanément (automatiquement pourrait-on dire, au sens de l'*automaton*) de la poursuite et de la fuite. Mais les dispositions (*exeis*) sont susceptibles d'éloge ou de blâme, et la vertu morale est une disposition capable de choix. L'horizon de **désir** trouve donc une clairvoyance (une vigilance) grâce à la *proairesis*.

Le **désir** seul est un automate (on pourrait dire qu'il « produit en nous de la machine », du machinal plutôt d'ailleurs que du mécanique) ; l'intellect seul est contemplatif : il n'a ni à

fuir ni à élire son objet. Par conséquent, pour qu'il y ait action, un croisement (chiasme) du **désir** et de l'intellect est requis. Par le choix réfléchi, le **désir** doit devenir **désir** délibératif.

Dans le « *pro* » de *proairesis*, on peut entendre la prévision, la prévention, la prévoyance (dans tous les sens du terme). *Proairesis* signifie alors le **désir** clairvoyant, prévoyant, d'où une **temporalisation** du **désir**, qui vise l'empan de sa visée. Le **désir** seul serait « immédiate vers... »

Rien ne prédispose mécaniquement l'homme à réaliser une homologie harmonieuse entre intellect et **désir**, ce qui est l'objet de l'éthique et de la **politique**. Ce qui rend possible la vertu **morale** est donc une double condition à instituer en et par soi : que la règle (d'action) soit **vraie** et le **désir** droit.

Question : la distinction entre parties rationnelle et irrationnelle peut-elle être maintenue ?

Aristote dit souvent que l'âme n'a pas de parties. La bipartition est ici *schématique* (rôle clé de la *phantasia*) et méthodologique.

Dans le croisement intellect / **désir** : importance de la *phantasia*. L'imagination se fait apparaître la fin comme bonne et désirable. Cf *Péri Psychès* : l'imagination travaille au ras du perçu, dans le domaine des « images », mais prépare par là même le terrain à la pensée (à l'intellect actif).

Dans le **désir** droit et la règle **vraie**, on travaille sur la même chose. On peut donc se représenter, se « figurer » comme disait Platon (cf début de l'allégorie de la caverne) ou encore s'imaginer leurs activités comme renvoyant à la même « partie » de l'âme : la partie la moins irrationnelle de la partie irrationnelle (le **désir** qui peut devenir droit en entendant la **raison**) et la partie de la partie rationnelle qui se préoccupe ou se « soucie » de l'existence pratique **contingente** et soumise au **temps** (qui fait que la règle d'action peut être **vraie**). Nous pouvons donc les faire coïncider, et nous les figurer comme une seule et même partie, envisagée selon un double point de vue (du **désir** ou de la **raison**). Cette partie est-elle alors moins rationnelle que l'autre partie rationnelle, ou doit-on plutôt les distinguer en disant de l'une qu'elle s'occupe du raisonnable là où la seconde, se limitant au domaine de l'**éternel** et du nécessaire, conçoit et contemple le rationnel pur ?

Il existerait ainsi un « décollement » de la *théoria* par rapport au questionnement pratique qui met en jeu un être au monde affecté.

Mais est-ce à dire que la raison pratique est seulement de l'ordre d'un pis-aller ? N'y a-t-il pas ici résurgence de la question de la finitude, celle du « pauvre homme qui fait ce qu'il peut » ? Au contraire, il y a bien un gain pour l'activité humaine et ses œuvres :

le désir gagne en clairvoyance ; il est moteur de l'action (fin du *Péri Psychès*) ;

l'intellect humain y gagne sa dimension proprement pratique, et sans doute par là la condition de possibilité, *pour les hommes qui ne sont pas des dieux*, de la vie théorique elle-même (cf début de *Métaphysique* : il a fallu que les arts libèrent les hommes des besoins de la survie pour qu'ils puissent commencer à jouir de la *skholè* nécessaire à la vie de l'esprit dans le questionnement proprement « philosophique »).

Reste la question de la **vérité**, dans l'ordre de la pratique. Il y a bien une **vérité** d'ordre pratique : la **vérité** ne relève pas seulement de la science. Il existe donc une sorte d'espace pour une « convenance » vis-à-vis de la puissance. De la même manière, il existe une modalité de la **vérité** dans l'ordre de la **technique**. La **vérité** n'est donc pas simplement d'ordre théorique.

FORMATION CONTINUE :
ETHIQUE à NICOMAUQUE, livre six ;
Séance n°2 (05 janvier 2005)

Retour sur la fin du chapitre deux :

Première remarque, centrée sur la vérité pratique : il existe une articulation entre éthique et vérité. La vérité n'est pas seulement l'adéquation entre la chose et l'intelligence qui cherche à la concevoir ; elle est une manière pour l'âme de réaliser au mieux l'une de ses possibilités les plus hautes.

Deuxième remarque, centrée sur le passage où il est question du principe de l'action morale (1139 a-b 30-32, p. 278, Vrin poche) : le choix délibératif (= le choix préférentiel) est principe de l'action morale en tant qu'il est principe de l'action, mais le principe déterminant le choix délibératif lui-même est le désir (*orexis*) « accompagné » de règle droite (littéralement : *orexis et orthos logos*). Le désir est donc désormais correctement réglé, c'est-à-dire clairvoyant sur sa fin (ce qui relance la question récurrente de savoir si la *phronèsis* porte seulement sur les moyens ou si elle porte également sur sa fin).

On peut concevoir un « emboîtement » à partir du croisement entre le désir et l'intellect.

On peut faire une référence au *Péri Psychè* à propos du désir comme principe moteur rendant capable l'intellect d'une dimension pratique.

Troisième remarque, centrée sur la vertu : le fin du deuxième chapitre permet d'opérer un retour sur le lien vertu pratique / vérité. Le choix ne peut exister sans une certaine forme de compréhension (cf p. 278) : devons-nous alors continuer de présenter ce texte à partir de deux genres de vertu, à savoir vertu morale d'une part, et vertu dianoétique d'autre part, ou alors le texte ne retravaille-t-il pas cette première présentation, au sens où une même vertu pourrait revêtir *et* une dimension orale, *et* une dimension dianoétique ?

Remarquons que « *dianoia* » est traduit par « pensée » ; plus précisément, c'est bien une réflexivité discursive qui est désignée par le terme de *dianoia*. Ensuite, le raisonnement met l'accent sur la distinction entre *dianoia* et *noûs*.

Comment, par ce croisement de l'intellect et du désir, surgit un gain pour le désir et pour la pensée (*dianoia*) ? Un gain double apparaît : la *dianoia* acquiert sa dimension pratique de ce croisement avec le désir ; de ce croisement survient la *proairèsis*.

La *dianoia* est un désir de savoir ; elle est le savoir qu'a le désir de se connaître lui-même.

Quatrième remarque, centrée sur le « croisement » (1139 b) :

p. 279 : présence d'une superbe définition de l'homme : « le choix préférentiel est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et le principe qui est de cette sorte est un homme » (définition très intéressante pour notre programme de notions, qui comporte « La raison et le réel », « La matière et l'esprit », « Le désir », etc.). Dans la formule, il s'agit bien d'« intellect désirant » et non de « pensée désirante » : c'est « *noûs* » qui est employé par Aristote ; « désir raisonnant » est la traduction de *orexis dianoètikè*.

Précisons bien qu'il ne s'agit pas absolument d'une figure inversée l'une de l'autre : il s'agit d'un « croisement » au sein du « croisement » général entre l'intelligence et le **désir**.

On constate qu'à la fois Aristote et Platon tissent une relation entre *noûs* et *dianoia*, et l'on retient souvent qu'Aristote critique Platon. Cela reste néanmoins à nuancer, car quel est le statut exact de cette critique ? Et à propos de quel problème précis y a-t-il critique ?

Le *noûs* est ici l'intellect désirant : ceci entre en résonance avec le passage précédent d'après lequel la pensée n'impulse aucun mouvement. Dans ce passage, le *noûs* est « **vivant** ». Le passage précédent était ancré dans la raison délibérative.

Dernier paragraphe, p. 279 : premier rappel de la bipartition de l'âme rationnelle : les deux parties ont pour tâche commune **la vérité**, mais sur un registre différent. Ce double rapport à la **vérité** engage pour chacune une vertu ou excellence propre.

Ceci est important vis-à-vis du problème de **la morale** : une pensée purement théorique ne peut rendre compte des problèmes de **la morale**. Pour autant, on ne peut pas dire que la morale ou la vertu n'ont aucun rapport avec **la vérité**. Cette approche est sans doute à méditer avant d'aborder le programme de notions à partir de la présupposition d'un hiatus principiel entre morale et vérité. La science aborde-t-elle tous les « secteurs » de la vérité ? **La vérité** se réduit-elle à une démarche purement théorique ? à une démarche purement théorique ? Ce texte nous invite à chercher d'autres dimensions de **la vérité** : la vérité pratique et la vérité à partir de la *technè*, notamment (et donc à une interrogation sur le sens de la notion de vérité elle-même).

Chapitre trois :

Etude des deux premiers paragraphes, p. 280 (« Reprenons (...) erreur »).

La note 1 de J. Tricot est contestée : « ces dispositions » seraient plus vastes que « les vertus dianoétiques ».

Une question est posée sur l'éventualité d'un rapport aux *Réfutations sophistiques*, à propos du terme *dianoia* ; cette question évoque chemin faisant le statut « inférieur » de la dialectique et est donc l'occasion de préciser que les termes aristotéliens sont toujours à contextualiser : il est difficile par exemple de dire, au vu des différents usages de « dialectique », que la dialectique a toujours un statut « inférieur » dans la pensée aristotélienne.

On peut néanmoins affirmer que dialectique et *dianoia* n'ont pas même statut que chez Platon. Chez Platon, la dialectique permet de parvenir à ce que Aristote appelle l'**intuition** des principes mais, toujours chez Platon, *noûs* et *dianoia* s'articulent. Aristote s'intéresse à la relation *noûs* / *dianoia* plutôt qu'au rapport dialectique / *dianoia*.

Avec Aristote, on se situe plutôt dans la dialectique au sens de *dialekton*, **la parole**. Le fait que le *dialekton* soit le caractère spécifique de l'homme (distingué de la *phonè*) n'implique-t-il pas une dimension dialectique du *logos* ? Le vrai s'affirme alors soit sous la forme d'une affirmation, soit sous la forme d'une négation (deuxième ligne du deuxième paragraphe). Affirmation et négation constituent alors des modes d'expression fondamentaux de **la vérité**. Toute énonciation de la vérité prend la forme soit de l'affirmation, soit de la négation. Le *logos* aristotélien présente donc bien une dimension dialectique.

Précisons les termes grecs qui correspondent aux cinq « états » de l'âme énonçant la vérité (deuxième paragraphe, p. 280) : *technè* (**art**), *épistémè* (science), *phronésis* (prudence), *sophia* (sagesse), *noûs* (**raison intuitive**). Problème : d'autres éthiques (à Eudème, *Grande morale*) intègrent le jugement (*upolepsis*). Le jugement est ici évoqué avec l'**opinion** (*doxa*), ce qui est l'occasion de préciser que, si la *doxa* n'est pas toujours négative chez Platon (chez qui il existe une opinion droite), c'est *a fortiori* le cas chez Aristote. Le fait même d'utiliser dans un même mouvement textuel *upolepsis* et *doxa* montre qu'elles ont rapport au vrai.

Suite et fin du troisième chapitre :

Ce passage est centré sur l'analyse de l'*épistémè*, en rapport avec l'induction (*épagogè*) : c'est la fondation des déductions dans le domaine des *épistémata* (= des objets de science) qui est en question dans cet extrait. L'induction fait problème car elle n'est pas réductible à la généralisation à partir de l'expérience, c'est-à-dire à son sens « courant » dans le cadre des sciences expérimentales. Cela dit, selon le contexte, c'est parfois tout de même à partir de certains cas donnés dans l'expérience qu'il y a *épagogè* ; pourtant, le plus souvent, l'*épagogè* est saisie immédiate : elle est une vision qui est le principe des déductions : une sorte d'**intuition**. Un collègue suggère alors de distinguer l'« induction empirique » de l'« induction noétique » pour évoquer cette difficulté.

Une question est posée sur un parallèle possible entre ce texte et le *Discours de la méthode*, dans la mesure où **la morale** par provision recommande d'éviter l'excès, un peu à la manière de la détermination d'une médiété (première maxime : « me gouvernant (...) suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès », édition Alquié, tome 1, p. 592-593).

Certes, cette perspective peut être mentionnée mais, en un sens, sans doute faut-il se garder d'en rester à la morale par provision lorsqu'on évoque la morale d'un Descartes par ailleurs auteur des *Passions de l'âme*. Et, de plus, si l'on tient à tisser des liens entre la pensée de Descartes et celle d'Aristote, sans doute serait-il opportun d'aller chercher du côté de l'évidence. Par exemple, dans le développement de sa conception de l'évidence, Husserl part d'un socle « cartésien » que l'on pourrait déjà trouver chez Aristote (l'*épagogè* est un « voir »), ou même chez Platon, lorsqu'il évoque la saisie de l'anhypothétique.

Retour au mouvement du texte :

A ce stade de notre lecture, il y a diverses manières d'*alètheuein* : par la science **démonstrative**, dans l'ordre de la déduction à l'œuvre dans le syllogisme, et par l'**intuition** des principes, autorisée par le *noûs*, ces deux registres définissant la **vérité pratique** ; par la *technè* et la *phronésis*, qui relèvent de la vérité pratique.

Le texte part de la **nécessité** (*anankè*) : « les choses dont nous avons la science ne peuvent être autrement qu'elles ne sont » (p. 280) ; il s'agit ensuite de « voir » cette nécessité, de voir que ces réalités existent nécessairement, d'où leur **éternité** (un parallèle avec la pensée kantienne est ici envisageable, dans la mesure où les catégories logiques de la modalité sont pensées comme des modes de « remplissement » du **temps**), d'où leur caractère inengendré et incorruptible (haut de la p. 281).

Ce passage du texte dévoile un autre grand caractère de ces objets susceptibles de science : on peut les enseigner et donc les apprendre (p. 281). Ce caractère-là conduit à une division des facultés de l'intellect. Tout enseignement donné vient de connaissances préexistantes.

On est ici proche de la réminiscence platonicienne ; on objectera néanmoins que cette thématique suscite l'agacement d'Aristote : plus justement, il conviendrait de dire qu'Aristote s'agace de la réminiscence comme *réponse* chez les platoniciens mais que, chez Platon, la réminiscence comme *question* qui oblige à s'interroger a toute sa considération.

Une conclusion s'amorce avec « Ainsi », p. 282. *Apodeixis* y est traduit par « démontrer ». Précisément, **la science démonstrative** n'est acquise que par celui qui est capable de produire des syllogismes et des **intuitions** : il s'agit de conclure, à partir de prémisses (vraies) données et de voir. Dès lors, **la démonstration** entendue comme simple déduction est-elle bien la forme par excellence de **la vérité** ? Au vu de ces textes, ce n'est pas

sûr : en rester au stade de l'inférence formellement valide, c'est manquer l'apodicticité comme telle qui réclame le travail d'**intuition**. Ne savoir que conclure, sans savoir intuitionner, ne déboucherait que sur une connaissance *accidentelle* du vrai.

Une précision est ensuite fournie sur les objets susceptibles de science : il ne s'agit pas simplement des objets mathématiques (sur ce point, consulter les pages où Kant évoque la construction des concepts propre aux mathématiques, posant de ce fait même la question de savoir si la vérité mathématique est réductible à une vérité purement logique). Ce texte d'Aristote pose le problème du statut de la logique : Aristote n'admettrait pas que l'on néglige l'intuition des principes, ce qui pose, en même temps que, comme on l'a vu, le problème de l'intuition au cœur même de la compréhension déductive, celui du rapport entre le *logos* et l'être, autrement dit du rapport entre le logique et l'ontologique (cf les *Catégories*, qui développent les structures du discours / *De l'interprétation*, qui évoque l'être du *logos*). La question de **la vérité** met alors en jeu la capacité de mettre quelque chose (ici, le *logos*) en relation avec quelque chose d'autre (dans ce contexte, l'être). A l'inverse, le Descartes des *Regulae* se situe dans l'ordre d'une césure vis-à-vis de la tradition aristotélicienne, dans la mesure où son cheminement ne convoque que **la raison**, sans l'ordre de l'être (c'est-à-dire : que **la raison**, sans genres de l'être garantis par l'ontologie). Mais la question du fondement des relations de la raison à l'être se posera chez Descartes, conduisant des *Regulae* aux *Méditations métaphysiques* (sur ce trajet, qui même d'un auto-éclaircissement de la raison en terme d'ordre et de mesure à celui de l'ordre de l'être, on consultera avec profit les travaux sur Descartes de P.Guenancia).

Chapitre quatre :

Avec ce chapitre, s'effectue un saut dans la **contingence**.

Un collègue effectue une remarque sur la proximité de ce texte avec le deuxième livre de la *Physique*, qui considère la nature, **l'art** et le hasard comme causes de production des objets. Cette proximité est cependant à nuancer, dans la mesure où il existe certes des similitudes entre **art** et prudence, mais également des différences.

Le commentaire se centre alors sur l'action et la production. Dans les deux cas, il y a bien une disposition accompagnée de règle vraie. Mais le chapitre quatre propose non pas des définitions de l'action et de la production, mais des définitions des *vertus* qui correspondraient à l'action et à la production.

Produire (*poiein*), c'est amener quelque chose de **contingent** à **l'existence**. Ceci est la clé du rapport au *hasard* (Remarque : le texte fonctionne par éclairages rétroactifs et par anticipations, le montrer chemin faisant, dans la patience requise, est très formateur pour les élèves). Le principe qui amène ces choses à l'existence ne réside pas dans les choses mêmes, mais dans l'agent (= celui qui détient la capacité à produire). On constate dès lors une certaine proximité entre **l'art** et la fortune : le principe ne réside pas dans la chose même, tout se passe comme si la chose était livrée au sort. Mais pour le produit de la *technè*, le principe est l'homme qui a la capacité de produire.

Une incise est effectuée à propos de ce que dit Agathon : « *L'art affectionne la fortune, et la fortune l'art* » (p. 284). L'**accident** n'est-il pas source d'inspiration créatrice ? A titre d'argument : dans la *Critique de la faculté de juger*, le beau laisse subsister la dimension de pure grâce qui permet le jugement réfléchissant.

Une question est ensuite posée sur le rapport *poiesis / praxis* chez Marx : ne pourrait-on pas dire que Marx articule ce qu'Aristote sépare ?

Il est alors rappelé que la distinction *poiesis / praxis* vise à distinguer deux *hexeis* (dispositions) : la disposition à produire et la disposition à agir, le but étant de parvenir à la

phronèsis. Sans ce souci de contextualisation, on peut poser des problèmes trop décalés par rapport à leurs conditions effectives d'émergence (exemple : traiter du solipsisme à partir du quatorzième alinéa de la deuxième *méditation métaphysique* équivaut à se couper du thème de l'*inspectio mentis* développé dans l'alinéa précédent ; tant qu'à parler d'**autrui** chez Descartes, pourquoi ne pas évoquer **Dieu**, à partir de la troisième *méditation métaphysique*, ou la générosité, à partir des *Passions de l'âme* ?). De surcroît, accentuer la césure ne va pas de soi, dans la mesure où, si la *poiesis* est effectivement une disposition à produire, la *praxis* est une disposition à *se* produire (= à agir). Dans les deux cas, les excellences qui vont se correspondre se définissent comme dispositions à produire accompagnées de règles vraies. A titre d'illustration, l'exemple du médecin qui se guérit lui-même (utilisé, entre autres, en *Physique* II) relativise la césure supposée. Ces remarques permettent d'affirmer que, par-delà les oppositions les plus manifestes d'emblée, une grande philosophie est plastique.

L'attention est ensuite attirée sur la double définition finale (p. 284). En ce qui concerne le « défaut d'**art** », il est notable que la capacité à produire n'est pas touchée : la disposition à produire subsiste (mais elle est accompagnée de règle fautive), là où l'on penserait spontanément le défaut d'**art** comme une incapacité structurelle.

Remarque : définir l'**art** (*technè*) par une disposition implique que ce n'est pas d'abord un ensemble d'objets techniques qui définit **la technique** (question que G. Simondon réanimera en notre temps). L'art (ou la technique : la *technè*) désigne une manière d'être et de bien se disposer soi-même à l'égard d'une de nos grandes capacités

Conséquence : la distinction naturel / artificiel est à nuancer.

Chapitre cinq :

Premier paragraphe : « Une façon (...) délibération » (p. 284-285).

La prudence est approchée à partir de l'homme prudent, comme s'il était impossible d'en parler sans se placer l'homme prudent sous les yeux. Le texte se situe ici dans la dimension de l'exemplarité ou de l'incarnation de la prudence. Un collègue remarque que, parallèlement, la sagesse est aperçue à partir de l'homme sage au livre A de la *Métaphysique*.

Le terme de « preuve », p. 285, est utilisé pour traduire *semeion* (signe).

Y a-t-il contradiction entre « non pas sur un point partiel » (p. 284) et « en un domaine déterminé » (p. 285) ? Apparemment oui mais, sur le mode de l'interprétation, il est cohérent et fructueux de poser que la contradiction n'est contradiction qu'en apparence car une distinction est vraisemblablement à produire entre le « compétent », qui manifeste un savoir-faire déterminé, et le « prudent » qui, dans l'ordre de la *doxa*, déborde la compétence purement **technique**. A rebours de la compétence étroitement locale, la prudence prend dès lors en compte la totalité de ma vie. De surcroît, un collègue helléniste fait remarquer que « déterminé » (p. 285) aurait dû être traduit par « quelconque », de telle sorte que l'embarras du lecteur aurait finalement la traduction Tricot pour véritable origine.

Remarquons que ce premier paragraphe s'ancre dans l'appel à la *doxa* (à l'expérience commune). Il part de l'usage. Avec nos élèves, des exemples pourraient être pris dans le domaine de la politique (le bon législateur, le bon juge, mais également l'exemple de Périclès, p. 286).

Deuxième mouvement : « Mais (...) cité » (p. 285-286).

La prudence est ici définie par distinction. Ainsi, après être parti de la *doxa*, on reprend les outils conceptuels précédents (science et art, notamment).

Un collègue demande si l'on ne peut pas penser au *Ménon*, à la condition de remplacer la *phronèsis* par la vertu, dans la mesure où la question de l'enseignement de la *phronèsis* est en jeu dans ce passage.

En un sens, l'objet est le même que dans le *Ménon*, mais un élément est ici fondamental : la primauté de la *contingence*. Aristote propose une réflexion sur l'homme comme principe des réalités qui peuvent être autres qu'elles sont. Mais si **le langage** livre des signes, c'est la pensée qui tranche.

La distinction entre *poiesis* et *praxis* est alors mobilisée : celle-ci à sa fin en elle-même (une fin immanente, une fin inhérente) ; celle-là a sa fin hors d'elle, au sens où l'objet finit par se détacher de son producteur.

Remarques :

a) on ne peut détacher la visée du bien pour soi de la visée du bien pour l'homme. Les *Grands livres d'éthique* (chapitre 14) évoquent l'égoïsme de l'homme de bien, mais en ajoutant que cet égoïsme peut conduire au bien de l'homme en général.

b) La prudence renvoie au problème de l'administration économique et politique (« l'administration d'une maison ou d'une cité », p. 286).

c) p. 286 : « apercevoir », ligne cinq, traduit « *theorein* » : en ce sens, la *phronèsis* n'est certes ni une *épistémè* ni une *technè*, mais elle n'est pas dépourvue de toute considération *théorique*. Une fois encore, peut-on continuer d'affirmer, à la lecture de ce texte, que la prudence est un simple calcul des moyens, nullement concernée par sa fin ?

Troisième mouvement : « De là (...) humains » (p. 286).

Ce passage concerne la *sophrosunè*. Il invite à concevoir une dimension sotériologique de la tempérance, dans la mesure où celle-ci sauve (ou sauvegarde) la prudence. De même que le « *pro* » de « *proairèsis* » renvoyait à une prévoyance ou une clairvoyance, la tempérance établit une modération du poids déterminant du plaisir et de la peine sur nos conduites. Ce problème ne se pose pas pour **la vérité** spéculative, car nous ne sommes pas impliqués de manière affective par un jugement sur les propriétés du triangle alors que c'est le cas pour un jugement sur l'action. On peut parvenir à l'intempérance, à la corruption (*akrasia* du livre 7) si l'on ne résiste pas à la mécanique affective. L'effet produit est la disparition de la vue du principe (= disparition du *noûs* dans le champ pratique) : **le désir** est là devenu aveugle ; il a perdu la vision de ce en quoi l'homme agit en tant qu'homme. Le vice se situe au niveau de la vision des principes. Ces considérations présentent alors une portée *tragique*. Le risque est bien de se perdre comme homme, et telle est la différence avec la *technè*. Un collègue fait alors remarquer que le champ de l'éducation (livre 10) est alors impliqué. On ne peut dès lors que répéter que la prudence n'est pas indifférente à sa fin. Pour autant, on ne peut restreindre la *phronèsis* à une dimension simplement intellectuelle.

Le problème de la hiérarchisation entre prudence et tempérance est ensuite posé. La tempérance n'est-elle pas la condition de possibilité de la prudence ? Entre ces deux termes, une action réciproque n'est-elle pas nécessaire ?

Remarques :

a) Ce texte permet de questionner la lecture d'Aristote à partir de la hiérarchie individu / maisonnée / cité, dans la mesure où notre extrait se situe en dehors de cette tripartition (cf « la sphère des biens humains », p. 286).

b) Ce texte implique la question du **temps**, et de la finitude : le risque de rechute dans le vice est une éventualité, ce qui pose le problème de la durabilité de la tempérance et de la prudence. Il s'agit de *se conserver* prudents et tempérants.

Quatrième mouvement : « En outre (...) rien » (p. 287).

Des problèmes se posent pour comprendre la première et la dernière phrase du premier paragraphe, p. 287 : « En outre, dans l'art on peut parler d'excellence, mais non dans la prudence. (...) On voit donc que la prudence est une excellence et non un art. »

Interprétation proposée : dans l'**art**, on pourrait parler d'excellence ou non, autrement dit : dans l'art, il y a une possibilité d'user de l'art de manière vertueuse ou pas. Et, précisément, celui qui se trompe volontairement (cf texte, p. 287) ne fait pas de son art une excellence. A ce moment là, la prudence est une excellence, une vertu, ce que la *technè* n'est pas. Elle est une vertu et, pour cette raison, elle n'a pas d'excellence spécifique.

Autre perspective possible : insister sur le fait que la véritable excellence ne se définit pas par une puissance des contraires.

Fin du deuxième paragraphe de la p. 287 : caractère inoubliable de la *phronèsis*. La *phronèsis* est une capacité à se produire dans la lumière de ce que l'homme peut être au mieux.

L'excellence qui est en question dans cet extrait a pour objet le soi : en ce sens, le **processus de subjectivation** est à l'œuvre. C'est donc à présent que l'on saisit pourquoi on ne pouvait comprendre la prudence sans l'homme prudent (le texte fonctionne ici de façon rétroactive) : la prudence s'incarne dans un être, dans l'ordre de l'auto-institution d'un **sujet**. En un sens, ce mouvement n'est pas sans rappeler les *Passions de l'âme*, ouvrage qui aborde l'institution de soi comme **sujet** en termes quasiment montaniens. Déjà, Aristote posait la question de savoir comment envisager les rapports à soi ; par exemple, selon lui, la guerre prépare la paix, et le temps libre prépare la *skholè* : dès lors, comment vivre, sinon en faisant ce qui est possible, dans la visée du plus haut possible pour l'homme ? Il s'agit alors d'imiter non pas tel ou tel exemple d'homme prestigieux, mais la *phronèsis* elle-même, à la manière de la distinction *Bild / Exemplar* dans la « Méthodologie de la raison pure pratique » (Pléiade, tome 2, p. 793-794, PUF « Quadrige », p. 164-165). Par conséquent, la *phronèsis* est en actualisation permanente d'elle-même. Elle est une puissance qui ne peut être qu'en puissance. C'est une disposition (un *habitus*) incorporée qu'il s'agit de penser : non pas une idée, mais une manière d'être. La *phronèsis* n'est pas une faculté au sens qui nous est familier, c'est-à-dire un pouvoir que l'on utiliserait, ou pas, mais qui resterait par principe toujours à notre disposition. La *phronèsis* présuppose un **travail**, une habitude à contracter pour qu'elle puisse se déployer, d'où le registre de la lutte avec soi-même. Avec la *bouleusis* comme choix délibéré préférentiel, et le *daimôn* duquel l'arrière-plan religieux s'estompe, c'est la **conscience** qui apparaît, dans un mode de manifestation proche de celui dépeint par Kant au § 3 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*.

FORMATION CONTINUE :

ETHIQUE à NICOMAUQUE, livre six ;

Séance n°3 (vendredi 04 février 2005)

Etude du chapitre six, p. 288 (traduction Tricot, édition de poche) :

Après avoir énuméré les modalités permettant à l'âme d'être dans le vrai, Aristote revient sur chacune d'elles. Après considération de chacun de ces prétendants à cette connaissance, il ne reste plus que le *noûs*, que Tricot traduit par « raison **intuitive** », et que l'on pourrait restituer par « **intuition** noétique ».

Dans ce chapitre, Aristote est en quête de la différence spécifique du *noûs* vis-à-vis de la science (*épistémè*) et de la sagesse (*sophia*). Une thèse célèbre est affirmée, celle selon laquelle le principe du **démontrable** n'est pas démontrable. En ce sens, les principes de ce que la science connaît apodictiquement – et qui portent sur des réalités universelles et nécessaires – ne sauraient être l'objet ni de la science (*épistémè*), ni de **l'art** (*technè*), ni de la prudence (*phronèsis*). Les principes ne sont pas l'objet de la *sophia* (développée au chapitre sept) car le *sophos* tient sa sagesse du pouvoir de fonder son savoir sur des **démonstrations**. Pour autant, la sagesse a à voir avec le *noûs*, ce qui débouche sur une contradiction immédiate, formulable ainsi : le *noûs* appréhende-t-il seulement les principes de l'*épistémè* ou, plus largement, appréhende-t-il le principe de toutes les capacités « avérantes » (traduction proposée par M. le Pr. Alain Petit pour les usages récurrents d' « *alétheuein* »), c'est-à-dire de toutes les capacités en rapport avec **la vérité** ? Voici un problème massif, à poser à M. Petit lors de la demi-journée de clôture. La difficulté vient notamment du fait que *et l'épistémè et la sophia* démontrent apodictiquement : dès lors, entretiennent-elles un rapport purement négatif – ou différentiel - avec le *noûs* ?

Ce problème posé, une remarque est effectuée à propos des limites du chapitrage proposé par Tricot, qui diffère de celui du texte grec, restitué dans les « *Classical Oxford* ». La constitution de blocs « étanches » introduit certainement des ruptures artificielles dans un développement à bien comprendre comme une continuité. Censé aider le lecteur, le chapitrage peut paradoxalement induire des contradictions seulement apparentes, comme l'avait déjà illustré le rapport vertu / excellence lors de la séance précédente, du 05 janvier 2005.

Une question est alors posée : peut-on comprendre le *noûs* comme ce qui permet d'accéder au Bien, à l'instar de la philosophie platonicienne ? La réponse proposée insiste bien sur le fait que le *noûs* est *dans ce contexte* exclusivement envisagé du côté du théorétique.

Afin de clarifier le cheminement aristotélicien dans ce livre six, un schéma est alors proposé :

PUISSANCES	DISPOSITIONS	VERTUS	Modalités du VRAI
Science	à saisir le vrai de manière démonstrative	<i>Sophia</i>	scientifique
Production	accompagnée de règles vraies	<i>Technè</i>	technique
Action	qui nous rend capable de nous régler nous-même en fonction d'une règle droite	<i>Phronèsis</i>	pratique

Au moins trois remarques s'imposent alors :

1) La disposition à l'action qui nous rend capable de nous régler nous-même en fonction d'une règle droite (*orthé doxa*) invite à penser ce que l'on pourrait appeler une « réflexivité pratique ».

2) **La vérité** ne désigne pas simplement l'adéquation à des réalités éternelles et nécessaires dans l'ordre du théorétique. Elle renvoie également à ce qui se passe dans l'âme quand elle éclaire des domaines multiples, de telle sorte qu'elle est pensable en termes d'accomplissement.

3) Enfin, avec ces distinctions en mouvement, Aristote propose une manière nouvelle d'envisager **la contingence**, **le temps**, le devenir.

Etude du chapitre sept :

Premier mouvement : p. 289 – p. 290 (« les plus hautes »).

Le début du chapitre s'ancre dans la référence au *dokein*. Alors que l'usage platonicien consiste dans l'utilisation du substantif (*doxa*), Aristote multiplie les références au verbe (*dokein*, mais aussi, dans d'autres domaines : *alétheuein*, par exemple).

Contre l'habitude, qui veut que le registre de la *doxa* implique le registre de l'ignorance (alors que, même chez Platon, l'**opinion** peut être droite), *dokein* fait signe vers le registre de l'**opinion** commune, mais également *savante* : on a souvent pensé l'opinion en termes d'obstacle, alors qu'elle peut contenir le vrai, ou du vrai, en puissance. Dans cette optique, Aristote débute son analyse par l'emploi usuel de « sagesse ». La *sophia* désignerait alors d'emblée l'excellence dans la maîtrise d'un art. Mais l'un des signes du domaine de la *doxa* est la pluralité. On constate la présence conjointe de plusieurs thèses, ce qui renvoie à la méthode aporématique d'Aristote.

Il semble que la prudence soit une sagesse, conçue comme qualité ou manière d'être générale (et donc non simplement comme maîtrise technique particulière). De là, Aristote passe à une nouvelle idée : la *doxa* nous pousse à penser la *vérité* de la sagesse, comme forme la plus achevée du savoir (en grec : la forme la plus architectonique la plus élevée de l'*épistémè*), c'est-à-dire comme indissociablement munie de raison intuitive et de science. Autrement dit, le *sophos* conclut correctement à partir de principes, mais a l'aptitude à « avérer » (*alétheuein*) les principes eux-mêmes, de telle sorte que la science est alors munie de sa « tête », selon la belle image utilisée par Aristote p. 290. [Au passage, remarquons bien le parallélisme de structure avec le chapitre cinq, qui considérait la prudence (*phronèsis*) à partir de l'homme prudent (*phronimos*) : le chapitre sept considère effectivement la sagesse (*sophia*) à partir du sage (*sophos*)] La science parfaite ne se réduit donc pas à l'aptitude au raisonnement **démonstratif**. Autrement dit, la *sophia* unit *nous* et *épistémè*, et porte son regard « sur les réalités les meilleures » (Tricot traduit indûment par « les plus hautes »). Par conséquent, il convient de ne pas rendre trop étanches l'intuition des principes qui parachève l'apodictique et la vision des réalités les meilleures : **vérité** et valeur sont ici à penser dans une relation forte, ce qui nuance une fois encore la rigidité supposée des distinctions aristotéliennes. En termes hégéliens : contre la pensée de l'entendement, qui sépare et abstrait, il conviendrait de privilégier la fluidité de la chose même. Malgré l'immédiate sécheresse des textes, la philosophie aristotélienne est fondamentalement *plastique*.

Deuxième mouvement : p. 290 (« Il est absurde... ») → fin du chapitre, p. 292.

Il peut y avoir unité de la sagesse mais elle ne peut éclairer la totalité de ce qui a sens et valeur pour l'existence humaine. Aristote considère donc l'art politique. Au livre un de l'*Ethique à Nicomaque*, **la politique** est considérée comme le savoir architectoniquement le plus élevé. Dans ce passage, on dit apparemment l'inverse, ce qui montre bien qu'Aristote pense toujours à partir du problème posé, et non à partir d'une unité systématique close et achevée, posée comme préalable absolu au risque d'escamoter l'épreuve avec le réel. Précisément, le problème implicite du passage considéré est le problème du genre de vie le meilleur.

Dans ce deuxième moment du chapitre, Aristote travaille dans le cadre d'une séparation radicale entre valeurs pratiques (qui correspondent à l'ordre de ce qui est bon pour soi) et **vérités** scientifiques ou qualités qui renvoient à la propriété objective de choses que notre connaissance traite comme si elles étaient **éternelles** et nécessaires. A partir de la distinction entre le bien et la valeur de la **vérité** scientifique, on arrive à une distinction entre *sophia* et *phronèsis*.

Une question est alors posée : lorsqu'on parle de **vérité** pratique, perd-on l'universalité de la vérité ?

La réponse proposée montre progressivement que l'articulation entre **le particulier et l'universel** est la condition pour ne pas perdre de vue **l'universel** : l'obstacle supposé se métamorphoserait en condition de possibilité ou garantie de pérennisation.

Dans un premier temps en effet, il importe de restituer la pertinence de la question posée. Une certaine tradition dans le commentaire met l'accent sur un Aristote empiriste, voire précurseur du pragmatisme, en une lecture qui n'est bien entendu pas dépourvue de cohérence. On peut pourtant se risquer à bon droit à l'émission du point de vue opposé, et donc se demander quel type d'universel est en jeu dans la rationalité pratique.

A première vue, tenter d'établir une continuité entre **l'universel et le particulier** relève de l'aventurisme, puisque l'idée d'un Bien en soi serait menacée de destruction pure et simple. Le relativisme radical de « l'homme mesure de toutes choses » serait l'issue de cette entreprise hasardeuse.

Pour autant, si l'on ne distingue pas *sophia* et *phronèsis*, que peut-on alors répondre aux disciples de Protagoras ? Les principes doivent tenir compte de la variabilité personnelle, de telle sorte que la distinction entre *sophia* et *phronèsis* est la condition pour ne pas perdre le registre de **l'universel**. Il convient de rappeler une fois encore que la prudence est abordée à partir de l'homme prudent (chapitre cinq), et que la sagesse est abordée à partir du sage (chapitre sept) : l'exemplarité, loin de ruiner **l'universel**, le garantit ou le fonde.

Une autre question est ensuite posée : pour comprendre ce passage, ne faut-il pas faire référence à un ordre cosmologique ? En effet, chaque être, à sa manière, tend vers le Bien.

Tout en insistant à nouveau sur la profonde cohérence de cet axe de questionnement, la réponse fournie invite à penser la philosophie d'Aristote indépendamment du cadre de l'« anti-platonisme ». De plus, peut-on réellement dire de l'ordre cosmologique aristotélicien qu'il est une architectonique des biens ? On peut par exemple se reporter à la fin du chapitre sept où Anaxagore et Thalès sont présentés comme disposant d'un « savoir hors de pair » là où la politique, précisément, se définit par la parité.

Retour à l'étude de détail.

La distinction entre la sagesse et l'art politique frise la séparation entre la **vérité** théorique et le Bien comme valeur pratique. Le sage, en effet, se désintéresse des affaires humaines. Il est dans l'*entélécheia* qui, littéralement, désigne la situation dans laquelle le *télos* est atteint. En ce sens, c'est être pieux que penser **Dieu** comme ne s'occupant pas des affaires humaines (sur ce point, Epicure est proche d'Aristote). Mais les hommes peuvent-ils se hisser à ce niveau ? Ils atteignent le plaisir, comme suspension de la recherche de fins. Ils atteignent **le bonheur**, qui n'est pas seulement le temps suspendu du plaisir, car nous sommes des êtres **temporels**, qui ont donc à composer avec la **contingence** et le devenir. Mais, par moments, nous atteignons **Dieu**.

Ce registre **temporel** se retrouve à la fin du premier paragraphe, p. 291, avec l'utilisation du verbe « prévoir » (*pronoétikè* ; littéralement : « pré-voir », ce qui renvoie au registre de la « prévoyance » déjà abordé lors de la première demi-journée de stage). Alors que l'**intuition** noétique est aussi éternelle que ce dont elle a l'**intuition**, l'homme prudent pense temporellement des choses temporelles.

Avec l'utilisation de « *pronoétikè* », on constate qu'il y a bien une *vision* en jeu dans la politique et dans la prudence. Au livre trois de l'*Ethique à Nicomaque*, l'imprudent est celui qui a du remords ou du regret, au sens où il n'a pas bien « prévu » le déroulement des événements. Dans cette optique, l'imprudence est bien une faute pronoétique.

Dans le même registre, les références à Thalès et à Anaxagore, p. 291, renvoient au portrait du philosophe dans le *Théétète* (173 c – 175 e), qui ne voit ni ne prévoit.

Une question est posée : au théorique correspond l'ordre du vrai ; cependant, ne pourrait-on pas adjoindre à cet ordre l'ordre du Bien ?

La réponse développe la nécessité de ne pas figer l'opposition Bien / vrai, dans la mesure notamment où le Bien pratique met en jeu une **vérité**. Il vaudrait mieux parler de « Bien/vrai » théorique et de « Bien/vrai » pratique.

Sur ce point, on lira avec profit l'ouvrage collectif publié sous la direction de Jean-Yves Chateau : *La vérité pratique*, Paris, Vrin, 1997, et plus précisément l'article de Jean-Yves Chateau : « *L'objet de la phronèsis et la vérité pratique ; sur l'unité et la cohérence de l'Éthique à Nicomaque* », p. 185-261 (les p. 222-261 sont consacrées à « *Phronèsis et vérité* » et le point n°6 de cette rubrique s'intitule précisément « La vérité pratique » (p. 240-252)).

Étude du chapitre huit :

Précisons tout d'abord que le découpage est l'œuvre de la traduction Tricot. Dans le texte grec, le chapitre huit débute à partir de « La sagesse politique et la prudence... » (3^e paragraphe de la p. 293 de la traduction Tricot, dans l'édition de poche).

Premier moment : premier paragraphe, p. 292 (« Or la prudence (...) par raisonnement »).

L'analyse est certes centrée sur le rapport prudence / politique mais, en réalité, les différences spécifiques entre prudence et sagesse se prolongent.

Quelques remarques sur le lexique :

le terme « *bouleusasthai* » est traduit par « délibération », qui se situe dans le domaine de la *boulèsis* (*Boulè*, le conseil d'Athènes, qui a effectivement pour fonction de délibérer, est à entendre dans *Boulèsis*) ; *prakton agathon* est traduit par « bien réalisable ».

Ce chapitre montre bien qu'une rationalité est à l'œuvre dans la dimension pratique. Cette rationalité n'est pas à concevoir dans l'ordre du savoir **universel**, qui tente de résorber la menace relativiste : Aristote met plutôt en avant l'œuvre **universelle** de l'homme prudent, qui est de bien délibérer. A cet égard, la bonne délibération détermine l'objet de la prudence, à savoir ce qui peut être autrement (à la différence de l'objet de la sagesse). La bonne délibération désigne une réflexion qui vise un Bien réalisable ; en cela, elle s'inscrit dans le champ pratique. Par conséquent, une **intuition** purement théorique ne peut convenir. C'est le registre de l'**intuition** *pronoétique* qui est ici approprié. Remarquons alors que le Stoïcisme grec, dans la mesure où il tente de fonder une prévision rationnelle des événements, est particulièrement proche de cette thématique (une bifurcation survient avec Epictète, dans la mesure où il privilégie le bon usage des représentations).

Le bon délibérateur produit une réflexion sur la meilleure mise en œuvre de la délibération, qui elle-même met en œuvre une rationalité pratique. On peut en ce sens songer à un passage de l'*Éthique à Eudème*, livre VIII chapitre 3, qui évoque le bon délibérateur au sens absolu et adopte pour ce faire l'expression « *kalokagathi* », c'est-à-dire « le bel et bon ». Cet extrait permet de distinguer les fins choisies pour elles-mêmes et les fins recherchées pour autre chose, subordonnées architectoniquement aux premières, ce qui rend nécessaire l'usage de la raison. On rejoint par conséquent l'un des problèmes majeurs de l'*Éthique à Nicomaque* : la *phronèsis* n'est-elle qu'un simple calcul des moyens ? [sur ce point, là encore, on pourra consulter avec profit la contribution de Jean-Yves Chateau précédemment citée, p. 185-197] Dans ce texte de l'*Éthique à Eudème*, les fins recherchées pour autre chose renvoient aux biens naturels qui ne sont pas objets d'actions dignes de louanges. A l'inverse,

le « bel et bon » devient objet de louanges dans la mesure où il tend vers le « meilleur des biens réalisables » en usant de sa raison de telle manière qu'il mérite de posséder les fins choisies pour elles-mêmes. C'est en ce sens qu'il est le bon délibérateur au sens absolu.

Deuxième moment : depuis le deuxième paragraphe, p. 292 (« La prudence... »), jusqu'à la fin du deuxième paragraphe, p. 293 (« ... art architectonique »).

Ce deuxième paragraphe de la p. 292 débute par « La prudence n'a pas non plus seulement pour objet les universels » : la référence au texte grec confirme la pertinence de la traduction par « n'a pas non plus seulement », de telle sorte que la prudence a également les universels pour objet. Effectivement, *sophia* et *phronèsis* sont capables d'unir les capacités qui mettent en jeu **l'universel et le particulier**. Cela dit, il ne s'agit pas du même savoir dans les deux cas : les hommes d'expérience ont un savoir spécifique (qui développe une rationalité, et non simplement ce que l'on pourrait appeler une routine empirique – *tribè* – à partir du *Gorgias*). Avec l'exemple de la volaille (p. 293), Aristote dessine en effet les contours d'une connaissance **universelle** ayant rapport au **particulier**. Ce passage se situe dans le sillage de l'*upolepsis*, c'est-à-dire du jugement comme capacité de subsumption du **particulier** sous l'**universel**. En un sens, on peut interpréter la suite du livre six comme l'explicitation de ce talent de l'homme d'expérience.

Survient ensuite une question sur la capacité à saisir **l'universel dans le particulier**, sans connaissance préalable de l'universel, c'est-à-dire sur le problème de l'induction.

Précisément, en ce qui concerne l'induction en particulier, la séance du 05 janvier 2005 avait insisté sur la polysémie du terme « *épagogè* ». La réponse insiste donc plutôt sur la complexité du problème de la *phantasia* (comme aptitude à se représenter le général dans le singulier) en général, indépendamment de la philosophie d'Aristote, en faisant référence à la philosophie kantienne, et plus particulièrement au rôle de l'imagination dans le cadre du schématisme (« monogramme de l'imagination pure a priori », le schème renvoie ainsi à « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine », selon la *Critique de la raison pure*, « Du schématisme des concepts purs de l'entendement », Paris, PUF, 1944, 7^e édition : 1971, trad. fr. Tremesaygues et Pacaud, p. 153), sans oublier le jugement comme faculté (à partir de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 42, Paris, Vrin, 1988, trad. fr. Michel Foucault, p. 70 : « le *jugement* (judicium) [...] on ne peut pas l'*apprendre* mais seulement l'exercer », et bien entendu de l'introduction à la *Critique de la faculté de juger*, qui définit le jugement comme faculté d'articuler le particulier à l'universel comme en atteste le jugement esthétique).

Une objection est alors soulevée : Aristote n'utilise-t-il pas de façon récurrente le registre de « la règle vraie », qui en appellerait dès lors beaucoup plus à l'ordre du jugement déterminant qu'à celui du jugement réfléchissant ?

La réponse insiste sur le fait que cette règle n'est pas donnée, mais cherchée. Elle relève en réalité d'un art de l'ajustement fort complexe. C'est donc une sorte d'**intuition** qui se nourrit de l'expérience qu'il convient de penser : une expérience à la fois accueillie et instruite, qui excèderait donc la simple application mécanique de règles générales, au profit d'une démarche d'enrichissement mutuel entre réceptivité de la sensibilité et spontanéité de l'entendement, si l'on continue d'adopter le vocabulaire kantien. Il faut donc répéter que l'homme d'expérience raisonne, qu'il n'est pas le contraire de l'homme de raison. La simplicité de l'exemple de la volaille ne doit pas induire de jugement de valeur négatif : à juste titre valorisés, le champ médical ou le domaine de la justice (avec la jurisprudence) auraient aussi bien pu être utilisés et montrent la richesse de l'expérience en ce sens d'emblée rudimentaire. En aucun cas, ce passage ne doit être considéré comme relevant de l'empirisme aveugle.

Afin de renforcer cette perspective, un collègue insiste sur la polysémie du terme d'« **expérience** » chez Aristote, à partir du livre A de la *Métaphysique*. Cette intervention permet de revenir sur la méthode philosophique d'Aristote, qui ne part pas d'un système posé comme préalable à l'épreuve du réel, mais qui « étire » le langage afin de lui faire dire le réel problématisé, dans une adaptation permanente qui est seule garante de la saisie de la « chose même ».

Une question plus générale est alors posée sur l'empirisme comme tel. En un sens, le figer comme passivité fondamentale vis-à-vis du réel ne relève-t-il pas du pur et simple contresens ? A partir de la philosophie de Hume - ou plutôt de la lecture deleuzienne de Hume (*Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, coll. « Epiméthée », 1953, 2^e éd. 1973), puisque Hume n'utilise jamais le terme d'« empirisme » -, ne doit-on pas définir l'empirisme comme un rationalisme immanent ?

La réponse proposée met en lumière la richesse du vocabulaire de l'**expérience** chez Hume (notamment avec l'expression de « *feeling* »). En ce sens effectivement, l'expérience est une véritable épreuve du réel irréductible au sens trivial de l'empirisme comme tâtonnement approximatif. Hume proposerait une vision de **l'expérience** beaucoup plus large (et féconde ?) que sa réduction bachelardienne à **l'expérimentation**. Pour prolonger, un collègue met l'accent sur un texte du jeune Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, qui tente de pointer un en deçà du **langage** plus riche que sa transposition (*méta-phora*, dans le texte) verbale. Effectivement, cette perspective serait bien dans le registre d'un philosophe soucieux de la « terre ».

Retour à l'étude détaillée.

Une remarque est effectuée sur « elle » (p. 293, dernière ligne du 2^e §) : le recours au texte grec permet de certifier que « elle » renvoie bien à la connaissance du singulier (et non à la prudence ou à l'action).

Troisième moment : depuis le 3^e § de la p. 293 (« La sagesse politique et la prudence... ») jusqu'à la fin.

Une remarque tout d'abord : le texte grec dit « La politique et la prudence... » : « sagesse » est un ajout de la traduction Tricot.

Le rapport entre éthique (prudence) et **politique** est ici envisagé, ce qui n'est pas sans rappeler le passage de l'individu à la Cité dans la *République* de Platon. Ainsi, la prudence serait à considérer sous les angles nomothétique (niveau général de la loi) et politique (niveau particulier du décret). En ce deuxième sens, il y a bien un traitement rationnel pratique du particulier collectif (à relier peut-être aux *Catégories* : cette prise en compte de l'individualité se retrouvant au cœur de la définition même de la première des catégories : celle de la « substance – **sujet** » qui, avant même de supporter l'essence d'un genre, dénomme l'individu dans ce qu'il a de plus spécifique : Socrate en tant que Socrate avant même Socrate en tant qu'homme, sans pour autant qu'il y ait opposition entre les deux).

La politique subordonne le particulier au général, mais vise le sujet individuel. On songe alors à la critique aristotélicienne de Platon dans les *Politiques*, ce dernier ayant pensé la politique de façon trop homogène, selon le Stagirite.

Dernier paragraphe du chapitre, p. 294 : selon l'opinion commune, avec la prudence, on s'occupe de son propre bien. Il s'agit là d'un retour sur le terrain de la langue usuelle. Aristote précise ensuite que les autres formes de prudence ont reçu d'autres noms.

Le sens de ce passage est de clarifier l'usage commun des termes pour mieux saisir les rapports entre prudence et art politique. On constate alors que la *doxa* ne peut établir qu'une *liste* des différentes formes de prudence, sans penser les relations entre les différents termes. Or, selon Aristote, la *phronèsis* est un type de connaissance pratique qui permet de dégager le

bel et bon pour soi, mais ce pour soi n'est pas détachable des différents régimes ou des différentes échelles (économique et politique) de la vie d'un homme, ce qui peut être ainsi schématisé :

Prudence (bien pour soi) → **vie en commun (Cité)** → législation (niveau général ; visée : le bien commun)
→ délibération
(niveau individuel ; visée : le bien individuel)

Il convient de réserver « politique » au domaine de la délibération. **La politique** se situe du côté de l'ajustement individuel mais, pour Aristote, ce n'est pas une réduction, mais bien l'essentiel.

Une collègue questionne le fait que le législatif ne soit pas inclus dans le politique.

La réponse fournie précise qu'il ne s'agit pas d'une exclusion : c'est pour expliquer la spécificité de l'art politique qu'il y a cette insistance d'Aristote. Il s'agit en somme d'étendre le concept de prudence à une sphère plus large.

La dimension de l'universel concerne la législation ; la délibération relève de l'ajustement au particulier. Mais, précisément, l'homme politique ne se contente pas de faire des lois : ainsi, le modèle de la prudence est Périclès, autant capable d'une nouvelle constitution que d'une bonne délibération. En ce sens, on ne peut réserver la politique au politique. Dès lors, le terme de « besogne » (p. 294, ligne 4) ne semble pas très approprié : n'est-ce pas au « doigté » du chirurgien que l'on pourrait plutôt penser ?

Etude du chapitre neuf :

Premier mouvement : du début, p. 294, jusqu'à « pesante » (fin du 1^{er} § de la p. 296).

Dans ce passage, on se confronte à la *doxa*, qui invite à penser que le *phronimos* s'occuperait exclusivement de lui. La prudence vise alors le bien pour soi, formulation lourde de deux sous-entendus.

Le premier sous-entendu est celui d'après lequel « pour soi » désigne l'égoïsme, ou le retrait de celui qui déclare : « je ne m'occupe que de moi ». En ce sens, les vers d'Euripide, p. 295, décrivent l'homme qui ne souhaite que s'exclure des relations humaines. Dans cette perspective, paradoxalement, le bien pour soi est perdu, car on n'en fait plus cas. On pense savoir ce que cela veut dire. (le rapport soi / autrui est clarifié au livre huit, consacré à l'amitié)

Le deuxième sous-entendu est relatif aux jeunes gens (dernier § de la p. 295). Dans ce passage, le primat de la sagesse théorique est affirmé. Le commun n'est pas bien considéré : la *phronèsis* suppose l'expérience, la prudence est la véritable sagesse.

La prudence se définit en distance d'avec le *noûs* et d'avec l'*épistémè*. Précisons que si le *noûs* **intuitionne** les principes, mais pas l'*eschaton* (l'attention au particulier). La *phronèsis* est appréhension (*aisthèsis*) du particulier, au sens d'une sorte d' « œil pratique » de l'esprit. On pense alors aux « sensibles propres » du *Péri psuchès*. Le sens commun y désigne l'appréhension de formes générales, en relation avec la *phantasia* comme aptitude à se représenter le général dans le singulier. On appréhende donc quelque chose qui n'est pas purement une sensation. Tel est l'exemple du triangle : cette figure-ci est reconnue comme un triangle (comme un cas particulier du triangle), de telle sorte qu'il y a bien une capacité à donner une figure. Ce schématisme (de « *schemata* ») est également à l'œuvre dans le champ pratique, où on rencontre « quelque chose » comme une *aisthèsis* : un sensible préparé par l'esprit, qui fait que l'on ne chemine pas « à l'aveuglette ».

Etude du chapitre dix :

Les chapitres dix et onze (selon le chapitrage de la traduction Tricot) procèdent à ne comparaison entre recherche et délibération : celle-là est le genre dont celle-ci est l'espèce, comme « recherche *de...* » Il s'agit donc de se pencher sur la bonne délibération. Elle se distingue de l'*épistémè*, de la sagacité (sur ce point, cf *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 54, *op. cit.*, p. 85-86), et de l'opinion.

La bonne délibération ne relève effectivement pas de la science, car la délibération cherche, alors que la science sait, et qu'on ne cherche pas ce qu'on sait.

La bonne délibération ne relève pas non plus de la sagacité. Il existe en effet une différence importante vis-à-vis du temps car, si la sagacité est une sorte de « flair » qui se rapproche de l'instantanéité, la délibération est bien un raisonnement qui exige du **temps**, au risque du paradoxe d'après lequel « plus il est impératif d'agir vite, plus il est requis de délibérer longtemps ».

Enfin, la bonne délibération ne relève pas de l'opinion. La bonne délibération est une rectitude du jugement. Elle admet deux puissances contraires : la bonne délibération, la mauvaise délibération. Ce n'est le cas ni pour la *doxa* ni pour l'*épistémè*. En effet, l'opinion qui ne se trompe pas n'est plus une opinion, mais une vérité, et l'*épistémè* n'est *épistémè* qu'à la condition de ne pas se tromper. Contrairement aux deux autres, qui constituent des domaines d'assertions, la délibération est recherche et calcul. Elle précède toute assertion. Elle est prudente au sens où elle n'affirme pas immédiatement.

La *phronèsis* est liée à la rectitude :

elle porte sur la détermination d'une fin bonne pour l'agent, au contraire de l'habileté que l'intempérant met en œuvre ;

elle porte sur la considération des moyens et de leur adéquation logique et morale (il existe ici une dimension éthique constitutive de la prudence) ;

elle porte sur l'usage du **temps** ;

elle porte sur la fin absolue (l'*eudaimonia*).

Ainsi, la prudence est l'art de préférer (c'est-à-dire de « porter en avant ») certaines fins plutôt que d'autres, de faire converger tout ce qui est utile à la vie heureuse.

Etude du chapitre onze :

Les mêmes types de rapports sont envisagés avec l'intelligence (*sunèsis*, que Barbara Cassin traduit par « **conscience** ») et la perspicacité (*eusunèsia*, c'est-à-dire la bonne manière de s'accompagner soi-même). L'idée d'un dialogue intérieur est donc au cœur de ce chapitre. Il s'agit en effet de se comprendre soi-même (on est assez proche ici du bon sens cartésien).

L'objet de l'intelligence et de la perspicacité est le possible pratique, comme objet de doute et de délibération. Il existe une différence avec la prudence, dans la mesure où celle-ci est directive. Elle détermine ce que nous devons faire alors que la *sunèsis* est critique ou judicative (elle ressemble en cela au *to kritikon* du *Péri psychès*). Dans cette optique, le jugement pratique n'est pas toute la prudence. L'intelligence pratique vient de *mantaneîn* (apprendre-comprendre). En ce sens, les gens perspicaces permettent de concevoir (de comprendre) l'intelligence du point de vue ou de la situation.

Le jugement (*gnomè*, au sens d'« avoir du jugement ») désigne le fait d'être capable d'évaluer **l'équitable** (livre cinq de l'*Ethique à Nicomaque*). **Le juste** donne sa tonalité humaine à la définition de **la vérité**. Le bon jugement est un *sunptomè* (une largeur d'esprit), un « juger ensemble », ce qui invite au rapprochement avec la mentalité élargie et les règles du sens commun (§ 40 de la *Critique de la faculté de juger*, mais également l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, I, I, « Remarques dispersées », « De la différence spécifique de l'esprit qui compare et de l'esprit qui spécule », C, § 59, en un passage très proche du § 56

consacré à la sagacité). Par conséquent, s'il n'y a pas de *philia*, c'est-à-dire pas de possibilité du sens commun, alors il n'y a pas de Cité.

Ce texte renvoie donc :

à la thématique de la **conscience** : un **processus de subjectivation** se met en œuvre pour parvenir à construire une certaine **conscience** de soi qui se donne à elle-même des principes permanents afin que l'existence humaine prenne sens malgré la **contingence** ;

à la **liberté** ? Effectivement, on n'est pas devant les réalités **éternelles** et nécessaires. Il y a de l'inachevé, à savoir de la **contingence** ou du jeu. On assiste alors à la constitution d'un sujet qui a à se conférer une signification substantielle à travers les « creux », c'est-à-dire les apories du **temps** du devenir.

Thèmes à aborder avec Monsieur Alain Petit :

Le lien éthique / politique (soi, dans le rapport à autrui).

La connaissance mise en œuvre dans la délibération pratique (y a-t-il une intuition pratique ?).

Place et fonction de l'imagination.

Peut-on parler de raison pratique chez Aristote ?

FORMATION CONTINUE :

ETHIQUE à NICOMAQUE, livre six

Séance n°4 (lundi 11 avril 2005) :

Conférence finale de M. le Pr. Alain PETIT

sur les rapports entre les deux sagesse

Monsieur Henri Elie accueille Monsieur le Professeur Alain Petit, de l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, et Monsieur l'Inspecteur Général Jean-Yves Chateau. La séance est constituée d'une conférence de M. le Pr. Alain Petit, puis de questions posées par les stagiaires.

Monsieur Alain Petit a notamment publié une édition de Platon : *Le politique*, Paris, Hachette éducation, 2000 ; il a de plus apporté sa collaboration à différents travaux collectifs d'envergure, parmi lesquels :

Jean-Yves Chateau (dir.) : *La vérité pratique, Aristote, Ethique à Nicomaque, livre six*, Paris, Vrin, 1997 (article p. 57-67 : « E. N, VI, 3-4. *Epistémè* et *tekhne* : un difficile partage ») ;

Luc Brisson et Jean-François Pradeau : Plotin : *Traité 1-6*, Paris, GF, 2002 ; *Traité 7-21*, Paris, GF, 2003.

Denis Kambouchner (dir.) : *Notions de philosophie*, tome 2, Paris, Folio essais, article : « La rationalité ».

Conférence de M. le Pr. Alain Petit :

les rapports *Phronèsis* – *Sophia*

(*Ethique à Nicomaque, livre 6*) :

Sophia et *phronèsis* sont des vertus intellectuelles qui se voient habituellement attribuer des domaines respectifs d'exercice sans rapport de subordination. Une tradition bien ancrée voudrait plutôt que la prudence soit l'objet d'une émancipation vis-à-vis de la sagesse. Pourtant, la fin du livre six de l'*Ethique à Nicomaque* vient « frapper de péremption » ces interprétations usuelles. Peut-on alors parler de franche *subordination* ? A partir de quels critères ? Et ne faut-il pas qu'il y ait *continuité* pour qu'il y ait *subordination* ? Précisément, si la prudence est subordonnée à la sagesse, elle la requiert et la prépare.

Si l'on s'en tient tout d'abord au critère cognitif, on considère que l'on a affaire à deux excellences intellectuelles : la prudence, spécialisée dans le domaine éthique ou pratique ; la sagesse, soustraite à cette implication. Si cela est vrai, faut-il en conclure que la *sophia* n'ait pas sa place dans un traité d'éthique ? cf E. N, livre six, chapitre 13, 1144 a 5 : la *sophia* est « une partie de la vertu totale » (trad. Tricot, édition de poche, p. 308). On ne peut s'autoriser une éviction de la sagesse du champ de l'éthique et, de la même façon, on ne peut réduire le bonheur au champ de l'éthique : c'est une *continuité* qu'il s'agit de penser. Ainsi, prudence et sagesse seraient deux composantes de l'excellence totale. La sagesse serait incluse dans l'excellence qui conduit au bonheur, mais pas sur le mode de la simple parité.

Dès lors, comment penser « l'éthique » ? Il ne s'agit pas de la concevoir au sens restreint de l'application de la pensée aux actions qui constituent le caractère. Plus spécifiquement, elle peut être considérée à partir de deux « étages successifs » :

a) La prudence appliquée à la contingence. Dans cette perspective, la prudence serait close, ce qui autoriserait sa subordination. Mais, par conséquent, c'est une restriction pour la prudence que d'être qualifiée de « pratique ».

b) Le concept même de « pratique ». Précisons que la *praxis* n'épuise pas le concept d'activité (*énergeia*) : « activité » est un terme générique par rapport à la *praxis*. Le caractère intellectif de la *sophia* ne doit pas faire oublier son rapport à l'activité ; de même, le caractère « pratique » de la prudence ne doit pas faire oublier son rapport avec le domaine intellectuel.

En ce sens, n'y a-t-il pas dans l'*Ethique à Nicomaque* l'esquisse d'une réflexion d'Aristote sur la *continuité* dans l'excellence, dans l'ordre de la réalisation de soi ?

A cet égard, le livre neuf de l'*Ethique à Nicomaque* aborde la *philotia*, c'est-à-dire l'amitié envers soi-même, qui est à penser comme la matrice ou le modèle de la réflexion sur l'amitié. Et, au livre dix, survient une réflexion décisive : la vie intellectuelle est **le bonheur** suprême. Dès lors, la continuité du soi est préparée dans le champ éthique avant d'être évoquée dans le champ intellectif. Et le fondement de l'amitié envers soi-même est bien le *noûs*, c'est-à-dire ce que je suis non pas exclusivement, mais essentiellement. Dans cette perspective, la continuité entre la vie pratique et la vie intellectuelle se déploierait du « moins éminent » au « plus éminent ». L'excellence qui s'exerce dans le champ éthico-pratique se manifesterait ainsi à plus forte raison dans le domaine de la sagesse. Il convient donc de considérer que, pour Aristote, ce qui s'*élabore* dans la vie pratique se *réalise* dans le domaine de la vie théorique. **Le contingent et le nécessaire** sont par conséquent à penser sur le mode de la continuité. Mais la prudence a une sorte de « brevet » dans son domaine propre, à savoir le contingent. Mais faut-il alors penser que le contingent puisse se voir ainsi isolé en tant que domaine de la prudence ?

Quand Aristote, au livre six de l'*Ethique à Nicomaque*, esquisse une différence entre la partie de la faculté rationnelle contemplative et la partie de la faculté rationnelle qui porte sur le contingent, on songe à l'*Ethique à Eudème*, dans laquelle la prudence est considérée comme la vertu de la faculté rationnelle qui se porte sur ce qui est contingent, c'est-à-dire sur ce qui, en nous, agit (car ce qui est contingent n'est ni la chose, ni l'acte, mais le principe de l'acte). Par conséquent, dans une optique anthropologique, l'homme est un être dont les principes d'action sont variables et, précisément, il s'agit de réduire cette variabilité afin de rendre le sujet davantage prévisible. Dès lors, la contingence n'est pas *cosmologique*, mais

pratique. Il est ici possible de prendre appui sur le *De caelo* qui affirme bien que les astres agissent toujours de la même façon, tandis que les hommes agissent toujours de façon différente. Faut-il penser que, en tant que je suis un **sujet** agissant, je suis différent à ce point que je n'ai pas de rapport avec ce que je suis quand je suis dans le théorique ? En réalité, Aristote établit un degré dans la réalisation de soi : la *sophia* a vocation à réaliser le plus grand bonheur parce qu'elle a pour objet l'exercice d'une activité qui a pour objet des êtres nécessaires, et je suis d'autant plus heureux que j'imité des êtres qui agissent toujours de la même façon. La pratique requiert donc son propre dépassement dans le cadre de la sagesse. La prudence, comme vertu intellectuelle, ne pourrait être considérée comme « déconnectée » de la sagesse comme vertu intellectuelle. Mais y a-t-il un moyen de prouver que la prudence, dans son exercice, appelle la sagesse ?

La prudence en appelle effectivement à quelque chose qui la dépasse. La **contingence** se propage en effet du principe aux actions et fait appel à quelque chose qui n'est pas seulement en elle, pour l'identifier. En ce sens, ce que l'on pourrait appeler « l'autarcie de la prudence » n'est pas tenable. Qu'y a-t-il alors de commun entre la vertu de prudence et la vertu de sagesse ? Le *noûs*, qui est présent dans l'analyse même de la prudence, plutôt sur le mode de ce qui **intuitionne** que sur le mode de ce qui infère. Ce qui est ici appelé « *noûs* » est le même que celui qui est au fondement de la *sophia*. Que l'on se reporte ici au *Péri psychès*, qui affirme qu'il n'y a pas de *noûs* pratique [c'est sur ce point que portera la question de Monsieur l'Inspecteur Général Jean-Yves Chateau en fin de séance (voir plus loin)]. Le *noûs* est bien le seul qui intervient dans la *sophia*.

Quel est donc le *critère* de démarcation entre la *phronèsis* et la *sophia* ? Ce qui fait intervenir la démarcation n'est pas d'ordre intellectuel. La prudence est une sorte de sagesse qui s'investit dans les actions car **le désir** (donc : quelque chose d'autre que de l'intellectuel) s'est investi dans les actes. L'intellect se trouve dès lors investi dans l'ordre du **désir** actif : le critère de démarcation n'appartient pas à l'ordre noétique. La véritable question est donc de savoir pourquoi Aristote dédouble *phronèsis* et *sophia*. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, l'analyse de la *phronèsis* semble montrer que l'intellect est *restreint* dans sa possibilité de réalisation. Mais « restreint » signifie-t-il « appliqué » ou « différent » ? Quoiqu'il en soit, l'hétérogénéité sagesse/prudence est intenable. Effectivement, la prudence est une forme de vertu intellectuelle *affaiblie* [c'est sur ce point que portera la question de Monsieur l'Inspecteur Pédagogique Régional Henri Elie (voir plus loin)] par son investissement dans l'ordre du mouvement ou du **désir**. Pour le dire autrement : le **contingent** de l'action a lui-même besoin d'être fondé et ce, dans le **nécessaire**. En ce sens, **le bonheur** trouve son extrême réalisation dans une activité qui ne contemple que le nécessaire, et qui se propage à moi-même. Je cesse en effet tendanciellement d'être un principe contingent en contemplant du nécessaire. Je m'identifie à mon *noûs*, je deviens strictement nécessaire : voilà **le bonheur** selon Aristote, ce qui nous permet d'apercevoir au passage pourquoi l'on peut tout à fait traduire « *eudaimonia* » par « réalisation ».

A titre de *bilan provisoire*, il convient donc de remarquer que la prudence est une vertu spécialisée :

- non déconnectée de la sagesse,
- non soustraite à la législation de la sagesse,
- car la prudence et la sagesse sont des activités du même *noûs*,
- car le contingent suppose le nécessaire dans la mesure où il l'imité en l'*affaiblissant* peu à peu. Le contingent présuppose le nécessaire et en est l'*affaiblissement* : Aristote est bien un penseur *continuiste* (à ce titre, le monde sublunaire est seulement plus confus que le monde supralunaire).

La conférence se centre ensuite sur le début du chapitre 13 (1^{er} alinéa + 1^{ère} phrase du deuxième alinéa) pour reprendre le passage qui concerne le problème de « l'utilité de ces vertus » (trad. Tricot, p. 306), et auquel Aristote répond en 1144 a 1-5 : « D'abord... Secondement... » (trad. Tricot, p. 308). La difficulté soulevée est la suivante : « la santé produit la santé » (trad. Alain Petit (Tricot : « l'état de santé est cause de la santé »)). Comment comprendre ce redoublement immédiat ? Les interprétations divergent, et Monsieur Alain Petit rappelle que l'on a déjà tenté de clarifier ce passage au moyen de la distinction « **cause** formelle » / « **cause** efficiente », ou au moyen du concept de « **cause** finale ». Selon le conférencier, il convient d'en revenir à « *to energein* » : la santé produit la santé, la sagesse produit le bonheur en tant que dans les deux cas, il s'agit d'un acte. Dès lors, même si la sagesse ne produit rien, elle est une activité qui produit un effet immanent (cf *Métaphysique*, téta 6). Ce qui est sa propre fin, c'est son acte : la sagesse produit le bonheur par son exercice même. Elle ne vise à rien produire hors d'elle-même (elle n'a pas de « ce en vue de quoi... »). Elle produit **le bonheur** par son exercice, qui est sa fin à lui-même, c'est-à-dire sa fin interne.

Que signifie alors « fin » dans le livre 6 ? Le concept de fin est susceptible de dégrés dans la perfection : la sagesse est l'ordre suprême de la finalité. Elle fait disparaître toute extériorité dans la finalité. Dans cette optique, **Dieu** est l'être dont l'activité est la plus parfaite, car elle est le plus intégratrice de sa propre fin. Et la prudence ? Elle *tend* à interioriser sa fin. Elle porte sur l'action qui est en un sens à elle-même sa propre fin. cf E. N, VI, 2, p. 279 : dans l'action, ce que l'on fait - le « bien agir » (*eupraxia*) - est fin au sens absolu. La question de la différence entre la prudence et la sagesse peut être appréhendée dans cette perspective. A cet égard, la prudence est un principe d'*autotélie* : elle est pour soi une fin. Le bonheur atteint par la sagesse est fin immanente et par là même fin en soi. Mais comprenons bien que la prudence n'est pas une *technique* de production de la sagesse. Même si le concept de « bien agir » représente l'immanence de la fin, il n'est pas aussi déterminé que **le bonheur** déterminé comme exercice de la sagesse. Par conséquent, sagesse et prudence désignent deux façons pour l'intellect de viser la *réalisation* (traduction possible pour « *eudaimonia* »). Dans cette optique, à propos du rapport entre prudence et sagesse, le problème est du côté de ceux qui valorisent la « déconnexion ». A eux de produire la preuve.

Sagesse et prudence désignent donc deux façons de viser l'auto-suffisance. Leur différence réside dans la variation de l'atteinte de la fin.

La conférence approche ensuite le passage situé en VI, 13, p. 307 (« Ajoutons à cela... »). Faut-il tenir jusqu'au bout l'argument qui fonde cette objection ? cf 1145 a 6 (la conclusion du livre, p. 313-314) : ce passage est la réponse à l'aporie de l'absurdité (ce qui produit régit tout le domaine de la production de ce qu'il produit), et concerne au premier chef les rapports prudence/sagesse vis-à-vis de l'*eudaimonia*. Aristote se fait manifestement l'écho discret d'une polémique, certainement vive à l'époque au Lycée : la querelle de la préséance du genre de vie (entre sagesse et prudence). C'est une question redoutable, qui conduit à se demander : quelle est la place même de l'éthique dans la sagesse ? Pourquoi la prudence ne serait-elle pas la seule requise vis-à-vis de l'obtention du bonheur ? Selon Aristote, la sagesse est une partie de l'excellence totale. Le concept de fin peut être soustrait au rapport moyen/fin. Précisément, la sagesse a la primauté car elle a un rapport avec la fin. Que signifie alors précisément cette fin ? cf p. 314 : « la partie meilleure de l'intellect » désigne le *noûs*. En ce sens, la sagesse produit **le bonheur** comme la santé produit la santé : tout se passe comme si elle n'avait pas besoin de viser sa fin pour la produire.

L'*eudaimonia* à laquelle contribue la prudence n'est pas l'*eudaimonia* complète ou suprême. Tel est le verdict auquel conduit la lecture de la fin du chapitre six, constituée d'analogies en un mouvement curieusement platonicien :

La sagesse → *eudaimonia* la plus haute

(qui n'est pas l'objet de la juridiction de la prudence)
La prudence → *eudaimonia*
La médecine → exercice auto-normatif de la santé.

Ce schéma permet de visualiser que le « bien vivre » au sens le plus haut est bien celui de la sagesse. La prudence ne peut pas prétendre produire directement l'*eudaimonia* complète, car elle ne produit pas le degré le plus haut. Elle a néanmoins à viser ce point le plus haut. Au risque d'une formule heuristique, il est dès lors possible d'affirmer que la prudence est « le saint Jean Baptiste » de la sagesse (elle lui prépare la voie). En effet, la prudence ne doit-elle pas avoir en elle-même une relation avec **le bonheur** le plus haut ? Malgré l'immédiate scission, la prudence serait « une sagesse quand même », mais qui ne serait pas la sagesse la plus haute.

Il faut donc terminer en affirmant que l'on ne peut pas s'autoriser du livre six de l'*Ethique à Nicomaque* pour conclure à une interprétation du domaine de la prudence qui la « déconnecterait » de la sagesse. Elle n'est pas simplement ancrée dans le contingent. La fin du livre six en est le contraire presque exact.

Après des applaudissements nourris, la conférence s'ouvre sur une série de **questions** et d'**interventions**.

Une première question est posée sur le rapport Aristote/Kant, dans le cadre de la philosophie pratique.

Monsieur Alain Petit avance que ce qui pourrait « rafraîchir » cette comparaison serait la question du caractère et de la nécessité (cf sur ce point les travaux de Nancy Sherman aux Etats-Unis) : la critique kantienne de l'eudémonisme si souvent citée voilerait hélas la perspective d'un rapprochement plus fécond, lié à la thématique de la transformation de soi.

Afin de prolonger ce débat, Monsieur Henri Elie identifie trois séries de problèmes :

Y a-t-il véritablement un eudémonisme d'Aristote ?

Peut-on réellement voir en Kant une sorte « d'ennemi du **bonheur** » ?

La distinction impératif catégorique / impératif hypothétique ne peut s'appliquer à la perspective aristotélicienne, centrée sur la question de la **contingence**.

Une question est ensuite posée à propos du rapport prudence / **technique**.

Monsieur Alain Petit répond que la prudence n'est pas une technique. Mais il y a parfois comparaison avec certaines *technai*. Plus généralement, la prudence comme vertu intellectuelle est tournée vers ce qu'il y a à instaurer.

La troisième question porte sur le fait que la *phronèsis* intègre de la délibération : il y aurait dans la délibération un élément que l'on ne retrouve pas dans la *sophia*. N'est-ce pas un critère de distinction entre les deux sagesse ?

Monsieur Alain Petit questionne la perspective spécifique à cette question : on ne peut produire une distinction proprement intellectuelle entre *sophia* et *phronèsis*. Dans cette optique, quelques remarques sont à méditer :

Le caractère pratique d'une pensée ne veut pas dire qu'il y ait une pensée pratique : le *noûs* n'est pas pratique par lui-même [comme cela a déjà été signalé, ce point sera l'objet d'une question de Monsieur l'Inspecteur Général Jean-Yves Chateau]. Ainsi, pour le *sophos*, il n'y a pas d'intérêt (contre la conception lockienne de la subjectivité). Dans la *phronèsis*, on explore une zone beaucoup plus obscure. L'atteinte de la fin est différée et objet d'un détour. Mais, dans la *phronèsis*, quelque chose de la *sophia* est requis.

Le *noûs* est une capacité d'intellection directe. En un sens, le *noûs* de la *phronèsis* est celui de la *sophia*, mais ce qui complexifie l'exercice, c'est l'existence de l'empirie, car le *noûs* a alors à ressaisir **l'universel** à même **le singulier**. Or l'empirie ne possède pas en elle-même sa propre légalité. Dans l'empirie, s'effectue donc un passage du **particulier** à l'universel qui tient compte de l'empirie elle-même sans affecter le *noûs*. Autrement dit, le *noûs* travaille sur l'empirie sans s'y soumettre ou sans y être soumis.

Comprenons bien que l'empirie ont il s'agit n'est pas une empirie quelconque, car elle est liée à notre agir. Le délibérer n'est donc pas lié à l'empirie *comme telle*. L'empirie dont il s'agit est liée à l'agir et à la variabilité de l'agent. L'intellect se tourne vers le fait que l'homme est un animal agissant, c'est-à-dire désirant. La **contingence** dont il s'agit est une contingence complexe car la pensée intervient : on n'est pas dans l'ordre de ce qui survient le plus fréquemment (*os épi to pollu*). En ce sens, l'empirie n'est pas quelque chose à quoi la prudence se heurte, mais elle est ce que la prudence permet.

Quatrième question : quel est le type de **désir** impliqué dans la *sophia* ?

Monsieur Alain Petit répond qu'effectivement, la *sophia* ne pourrait s'exercer sans désir. Mais il est à noter que, dans le parallèle esquissé par la question entre les deux vertus, l'*orexis* ne vient pas pour autant constituer la prudence.

A la manière du **Dieu** aristotélien, la *sophia* ne manque de rien. Il n'y a pas d'appétition dans la *sophia* (*orexis* est traduit par *appetitus*) car, en elle, on a ce que l'on désire. Le Dieu continue toujours à faire ce qu'il fait sans que rien ne manque. Dieu est sans appétit (on a donc affaire à un concept non orectique du divin).

Monsieur Henri Elie intervient pour proposer des textes en rapport avec la progression du débat, et pour relancer l'interrogation :

Référence est faite tout d'abord à la *Grande morale*, chapitre 34, 1198 a 35, qui propose trois figures :

le bâtisseur (et non « l'exécutant », qui est la traduction habituellement proposée), qui donne à voir les vertus de caractère ;

l'architecte, qui représente la *phronèsis*, maîtresse de tout ;

l'intendant, qui en un sens maîtrise tout mais ne gouverne pas. Il reste sous la dépendance du maître de maison. Il crée un temps libre pour pouvoir atteindre le genre de vie le meilleur (on ne peut que penser au *Phédon*, qui développe le thème du philosophe au service du divin).

Comme dans la conférence de Monsieur Alain Petit, ce mouvement général est bien celui d'une *continuité*.

Référence est également faite à l'*Ethique à Eudème*, VIII, 3, 1249 b 10, dans laquelle il est affirmé que la divinité ne gouverne pas en donnant des ordres. Elle est la fin en vue de quoi la *phronèsis* donne des ordres.

De même, on lira avec profit le *Péri psychès*, II, 1, texte qui considère la puissance et l'entéléchie. Deux sens de la « puissance » y sont développés :

le savoir comme aptitude à apprendre en tout homme ;

le savoir comme possession et exercice.

Du premier sens au deuxième, y a-t-il passage de **la puissance** à **l'acte** ? Mais Aristote dit bien qu'il ne parle que du savoir en puissance.

Le premier sens de l'entéléchie met l'accent sur le fait que le savoir véritablement en acte est non seulement possédé, mais exercé. L'entéléchie elle-même est double : elle fait référence au savoir comme bien ou principe du savoir en l'homme, que ce savoir soit possédé ou exercé. L'entéléchie « encadre » alors les deux sens de la puissance :

le bien comme principe (entéléchie première) ;

l'entéléchie seconde : la santé en acte, le savoir effectivement exercé.

Ce développement invite à poser le problème du rapport entre action et activité, ou le problème de la relation téléologique par rapport à la relation entéléchique.

Si la *phronèsis* travaille avec un « en vue de », nous rentrons alors dans une dimension d'existence où la fin est présence à soi. *Entélécheia* désigne une manière d'être ou de réaliser le *télos* à chaque instant : il y a bien ici le même mouvement de *continuité*. A cet égard, un parallèle peut être esquissé avec la philosophie de Kant, dans laquelle faculté de **désirer** et volonté ne sont pas séparées radicalement.

On peut en revenir au début de la *Métaphysique*, qui affirme que les hommes désirent naturellement savoir. Si nous sommes principes de nos vertus, nous ne sommes pas principes du bien, et la manière pour le bien de se prédisposer est le divin. Précisément : nous sommes à distance avec le divin, sauf quand la *skholè* nous permet un accès.

Après avoir insisté sur le thème de la *continuité* au moyen de ces différents textes, Monsieur Henri Elie revient ensuite sur la prudence, abordée par Monsieur Alain Petit comme vertu *affaiblie* dans l'ordre du mouvement, afin de questionner le conférencier de la manière suivante : n'y a-t-il pas *enrichissement* de la même façon qu'il y a *affaiblissement* ? Avec la *phronèsis*, n'y a-t-il pas production de caractères spécifiques que le *noûs théorétikos* ne posséderait pas (cf fin de E. N, VI, 12, qui valorise l'homme d'**expérience**) ?

Monsieur Alain Petit acquiesce et aborde alors le croisement *orexis/noûs*, qui permet une culture de soi. On y passe effectivement de l'empirie à une culture, dans l'ordre d'une sorte d'enrichissement par le détour : l'éthique est bien une réflexion sur l'éclairage qu'apporte la pensée en tant qu'intervient dans la pensée une saisie à même le cas, qui ne provient pas du cas.

A propos de la maîtrise du bien : Alain Petit propose de retenir la distinction entre le bien effectif et le bien apparent, et rappelle la fin de l'*Ethique à Eudème* : servir le Dieu ne revient pas à faire comme lui (le service du divin n'équivaut pas à la liturgie).

Monsieur Henri Elie prolonge : la subordination n'est effectivement pas la soumission mécanique.

Une nouvelle question est posée : que devient l'intellect lorsqu'il se tourne vers le singulier ?

Monsieur Alain Petit répond que l'intellect a *par lui-même* toujours la même façon d'opérer. Mais la pensée procède par substitution. Elle retrouve son exercice naturel par un détour. Ce n'est pas une pensée qui serait autre, mais une pensée qui œuvre autrement. Ainsi, l'empirie éthique requiert l'intervention préalable du *noûs* dans son caractère théorétique.

Dans cette perspective, *phantasia* et *noûs* ne sont pas si « déconnectés ». Il y a une *phantasia* pratique. La *phantasia* est alors un mode du *noein*. En ce sens, la *phantasia* est déjà du *noûs*. L'imagination est un élément de l'exercice de la *phronèsis*.

Survient alors la question de savoir si la *phronèsis* peut être liée à du dialectique (au sens aristotélicien) : d'après Monsieur Alain Petit, cela n'est pas absurde, mais cette éventualité ne retire rien au fait que la prudence peut être inférentielle.

Monsieur Henri Elie intervient alors pour signaler que la véritable sagesse ne peut faire l'économie d'un travail sur les possibilités effectives de la réalisation.

Monsieur Alain Petit propose alors d'aborder la *phronèsis* à partir des caractères du schème. Ce parallèle serait particulièrement net en VI, 4, dans la mesure où une connexion s'y effectue entre *orexis* et *noûs*. La *phronèsis* renverrait alors à un certain détour qu'effectue le *noûs* pour atteindre un objet qui ne lui est pas naturel, mais qu'il atteint cependant. Ce n'est pas en tant que *phronèsis* que la *phronèsis* est **intuition** de la fin. Pour autant, au fondement de toutes ses activités, il y a bien une **intuition** de la fin.

Monsieur l'Inspecteur Général Jean-Yves Chateau propose néanmoins de faire référence à un certain régime pratique du *noûs*.

Monsieur Alain Petit accepte précisément le terme de « régime », qui évite la « réification » ou la « substantialisation ».

INDEX des NOTIONS et REPERES

Dans les 31 pages de ce documents, les NOTIONS au programme figurent en caractères **gras soulignés** ; les REPERES figurent en caractères **gras non soulignés**.

Remarque :

Des termes proches de telle ou telle notion sont parfois écrits en caractères gras soulignés. Ainsi, pour « la raison et la croyance » (séries technologiques), nous avons fait figurer le registre de « l'opinion » ; pour « la religion », les occurrences de « Dieu » sont précisées ; pour « le langage », l'utilisation de « la parole » est signalée ; « éternel », en rapport avec « le temps et l'existence », est également écrit en caractères gras soulignés, etc.

NOTIONS

La raison et la croyance (registre de l'opinion) : p. 1, 6, 10, 17
L'expérience : p. 3, 20, 21, 30
Le sujet : p. 3, 6, 7, 15, 21, 24, 26
La conscience : p. 15, 23, 24
La perception : p. 6
Autrui : p. 13
Le désir : p. 4, 7, 8, 9, 10, 14, 26, 29, 30
L'existence et le temps : p. 2, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 23, 24
Le langage : p. 10, 14, 21
L'art : p. 10, 12, 13, 15, 16
Le travail et la technique : p. 3, 4, 8, 13, 15, 28
La religion : p. 13, 18, 27, 29
La raison et le réel : p. 2, 8, 10, 12
La démonstration : p. 11, 16, 17
Le vivant : p. 4, 5, 10
La vérité : p. 4, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 23
La politique : p. 3, 4, 8, 17, 21, 22
La société : p. 22
La justice et le droit : p. 23
La morale : p. 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11
La liberté : p. 3, 7, 24
Le bonheur : p. 18, 25, 26, 27, 28

REPERES :

En acte / en puissance : p. 3, 6, 7, 29
Cause / fin : p. 7, 27
Contingent / nécessaire / possible : p. 2, 3, 7, 8, 11, 12, 14, 16, 18, 24, 25, 26, 28, 29
Essentiel / accidentel : p. 12
Intuitif / discursif : p. 10, 11, 12, 15, 18, 19, 20, 22, 26, 30
Universel / général / particulier / singulier : p. 18, 19, 20, 29