

Les lecteurs les plus hostiles à la rigueur de l'analyse kantienne sont parfois influencés à leur insu par la distinction de la prudence et de la raison pratique ; cette distinction, fondée sur la distinction de la nature et de la liberté, fait en un sens basculer le bonheur du côté du bien être en le coupant de la vertu, et cette rigueur philosophique ou théorique est parfois taxée de rigorisme moral. La prudence paraît réduite au rôle de calculatrice des plaisirs et des peines : intelligence au service du bien-être, elle est maintenant étrangère à la moralité¹. Alors, pour qui lit Aristote après Kant, la prudence aristotélicienne paraît n'être qu'une faculté des moyens indifférente à la moralité. Nous ne considérerons pas ici la confusion qui en résulte inévitablement entre le pragmatique et le technique, aussi soigneusement distingués par Kant que le pragmatique et le pratique. Comme en outre le terme même de *prudence* a complètement perdu aujourd'hui (et depuis le XVIII^e siècle déjà) le sens qu'il a chez Montaigne (où il est l'équivalent du latin *prudencia*, qui lui-même traduit *phronèsis*), le propos d'Aristote devient inintelligible. Ainsi la perte de

1. Il est en outre vrai qu'après Rousseau Kant place la moralité commune au-dessus du savoir : il interroge son domestique pour s'assurer de la pertinence de sa réflexion morale ; la conscience en tout homme est le seul juge. L'éthique aristotélicienne, et particulièrement comme éthique de l'homme prudent, chef plus encore que citoyen (*Politique* III, 4, 1277 b 27), est au contraire « aristocratique ». Pour la position du problème, cf. R. Bague, *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988, p. 157 : « C'est justement la notion de conscience qui, loin d'être l'équivalent, aura au contraire tendance, dans l'histoire de la philosophie morale, à refouler la prudence à l'arrière plan, au point de rendre celle-ci à peu près incompréhensible ». Bague considère dans ce passage le problème posé par l'assimilation proposée un jour à ses étudiants par Heidegger de la *phronèsis* au *Gewissen*.

sens du terme de *prudence* et l'influence même inaperçue de l'analyse kantienne ont fait que l'intelligence pratique qu'est la *phronèsis* paraît séparée de la moralité : ce n'est qu'une sorte d'habileté intellectuelle, admirable, certes, distincte de la science parce qu'elle a trait à la contingence et ainsi convient à la pratique de la vie et à la politique, mais par là même difficile à distinguer de l'habileté technique.

Cette coupure entre intellectualité et moralité paraît en outre correspondre à ce qu'on appelle l'anti-intellectualisme d'Aristote, selon lequel la seule connaissance du Bien par l'intelligence n'a pas la moindre influence sur la vie des hommes. La vertu n'est pas science : disposition de la part non rationnelle et désirante en nous, elle s'acquiert par la pratique de la vie, non par l'enseignement, comme les mathématiques. Or l'intelligence pratique risque de paraître aussi extérieure à la moralité et à la pratique que l'intelligence scientifique ou contemplative. L'expérience des choses humaines montre à l'envi que certains esprits déliés sont incapables de vouloir et se laissent entraîner, tandis que d'autres, plus lents et moins subtils, parfois même un peu grossiers, sont d'un caractère à toute épreuve. Volonté et intellectualité, caractère et l'intelligence ne vont pas toujours de pair². Or il nous semble que tout l'intérêt de la réflexion d'Aristote est de refuser de séparer ce qu'il distingue : le caractère sans l'intelligence n'est pas la vertu véritable, l'intelligence sans le caractère n'est pas la prudence mais la rouerie. Nous voudrions reprendre ici quelques analyses du chapitre 13 du livre VI de *l'Éthique à Nicomaque* qui permettent de penser

2. Valéry, *Rapport sur les prix de vertu*. Pléiade, œuvres t. 2 p. 942.

l'unité de la vertu éthique et de la vertu dianoétique : la distinction de l'éthique et du dianoétique ne veut pas dire que l'intellect en tant que tel est extérieur à ce que nous appelons la moralité.

La chapitre qui achève le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque* établit l'unité de la prudence et de la vertu éthique (qui se présupposent l'une l'autre) en suivant une voie qui peut surprendre : parmi les objections formulées ici contre l'utilité de la prudence, on retrouve des thèses aristotéliennes et la réponse semble d'abord faire de la prudence une habileté intellectuelle qui donne les moyens de réaliser la fin que la vertu éthique fait désirer. Reprenant ce qui a déjà été dit sur ce qui distingue éthique et dianoétique, Aristote s'appuie pour montrer leur unité sur cela même qui semble séparer les deux types de vertu.

Partons de deux des apories formulées au chapitre 13. L'objection exposée en 1143 b 23-24 est d'esprit aristotélien : l'homme de bien accomplit des actes justes, beaux et bons, non pas parce qu'il possède un savoir (savoir que serait la prudence, vertu ou excellence intellectuelle) mais parce que ses vertus sont des *hexeî* (*habitus*), c'est-à-dire des dispositions acquises par la pratique de la vie. De même qu'« avoir la santé », c'est vivre en bonne santé sans avoir besoin de connaître la santé, de même la vertu fait vivre en homme de bien sans requérir un savoir de la nature du bien : « l'actualisation » de la puissance qu'est la vertu n'a pas besoin de la prudence. L'anti-intellectualisme aristotélien irait-il jusqu'à nier que la vertu ait besoin de l'intelligence ? Répondre à cette objection, c'est montrer en quel sens Socrate a raison lorsqu'il force chacun à se

demander ce qu'est la vertu (1144 b 18), en quel sens vertu et intellect sont intimement liées.

Une autre objection va dans le même sens. La prudence est inutile pour ceux qui sont déjà vertueux, et ceux qui ne le sont pas n'en ont pas besoin : ils n'ont qu'à suivre les conseils des autres. C'est admettre l'extériorité de l'intelligence et de la vertu. La réponse montrera donc qu'il n'en est rien et que la vertu comme vertu éthique ou morale, ou vertu du caractère, et la vertu dianoétique ou intellectuelle (la prudence), qui correspondent chacune à une « partie » de l'âme, ne peuvent exister l'une sans l'autre. Certes, *l'Éthique à Nicomaque* a déjà affirmé cette unité qui est l'homme même : c'est son propos depuis le début. Ainsi en II, 6, la vertu éthique est dite telle que la déterminerait l'homme prudent ; elle suppose la prudence. VI, 13, montre qu'en un homme vivant extérieurement comme l'homme prudent mais sans être lui-même juge, par sa propre prudence, de la juste mesure qui fait sa vertu (éthique), cette vertu n'est qu'apparence. Autrement dit la prudence confère à la vertu sa moralité - au sens le plus fort et premier de ce terme en français, qui désigne l'intériorité ou la conscience, comme dans l'expression *scrupule de conscience*³.

En quel sens la prudence importe-t-elle dans l'accomplissement d'actions « belles et justes » ? La question posée en 1144 a 12 porte non pas seulement sur les moyens que donne l'intelligence de les accomplir, mais sur la beauté même de ces actions. Il s'agit de savoir en quel sens la prudence nous fait pratiquer de telles actions, et c'est donc de la moralité qu'il s'agit et pas

³. Cf. note 1.

seulement de l'efficacité. Aristote annonce qu'il faut « revenir un peu en arrière » (1144 a 12-13). Notons-le, *c'est le premier retour en arrière de cette page*. L'exemple qui suit immédiatement reprend ce qu'a dit le livre V sur la disposition intérieure de l'homme juste ; « si un homme restitue un dépôt contre son gré, ou par crainte, on ne doit pas dire qu'il est juste »⁴, et en effet nul ne l'en louera. Toutefois, conformément à ce qui a toujours été dit jusqu'ici, c'est de la vertu éthique et non de la prudence que dépend l'état d'esprit qui fait la réalité de la vertu : être juste, c'est pratiquer la justice pour sa beauté et non pour un autre motif que la justice elle-même. La conclusion tirée en 1144 a 20 répète donc la distinction de la vertu éthique et de la vertu dianoétique et semble réduire celle-ci au choix des moyens. Aussi Bodéüs, en marge de sa traduction⁵, peut-il qualifier la prudence (il dit « sagacité ») « d'habileté intellectuelle permettant de trouver les moyens d'atteindre cette fin supposée ». Il semble qu'on piétine et qu'au lieu de répondre à l'objection, le retour en arrière ne fasse que reprendre ce qui, jusqu'ici, pouvait laisser penser que la prudence est extérieure à la moralité : c'est la vertu éthique qui fait choisir les actions belles et nobles, louables. On ne comprend donc toujours pas comment la prudence, seulement faculté des moyens, est essentielle à « l'état d'esprit »⁶ de l'homme de bien et au motif de son action. Aussi Aristote, une fois la « puissance » qu'est la prudence introduite de cette façon, dit-il qu'il

faut pour voir plus clair « marquer... un temps d'arrêt⁷ » - 1144 a 22. *Cette seconde pause* permet de distinguer *prudence* et *rouerie*, deux tournures que prend l'intelligence selon qu'elle est au service de buts nobles ou misérables. La tournure d'esprit qu'est la prudence serait-elle dès lors l'état d'esprit dont il vient d'être question ? Or là encore, ce qui les distingue, c'est la vertu éthique, principe du choix, et telle est la conclusion de ce deuxième moment. Le vice - le contraire de la vertu éthique - fait de l'intelligence une habileté retorse et vile. Ainsi, au lieu de montrer l'importance fondamentale de la prudence, comme l'objection le demande, ces lignes disent que la vertu éthique détermine le sens même de la pensée. Qu'il soit « manifestement impossible d'être prudent sans être bon⁸ » ne prouve pas l'utilité de la prudence et son rôle essentiel dans la pratique de l'homme de bien en tant qu'il se propose une fin belle et noble ; et l'on savait déjà qu'il faut être homme de bien pour être prudent. Il faut donc une nouvelle fois, *c'est la troisième*, en 1144 b 1, marquer un temps d'arrêt et revenir en arrière pour répondre vraiment à l'objection : « examinons donc de nouveau encore la nature de la vertu⁹ ». Alors seulement une analogie (nous l'examinerons plus loin) fait voir la vraie nature de la prudence et ce que nous appelons l'unité de l'intelligence et de la moralité. Notons-le, le mouvement du texte montre à quel point nous avons une pensée qui se cherche, qui avance en fonction des obstacles rencontrés, et qui, sans jamais quitter l'expérience, est toujours prête à

4. V, 10 1134 a 17 sq. ; 1135 b 2-11.

5. GF note 1 p. 337.

6. *Pôs echein*, 1144 a 18.

7. Traduction, Bodéüs GF p. 388.

8. 1144 a 36, 1145 b 1.

9. Traduction Tricot. Vrin.

se reconsidérer elle-même : ce n'est jamais l'exposé d'une doctrine toute faite. Jamais le Philosophe ne force les choses à rentrer dans un système. Avant de suivre cette analogie essentielle, revenons sur le sens de l'argumentation.

L'éthique et le dianoétique, le caractère et l'intelligence, la vertu morale et la vertu intellectuelle séparées ne sont pas encore des vertus. Il a fallu les étudier séparément, et pour montrer leur unité il importe maintenant de distinguer rouerie (l'habileté intellectuelle au service de fins condamnables) et prudence (l'intelligence au service de fins belles et louables) : nous voyons par là que la prudence n'est pas du même ordre que la simple habileté intellectuelle. Distinguer ainsi le roué et le prudent par la nature des buts qu'ils poursuivent permet de mettre fin à une confusion courante entre ces deux façons radicalement différentes d'être intelligent : l'intelligence retorse, manœuvrière, calculatrice au sens péjoratif que ce terme peut avoir en français, et la prudence, la *phronèsis* : les hommes peuvent être en désaccord sur l'intelligence parce qu'ils confondent la rouerie (« panurgie ») ou la fourberie et la prudence, et ils croient qu'un politique, par exemple, est très « intelligent » parce qu'il est très habile pour parvenir à ses fins (expression qui peut être prise en mauvaise part), et le confondent avec le « prudent » Périclès. L'intelligence, comme faculté des moyens peut être fort déliée chez les pires des hommes, preuve déjà que la prudence se distingue de l'habileté et de la rouerie et ne se réduit pas au choix des moyens.

Mais la différence entre rouerie et prudence procède tout entière de la vertu éthique, du caractère. Tout se passe comme si l'intelligence n'était qu'un « talent de

l'esprit », au sens que donnent à cette expression les *Fondements de la métaphysique des mœurs*¹⁰ : elle n'est en aucune façon bonne en elle-même, pas plus que le sang-froid d'un scélérat. Indifféremment au service d'une volonté mauvaise ou bonne, elle n'est pour rien dans la bonté de la volonté. A l'idée par laquelle commence l'ouvrage de Kant : la moralité réside seulement dans la bonté de la volonté, correspondrait chez Aristote l'idée que la moralité consiste dans la vertu éthique ; au lieu que la volonté soit finalement la raison pratique elle-même, tout reposerait ici sur la disposition de la part non rationnelle de l'âme, la part désirante, la raison ne serait pour rien dans la moralité, l'intelligence en tant que telle demeurerait extérieure à la moralité. En tout cas, ce qui est dit dans cet « arrêt » ne montre pas que la prudence est utile, mais que la vertu éthique est nécessaire à l'intelligence pour en faire la prudence. Est prouvée non pas l'utilité de la prudence mais ceci qu'elle n'est prudence que par la vertu morale, et la suite semble d'abord le confirmer : « la prudence n'est pas la puissance dont nous parlons [l'habileté] mais elle n'existe pas sans cette puissance. Mais ladite disposition (1144 a 29 *hexis*) ne se réalise pas pour cet « œil de l'âme » sans la vertu, nous l'avons dit et cela est d'ailleurs évident¹¹ ». Les traducteurs renvoient au passage qui en 1144 a 6-9 maintient l'extériorité de l'éthique et du dianoétique. Aristote disant que la prudence n'advient pas sans la vertu, on a l'inverse de ce qu'on attend : le texte ne montre pas que la prudence comme vertu dianoétique est nécessaire ou utile à la

10. AK IV 393.

11. Traduction Tricot p. 310.

vertu (il ne répond donc pas encore aux objections formulées au début du chapitre), mais que seule la vertu peut donner à l'intellect une signification morale.

Ce n'est pas que sans la vertu l'intelligence ne verrait rien, mais cet « œil de l'âme » ne serait pas tourné vers ce qu'il y a à voir. D'où l'allusion qui suit au syllogisme de l'action. La majeure du syllogisme de l'action (maxime générale de la volonté) ne peut être vue que par l'intelligence orientée par la vertu. Sans la vertu éthique, disposition de la part non raisonnable de l'âme, l'intellect ne voit pas le vrai bien. Il est non pas aveugle mais aveuglé ; il ne voit pas ce qu'il faut voir. Toute la sophistique morale qui nous fait prendre pour majeure un faux bien a pour cause non pas l'intelligence mais « l'éthique ». C'est non pas une mauvaise vue mais l'absence de vertu éthique ou le vice qui « nous induit en erreur sur les principes pratiques¹² ». Le prudent voit le bon principe non pas parce qu'il est « plus intelligent » que les autres, mais parce qu'il a le regard orienté vers lui par son caractère. Et c'est aussi parce qu'il y est déjà porté par son caractère qu'il en fait son principe. Sans cela ce ne serait qu'une proposition générale « théorique » sur laquelle il pourrait disserter brillamment sans jamais en faire le principe de son action (ce n'est un principe pratique que s'il commande l'action). Le discernement du prudent est bien le jugement par lequel il est concerné¹³, mais à ce moment de l'analyse, c'est

12. 1144 a 34-36, traduction Tricot modifiée.

13. Sur ce point, et l'idée que la prudence discerne ce qui nous concerne, cf. Brague op. cit. 155, cf. ibid. 129, sur le *kairos*. L'insistance d'Aristote sur le moment opportun n'a rien d'opportuniste : c'est le moment d'agir, non pas seulement au sens

le caractère et non le jugement qui fait qu'il est concerné, et le manque de caractère fausse le jugement. En cela la prudence se distingue d'une sagesse purement théorique.

Bodéüs renvoie donc à juste titre au jeu étymologique qui fait dériver *so-phrosunè* (la modération dans les désirs) de « conserver (*sôzein*) la prudence¹⁴ ». Notre façon de penser dépend de la vertu éthique, c'est-à-dire de la manière dont par l'éducation et par la pratique de la vie la partie non rationnelle de l'âme « apprend » à désirer. Pour que l'intelligence juge bien du meilleur il faut que le désir porte déjà l'âme vers le meilleur : l'intelligence n'est hégémonique en nous que si le désir est *de lui-même* droit, que si le premier il se prête à son gouvernement et va comme au devant de la raison. Si non l'intelligence non seulement demeure impuissante, mais elle juge mal, étant mal orientée. Nous ne pouvons voir le bien que si nous préjugeons pour ainsi dire déjà « pathologiquement » du bien, que si avant même de comprendre, nous sommes portés affectivement du côté que l'intelligence dira le meilleur. Si au contraire nos habitudes et nos mœurs nous portent d'un autre côté, nous jugerons mal et nous aurons beau « comprendre » les conseils d'un ami, jamais ils n'auront de prise sur nous et nous dirons : *meliora video proboque, deteriora sequor*¹⁵. Il n'est pas vrai qu'il suffise d'avoir compris ou vu et approuvé le meilleur pour le suivre et tel est le côté anti-socratique de cette analyse. Et non seulement

tactique ou technique, mais au sens où c'est le moment « éthique » de s'engager effectivement dans une action.

14. V 5 1140 b 11 sq.

15. Ovide, *Métamorphoses*, VII, 20 ; c'est Médée qui parle.

l'intelligence alors devient impuissante (nous ferons le contraire de ce que nous savons être le meilleur), mais elle trouvera tous les moyens pour nous éviter de le faire et toutes les ruses pour nous satisfaire. Ainsi, il est vrai que l'intellect est juge de la fin la meilleure : il voit la fin, il est bien à ce titre *l'œil de l'âme*, mais il faut pour cela une conversion dont il n'est pas le principe puisqu'elle procède du seul caractère. Donc jusqu'ici il y a une primauté de *l'éthique* sur le *dianoétique* et ce rappel peut laisser penser que le dianoétique est secondaire. Un esprit bien tourné mais peu intelligent pourrait vivre vertueusement en suivant les conseils d'un autre.

Toutefois il y a déjà là une liaison plus intime entre intelligence et caractère. Sans la vertu, l'intelligence est retorse, rouerie, mais non pas « sagesse » au sens le plus commun du terme en français. Elle n'est pas la même selon qu'elle s'est développée en l'homme vertueux ou en un scélérat : ainsi, l'état d'esprit « éthique » qui caractérise la vertu ou le vice est aussi la manière de penser, la façon d'être intelligent. C'est donc quelque chose de dianoétique : il y a là plus qu'un usage moralement bon dans un cas et moralement mauvais dans l'autre d'une même faculté. Cet usage a transformé cette faculté en disposition à penser d'une certaine façon. Dans un cas elle devient une astuce toujours portée à trouver les moyens les plus subtils en effet, mais les plus tortueux, le roué voyant toujours avec acuité son intérêt le plus égoïste ; dans l'autre cas elle ne s'abaisse pas à ce genre de considérations et comprend réellement le meilleur. C'est une question de « mentalité », comme on dit finalement assez bien en français. Il est donc impossible de penser l'intelligence simplement comme une faculté ou un instrument indifférent à l'usage qu'on en fait.

La même faculté (*dunamis*) devient une disposition (*hexis*) ; elle est alors ou bien dans le sens de la rouerie, ou bien dans celui de la prudence. Comme faculté naturelle elle est puissance première, neutre : puissance (rationnelle) des deux contraires. Mais dès qu'elle s'exerce, elle va dans l'un ou à l'autre sens, elle perd sa neutralité : de puissance indéterminée (puissance des deux contraires) elle devient puissance seconde, *hexis*, puissance déterminée, c'est-à-dire tournée vers l'un des deux contraires. Par là la vertu se distingue de l'art¹⁶, puissance des deux contraires : le médecin fait le meilleur empoisonneur. Disposition acquise qui détermine ses pensées toujours davantage dans le même sens, elle est comme une seconde nature. Alors, vertu ou vice, prudence ou rouerie, l'intelligence s'exerce ou s'actualise d'elle-même dans le sens où l'a orienté son usage, qui ne cesse ainsi de la renforcer dans ce même sens. Ainsi le roué devient capable de tout¹⁷, c'est-à-dire, en français, du pire, l'habileté étant chez lui orientée vers le pire. La prudence au contraire est l'intelligence devenue incapable du pire, et pour la même raison elle ne s'oublie pas. On pourrait dire la même chose de la rouerie : la stabilité du vice en fait un destin. Ainsi il n'y a pas d'usage « neutre » de la pensée. Répétons-le, puissance des deux contraires, ce n'est pas neutralité : c'est l'un ou l'autre ; si ce n'est pas l'un, c'est l'autre. L'intelligence s'exerce dans l'un ou l'autre sens selon notre disposition éthique : il suffit donc que nous n'y pre-

16. Cf. Brague *ibid.* 152 sq. Cf. par exemple, *Ethique à Nicomaque*, V, 1, 1129 a 4 -17

17. Cf. Emmanuel Cattin, *L'herméneutique comme philosophie pratique. Aristote et Gadamer*, p.81. *Revue Philosophie*, n° 73, 1° mars 2002.

nions pas garde ou que notre éducation soit manquée et que nous vivions sous de mauvaises lois, et l'intelligence s'exerce dans le mauvais sens jusqu'à devenir rouerie et non prudence, et nous ne pourrions revenir en arrière. Alors l'intelligence est corrompue ; toujours tournée dans le sens du vil et du misérable elle est devenue incapable d'autre chose que de calculs mesquins. Elle demeure en un sens aussi « intelligente » ou « habile » dans le pire des hommes que dans le meilleur, et Platon avait déjà remarqué que dans la caverne les hommes les plus « mal tournés », le dos à la lumière, ont parfois une vue très perçante. Mais ils ne peuvent voir que ce qui s'accorde avec leurs désirs.

La raison en l'homme peut prendre plusieurs formes : l'indétermination du sens de la rationalité en nous signifie que son développement en puissance de calcul au service des appétits ne tient pas à sa nature rationnelle (logique, gnoséologique) mais au rapport de l'homme à ses propres désirs. On pourrait ici envisager que le processus par lequel la modernité fait de la raison une pure et simple puissance de calcul est explicable d'un point de vue éthique et politique, et non logique, épistémologique ou philosophique. Est en cause non pas la connaissance en tant que telle, mais le développement des passions humaines. Ainsi Rousseau, dans une perspective certes tout autre, ne sépare pas l'histoire du développement des facultés des hommes de celle de leurs passions et son traité d'éducation prend grand soin d'articuler éducation sentimentale et instruction. Auguste Comte, grand lecteur d'Aristote, ne cesse de méditer l'unité du développement affectif et scientifique de l'humanité. Dans un contexte radicalement différent Nietzsche avait raison à sa manière de considérer que

l'orientation de la pensée n'est jamais seulement ni d'abord intellectuelle : sous l'apparence de l'objectivité scientifique la réduction de la raison au calcul cache le jeu des passions¹⁸. Il n'est pas certain qu'il n'y ait de science que désintéressée.

P. Aubenque a montré en un livre célèbre que la prudence est l'intelligence qui convient au monde sublunaire et à sa contingence radicale. Or la contingence, c'est la matière, l'indétermination. N'est-il pas permis de rapporter l'indétermination de l'intelligence humaine au même principe cosmologique et métaphysique, et ainsi de retrouver ce que l'habileté a d'étonnant ? On sait que, *deinos*, habile, signifiait d'abord *effroyable*, au sens de *qui inspire une terreur sacrée*, et aussi *d'extraordinaire*. Ainsi le chœur d'*Antigone*¹⁹ chante qu'il n'y a rien de plus *merveilleux* que l'homme, et ajoute :

*Avec son savoir ingénieux
qui passe toute attente,
il progresse vers le mal ou vers le bien.
S'il observe les lois du pays
et la divine justice des serments,
Grande est la cité. Mais que l'audace
soit en lui, plus de cité !*²⁰.

18. *ibid.* p.76. Distinguant l'interprétation heideggerienne de la prudence et celle de Gadamer, Emmanuel Cattin note que « Heidegger a dans la *phronèsis* oublié l'*éthos* qu'elle présuppose et qui la présuppose ». Cela ne suppose-t-il pas une tout autre idée du sens même de la pensée ?

19. Sophocle *Antigone*, chœur, 332-375. Et pour tout ceci, la mise au point de Gauthier et Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, commentaire, t.II, 549 sq. , Louvain, Paris 1970.

20. Traduction J. Grosjean, Pléiade. p. 580-581

L'habileté est à la fois d'admirable et terrifiante, parce qu'elle ne s'exerce jamais d'une manière neutre. L'homme est d'une telle nature que la rationalité en lui peut se développer comme puissance dévastatrice de calcul ou comme sagesse ; elle ne manquera pas de devenir « panurgie » si elle n'est pas orientée par la vertu éthique.

Reprenons la démarche d'ensemble du chapitre. Pour montrer en quoi la prudence est essentielle à la pratique, il faut un premier retour en arrière (1144 a 12-13) ; cette reprise revient finalement sur la distinction de la vertu éthique qui permet le bon choix et de la faculté des moyens qui est une autre puissance que la vertu éthique (1144 a 20-22). Pour comprendre la nature de cette puissance, il faut un deuxième temps d'arrêt annoncé en 1144 a 22. Alors on distingue rouerie et prudence, mais au lieu de conclure que la vertu éthique suppose la prudence, on retrouve l'inverse : il faut la vertu éthique pour que l'intelligence soit prudence et non rouerie. Certes, nous l'avons vu, c'est déjà une manière de penser l'intimité du lien qui unit intelligence et caractère ; mais ce n'est toujours pas répondre aux objections. Il faut donc relancer l'analyse. Vient enfin à partir de 1144 b la thèse ultime d'Aristote sur la prudence, qui montre cette fois en quel sens la vertu éthique suppose la prudence.

Tout repose ici sur une analogie assez complexe : il y a même rapport entre la vertu naturelle et la vertu proprement dite ou au sens fort qu'entre l'habileté et de la prudence. *D'un côté* - c'est ce qui vient d'être établi - l'habileté, de puissance, devient disposition et vertu, grâce à la vertu éthique ; et *de l'autre* - c'est

l'autre rapport de l'analogie, qui est une égalité de rapports - la vertu éthique est réellement vertu, contrairement aux vertus naturelles, grâce à la prudence. Autrement dit, *d'un côté* le dianoétique n'est pas vertu faute de vertu éthique, *de l'autre* l'éthique n'est pas vertu faute de vertu dianoétique. Cette sorte d'analogie croisée rend compte du rapport de l'éthique et du dianoétique et de leur inséparabilité, de l'unité du caractère et de l'intelligence. Il y a là un cercle délibéré. La comparaison entre vertu naturelle et vertu proprement dite est destinée à montrer que l'éthique sans le dianoétique n'est pas encore la vertu. C'est l'inverse de la page précédente, qui distingue l'habileté et la prudence en montrant que la prudence, vertu dianoétique, suppose l'éthique.

Les vertus naturelles des bêtes ne peuvent être dites vertus au sens fort : elles sont improprement appelées *vertus*. Pourquoi ? En raison de leur manque l'intelligence : l'intelligence seule peut faire la vertu véritable. Le lion est courageux, mais ce n'est qu'une apparence de courage : cela y ressemble - et nullement au sens où *ressemblance*, c'est *similitude* ou *analogie*, mais seulement au sens *d'apparence* par opposition à *réalité*, ce qui est vrai aussi de la vertu naturelle de l'enfant. Gauthier et Jolif ont raison de renvoyer à la distinction faite dans le *Phédon* entre *vertu apparente* et *vertu réelle*. Comprendre qu'il n'y a pas vertu s'il n'y a pas intelligence ou prudence, c'est retrouver une exigence dont l'assimilation de la vertu à la science par Socrate est l'expression. C'est pourquoi une discussion sur le sens de « l'intellectualisme » socratique s'impose et permet de comprendre en quoi Aristote est bien lui aussi un socratique : il met l'intelligence au centre de l'éthique.

Soit les vertus naturelles : la nature ne fait pas les hommes également doués ; il y a de bons naturels, d'autres moins bons. Les vertus naturelles relèvent donc du tempérament, non du caractère. Or nous ne nous contentons pas d'être « vertueux » par la grâce de la nature : nous ne considérons pas que la vertu naturelle est le vrai bien. En quoi consiste donc ici la vertu *au sens fort* ? Elle est caractérisée par la manière dont nous les possédons, à savoir « d'une autre façon » que la vertu naturelle, et ce type de possession suppose la prudence. Que veut dire Aristote ? La bravoure naturelle d'un homme n'est pas plus vertu que celle du lion. Un homme courageux par la seule nature est dangereux, parce qu'il est sans intelligence, comme les bêtes. Le vrai courage n'est pas une bravoure seulement naturelle ; il ne consiste pas dans cette sorte d'élan et de force que la nature nous donne. Faut-il seulement comprendre que le courage des bêtes est bête et peut leur coûter la vie, tandis que le vrai courage est intelligent et calculateur ? Le soldat courageux a besoin d'un chef, sinon il se précipite sur le danger sans jugement, aveugle. La suite en effet compare l'intelligence à la vue et il peut donc sembler que nous ayons encore à nous en tenir ici à une interprétation « pragmatique » de l'intelligence : elle est là pour calculer les moyens. Or Aristote dit beaucoup plus : la différence de la vertu naturelle et de la vertu éthique, du tempérament courageux et du courage réel, vertu *éthique* en effet, vient de l'intelligence, du *dianoétique*. L'intelligence fait du courage une vertu éthique réelle et non pas seulement apparente comme la vertu naturelle : le dianoétique fait l'éthique. Nous comprenons maintenant la définition de la vertu donnée en II, 6 : elle faisait intervenir la raison (qui détermine la juste mesure) et

l'homme prudent (le bon juge de cette moyenne) et donc il y a « imbrication réciproque » du dianoétique et de l'éthique²¹.

Ainsi la page précédente distinguait l'intelligence non seulement sans moralité (*neutre*) mais corrompue qu'est la rouerie, et la prudence, qui suppose ou que portent la vertu éthique, l'éducation et les lois. Ici, nous voyons que la prudence fait qu'il y a vertu éthique. Ces deux mouvements, loin de s'opposer, se complètent. L'éthique et le dianoétique ne vont pas l'un sans l'autre, ils se supposent l'une l'autre. Ce cercle est aussi bien celui de l'éducation : il faut un précepteur prudent et de bonnes lois pour préparer la part non raisonnable en l'enfant de telle façon qu'il puisse, une fois le regard bien tourné, voir par lui-même ce qui lui convient. Ainsi l'homme, d'abord courageux naturellement ou par une raison étrangère, peut ensuite seulement être lui-même le bon mesureur du juste milieu et devenir réellement vertueux : vertueux en fonction de sa propre intelligence ou prudence. Alors la vertu est pratiquée pour elle-même : l'homme vertueux a compris ce qu'est le meilleur ; il ne se contente pas de suivre une habitude ou les conseils d'un autre. C'est une même chose que juger par soi-même du meilleur et pratiquer la vertu pour elle-même. En ce sens l'intelligence est ici l'intériorité ou l'intention, la conscience même²². Nous-mêmes, c'est

21. Tricot, traduction de *l'Éthique à Nicomaque*, p. 310 note 7 et Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *passim* cf. 61-62. Cf. Ricœur, in *La vérité pratique*, Aristote, Vrin 1997, p. 15.

22. La remarque de Heidegger est donc fondée ; cf. note 1.

l'intellect²³. On pourrait dire que l'intention qui fait la moralité, jusque là trouvée du côté éthique et non dianoétique, se découvre maintenant aussi du côté de l'intellect. Telle est la manière de posséder la vertu qui fait la vraie vertu, le *phronimos*. Il n'est vertueux ni à la façon du lion, ni à la façon d'un homme qui subit la contrainte des lois ou suit le jugement d'un autre, mais parce qu'en étant vertueux il fait ce qu'il veut, non pas seulement au sens où la volonté est la spontanéité, le bon gré, l'*hekôn*, mais au sens où l'on parle en français « de volonté délibérée », et tel est le choix préférentiel ou le choix délibéré. Ainsi l'intelligence ne porte pas seulement sur les moyens, mais sur l'ensemble de la conduite et fait de la conduite une conduite vertueuse.

Poursuivons la lecture. « ...tout comme il arrive à un organisme vigoureux mais sans la vue, de tomber lourdement quand il se meut, parce qu'il ne voit pas, ainsi en est-il dans le cas des dispositions dont nous parlons ; une fois au contraire l'intelligence venue, c'est dans le domaine de l'action un changement radical, et la disposition qui n'avait jusque là qu'une ressemblance avec la vertu sera alors la vertu proprement dite²⁴. » Cette comparaison fait à nouveau de l'intelligence un œil. La vertu naturelle sans la vue, c'est la force physique aveugle. Le courage naturel, aveugle, n'est courage qu'en apparence : et c'est vrai aussi pour la justice (sauf que l'on ne peut pas parler de justice animale). Un homme que son caractère ou plutôt son tempérament ne porte pas à désirer plus que sa part en toute chose et

qui vit conformément aux lois de son pays sans que cela lui coûte, ne lèse personne : mais cela « sans intelligence », *en aveugle*. La mesure à laquelle sa vie se conforme ne procède pas de son jugement. Il est juste par hasard. Il n'est pas vertueux de son propre chef : voilà en quoi sa vertu n'est qu'apparence. Ce peut être un bon citoyen, mais il n'a pas la prudence qui peut faire de lui un gouvernant²⁵. De même les hommes « enclins à la témérité... sans intelligence », ou n'ayant pas à lutter contre leurs appétits parce que leur nature est pour ainsi dire modérée, sont aveugles. Ils n'ont pas mesuré eux-mêmes le juste milieu qu'ils respectent en un sens. Ils ne sont pas eux-mêmes les principes de leur modération.

Certes, l'exemple de la chute peut prêter au contresens « pragmatique ». La vue en effet donne-t-elle seulement le choix du chemin à suivre et non celui du but ? Littéralement, oui, si on prend la comparaison du corps aveugle de trop près. Mais ce n'est pas le dernier mot d'Aristote : l'intelligence change la vertu « d'une manière radicale ». Tricot ajoute *radical*. C'est un commentaire et non une traduction - mais un bon commentaire. Radicale, en effet, la différence de l'apparence et de la réalité. Cela change du tout au tout : l'action non seulement est rendue efficace, mais surtout, c'est alors vraiment une action. Répétons-le, l'homme enfin est son propre chef. Telle est la signification « morale » et non pas seulement « intellectuelle » ou « pragmatique » de l'intelligence. La moralité, c'est l'unité de l'éthique et du dianoétique et non pas seulement la vertu éthique, ou plutôt celle-ci requiert l'intelligence. L'éthique sans

²³. Cf. Brague, *ibid.* chap. III, et Jean-Yves Château, *La phronèsis et la vérité dans La vérité pratique*, Aristote, Vrin 1997, p.234 sq.

²⁴. 1144 b 10-14, Traduction Tricot.

²⁵. *Politique* III, 4, 1277 b 27 ; cf. note 1.

l'intelligence ressortirait d'une éthologie ou d'une science du comportement : ce n'est l'objet d'une éthique ou d'une morale (et en ce sens il est impossible de distinguer les deux termes, le grec et le latin) que parce que l'homme de bien agit en fonction de ce qu'il comprend ou juge lui-même être le meilleur. L'excellence véritable, vertu au sens fort du terme, consiste à vivre les yeux ouverts, à voir clair : à vivre selon le meilleur non pas par hasard, par nature ou tempérament, sous l'effet de la contrainte, parce qu'on est « bien élevé » et qu'on est sous le joug de bonnes lois, mais parce qu'on a vu que là était le bien, parce qu'on a compris. L'hégémonie de l'intellect ainsi retrouvé, il s'agit de l'intellect du prudent et non du roué. C'est pourquoi il fallait d'abord les distinguer. Celui dont l'intelligence est seulement calculatrice des moyens n'a rien compris.

Qu'entendons-nous par *clairvoyance* et *aveuglement* ? D'une part l'intempérant est aveuglé par ses appétits ; il ne voit que ce qui va dans le sens de son désir ; la modération « sauve la pensée ». Ainsi l'injuste manque de jugement, non parce qu'il calcule mal, mais parce qu'il calcule dans le sens de ses intérêts et de ses passions : il est en un sens très intelligent. Il ne voit pas, non pas parce qu'il n'a pas d'œil ou n'en fait pas usage, mais parce que son œil est « mal tourné » faute de vertu éthique. D'autre part l'homme qui, doté d'une vertu naturelle, est sans intelligence, n'est pas aveuglé mais simplement aveugle : il ne dispose pas de la vue. Cette façon de ne pas voir est celle des bêtes, qui sont sans raison, ou de l'enfant, qui ne dispose de la raison qu'en puissance, ou de l'homme à la vertu seulement naturelle, qui demeure mineur, qui ne se sert pas de son propre entendement. La page précédente établissait que

sans la vertu éthique il ne servirait à rien de disposer de l'œil de l'âme - de l'intellect - puisque nous serions *aveuglés* par nos passions ; cette page-ci établit que sans cet œil nous serions *aveugles*, de sorte que la vertu éthique ne serait pas véritablement vertu (vertu morale ou éthique) mais comme la vertu naturelle. Il n'y a donc pas cercle. Et l'intelligence est bien présente au centre de la vie éthique.

L'homme qui suit la bonne route sans la voir marche en aveugle : il ne se conduit pas ; il ne décide pas de sa vie. Certes il est responsable de n'être pas lui-même, de manquer son véritable être et en ce sens sa bêtise est volontaire. Il est guidé par une sorte d'instinct naturel, comme s'il était tenu en laisse par un autre : sa tempérance vient de son tempérament ; il n'est pas porté naturellement à désirer plus qu'il ne faut, mais ne « connaît » pas la mesure ; ainsi l'homme du *Ménon* va à Larissa par opinion droite et non par science. Du citoyen qui ne peut gouverner, *La politique* dit que sa vertu n'est pas la prudence mais l'opinion vraie, reprenant ainsi l'expression du *Ménon*²⁶. Si donc Aristote refuse de dire avec Platon que la vertu est science, il met l'intelligence au centre. Intelligence pratique et non théorique, jugement et non science ou contemplation, elle n'est pas moins intelligence et intérieure à la moralité que l'intelligence platonicienne, « œil de l'âme ».

Ainsi c'est une erreur de réduire la vertu à la prudence et d'oublier le caractère, l'éthique au sens de la maîtrise des appétits et des impulsions, qui suppose entraînement et éducation et non pas seulement intelli-

26. *Ibid.*, cette page déjà citée sépare beaucoup plus la prudence des autres vertus que le chapitre qui en conclut l'analyse dans *l'Éthique à Nicomaque*.

gence et enseignement scientifique : sans cette maîtrise l'intelligence n'aurait aucune prise sur nos décisions. Par là *l'Éthique à Nicomaque* s'oppose au socratism (plus peut-être qu'au vrai Socrate et à Platon qui n'ignorent pas cette nécessité de l'entraînement et de l'habitude). Mais cette page insiste sur la vérité du socratism plus que sur son erreur. Elle dit que la référence à la droite règle, c'est-à-dire au *logos*, dans les discours des hommes sur la vertu, prouve que tous admettent que sans la raison ou l'intelligence il n'y a pas vertu. Non pas qu'ils réduisent la vertu à l'intelligence calculatrice ou à l'agilité intellectuelle du mathématicien ou du philosophe spéculatif ; mais l'intelligence, c'est la possibilité de vivre clairvoyant. S'il ne convient pas de confondre la vertu et la règle ou le *logos*, c'est-à-dire de réduire l'éthique au dianoétique, la disposition qu'est la vertu ne saurait être conforme à la droite règle par hasard, sans que l'homme vertueux soit par son propre jugement le principe de cette rectitude. De même celui qui n'est réglé ou mesuré que par son éducation, son tempérament naturel ou la crainte des lois n'est pas vertueux, quoique sa vie soit conforme à la droite règle. « ...ce n'est pas seulement la disposition conforme (*kata*) à la droite règle qui est vertu, il faut encore que la disposition soit unie avec (*meta*) la droite règle : or la droite règle dans ce domaine, c'est la prudence. Ainsi donc, Socrate pensait que les vertus sont des règles (puisqu'elles sont toutes selon lui des sciences), mais nous, nous pensons qu'elles sont unies avec une règle²⁷ ». Aristote alors prend soin de nous montrer que distinguer contre Socrate la règle et la vertu n'autorise pas à penser que la vertu et la règle ou la

27. 1144 b 27 sq. traduction Tricot.

raison soient séparées : c'est pourquoi traduire *meta* par *uni à* et non par *avec* nous paraît ici justifié. L'homme vertueux est responsable de la détermination de la règle et du choix ; si donc la vertu ne se réduit pas à l'intelligence (il faut l'exercice et la disposition éthique), la prudence n'est pas « à côté » de la vertu, ce n'est pas seulement un « accompagnement ».

Certains lecteurs veulent que la prudence soit seulement la faculté des moyens, d'autres au contraire, qu'elle ait aussi à déterminer les fins. Nous concluons qu'Aristote ne distingue pas une faculté des fins et une faculté des moyens²⁸. Il y extériorité des moyens et des fins dans la *poièsis* : la fin de la fabrication est un produit hors d'elle. La *praxis*, pratique de la vie, a sa fin en elle-même : elle n'est pas une étape « technique » en vue d'un bonheur qui lui serait extérieur²⁹. Le rapport des fins aux moyens dans l'ordre de la fabrication ne permet pas de penser celui des fins et de « ce qui est relatif aux fins » (expression généralement traduite par moyens) dans la *praxis*. Le bonheur de la vie heureuse est dans la pratique de cette vie et non au bout de cette vie comme une récompense après la peine - ce que développe le *Livre X* sur le plaisir. Si donc il est vrai que le premier pas vers le bonheur ne nous donne pas déjà la fin qu'est le bonheur, s'il est vrai justement qu'il faut toute une vie de bonheur (une hirondelle ne fait pas le printemps), pourtant, ou plutôt pour cette même raison

28. Emmanuel Cattin, *ibid.*, p. 81, rappelle que « Pour Gadamer la *phronèsis* aristotélicienne ne porte sur les moyens qu'à partir du regard qu'elle soutient toujours sur le *telos* à rejoindre dans la vie humaine tout entière... ».

29. Pour tout ceci et pour l'interprétation générale de l'ouvrage, voir l'étude citée de Jean-Yves Château.

il faut que l'action ait pour ainsi dire toujours déjà sa fin présente en elle-même : *c'est la même chose ici de viser cette fin et de vivre selon cette fin*. La *finalité pratique* n'est pas le but de la vie mais le style de la vie, son esprit. L'intention éthique, la visée intellectuelle de la fin, le calcul des moyens et la mise en œuvre, c'est-à-dire la pratique, ne sont pas comme des moments séparés, mais ce que l'analyse distingue pour penser la vie pratique. L'intelligence pratique ne porte pas séparément sur les moyens et les fins. C'est pourquoi le choix des moyens a lui-même déjà, dans la pratique, une signification morale et pas seulement « technique ».

Entendre en mauvaise part l'expression française « la fin justifie les moyens », c'est penser qu'un homme de bien, pour obtenir ce qu'il désire, ne saurait utiliser des moyens bas et criminels : il y a contradiction entre des moyens moralement condamnables et une fin moralement louable. C'est que le rapport de moyens à fins n'est pas du même ordre dans ce qui est *pratique* que dans ce qui est *poiétique*. Un tel problème n'a pas de sens dans un cadre technique où il s'agit de calculer. Dans l'art, il faut que le moyen soit efficace ; dans la pratique de la vie, qu'il s'accorde avec la « moralité » ou bonté de la fin, faute de quoi il est « inefficace » - précisément parce que la « réussite » ici ne réside pas dans une œuvre extérieure à l'action mais dans l'action elle-même, tout entière : la réussite « pratique », le « *eu* » de l'*eupraxia*, n'est pas du même ordre que l'efficacité technique. Disons naïvement : si je suis injuste pour devenir honnête (je vole pour ensuite être libéral), c'est perdu ; la magnificence d'un parrain de la mafia n'est pas une vertu ; les bienfaits d'un politicien corrompu ne font qu'aggraver son cas. Ainsi, ni en VI 13, ni dans tou-

te *l'Éthique à Nicomaque*, l'efficacité et la moralité ne sont deux choses extérieures et étrangères l'une à l'autre : on n'y trouvera pas plus de pragmatisme que de moralisme. C'est que moralisme et pragmatisme ont parti lié. Une intention sans réalisation, une réalisation sans moralité, voilà deux aberrations.

Ainsi l'intelligence n'a pas du tout le même sens selon le type de fin qu'on se propose : l'homme a le type d'intelligence qui correspond à ses désirs. Le « prudent » ne choisira pas n'importe quel moyen. Si les moyens sont condamnables, c'est qu'en réalité la fin l'est aussi. Ayant compris quelle est l'œuvre propre de l'homme, il n'avilira pas l'intelligence à de basses manœuvres : il éprouvera beaucoup de déplaisir à lutter contre les fourbes et à déjouer leurs plans et il se peut que parfois le roué le prenne au piège. Au contraire, qui par exemple veut voler passera par les moyens les plus vils et son esprit sera tout entier accaparé par la nécessité de se cacher, de mentir, de ruser ; il deviendra prisonnier d'un type d'intelligence radicalement différent de celui qui vit honnêtement. Qui place son bonheur dans l'argent passera toute sa vie à compter. Ou encore, certains ambitieux, calculateurs au plus mauvais sens, ne peuvent considérer aucune décision des autres sans y voir la conclusion de plans compliqués. De tels hommes manqueront toujours de hauteur de vue, particulièrement en politique, et la simple idée de philosopher les endormira. Certaine façon de vivre exclut à jamais le *loisir* philosophique de telle sorte que des esprits impressionnants d'habileté intellectuelle demeurent incapables de penser vraiment. Aristote ici n'est pas opposé à Platon, le Platon de la définition du philosophe dans le *Théétète* qui oppose comme dans la *République* le regard perçant des

hommes affairés et des sophistes à la conversion de l'âme du philosophe. Ainsi le type de moyens et de combinaisons que l'intelligence est capable d'inventer n'est pas de même nature selon le type de vie qu'on mène : l'intelligence de l'homme corrompu est elle-même corrompue, elle n'est pas seulement au service d'une fin mauvaise. La rouerie est une habileté qui *en tant qu'intelligence* est d'un autre ordre que la prudence du sage, même si dans la part raisonnable de l'âme, ce sont toutes deux d'abord une même puissance ou faculté. Qu'il n'y ait pas d'usage neutre de l'intelligence permet de comprendre que la spéculation philosophique demeure inintelligible pour le roué : il ne peut contempler, comprendre pour comprendre, vivre la vraie vie, scolastique³⁰. Il y a donc un lien essentiel entre *phronèsis* et *sophia*, entre la sagesse pratique et la sagesse théorique. Le *phronimos* seul sait mener la vie qui sied à la contemplation et qui suppose qu'on ne soit pas enfermé dans la contingence du monde sublunaire.

30. Que comprendre ait une valeur en soi, que la *sophia* donc ne soit pas « inutile », c'est aussi ce que rappelle ce chapitre, annonçant ainsi le Livre X, couronnement de l'ouvrage.