Philonsorbonne

11 | 2017
Année 2016-2017

La *phronêsis* d'Aristote : un sens moral ?

Laurent JAFFRO

Éditeur
Publications de la Sorbonne

Édition électronique
URL : http://philonsorbonne.revues.org/904
ISSN : 2270-7336

Édition imprimée
Pagination : 155-172
ISSN : 1255-183X

Référence électronique
Laurent JAFFRO, « La *phronêsis* d'Aristote : un sens moral ? », *Philonsorbonne* [En ligne], 11 | 2017, mis en ligne le 07 janvier 2017, consulté le 01 février 2017. URL : http://philonsorbonne.revues.org/904

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Tous droits réservés

La *phronêsis* d'Aristote : un sens moral ?

Laurent JAFFRO

(Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne – PHARE EA7418)

La question de la perception des valeurs, spécialement des valeurs morales, est l'objet, depuis Max Scheler, d'un débat intense en particulier au sein de la tradition analytique. Une des sources historiques majeures de cette discussion est la tentative par plusieurs philosophes du dix-huitième siècle – au premier rang desquels Francis Hutcheson – d'appliquer aux valeurs le statut des couleurs et plus généralement des « qualités secondes »[1]. Corrélativement, le jugement de valeur est conçu comme l'analogue interne d'un registre sensoriel externe, apte à saisir de telles qualités.

Or, dans son *Enchiridion Ethicum*, Henry More attribuait à Aristote la paternité de cette conception et proposait une version platonicienne de cette application de la catégorie de « *sensibilitas* » au goût moral :

> « Ex subjugatione igitur Passionum, corporisque atque animae purificatione, nova quaedam suboritur Animi Spiritusve Sensibilitas, si ita fas sit loqui, quae soli competit *Prudenti*, qua fretus facile percipit ubi consistat τὸ μέσον quod dixi, vel τὸ δέον, medium illud debitum in singulis actionibus : *imprudens* vero & impurus homo non percipit ».
>
> « Par la soumission des passions, et par la purification du corps et de l'âme, surgit une nouvelle sensibilité, pour ainsi dire, de l'intelligence et de l'esprit, que l'on rencontre seulement chez l'homme *prudent*, et par laquelle il perçoit facilement où se trouve τὸ μέσον [la moyenne ou mesure] ou τὸ δέον [le devoir] dont j'ai parlé, ce milieu qui est exigé dans chacune des actions, et que l'homme *non prudent* et impur ne perçoit pas »[2].

1. Sur le contexte historique classique de cette question, et sa pérennité dans la philosophie du vingtième siècle, voir M. Wilson, 1992.

2. Henry More, 1667, II, ii, 5, p. 86-87. Ma traduction.

La soumission des passions est l'œuvre des vertus du caractère, mais Morus fait converger l'état perceptif obtenu au terme de cette « purification » et la vertu intellectuelle de prudence. Il unifie l'appréhension des valeurs qui s'exerce dans les vertus du caractère et le coup d'œil du prudent. Une question historique est de savoir si la manière dont Henry More lit Aristote est exacte, et cela indépendamment de la fécondité de cette lecture pour les auteurs qui, à la suite de Shaftesbury, la convertiront dans le vocabulaire du sens moral et du sentiment. Une question conceptuelle est de déterminer si l'analogie entre les valeurs et les couleurs ou autres qualités secondes résiste à l'analyse et rend bien compte des liens essentiels entre le jugement de valeur et la compréhension de raisons. Le jugement moral est-il vraiment assimilable à une quasi expérience perceptive ? Non, parce qu'il est nécessairement conditionné par des considérations relatives aux raisons morales[3].

Il y a bien une tradition du commentaire aristotélicien moderne qui voit dans l'appréhension de juste milieu par le *phronimos* l'analogue, dans l'ordre de la perception de la valeur, d'une perception sensible. Par exemple, E. Harris Olmsted fait de la vertu intellectuelle de *phrônesis* une faculté de perception ou d'intuition morale, comme un sixième sens ; il est critiqué par William Hardie[4]. Cette interprétation croit pouvoir s'autoriser de passages qui, dans l'*Éthique à Nicomaque*[5], comportent une assimilation explicite du discernement fin en matière pratique à une *aisthêsis*, par exemple en EN IV 5 1126b3-4 (auquel fait écho II 9 1109b22-23). Contre cette lecture, Hardie emploie l'autorité de EN VI 8 1142a27-30 :

> « Elle <la *phronêsis*> saisit le particulier ultime dont il n'y a pas science, mais perception sensitive : je ne parle pas de la perception des sensibles propres, mais de celle, par exemple, qui nous permet de voir que le particulier ultime qui compte parmi les figures mathématiques est un triangle ; car on doit s'arrêter là aussi. Cette saisie, dira-t-on, est plutôt sensation que sagacité <*phronêsis*>, mais c'est une autre forme de perception que celle-là »[6].

Les réalités particulières ultimes dont il est question ici sont les actes à exécuter — ce qui correspond à la prémisse mineure du syllogisme pratique.

Mais ce passage ne suffit pas à interdire l'application d'un modèle du sens moral au jugement pratique aristotélicien, puisque la thèse selon laquelle les valeurs sont plus proches des sensibles communs que des sensibles propres est compatible avec l'idée de sens moral. Hardie a un autre argument, qui complète le passage cité : la *phronêsis* est décrite par Aristote en 1143b5 comme une sorte de *noûs*, d'intelligence intuitive, à l'œuvre précisément dans l'appréhension du particulier, en l'occurrence des actes à

3. Je me permets de renvoyer à Jaffro, 2015.

4. Hardie, 1980, p. 148-149.

5. Désormais désignée EN.

6. Aristote, trad. R. Bodéüs, 2004, p. 322.

accomplir[7]. Mais là encore, est-ce incompatible avec l'idée de sens moral, qui est susceptible à l'époque moderne d'une lecture intuitionniste aussi bien que sentimentaliste ?

Le rapprochement avec un sens moral est également présent chez un autre commentateur, W. W. Fortenbaugh, de manière très différente puisque c'est la vertu morale, et non la vertu intellectuelle, qui est alors la faculté de perception morale[8]. L'enjeu dans de ce débat est de déterminer quel est le rôle de la vertu morale dans la délibération. Est-il seulement d'orientation, par la reconnaissance des finalités morales et la concentration sur ces finalités, et de préparation, par la discipline des passions ? Ou bien va-t-il jusqu'à la perception des valeurs, comme le suggère EN III 4 ?

Un meilleur argument contre un Aristote intuitionniste ou partisan d'une sorte de sens moral pourrait résider dans sa conception du rôle de la délibération à laquelle il donne une importance qui paraît peu compatible avec l'idée de sens moral, puisque celui-ci se caractérise par une certaine immédiateté. La présente étude appelle un examen supplémentaire susceptible d'établir l'irréductibilité du point de vue délibératif à un point de vue observationnel ou quasi sensoriel.

Un premier enjeu est de déterminer en quoi consiste, selon Aristote, le discernement fin des valeurs morales et des actions qu'elles appellent dans telles circonstances, et dans quelle mesure il engage la vertu intellectuelle de *phronêsis* ou les dispositions proprement morales de l'agent.

1. La définition de la vertu

Le point de départ qu'il convient d'adopter dans cette enquête est la définition de la vertu en EN II 6. Cependant, la compréhension du passage ne va pas de soi.

> « ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν »[9].

En voici la traduction de Christopher Rowe, telle qu'elle est reprise dans le commentaire de Sarah Brodie — les insertions des termes grecs sont de S. Broadie :

7. Sur la question : la *phronêsis* est-elle une sorte de *noûs* ?, et les réponses apparemment contradictoires d'Aristote, voir Lories, 1998, p. 128-129. Je remercie Yi Zeng de m'avoir signalé que le passage qui vient d'être cité (EN VI 8) fournit de bonnes raisons de distinguer plus nettement les fonctions de la *phronêsis* et du *noûs* : la première appréhende les moyens, le second la fin et, par conséquent, la valeur.

8. Voir la discussion de Hardie, 1980, p. 388 *sqq*.

9. EN II 6, 1106b36-1107a2, éd. J. Bywater.

> « Excellence, then, is a disposition issuing in decisions, depending on intermediacy [*mesotês*] of the kind relative to us, this being determined by rational prescription [*orthos logos*] and in the way in which the wise person [*phronimos*] would determine it »[10].

Le texte d'Aristote utilise simplement le terme *logos* ; *orthos* est ajouté par S. Broadie. Dans un développement parallèle de son propre livre sur Aristote, Broadie ne l'ajoute pas, mais elle estime alors qu'il est sous-entendu[11]. Le texte est donc compris de la manière suivante, conformément aux traductions traditionnelles : Aristote procède à une définition qui indique le genre et la différence spécifique de la vertu ; le genre de chose qu'est la vertu, c'est une disposition ; parmi les dispositions, la spécificité de la vertu est d'être une disposition à choisir qui consiste en un milieu relatif à nous. La difficulté commence avec la phrase suivante, qui dit que ce qui précède est déterminé par un *logos* et que c'est ainsi que le *phronimos* le détermine. Traditionnellement, on comprend que ce qui est déterminé par un *logos*, ce n'est pas la vertu, mais la *mesotês*, le milieu en quoi consiste la vertu (d'où l'adoption de la lecture ὡρισμένῃ, contre la leçon des manuscrits, ὡρισμένη), et que le *logos* est la raison droite (*orthos*), ce qui excuse l'addition de S. Broadie.

Richard Bodéüs propose une traduction qui rompt avec cette tradition. Il estime que la phrase problématique renvoie à cela même qu'Aristote vient de faire, c'est-à-dire la production d'une définition de la vertu. Sa traduction est alors la suivante :

> « Par conséquent, la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous. C'est sa définition formelle et c'est ainsi que la définirait l'homme sagace »[12].

Bodéüs rejette la lecture traditionnelle (ὡρισμένῃ) et ses suites (il préfère ὡς à ᾧ). Selon Bodéüs, le *logos* ici est la définition et non pas la norme. Il s'oppose à l'interprétation que l'on peut dire rationaliste et estime que la raison ou norme rationnelle ne joue aucun rôle dans la détermination du milieu.

> « La référence que fait ultimement Aristote à l'homme sagace n'est donc pas, comme on l'imagine souvent, une manière de dire qu'il pourrait déterminer la norme rationnelle du bien ; c'est une référence à sa capacité de fournir, comme vient de le faire Aristote, la définition formelle de la vertu, parce qu'il est, lui, pleinement vertueux et n'a pas seulement les aptitudes naturelles à bien agir »[13].

10. Aristotle, trad. C. Rowe, 2002, p. 336.
11. Broadie, 1991, p. 74.
12. Aristote, 2004, p. 116.
13. Aristote, 2004, p. 117.

Qu'un *phronimos* soit capable de donner une définition de la vertu, on peut certes l'admettre ; mais serait-ce là, dans ce travail de définition, l'œuvre propre de la *phronêsis* ? Bodéüs renvoie à EN VI 13 ; mais, précisément, il me semble que ce passage parallèle va dans un sens contraire à son interprétation déflationniste :

> « καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἅ ἐστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον : ὀρθὸς δ᾽ ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν »[14].

Ce que Bodéüs traduit ainsi, de manière peu cohérente avec sa traduction du passage de II 6 qui vient d'être cité :

> « C'est qu'aujourd'hui, chaque fois qu'il s'agit de définir la vertu, tout le monde précise son état et ce à quoi il se rapporte en ajoutant que cet état est conforme à la raison correcte. Or la raison est correcte quand elle exprime la sagacité »[15].

Ici, donc, Bodéüs a traduit *logos* par « raison », et non par « définition formelle ». Or ce passage paraît être une sorte de paraphrase de 1106b36-1107a2 (ou l'inverse) : on commence par indiquer quel genre d'état est la vertu, puis on indique son objet spécifique, puis on dit que cet état est conforme à la raison droite, et on reformule ce qu'est la raison droite en faisant référence au prudent. Ce parallèle donne raison à S. Broadie quand elle sous-entend *orthos* en EN II 6. Et dans la suite il est clair que la vertu n'est pas seulement conforme à l'*orthos logos*, mais que celui-ci l'accompagne et qu'il est la *phronêsis* elle-même : « ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν » (1144b26-28)[16].

Acceptons la lecture traditionnelle comme étant, bien sûr, celle qui est reçue à travers toute l'histoire de la philosophie européenne, mais comme étant aussi fidèle à l'enseignement d'Aristote. Elle a pu donner lieu, à rebours de ce que j'ai appelé l'interprétation déflationniste, à une sorte d'interprétation dramatisante que l'on rencontre notamment dans l'ouvrage que Pierre Aubenque avait consacré à *La Prudence* : « L'existence de l'homme prudent est déjà impliquée par la définition générale de la vertu[17] ». Le terme « impliquée » suggère une sorte de lien logique. Aubenque rend ainsi le passage de II 6 :

---

14. EN VI 13, 1144b21-23, éd. J. Bywater.

15. Aristote, 2004, p. 341.

16. Par ailleurs, cette identification paraît rendre improbable, du moins dans ce contexte précis, la voie proposée par S. Broadie lorsqu'elle voit dans le logos, non une sorte de norme, mais la raison d'une action telle qu'elle fournie par le « ce en vue de quoi » cette action est choisie (Broadie, 1991, p. 183).

17. Aubenque, 1993, p. 39.

> « La vertu est une disposition de la volonté consistant dans un juste milieu relatif à nous, lequel est déterminé par la droite règle et tel que le déterminerait l'homme prudent »[18].

Selon P. Aubenque, nous ne disposons d'aucun moyen de reconnaître la droite règle « si ce n'est l'appel au jugement de l'homme prudent »[19]. Cela semble forcer un peu le texte d'Aristote qui, même dans l'interprétation traditionnelle, ne dit pas de la droite règle qu'elle n'est connue que par le jugement du prudent, mais qu'il y a coïncidence entre la détermination du milieu par la droite règle et la détermination du milieu par l'homme prudent. Aubenque infléchit 1144b26-28 en un sens presque existentialiste : « Voilà un homme qui (...) n'est pas seulement l'interprète de la droite règle, mais qui *est* la droite règle elle-même, le porteur vivant de la norme »[20]. En note, Aubenque va jusqu'à imputer à Thomas d'Aquin l'erreur de dire « que la prudence est *recta ratio* » alors que c'est « le prudent qui est présenté ici comme la *recta ratio* ». Or cette prétendue erreur de Thomas correspond à ce qui est dit en EN VI 13, comme on vient de le rappeler.

2. La sensibilité de l'homme bon au bien

Munis de cette définition de la vertu éthique, dont la référence à la vertu intellectuelle de *phronêsis* reste encore quelque peu énigmatique, considérons maintenant le passage de l'*Ethique à Nicomaque* qui autorise le mieux une lecture que l'on peut dire sensibiliste de la conception aristotélicienne de l'accès aux valeurs. Il s'agit d'un passage qui, contrairement à ce que suggère Henry More, ne comporte aucune référence d'aucune sorte à la *phronêsis* ou au *phronimos*.

> « Ainsi donc, le vertueux trouve souhaitable ce qui est véritablement bon, tandis que le vilain trouve souhaitable n'importe quoi. C'est exactement comme dans le cas des corps : pour ceux qui sont en bonne condition, est sain ce qui est véritablement tel, mais, pour ceux qui sont souffrants, ce sont des choses différentes. Et il en va pareillement de ce qui est amer, doux, chaud, lourd et de tout le reste. C'est en effet le vertueux qui juge correctement de chaque sorte de chose, et en chacune la vérité lui apparaît, car à chacun de ses états particuliers correspondent, en propre, des objectifs qui sont beaux et agréables. En d'autres termes, ce qui distingue sans doute le plus vertueux, c'est de voir la vérité en toutes choses, comme s'il en était la règle et la mesure. Le grand nombre, en revanche, est en proie, semble-t-il, à l'illusion due au plaisir, car celui-ci n'est pas un bien mais paraît l'être. La masse prend donc l'agrément pour le bien et fuit le chagrin comme le mal » (III 4 1113a25-b1)[21].

18. *Ibid.*
19. Aubenque, 1993, p. 40.
20. Aubenque, 1993, p. 41.
21. Aristote, 2004, p. 151-152.

« Apparaître » rend φαίνεται (1113a30), que Jean-Louis Labarrière prend littéralement et rattache au registre de la sensation[22]. Le point de vue du vertueux relativement au bien (et donc à la fin) est un discernement correct, κρίνει ὀρθῶς, mais manifestement non intellectuel, du moins si l'on donne au terme « intellectuel » un sens étroit, celui de la mobilisation d'une l'intelligence envisagée comme disjointe du désir.

Pour les tenants de ce que Henry More appelle la *sensibilitas* morale, et de ce qu'on appellera à la suite de Shaftesbury et de Hutcheson le « sens moral », le centre de ce passage réside dans l'analogie avec l'appréciation de qualités phénoménales comme l'amer ou le chaud. Bien que ce ne soit pas le cas dans Aristote, cette analogie favorise chez les modernes l'attribution du statut de propriété dispositionnelle aux valeurs morales. Elle peut justifier une thèse de la dépendance à l'égard de la réponse[23], plutôt qu'une thèse de la subjectivité des qualités secondes (Hume étant le représentant classique de cette position subjectiviste). David Wiggins a bien montré que la thèse de la dépendance à l'égard d'une réponse est une manière de surmonter un clivage simpliste entre subjectivisme et réalisme :

> « Surely it can be both true that we desire *x* because we think *x* good, and that *x* is good because *x* is such that we desire *x* »[24].

Objecter qu'Aristote paraît souscrire à la thèse de la dépendance à l'égard d'une réponse du plaisir, mais pas à celle de la dépendance à l'égard d'une réponse de la valeur morale, au prétexte que la valeur morale de l'agent est déjà mentionnée dans les caractérisations des conditions d'appréciation, comme le fait Verity Harte[25], c'est ignorer que le terme « valeur » n'a pas nécessairement le même sens de part et d'autre de la formulation suivante, typique des explications en termes de *response-dependence* :

> *Il est vrai que telle action a telle valeur morale si et seulement elle paraît l'avoir pour l'homme qui a une valeur morale.*

La dernière condition peut renvoyer au fait que l'homme vertueux maîtrise ses passions (dans le vocabulaire de Henry More, est « pur ») et par conséquent a un jugement non biaisé. Par suite, le terme « valeur morale » n'a pas nécessairement le même sens que dans la première occurrence. Cependant, on peut remarquer que, s'agissant des propriétés dépendantes à l'égard d'une réponse qu'est le plaisir et que sont également les couleurs et autres qualités phénoménales, les conditions d'observations sont aisément accessibles, car elles sont fonction de la constitution naturelle de

22. Labarrière, 2008, p. 156.
23. Sur ce point, voir Pettit, 1991.
24. Wiggins, 1998, p. 106.
25. Harte, 2014, p. 315, note 40.

l'observateur, tandis que l'accès aux conditions d'appréciation de l'homme vertueux requiert un entraînement de long terme. On ne s'étonnera pas que ce passage soit le *locus classicus* des théories sensibilistes ou qui ressuscitent la notion hutchesonienne de sens moral en la combinant avec une « éthique des vertus »[26]. Ce n'est pas n'importe quel agent, mais l'agent vertueux, qui est à même d'employer correctement les concepts moraux. Anthony W. Price lance un défi à ce type de conception qu'il attribue à Wiggins et à McDowell :

> « Suppose we say the following : only the agent whose desires are properly oriented can hope to grasp what in human life is truly worth while. This implies that there is a truth about what in human life is worth while. Yet if this implication is to be more than hollow, there must be a cognitive point of view, accessible to human beings, from which that truth can be ascertained. Hence, even if the condition that constitutes possession of that point of view can only be achieved through the development of desire, it must itself be a cognitive state, involving the correct application of concepts that have a sense which yields them an objectively determinable extension »[27].

Ce défi est relevé avec succès par Aristote, il me semble, pour autant que un désir convenablement éduqué constitue, selon lui, un tel point de vue cognitif.

Le point principal, au regard de la question qui nous occupe, est de déterminer si l'état des désirs de l'agent vertueux (donc au sens des vertus proprement éthiques) suffit à constituer un tel point de vue ou bien si un tel point de vue mobilise au contraire la vertu dianoétique de la *phronêsis*. Il est remarquable, à cet égard, que dans son résumé et commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, Thomas d'Aquin ait estimé nécessaire de procéder à une addition explicative au texte d'Aristote, en ajoutant une référence à la *recta ratio* que celui-ci, sauf erreur, ne comportait pas :

> « Et dicit, quod virtuosus singula, quae pertinent ad operationes humanas, recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum. Et hoc ideo quia unicuique habitui videntur bona et delectabilia ea quae sunt ei propria, idest ea quae ei conveniunt. Habitui autem virtutis conveniunt ea quae sunt secundum veritatem bona. *Quia habitus virtutis moralis definitur ex hoc*

26. S. Broadie a de fortes réserves à l'égard de l'application à Aristote du label « éthique des vertus » : « He is not even, it has to be said, a modern-style "virtue-ethicist" if this means a philosopher who defines right or appropriate action as the action of the virtuous person (or the courageous or moderate or good-tempered or just, etc., depending on the case). On the contrary, Aristotle explains virtue and the virtues as dispositions for right or appropriate action and emotion (towards the appropriate people, at the appropriate moment, in the appropriate amount, etc.), but without ever being prompted to state a set of rules to which these ethical responses would generally conform ». (« Aristotle and Contemporary Ethics », Broadie, 2007, p. 126).

27. Price, 2011, p. 142.

quod est secundum rationem rectam ; et ideo ea quae sunt secundum rationem, quae sunt simpliciter bona, videntur ei bona. Et in hoc plurimum differt studiosus <ce terme traduit σπουδαῖος> ab aliis, quod in singulis operabilibus videt quid vere sit bonum, quasi existens regula et mensura omnium operabilium. Quia scilicet in eis iudicandum est aliquid bonum vel malum secundum quod ei videtur ».

« Il dit que le vertueux juge correctement des choses singulières qui concernent les activités humaines, et que dans les cas singuliers lui apparaît bon ce qui est vraiment bon. Et cela parce qu'à chaque habitude apparaissent bonnes et plaisantes les choses qui lui sont propres, c'est-à-dire qui lui conviennent. Donc à l'habitude de la vertu conviennent les choses qui sont en vérité bonnes. *La raison en est que l'habitude de la vertu morale est définie par ce qui est conforme à la droite raison, et ainsi les choses qui sont conformes à la raison, qui sont simplement bonnes, lui apparaissent comme bonnes.* Et en cela l'honnête homme diffère beaucoup des autres hommes, parce qu'il voit dans les choses pratiques singulières ce qui est vraiment bon, comme s'il constituait la règle et la mesure de toutes les choses pratiques, parce qu'en celles-ci il faut juger qu'une chose est bonne ou mauvaise selon ce qui lui apparaît »[28].

L'addition de Thomas revient à refuser d'expliquer le jugement correct du vertueux (*studiosus*, celui qui a cultivé les vertus du caractère) par la seule disposition de ses désirs. La valeur morale d'une action n'est pas une propriété qui serait dépendante de la seule réponse du *spoudaios*, parce que la rectitude de la réponse du *spoudaios* est conditionnée par un troisième terme qui est la droite raison. Mais, dans ce cas, si la droite raison est ce que détermine la prudence, voire si elle est la prudence elle-même, cette interprétation réintroduit une vertu intellectuelle dans le processus d'identification des biens et maux moraux réels. Il est par conséquent crucial de démêler l'écheveau, si c'est possible, des relations entre être *spoudaios* et être *phronimos*.

Sarah Broadie peut nous y aider par son analyse précise de la réponse d'Aristote à la question : Le souhait est-il souhait (a) du bien ou (b) du bien apparent ? L'objet du souhait (*boulêton*) est-il le bien ou le bien apparent ? Cela dépend de la qualité de l'agent, selon qu'il est dans une bonne ou dans une mauvaise condition éthique. Le sujet éthique malsain ne peut appréhender qu'un bien apparent qui n'est pas le bien réel, mais un bien relatif à lui. L'erreur du malade est donc cognitive, selon Broadie. « This mistakes arises out of the universal and natural tendency to assume that what oneself wishes for is to be wished for *tout court* »[29]. Cette erreur cognitive est due à la qualité *morale* de l'agent.

Le désirable pour le malade moral est un désirable seulement pour lui, alors même qu'il se le représente comme un désirable par soi, tandis que le

28. Commentaire de Thomas sur l'*Éthique à Nicomaque*, III, 10 (le soulignement est mien). Ma traduction.

29. Aristotle, 2002, p. 318.

désirable pour l'homme bon est toujours et nécessairement un désirable par soi (« absolu » serait évidemment trop fort si cela suggérait quelque chose qui ne serait pas un bien pour l'homme, un bien praticable, mais un bien en soi en un sens platonicien). Le souhait ou désir de l'homme bon détecte un bien réel. On a bien ici le biconditionnel typique des explications en termes de dépendance à l'égard d'une réponse, formulable ainsi :

> *Il est vrai qu'une chose est réellement bonne si et seulement si elle apparaît bonne à un agent dans la situation appropriée, où la « situation appropriée » est celle de l'homme bon.*

Il n'y a pas une circularité vicieuse dans cette caractérisation si « bon » ne se dit pas de l'homme au même sens qu'il se dit de cette chose. Cependant, une différence majeure avec les explications de l'appréhension conceptuelle des propriétés phénoménales (par exemple l'application du concept de vermillon) en termes de *response-dependence*, est que la « situation appropriée » ne consiste pas ici en des conditions normales d'observation, mais en des conditions optimales et de nature pratique, bref des conditions d'excellence proprement morale.

3. La relation entre *phronêsis* et bonté de l'agent

Il semble qu'il faille alors rejoindre Bodéüs qui, conformément à son interprétation antirationaliste, réduisant le rôle des facultés rationnelles pratiques à l'identification des moyens, insiste sur le fait que :

> « le jugement correct est bel bien attribué au vertueux ; il appartient en effet à l'homme en raison de sa qualité morale, non en raison d'une quelconque qualité intellectuelle, parce que c'est sa vertu qui lui fait souhaiter le bien véritable, comme fin de tout ce qu'il fait »[30].

Une « quelconque qualité intellectuelle » inclut la *phronêsis* (« sagacité » sous la plume de Bodéüs). Cependant, on peut faire observer que le détecteur vertueux du bien véritable coïncide en pratique (même s'il en est distinct conceptuellement) avec le *phronimos*. Ce point appelle en effet une discussion.

Le coup d'œil en situation en quoi consiste la mise en œuvre de la *phronêsis* est un coup d'œil essentiellement moral et non purement intellectuel, comme l'atteste EN VI 12 :

> « Quant à cet état, il n'est pas donné à ce fameux "œil de l'âme" sans vertu, comme on l'a dit et comme on peut le voir. En effet les raisonnements qui aboutissent aux actes à exécuter sont des inférences qui ont pour point

30. Aristote, 2004, p. 151-152, en note.

> de départ la prémisse : "puisque ce genre de chose-ci est la fin", c'est-à-dire ce qu'il y a de mieux (quel que soit le genre de chose en question, car aux fins de l'argument, on prend n'importe quoi) ; or ce qu'il y a de mieux n'apparaît qu'à l'homme bon, car la méchanceté pervertit et produit l'erreur concernant tout ce qui sert de départ à l'action. Par conséquent, l'on voit clairement l'impossibilité d'être sagace sans être bon » (VI 12 1144a29-b1)[31].

Bodéüs rend par « point de départ » ou départ ἀρχή, le principe, ici le principe pratique. La bonté, donc la vertu morale, est une condition nécessaire de la vertu intellectuelle qu'est la *phronêsis* ; sans cela, elle serait une habileté que rien ne distinguerait de l'habilité technique ; le discernement à l'œuvre ici, qui permet l'exécution de la décision et donc l'adoption des moyens appropriés à la fin visée, n'est un discernement moral que dans la mesure où la visée de l'agent est morale. Cette condition, nécessaire et indépendante de l'état rationnel qu'elle conditionne (la *phronêsis*), est caractérisée par Engberg-Pedersen comme un état moral non rationnel, qui est à la fois un « état cognitif de la faculté de perception » et un « état désidératif »[32]. Cet état du désir n'est pas donné naturellement, mais est acquis par l'habitude, ce qui le distingue fortement d'un « sens moral » tel que l'entendra un auteur comme Hutcheson (mais moins fortement de ce qu'entendent par là Morus et Shaftesbury, qui y voient un goût que conditionne une culture et non un analogue d'un sens externe)[33].

On comprend mieux alors en quoi le bien réel apparaît à l'habitude de l'homme bon. C'est son désir qui est le détecteur du bien réel. Si le bien réel est ce que « voit » le vertueux et si le vertueux ne « voit » pas de bien qui ne soit le bien réel, ce n'est pas en vertu de son intelligence pratique, mais en vertu de son désir convenablement disposé.

Certaines formules de S. Broadie laissent entendre que sagesse pratique et vertu morale constituent *également* la mesure : « For, as Aristotle constantly tells us, in ethical matters the good and wise person is the standard, and his judgment must be accepted as right (e.g., 1113a25-33) »[34]. Au cours de son argumentation, Broadie rapproche les discussions de EN VI 12 et EN III 4, les réponses du *phronimos* et les réponses du *spoudaios* : « No doubt every prohairetic response seems to the agent to be right — to express the orthos logos and the mean between excess and deficiency — but some agents are, as Aristotle puts it, corrupted in their vision (1144 a 29-36), and what seems right to them is wrong »[35].

---

31. Aristote, 2004, p. 339.

32. Engberg-Pedersen, 1983, p. 160-161.

33. Cependant Hutcheson, dans le *Système de philosophie morale* posthume qui récapitule son enseignement universitaire, revient vers Aristote et accorde à l'habitude un rôle plus important que dans ses premiers écrits. En outre, il développe le thème aristotélicien de l'homme de bien « mesure de toutes choses ». Hutcheson 2016, p. 157.

34. Broadie, 1991, p. 52.

35. Broadie, 1991, p. 80.

Au contraire, Bodéüs et Engberg-Pedersen s'accordent à nier qu'il en aille ainsi. Toutefois, cela ne nous empêche pas de dire aussi que (a) le *phronimos* ne peut pas se tromper dans la détection du bien réel de même que (b) il ne se trompe pas dans la détermination des moyens adéquats pour l'atteindre. Cela semble aller dans le sens de la lecture de Broadie. Mais (a) et (b) ne s'expliquent pas de la même façon : (a) s'explique par le fait que la vertu du caractère, l'état correct du désir, est une condition nécessaire de la *phronêsis* ; tandis que (b) s'explique directement par la *phronêsis.* Si l'on reprend le vocabulaire de la « norme et mesure », qu'Aristote emploie à propos du *spoudaios* et non à propos du *phronimos*, on peut dire que le *spoudaios* est par soi norme et mesure (de la vérité éthique, selon III 4 1113a25-b1), tandis que le *phronimos* l'est seulement en tant qu'il est aussi nécessairement *spoudaios*, c'est-à-dire qu'il ne l'est pas pour sa vertu intellectuelle mais pour l'état moral de son désir. C'est une manière de donner raison à Fortenbaugh : « Every perfect man possesses both moral virtue and practical reason but it is only as a possessor of moral virtue that he is a measure[36]... ». Le discernement du bien est un discernement *moral* et non intellectuel en un sens qui oppose « intellectuel » à « moral » : cela dépend du caractère, des mœurs. Le discernement intellectuel, celui de la *phronêsis*, est indirectement moral en ce sens-là. Sans la vertu morale, la *phronêsis* se confondrait avec un discernement intellectuel des seuls moyens.

L'interprétation de Bodéüs est totalement opposée à la lecture de Pierre Aubenque quand celui-ci, par une dramatisation volontairement exagérée, donne un tour subjectiviste au lien entre le *phronimos* et les valeurs, tout en confondant conceptuellement (au-delà d'une thèse de la coïncidence en pratique) *phronimos* et *spoudaios* :

> « (...) La prudence, n'ayant pas d'essence par rapport à quoi se définir, ne peut que renvoyer à l'existence du prudent comme fondement de toute valeur. Ce n'est plus l'homme de bien qui a les yeux fixés sur les Idées, c'est nous qui avons les yeux fixés sur l'homme de bien »[37].

On doit répondre à Aubenque que, si nous avons les yeux fixés sur l'homme de bien, c'est parce qu'il voit juste. Il n'est pas le « fondement de toute valeur », mais le détecteur de toute valeur, ce qui tout à fait différent. Plus loin, Aubenque poursuit dans cette veine subjectiviste ou existentialiste et n'hésite pas à parler de l'« arbitraire » de la position d'Aristote (*ibid.*, p. 47). Dans une note, il va jusqu'à faire converger la thèse aristotélicienne, selon laquelle l'homme de bien est mesure, avec l'idée nietszchéenne d'une origine aristocratique des concepts moraux :

> « Ce sont les "bons" eux-mêmes, c'est-à-dire les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation et leur élévation d'âme qui se sont eux-mêmes considérés comme "bons", qui ont jugé leurs actions "bonnes" (...) »[38].

36. Fortenbaugh, 1964, p. 79.
37. Aubenque, 1993, p. 44-45.
38. *Ibid.*

Aubenque, passant sous silence le fait que c'est par sa bonté que le *phronimos* appréhende correctement le bien réel, souligne le « fondement intellectuel » du discernement du *phronimos*[39]. Selon Aubenque,

> « en spécifiant le *spoudaios* comme *phronimos*, Aristote ne peut donc avoir eu qu'une intention très particulière, que la signification du mot, comme tout le contexte, permet de discerner aisément : c'est que la détermination en question est une détermination d'essence intellectuelle, que l'homme-mesure est invoqué ici, non pour l'excellence de son exemple, mais pour la rectitude de son jugement »[40].

Ce tour intellectualiste que donne Aubenque à la figure du *phronimos* est sans doute pour lui la seule manière d'éviter les conséquences relativistes ou subjectivistes de l'interprétation provocatrice qu'il a donnée, même si c'est pour finalement l'écarter, de la prudence comme construction de valeurs.

Contrairement à la décision de J.-L. Labarrière[41], pour des raisons non seulement sémantiques, mais aussi surtout logiques, on ne peut pas tenir les termes qui désignent l'agent vertueux et l'agent prudent ou sage comme étant interchangeables, et par conséquent on ne peut pas faire du prudent la mesure de ce qu'il apprécie exactement de la même manière que le vertueux (ou le « valeureux », selon l'expression d'Aubenque, pour rendre *spoudaios*) est la mesure du bien, car le lien conceptuel entre les deux notions est asymétrique[42] : c'est la vertu du caractère qui est une condition nécessaire de cette vertu intellectuelle, et c'est ce qui met cette vertu intellectuelle à part au sein du genre, en fournissant sa différence spécifique. C'est essentiellement que la prudence est une habileté dans le domaine moral. On pourrait donner ainsi une portée logique, et pas seulement pratique, au jeu de mot célèbre :

> « ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σῴζουσαν τὴν φρόνησιν ».
>
> « De là vient que la tempérance se trouve, dans notre langage, porter ce nom-là : c'est que, pense-t-on, elle préserve la sagacité » (VI 5 1140b11-12).[43]

Même si c'est tout à fait bancal en pratique (car on manque alors la vertu au sens fort ou au sens premier dont il est question en EN VI 13), il est possible *conceptuellement* qu'un agent soit *spoudaios* sans être *phronimos*, mais non l'inverse. Car, avec de la chance et avec l'aide d'un éducateur

39. Aubenque, 1993, p. 51.

40. *Ibid*., p. 50.

41. Labarrière, 2008, p. 148.

42. Danielle Lories, à la suite de plusieurs commentateurs, parle de « réciprocité », de « dépendance mutuelle » entre vertu éthique et *phronêsis* (Lories, 1998, p 125). Cependant la question subsiste : la dépendance est-elle de même nature dans les deux sens ?

43. Aristote, 2004, p. 304.

lui-même *phronimos*, on pourrait avoir acquis des habitudes bonnes sans cette expertise, tandis que l'expertise est aveugle au bien si on n'a pas les habitudes bonnes. Si je ne sais pas la fin, je ne peux pas savoir les moyens *de la fin*, c'est conceptuellement impossible. Si je sais la fin sans savoir assez les moyens, il est *pratiquement* difficile de la mettre en œuvre. Le discernement moral a une double composante, mais l'une paraît subordonnée à l'autre, même si elles sont solidaires en pratique. Cela est manifeste en EN VI 12 :

> « Si l'homme remplit son office, c'est en manifestant la sagacité et la vertu morale. La vertu fait en effet que son but est correct et la sagacité, que sont corrects les actes qu'il juge utiles dans la perspective de ce but » (1144a6-9)[44].

Une lecture humienne pourrait semblait sembler presque plausible à la lumière de EE II 11, 1227b22-25, qui ajoute au passage parallèle de EN que le but dont la vertu rend correcte l'appréciation « ne résulte ni d'un syllogisme ni d'un raisonnement »[45]. Cette position première de la fin, indéductible d'un raisonnement, semble suggérer une conception purement instrumentale et informationnelle de la rationalité. Cette manière humienne de lire Aristote est exclue de manière convaincante notamment par McDowell[46]. Au-delà des échos verbaux entre Aristote et Hume, il demeure cependant que l'état qui identifie la fin est extérieur à la vertu intellectuelle et relève de l'habitude. Comme le soulignait McDowell, cela n'implique pas, contrairement à ce qui est le cas dans Hume, que le désir à l'œuvre dans cette identification soit « extra intellectuel », du moins si l'on donne à « intellectuel » un sens assez large pour caractériser la représentation du bien qu'est, entre autres choses, un désir. Du côté de l'identification des moyens, cette fois, comme le remarque Broadie, la vertu morale joue un rôle majeur, de telle sorte que cette identification ne peut pas être l'œuvre d'une rationalité axiologiquement neutre :

> « Since the contribution of moral goodness (and of character in general) is serial in this way, virtue is involved in selecting means to O. For the steps of deliberation constitute a chain of choices of means. The business of virtue is not just to set up an end and then sit back while intelligence sifts means »[47].

À propos de EN VI 12 1144a29-b1, Sarah Broadie refuse de qualifier « sens moral » la capacité qu'a le *phronimos* d'appréhender la vérité éthique. La raison de ce refus est que cette capacité est acquise à travers le développement des habitudes bonnes, de telle sorte que sa supposition est redondante relativement à cette acquisition, si elle ne la contredit pas.

---

44. Aristote, 2004, p. 337.
45. Aristote, 1984, p. 117 ; voir les commentaires de Price, 2011, p. 141.
46. McDowell, 1998, p. 31-32.
47. Broadie, 1991, p. 246.

> « Aristotle, then, does not explain ethical truth as what the *phronimos* reliably apprehends : he explains the *phronimos* as reliably apprehending ethical truth. (…) A modern philosopher of not too long ago would have been impelled to ask : does this mean that Aristotle postulates a special faculty of ethical intuition, a moral sense ? Well, if so, it would be a faculty developed through the right kind of habituation : but what could be the point of postulating a faculty in addition to the virtuous person's habituated qualities of character and practical intelligence ? Presumably the idea of a special moral sense answers to an epistemological anxiety »[48].

On observe ici encore que S. Broadie, rejetant en bloc la compréhension sensibiliste et la compréhension intellectualiste du sens moral, ne distingue pas vraiment la « perception » (si l'on peut dire) par l'intelligence pratique et la « perception » par la vertu morale.

Price suit l'interprétation de Broadie dans les grandes lignes contre le recours de Wiggins et de McDowell à l'idée d'une dépendance à l'égard d'une réponse et plus généralement d'une analogie entre l'habitude morale et une disposition à percevoir des qualités phénoménales. La réticence de Price à l'égard de ce type de position est la contrepartie de sa thèse très pertinente : une manière dont un agent répond à une situation pratique, selon Aristote, est la *délibération* elle-même. Price conçoit le point de vue qui appréhende le bien réel en tant qu'il peut être pratiquement mis en œuvre, non comme un point de vue observationnel, mais comme un point de vue délibératif, même s'il admet, conformément à ce qu'Aristote dit nettement dans l'*Ethique à Eudème*, que ce point de vue n'est pas obtenu au terme d'un raisonnement. La délibération n'est pas à l'origine de ce point de vue, mais lui est interne :

> « A mature agent brings to a situation a pattern of habituated responses, affective and cognitive, that constitute his character. They shed a distinctive light upon the situation that makes salient for him features that invite the pursuit of some fairly specific end. He now deliberates about whether and how to achieve this end, in this situation, in a way that does justice to his other ends and concerns. The kernel of his deliberation can be set out in a piece of reasoning from an end (such as retaining his health) to a way or means (such as taking a walk), which prefigures the purposeful action that may ensue (such as taking a walk in order to retain one's health) »[49].

Cela revient à considérer les réponses aux situations pratiques comme ne dépendant pas d'une disposition analogue à une faculté de sensation, mais de la réflexion pratique qui éclaire le désir.

---

48. « Aristotle and Contemporary Ethics », in Broadie, 2007, p. 121.

49. Price, 2011, p. 158.

Conclusion

Voir dans la conception aristotélicienne de la *phronêsis* une forme de sensibilisme ne résiste pas à l'analyse. S'il y a quelque chose d'un sens moral dans l'*Ethique à Nicomaque*, c'est plutôt dans la capacité du *spoudaios* à détecter la vérité éthique qu'on le trouvera. Les valeurs morales ne peuvent pas être correctement appréhendées de l'extérieur du monde moral, c'est-à-dire par des êtres qui disposeraient de capacités intellectuelles sans être engagés dans l'exercice des vertus morales. C'est un aspect de l'aristotélisme qui intéresse particulièrement Henry More parce qu'il est cohérent avec l'antivolontarisme qui caractérise la réponse du platonisme de Cambridge à la question de l'*Euthyphron*[50] : les notions morales ne sont pas construites par une volonté divine arbitraire ; nous savons que l'enseignement moral révélé est correct parce que nous avons déjà en tant qu'agents moraux une compréhension correcte de ces notions. Le bien absolu, dit More, apparaît aux hommes « *non quatenus intelligentes sunt, sed quatenus boni* »[51], et c'est bien, selon lui, ce qu'Aristote a voulu dire, même s'il a eu le tort, pense-t-il, d'insister sur la compétence technique plus que sur la valeur morale de l'agent, et de privilégier ainsi le vocabulaire de la *recta ratio* au lieu de s'en tenir à celui de la *sensibilitas*.

Aristote rend compte de ce conditionnement de l'intelligence morale par la bonté morale de manière essentialiste : le *phronimos* ne peut pas l'être sans être aussi moralement bon pour des raisons qui, comme on l'a vu, tiennent à l'application même du concept de *phronêsis*, de sorte que c'est selon une nécessité extrêmement forte que le *phronimos* est aussi *spoudaios*. Faut-il suivre Aristote sur ce point ? Si l'intelligence à l'œuvre dans les jugements moraux suppose assurément une participation à la vie morale, sinon la pratique des vertus, est-ce pour des raisons qui tiennent au concept même d'un agent moral expert ? N'est-ce pas plutôt parce que les jugements moraux dépendent de la considération de raisons morales substantielles, et qu'une délibération morale, qui constitue le point de vue adéquat pour l'appréciation solidaire des moyens et des fins, ne peut pas faire l'économie, dans sa révision comme dans son développement, d'une considération de ce type[52] ?

---

50. Pour une discussion générale du « sophisme volontariste » comme espèce de « sophisme naturaliste », voir Bouveresse, 2016.

51. More, 1667, I, iii, 4, p. 11.

52. Ce travail est issu du projet de recherche « Rationalité pratique, jugement et motivation », soutenu par le programme PHC Pessoa (30848UF), associant l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et l'Universidade da Beira Interior, et a bénéficié des remarques des participants, en particulier de Pierre-Marie Morel et de José Manuel Santos. Je remercie aussi Dimitri El Murr, Annick Jaulin et Yi Zeng de leurs remarques perspicaces.

Bibliographie :

Aristote (1984), *Éthique à Eudème* (traduit par V. Décarie). Paris, Vrin, et Montréal, P.U.M.

Aristote (2004), *Éthique à Nicomaque* (traduit par R. Bodéüs), Paris, GF-Flammarion.

Aristotle (2002), *Nicomachean Ethics* (traduit par C. J. Rowe, annoté par S. Broadie), Oxford, Oxford University Press.

Aubenque, P. (1993), *La Prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige.

Bouveresse, J. (2016), « Éthique et logique : Cudworth, Leibniz, Moore et la critique du 'sophisme volontariste' », in M. Pécharman et Ph. De Rouilhan (éds.), *Le Philosophe et le langage. Études offertes à Jean-Claude Pariente*, Paris, Vrin.

Broadie, S. (1991), *Ethics With Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.

Broadie, S. (2007), *Aristotle and Beyond : Essays on Metaphysics and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fortenbaugh, W. W. (1964), « Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, p. 77-87.

Engberg-Pedersen, T. (1983), *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press. Aristote.

Hardie, W.F.R. (1980), *Aristotle's Ethical Theory* (2nd ed.)., Oxford, Clarendon Press.

Harte, V. (2014), « The Nicomachean Ethics on Pleasure », in Ronald Polansky (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 288-318.

Hutcheson, F. (2016), *Système de philosophie morale*, traduit par Jeanne Szpirglas, Paris, Vrin.

Jaffro, L. (2015), « Are Moral Reasons Response-Dependent ? » *Philosophical Inquiries* (ETS), 3 (2), p. 17-34.

Labarrière, J.-L. (2008), « Du phronimos comme critère de l'action droite chez Aristote », in Danielle Lories et Laura Rizzerio (éds.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de Phronèsis*, Paris, Vrin, p. 145-166.

Lories, D. (1998), *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

McDowell, J. (1998), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

More, H. (1667), *Enchiridion Ethicum, praecipua Moralis Philosophiae Rudimenta complectens*, Londres.

Pettit, P. (1991), « Realism and Response-Dependence », *Mind*, 100 (4), p. 587-626.

Price, A. W. (2011), « Aristotle on the Ends of Deliberation », in M. P. G. Pearson (éd.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, p. 135-158.

Wiggins, D. (1998), *Needs, Values, Truth : Essays in the Philosophy of Value* (3e éd.), Oxford, Clarendon Press.

Wilson, Margaret D. (1992), « History of Philosophy in Philosophy Today ; and the Case of the Sensible Qualities », *The Philosophical Review*, 101 (1), p. 191-243.