

Sagesse pratique et éthique de la vertu dans la pensée anglo-saxonne contemporaine

Par Angelo Campodonico

1. Préalable

Dans un livre à grand succès publié aux États-Unis, Barry Schwartz a récemment fait remarquer que notre pouvoir de choix a aujourd'hui augmenté d'une façon démesurée : il s'étend des biens de consommation aux personnes (amis, amants, etc.), lesquelles deviennent elles-mêmes des biens de consommation. Cependant, contrairement à ce que l'idéologie libérale semblait promettre, le fait que ces possibilités de choix se multiplient dans nos sociétés ne contribue aucunement à augmenter le bonheur des gens, et devient plutôt une source croissante d'angoisse et de soucis¹. Si la société traditionnelle avait des limites bien connues, la société de consommation en a d'autres qui ne sont pas moins lourdes de conséquences. Que faire? D'après Schwartz, il faut savoir quand il est opportun de choisir entre différentes possibilités et quand, au contraire, cela n'est pas nécessaire et pourrait même, à la longue, être contre-productif. Le problème est encore aggravé par la complexité extrême des choix imposés par la spécialisation croissante. Quels sont les avantages et les risques de la mise en œuvre d'une nouvelle technologie ? A quel spécialiste devons-nous nous adresser dans le domaine scientifique ? Comment identifier ce spécialiste ?

Si l'on regarde les choses de ce point de vue, on comprend alors l'importance de la sagesse pratique (*phronèsis, prudentia*). Celle-ci permet de *bien choisir* lorsqu'il faut compter avec des nombreuses possibilités, mais surtout elle permet de décider en connaissance de cause quand il est opportun de *consacrer du temps et de l'énergie au choix*. Le problème moral d'aujourd'hui se pose, en effet, toujours davantage en ces termes : quels sont les choix qui méritent notre attention ? Quels choix demandent une délibération soignée ? En outre, la *phronèsis*, étant capable d'identifier les hommes sages, permet de mieux se dépêtrer dans le domaine enchevêtré des spécialisations.

Dans cette étude, je me propose d'esquisser un tableau synthétique de la manière dont la philosophie anglo-américaine de la seconde moitié du XXe siècle a traité des vertus et de la sagesse pratique d'origine aristotélicienne. Ce tableau ne se veut pas exhaustif, il cherche seulement à montrer quels auteurs ont proposé une contribution spéculativement significative à la clarification de cette thématique. Il est utile de préciser que la reprise de l'éthique de la vertu et, en particulier, de la sagesse pratique dans l'éthique anglo-saxonne de la deuxième moitié du siècle dernier remonte à l'article de l'élève de Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, « Modern Moral Philosophy », dans lequel l'auteur mettait en question l'éthique moderne de la loi issue de la morale kantienne².

2. La reprise de l'éthique aristotélicienne

En premier lieu, nous aborderons les auteurs qui sont aussi des spécialistes de la philosophie ancienne ou qui se sont inspirés du modèle aristotélicien. Le premier nom qui

¹ Cf. B. Schwartz, *The Paradox of Choice. Why more is less. How the Culture of Abundance robs us of Satisfaction*, New York, Harper Collins Publishers, 2004.

² G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* XXXIII (1958), pp. 1-19; repris in *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981.

ressort est celui de Martha Nussbaum³. Dans son ouvrage *The Fragility of Goodness*, Martha Nussbaum souligne l'originalité de la position aristotélicienne. Celle-ci, en effet, à la différence de l'effort platonicien pour « contrôler » les passions, redécouvre le rôle de la dimension affective et, avec celle-ci, l'autonomie de la raison pratique, que la sagesse populaire et les tragiques avaient déjà mise en exergue⁴. Selon M. Nussbaum, Aristote aurait considéré l'absence de limites, qui est le propre des dieux, comme elle-même une limite qui empêche d'apprécier la multiplicité des aspects présents en revanche dans la vie humaine et qui présupposent la faiblesse et la vulnérabilité face aux événements⁵. Cette redécouverte des vertus pratiques est aussi découverte de la *phronèsis*, qui acquiert justement chez Aristote cette signification précise de vertu de la rationalité pratique, point d'intersection entre les vertus dianoétiques et les vertus éthiques, signification qu'elle ne possédait pas chez Platon, et qui lui sera dorénavant attribuée d'une manière bien déterminée. A partir de sa lecture d'Aristote, M. Nussbaum développe le thème des capacités (*capabilities*) que l'homme est appelé à développer harmonieusement dans la perspective de l'épanouissement humain (*flourishment*). Dans un ouvrage plus récent, s'inspirant surtout de l'éthique stoïcienne, M. Nussbaum montre comment, en l'homme, les émotions possèdent une dimension cognitive et impliquent un jugement moral⁶. La *phronèsis* aristotélicienne elle-même implique une synergie d'affectivité et de rationalité pratique qui trouve ses racines dans la réaction émotive.

Selon une autre spécialiste de la pensée ancienne, Julia Annas, Aristote considère que les intuitions éthiques doivent être appliquées dans différents contextes. Les opinions éthiques pertinentes pourront acquérir un degré de cohésion et de cohérence internes d'autant plus élevé que l'agent élaborera un ensemble de principes qui se soutiennent et entrent en relation mutuelle. Une telle cohérence se déterminera en soumettant progressivement les intuitions éthiques à l'épreuve de l'exercice pratique et en les modifiant au fur et à mesure de l'exercice même⁷. La sagesse pratique (*phronèsis*) est justement cette vertu qui permet de soumettre les intuitions éthiques à l'épreuve de l'exercice pratique et d'apprendre à partir de celui-ci. Elle fonde aussi l'unité des vertus et de l'homme sage (*phronimos*). La tendance à prendre en considération l'unité de la personne dans sa globalité, attitude qui est généralement oubliée aujourd'hui en éthique mais dont J. Annas souligne le rôle aux fins de donner sens à la vie humaine, se fonde sur la reconnaissance du rôle dévolu à la *phronèsis*⁸.

De façon significative, les conceptions de l'éthique mises en exergue par ces spécialistes de la pensée antique s'opposent à une interprétation plutôt relativiste de l'éthique des vertus. Dans la réflexion de M. Nussbaum il y a la redécouverte d'une *nature humaine essentielle* (la « théorie forte et vague du bien ») en opposition à tout relativisme des valeurs

³ Cf. surtout M. Nussbaum *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; « Human Capabilities, Female Human Beings », dans *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities* (éd. M. Nussbaum, J. Glover), Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 61-104; *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁴ M. Nussbaum se réfère ici surtout au Platon des œuvres de jeunesse, celles qui précèdent la rédaction du *Phèdre*.

⁵ Cf. *The Fragility of Goodness*, p. 3 "... but on the other side of this pursuit of self-sufficiency, complicating and constraining the effort to banish contingency from human life, was always a vivid sense of the special beauty of the contingent and the mutable, that love for the riskiness and openness of empirical humanity which finds its expression in recurrent stories about gods who fall in love with mortals".

⁶ Cf. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, *op. cit.*

⁷ Cf. *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993, chapitre I, § 3.

⁸ *Ibid.*

morales⁹. Selon J. Annas, une telle nature humaine peut être redécouverte à travers le développement de l'histoire, lequel laisserait progressivement venir à la surface un certain nombre d'acquisitions irréversibles concernant les valeurs humaines fondamentales¹⁰.

Parmi les théoriciens de l'éthique des vertus qui développent explicitement un discours autonome de philosophie morale émergent Bernard Williams¹¹ et Philippa Foot¹² : dans leur éthique, ils se réfèrent non seulement à Aristote mais aussi à Hume. Williams en particulier souligne la fonction centrale de la *phronêsis*, en montrant qu'il n'existe pas de science morale dotée d'une validité universelle, comme le prétend la plus grande partie de l'éthique contemporaine portant l'empreinte utilitariste. Le rêve kantien d'une éthique qui prend ses distances par rapport au moi concret représente un aveuglement au même titre que le rêve utilitariste d'une procédure pour calculer un bien objectif de la totalité des sujets. La délibération pratique est en effet toujours « en première personne » et elle est menée « ici et maintenant »¹³. Le raisonnement pratique est plutôt semblable à un processus heuristique et créatif. Selon Williams, la manière la plus nette et claire pour qu'une action puisse être nôtre est celle par laquelle on en fait une expression de notre caractère et de notre identité. « Il s'ensuit que l'habitude de la philosophie morale, en particulier dans sa forme kantienne, de traiter les personnes en faisant abstraction de leur caractère est moins un stratagème légitime pour aborder un seul aspect de la pensée qu'une représentation égarante, puisque cela laisse de côté ce qui à la fois limite cet aspect de la pensée et aide à le définir. Et on ne peut en juger uniquement comme d'un stratagème théorique: c'est là une des zones dans lesquelles la conception que l'on a du soi, et de soi-même, se rencontrent de manière fort importante»¹⁴. Les théories rationnelles de la justification en éthique seraient alors basées sur une maladroite amplification de la phrase de Camus que Williams a mise en exergue à la page de garde de son ouvrage *L'éthique dans les limites de la philosophie* : « Quand on n'a pas de caractère, il faut bien se donner une méthode ».

Williams fait cependant remarquer que cet exercice de « culture » des vertus n'échappe pas au soupçon de favoriser la présomption et l'auto-illusion. Lorsqu'on réfléchit sur ce qu'on peut être en termes de vertu, on ne pense pas tant à ses propres actions, ni au problème plus spécifique de savoir comment on peut ou on doit soupeser ces mêmes vertus (*internalisme éthique*) ; on se demande plutôt comment les autres pourraient décrire ou évaluer notre propre manière d'opérer des choix (*externalisme éthique*). Et si c'est bien là le contenu essentiel de nos décisions, alors nous sommes ici en présence d'une déviation en bonne et due forme de la tension éthique. Selon Williams, l'enseignement qu'on doit tirer de ces considérations n'est pas que la vertu n'est pas un concept éthique important, mais plutôt

⁹ Cf. M. Nussbaum, « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach », in M. Nussbaum, A. Sen (éd.), *The Quality of Life*, New York, Clarendon Press, 1993, pp. 242-69.

¹⁰ Cf. J. Annas, « Women and the Quality of Life: Two Norms or One? » in M. Nussbaum, A. Sen (éd.), *The Quality of Life*, New York, Clarendon Press, 1993, pp. 279-296.

¹¹ Cf. B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 : tr. Fr. *L'éthique et les limites de la philosophie* (tr. A.-M. Lescourret), Paris, Gallimard, 1990; *Morality. An Introduction to Ethics*, New York, Harper & Row, 1972, Canto Edition: Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

¹² Ph. Foot, « Moral Beliefs », in *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967; « Morality as a System of Hypothetical Imperatives » in *The Philosophical Review*, LXXXI, 3 1972, pp. 305-316; *Virtues and Vices*, Oxford, Blackwell, 1979; *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

¹³ *Moral Luck*, op. cit.

¹⁴ *Moral Luck*, p. 19.

que l'importance d'un concept éthique ne réside pas nécessairement dans sa position comme facteur de la décision à prendre en première personne¹⁵.

Au sein de cette thématique de la nature humaine et de son finalisme intentionnel (à savoir celui des vertus éthiques), le philosophe de Princeton, Harry Frankfurt inscrit très judicieusement le thème du *care*, de « l'avoir à cœur » ou de l'intérêt, qui ne dépend pas essentiellement de nous-mêmes compris comme des individus isolés, mais est intimement lié à l'intersubjectivité comme dimension structurelle de l'humain. L'homme a un besoin constitutif d'aimer quelque chose, de donner sa vie pour quelque chose et, surtout, pour quelqu'un. Au-delà des déclarations explicites à cet égard, chacun met son désir et son espérance en quelque chose dont « naturellement » il a un avant-goût et sur laquelle il se repose¹⁶. Le but de la vie n'est pas décidé d'un instant à l'autre par nos choix, mais il est le résultat d'une histoire personnelle dans laquelle jouent un rôle déterminant les autres et le contexte (outre, bien entendu, la pratique des vertus ou des vices), et non pas tant ni seulement la volonté comprise comme un acte ponctuel de décision, dépendant exclusivement du sujet¹⁷. Ce que nous aimons et qui constitue la fin de nos actions et de nos choix est quelque chose de durable, qui procure stabilité à notre caractère et qui, à son tour, permet d'accomplir les choix ponctuels à l'aide de la *phronèsis*. Pour Harry Frankfurt c'est la volonté qui est la faculté la plus intime de l'homme. Dans cette perspective, découvrir qui nous sommes signifie essentiellement découvrir « qui nous devons être ». Et s'il n'y a pas de limites à notre liberté de choix, il n'y a pas non plus d'authentique autonomie : « ce qui n'a pas de limites, n'a pas de forme »¹⁸. Par conséquent, une personne n'a pas de nature ou d'identité en tant qu'agent, à moins qu'elle ne soit liée à cette dimension d'elle-même qu'est la volonté (l'option fondamentale, le désir du cœur), dont la forme révèle bien mieux que la raison ce qu'on est intimement. De façon significative, Frankfurt s'oppose aux théories « libérales » qui considèrent qu'on ne peut parler de liberté (en tant que libre-arbitre) et de responsabilité concernant une certaine action que dans les cas où il aurait été possible d'agir autrement. Par exemple, une maman ne doute normalement pas qu'elle doit s'occuper de son enfant lorsqu'il est en bas âge, mais ce n'est pas pour cela qu'on peut dire que ses actes accomplis à l'égard de son fils ne sont pas libres. Comme c'était déjà le cas pour Thomas d'Aquin, pour Frankfurt également, liberté et nécessité peuvent aussi coïncider¹⁹.

Le deuxième apport important de Harry Frankfurt à l'éthique des vertus réside en ce qu'il a reconnu que les *désirs d'ordre secondaire (second order volition)* – c'est-à-dire les désirs d'éprouver des désirs – sont une caractéristique fondamentale de l'homme²⁰. Même si, réfléchissant à ce qu'on est en termes de vertu, on ne pensait à ses propres actions que pour se demander comment les autres pourraient décrire ou évaluer les modalités selon les quelles on opère des choix, les désirs de second ordre pourraient motiver à assumer une attitude vertueuse sur la base de la reconnaissance de la convenance humaine et de la dignité d'un tel comportement.

¹⁵ Cf. *L'éthique et les limites de la philosophie*, chapitre I.

¹⁶ Ce thème comporte de ressemblances avec la notion de la *fruitio* chez Thomas d'Aquin, cf. *Summa theologiae* I-II, Q. 11.

¹⁷ Cf. H. Frankfurt, *The Importance of what we care about. Philosophical Essays*, Cambridge, CUP, 1988, en particulier p. IX, pp. 84-85 et 94.

¹⁸ H. Frankfurt, *The Importance of what we care about*, p. IX.

¹⁹ Cf. *Ibid.* pp. 1-10. Cf. E. Stump, « Aquinas Account of Freedom: Intellect and Will », *The Monist*, 80 (1997), 4, pp. 576-597.

²⁰ *The Importance of What We Care About*, pp. 11-25.

Sur le lien assez enchevêtré entre *phronèsis* et vertus éthiques chez Aristote, quelques explications intéressantes nous sont proposées par John Mc Dowell, philosophe particulièrement attentif à la pensée de Wittgenstein²¹. Mc Dowell souligne l'impossibilité de lire la relation *phronèsis*-vertus éthiques en suivant une interprétation inspirée par la pensée de Hume, comme s'il s'agissait d'une relation extrinsèque fins-moyens. Cette interprétation, qui a parfois été proposée, aboutit à comprendre la conception aristotélicienne de la vertu éthique comme si celle-ci était une loi qui doit être appliquée. Au contraire, il n'est pas faux de penser les jugements de l'homme vertueux autour de ce qu'il faut faire, ou autour de ses propres actions, comme s'ils pouvaient être expliqués en fonction de l'interaction entre la connaissance qu'il a du *comment vivre* et la connaissance particulière qu'il possède de la situation concrète à laquelle il est confronté. Mais, dans ce cas, il ne s'agit pas d'opérer une déduction. Il s'agit au contraire, et avant tout, de saisir la pertinence de la situation concrète eu égard à son profil moral²². Mc Dowell insiste sur le fait que la rationalité de la vertu ne peut pas être démontrée d'un point de vue extérieur, mais seulement d'un point de vue intérieur, et que cette distinction n'était pas thématifiée par Aristote.

La redécouverte de l'éthique de la vertu dans les dernières décennies du XX^e siècle, et ce non pas seulement dans les milieux anglo-saxons, est liée en grande partie à Alasdair Mac Intyre²³. Dans son ouvrage *Après la vertu* et dans ses œuvres postérieures, à partir d'une perspective que nous pourrions définir comme aristotélico-hégélienne, MacIntyre met l'accent sur le contexte culturel et communautaire dans lequel il faut situer l'éthique pour qu'elle soit compréhensible et capable de motiver à l'action. Pour lui, une vertu ne peut être compréhensible qu'à l'intérieur d'une hiérarchie axiologique bien déterminée. Par exemple «Le contenu de la vertu de patience dépend donc de notre hiérarchie des biens, si nous sommes rationnellement capables de les ordonner ainsi»²⁴.

Selon le philosophe écossais, si la raison moderne n'est plus capable de passer à l'action c'est parce qu'elle est une faculté d'un individu isolé, qui ne reconnaît pas sa dépendance par rapport à une dimension culturelle communautaire dans laquelle il se trouve. En d'autres termes, on assiste aujourd'hui à une séparation bien déterminée entre raisons et motivations : on a, d'une part, des raisons abstraites, incapables de passer à l'action, et, d'autre part, des émotions subjectives, dépourvues d'universalité comme dans l'émotivisme contemporain. Pour MacIntyre, la question relative à la possibilité de l'éthique coïncide avec l'interrogation suivante: « est-il rationnellement justifiable de concevoir chaque vie humaine comme une unité, afin de tenter de définir chaque vie comme dotée de son bien et afin de voir

²¹ Cf. les trois premiers chapitres de J. MC DOWELL, *Mind, Value & Reality*, Cambridge (Ms), Harvard University Press, 1998.

²² Cf. *Mind, Value & Reality*, p. 69: "It is at the first stage – hitherto the supplementation - that knowledge of how to live interacts with particular knowledge, namely, of all the particular facts capable of engaging with concerns whose fulfilment would, on occasion, be virtuous. This interaction yields, in a way that is essentially dependent on appreciation of the particular case, a view of the situation with one such fact, as it were, in the foreground. Seen as salient, that fact serves, at the second stage, as minor premise in a core explanation".

²³ Cf. A. MC Intyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981; tr. fr. *Après la vertu: étude de théorie morale* (trad. Laurent Bury), Paris, PUF, 1997; *Encyclopedia, Genealogy, Tradition. Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1990; *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988; tr. Fr. *Quelle justice? Quelle rationalité?* (trad. Michèle Vignaux d'Hollande), Paris, PUF, 1993; *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues*, Chicago, Open Court, 1999.

²⁴ *Après la vertu*, p. 196.

la fonction des vertus comme étant de permettre à un individu de faire de sa vie un type d'unité plutôt qu'une autre? »²⁵

MacIntyre souligne ainsi que, tandis que les anciens et les médiévaux comprenaient le rapport entre éthique normative et doctrine de la nature humaine à l'intérieur d'un schéma tripartite dans lequel il y avait place à la fois pour une nature humaine inculte, des préceptes d'éthique et une nature humaine comme *telos*, le projet des Lumières a voulu faire l'économie du troisième élément, à savoir la nature humaine comme *telos*, en éliminant ainsi une composante du premier élément, c'est-à-dire l'idée aristotélicienne de rationalité pratique et donc la *phronèsis*. A vrai dire, selon MacIntyre, sans insertion dans une vie communautaire, on ne comprend pas la finalité qui oriente la vie, le concept d'être humain « fonctionnel ». L'individu moderne qui se conçoit comme un « atome » finit par perdre le sens unitaire de sa vie et, avec lui, la signification de la sagesse pratique.

La position de MacIntyre dans son ouvrage *Après la vertu* est marquée par sa redécouverte de la vertu aristotélicienne, mais sans aucune référence à la notion de *nature humaine*. Selon de nombreuses critiques, la philosophie de MacIntyre risque de tomber dans le relativisme éthique, en raison du contextualisme qui en est la marque distinctive. Il faut toutefois préciser que dans son livre plus récent *Dependent Rational animals*, MacIntyre redécouvre la notion de nature bien que ce soit dans une acception plutôt biologique : les hommes sont des animaux dépendants, tout comme les dauphins²⁶.

Il peut être intéressant de remarquer, à ce point précis de l'analyse, que les conceptions éthiques des « aristotéliciens » peuvent se distinguer en fonction de deux interprétations différentes de la *phronèsis* aristotélicienne. Il y a ceux qui, comme MacIntyre et Frankfurt, comprennent la *phronèsis* essentiellement comme une capacité de choisir les moyens en vue de la fin, et il y a ceux qui, comme Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor et dans une certaine mesure Martha Nussbaum, l'interprètent plutôt comme une capacité de délibérer non seulement sur les moyens mais aussi sur les fins de l'action. Parmi les spécialistes de la philosophie ancienne, la première interprétation a été défendue par des savants tels que Pierre Aubenque, la seconde a été soutenue par R.-A. Gauthier²⁷.

Étant donné le risque que la reprise contemporaine de la sagesse pratique aristotélicienne, surtout telle qu'elle se fait dans les milieux continentaux, puisse finalement réduire celle-ci à une herméneutique sans critères normatifs ou à une « éthique de la situation », certains spécialistes anglo-saxons venant des milieux de la philosophie analytique, comme par exemple l'historien de la philosophie John Rist, ont affirmé qu'Aristote devrait être corrigé par Platon²⁸. Le relativisme des néo-aristotéliciens trouverait sa légitimation dans l'éthique aristotélicienne elle-même, dans la mesure où celle-ci perdrait en normativité en se détachant de l'idéalisme platonicien et de l'accent qu'il mettait sur l'unité et l'intégrité de la personne humaine. « L'homme, selon Aristote, est un animal capable de vertus spécifiquement humaines, en ce compris des 'vertus morales' ; il est aussi un animal capable

²⁵ *Ibidem*, p. 197.

²⁶ Cf. *Dependent Rational Animals*, op. cit.

²⁷ Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963; *Éthique à Nicomaque* (éd. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif), Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1958.

²⁸ Cf. J. M. Rist, *Real Ethics. Reconsidering the Foundations of Morality*, CUP, Cambridge, 1992. Le risque d'interpréter la *phronèsis* comme une herméneutique des situations dépourvue de critères objectifs est aussi présent chez H-G Gadamer, cf. *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996².

de vices spécifiquement humains. Un compte rendu plus solide du rôle et de la nature du 'bien' aurait permis à Aristote d'expliquer exactement pourquoi nous devrions en tant qu'humains exceller en vertu plutôt qu'en vice. Dire que l'homme est spécifiquement rationnel —ce qu'il peut bien être— ne va pas combler la lacune ; nous avons besoin d'en savoir plus quant à l'usage propre de la raison. Sans un mot quant au 'bien', la raison pratique pourrait être seulement instrumentale, un moyen en vue d'une fin qui se trouve au-delà de son théâtre d'opération »²⁹.

Dans cette perspective, un auteur qui reprend sans doute davantage à Platon qu'à Aristote, aussi bien en anthropologie qu'en éthique, est le philosophe canadien bien connu Charles Taylor. Son attention, en effet, est toute tournée vers la reconduction de la vie à un sens unitaire³⁰. La rationalité pratique permet de choisir entre différentes interprétations ou évaluations fortes qui mettent en jeu des valeurs pertinentes en éthique. L'articulation d'un monde de *biens/valeurs* est le moyen qui nous permet d'avoir une conscience de ce que nous possédions déjà en nous-mêmes d'une manière irréfléchie. Nous articulons les significations qui nous viennent de l'expérience, dans la quelle individu, contexte culturel, affectivité et raison sont depuis toujours intimement liés. L'articulation correspond à une interprétation. A chaque étape, ce que nous ressentons est fonction de ce que nous avons déjà articulé, et suscite l'incertitude et la perplexité qu'une compréhension ultérieure peut ensuite résoudre³¹. L'articulation organise nos sentiments, nos propos, nos désirs, dessinant ainsi une « unité narrative » qui nous rend plus conscients de nous-mêmes. En exprimant ainsi ouvertement et consciemment notre situation émotive, nous donnons forme à nos sentiments et, de manière spontanée, nous articulons et réarticulons en continu nos expériences, en construisant à chaque fois des unités narratives destinées à être intégrées et réinterprétées dans des nouvelles articulations. Cela permet une croissance de l'expérience personnelle et un rapport à autrui. Les *évaluations fortes*, qui sont les conditions de l'articulation de nos expériences, se renforcent graduellement lorsqu'elles deviennent capables de soutenir la confrontation avec d'autres hiérarchies de valeur. Le statut du raisonnement pratique est en effet comparatif. Il est en grande partie façonné à partir du récit biographique : nous parvenons à la conviction qu'une opinion est supérieure à une autre parce que nous avons expérimenté une transition que nous interprétons comme une réduction de l'erreur. Dans cette perspective, la sagesse pratique semble correspondre à la vertu herméneutique qui permet, dans le concret d'une situation, d'opérer la comparaison entre différentes perspectives axiologiques.

Enfin, pour éviter le risque du contextualisme et du relativisme qui peuvent se cacher dans certaines interprétations contemporaines d'Aristote, si ce n'est dans la pensée même du Stagirite, certains savants anglo-américains préfèrent lire l'éthique d'Aristote à la lumière de sa reprise par Thomas d'Aquin. Et en effet, l'éthique de Thomas est à la fois une éthique de la vertu et une éthique de la loi. L'homme est *mesure* de ses actions au moyen de la vertu de la *prudencia* (traduction latine de la *phronèsis* aristotélicienne), car il est à son tour *mesuré* par la loi naturelle, dont il peut trouver les premiers principes en lui-même, et, en dernière analyse, dans la loi divine révélée en Jésus Christ. Loi et vertu peuvent donc s'intégrer mutuellement, car la loi, dans ses premiers principes, contient déjà une empreinte

²⁹ *Ibid.*, p. 150

³⁰ Cf. C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1989, tr. fr: *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998.

³¹ Cf. C. Taylor, *Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 2 vol., p. 65.

finaliste. Mais, tandis que des auteurs comme Grisez et Finnis s'arrêtent au thème de la *loi naturelle* interprétée d'une façon unilatérale dans une perspective qui souligne sans doute la dimension pratique de la rationalité, d'autres philosophes, tels Ralph Macinerny et Jean Porter, valorisent le thème de la *prudencia* d'une manière plus équilibrée et plus fidèle à la pensée de Thomas, en le liant à celui de la loi. L'éthique de Thomas d'Aquin est une éthique de la vertu, mais cette éthique de la vertu, en dernière analyse, se fonde sur des principes évidents à tous, et avant tout sur le premier principe de la loi naturelle selon lequel « il faut rechercher et poursuivre le bien et fuir le mal »³².

3. Auteurs d'autres traditions

D'une façon significative, le thème de la sagesse pratique, du moins dans les milieux anglo-américains, n'est pas repris exclusivement par des auteurs qui se réclament directement d'Aristote, mais aussi par des philosophes qui développent leur pensée éthique en partant d'autres traditions. Un cas particulièrement significatif est celui de Robert Audi³³. Sa position de départ, ses fondements épistémologiques, sont susceptibles d'embrasser aussi bien la dimension spéculative que la dimension pratique de la rationalité humaine. La philosophie morale de R. Audi est marquée par une reprise de l'intuitionnisme de Ross, auteur qui fut, et c'est significatif, un grand spécialiste d'Aristote, en liaison avec la mise en évidence de la fondation de la dignité de la personne en tant que « fin en soi », par référence à l'éthique kantienne.

Lorsqu'il s'agit de choix concrets, dit Audi, le dernier mot est à la sagesse pratique (*phronesis*) qui, face à des cas concrets singuliers, a la capacité d'intégrer différentes valeurs. « Toute théorie de la justification qui admet une pluralité de normes de base rencontre ce genre de problème. Ross, comme Aristote, en appelle au besoin de sagesse pratique dans la décision sur la question de savoir comment faire la part des considérations intuitives en compétition, telles celles de la loyauté et celles de la bienfaisance. La sagesse pratique exige la maturité et, admettons-le, ne peut éliminer tout préjugé et toute subjectivité, même chez les personnes d'expérience. Mais il y a néanmoins des normes et procédures universellement applicables pour prendre des décisions raisonnables. L'équilibre réflexif nous est accessible, tant à l'intérieur de notre propre système de connaissances qu'entre nos vues et celles des autres : ce que nous faisons aujourd'hui, par exemple, devrait «-(à première vue) être cohérent avec ce que nous avons fait hier et avec ce que nous avons l'intention de faire demain ; et dans chacun de ces cas, nous devrions être capables de nous en expliquer devant les autres sans inconsistance ni simple ratiocination»³⁴.

D'une façon générale, selon Audi, non seulement l'éthique normative n'est pas forcément en contradiction avec l'éthique des vertus et de la centralité de la sagesse pratique, mais les deux sont ensemble nécessaires et complémentaires. Audi suggère l'existence d'une distinction entre « la **théorie** de l'obligation morale et la théorie de la valeur morale ... on voit

³² Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I-II, Q. 94, 2.

³³ Cf. surtout : *Practical Reasoning*, London, Routledge, 1989; *The Structure of Justification*, Cambridge, CUP, 1993; *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford, OUP, 1997; *Action Intention and Reason*, Cornell, Cornell University Press, 1993; *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*, Oxford, OUP, 2001; *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge, CUP, 2000.

³⁴ R. Audi, *Moral Knowledge*, p. 269.

que les concepts de vertu peuvent être absolument fondamentaux dans cette dernière, même s'ils ne le sont pas dans la première »³⁵.

L'éthique de la vertu implique que les différentes normes qui, selon Ross, font l'objet d'une intuition, soient intériorisées et intégrées entre elles au nom de la dignité de l'homme, sachant comment faire face concrètement aux conflits qui surgissent entre elles. Cela ne signifie ni qu'il faille rappeler à la mémoire les normes en vue d'agir selon la vertu en faisant fond sur elles³⁶, ni qu'il faille agir en cherchant à actualiser telle vertu déterminée, et moins encore qu'il faille agir simplement *en conformité* avec un comportement vertueux déterminé plutôt que par vertu (*from virtue*)³⁷.]

La centralité de la vertu en éthique est liée au fait que nous sommes jugés responsables non seulement des actes particuliers que nous accomplissons, mais aussi, en bonne partie, du caractère que nous avons³⁸. Nous sommes au moins responsables de ne rien faire pour éviter de conserver dans le futur certains de nos défauts qui nous sont évidents (même si ces défauts peuvent avoir leur origine dans l'inconscient)³⁹. Cultiver la bonne volonté est fondamental, car elle a affaire avec les valeurs en elles-mêmes⁴⁰. Il n'est pas suffisant de se conformer aux normes pour être des individus dotés de moralité. D'où l'importance de la vertu⁴¹. Mais comment le lien entre norme et vertu peut-il être pensé ? Il faut séparer le plan génétique (dans lequel la vertu a priorité) du plan conceptuel (dans lequel c'est la norme qui est prioritaire); et aussi le plan normatif du plan axiologique (dans lequel l'attitude vertueuse joue un rôle central). : « Il est vrai qu'une fois qu'on a des modèles, on peut enseigner la vertu par leur exemple et sans normes (propositionnelles) antécédentes. Historiquement, donc, l'éthique de la vertu pouvait opérer indépendamment de la règle ou d'autres explications ne recourant pas à la vertu, telle l'intuition. Mais conceptuellement, les notions de vertu semblent dépendre d'autres concepts normatifs. Cette conclusion négative ne doit pas être surévaluée. Il reste tout à fait possible qu'une valeur morale des actions dépende de ce qu'il s'agit d'actions accomplies par vertu : même si les concepts de vertu ne peuvent par eux-mêmes nous dire quelle conduite nous convient en tant qu'agents moraux, il se peut que la seule manière moralement estimable (ou la plus estimable) de faire les choses en question soit de les faire par vertu. Une seconde thèse morale majeure est aussi laissée ouverte : que même la valeur morale — au sens de la bonté— des personnes repose dans leur caractère vertueux (ou leur manque à cet égard). Ensemble ces thèses constituent une théorie de la valeur morale en termes de vertu, et on peut les considérer comme expliquant partiellement ce que c'est pour le caractère d'être moralement fondamental »⁴².

En résumé, l'avantage de la position de Robert Audi dans le panorama de la pensée anglo-saxonne contemporaine réside dans la position équilibrée qu'il tient entre éthique des normes et éthique de la vertu et, plus particulièrement, dans le rôle central de synthèse qu'il

³⁵ R. Audi, *Moral Knowledge*, p. 6.

³⁶ Cf. R. Audi, *Moral Knowledge*, p. 290.

³⁷ Cf. R. Audi, *Moral Knowledge*, p. 34. On peut aussi agir par bienfaisance ("from beneficence"), bien que motivé par des facteurs auxquels on accorde plus d'importance qu'à la bienfaisance elle-même. Cf. aussi *Moral Knowledge*, p. 182.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 289.

³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 160-61

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 289.

⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 289-90.

⁴² *Ibid.* pp. 187.

attribue à la sagesse pratique, laquelle permet d'intégrer entre elles des valeurs différentes, voire opposées, face aux cas concrets particuliers.

Une autre contribution significative concernant le rôle de la *phronèsis*, surtout face au défi représenté par le pluralisme culturel et religieux, nous vient de Linda Zagzebski⁴³. Dans son ouvrage *Virtues of the Mind*, elle avance la thèse selon laquelle, dans la perspective de l'« épanouissement humain », même les vertus dianoétiques ou épistémiques traditionnelles doivent être comprises comme une partie de la nature et ne peuvent pas être séparées des vertus éthiques⁴⁴. Dans le climat culturel contemporain, il est de plus en plus évident qu'il ne suffit pas de se référer à des évidences supposées connues, alors qu'on n'est pas habitué à les reconnaître, étant donné l'influence que le contexte culturel et les habitudes de vie ont sur la connaissance spéculative⁴⁵. Le problème du développement correct de la connaissance, sans laquelle ne se donne aucune vraie liberté, implique l'accomplissement de l'homme dans sa globalité, la maturation de son expérience. « Acquérir de l'expérience » signifie développer les vertus et cela implique, à son tour, de mieux connaître la réalité et de mûrir d'une façon globale en tant qu'homme. Aujourd'hui, avec fraîcheur, même si c'est encore confusément, surgit l'exigence de redécouvrir ce que signifie « acquérir de l'expérience » et devenir ainsi « plus rationnels », « plus humains ».

Dans la perspective d'une réhabilitation de la dimension éthique des vertus, Zagzebski affirme que la possibilité de réaliser une collaboration pacifique entre cultures et religions différentes réside dans la capacité des adhérents de reconnaître ces « sages » (*phronimoi*) présents aussi dans des cultures et religions qui diffèrent par rapport à la leur, sages qui, entre eux, peuvent trouver des points de contact significatifs. Seuls ces « sages » (*phronimoi*) des différentes cultures et religions peuvent se rencontrer véritablement. Le problème soulevé par le pluralisme interculturel et interreligieux pourrait donc être résolu, non pas tant en cherchant des *principes communs*, mais en reconnaissant le rôle de ces *personnes* qui, grâce à la sagesse pratique dont elles sont dotées, peuvent dépasser les conflits et atteindre des harmonies toujours nouvelles.

L'actualité d'une éthique de la vertu est confirmée aussi par les réflexions récentes concernant l'éthique des affaires et de la gestion des entreprises, des éthiques « appliquées » qui ont un poids de plus en plus important dans nos sociétés. Des auteurs comme Sumantra Goshal ont mis en évidence d'une manière efficace les risques liés à l'enseignement qui est dispensé au moins depuis trente ans dans les écoles pour manager d'entreprise, un enseignement qui est inspiré en grande partie du libéralisme d'Alan Friedman. L'application du modèle des sciences « pures » aux sciences sociales, avec en conséquence une vision de l'homme centrée sur l'atomisme individualiste, sur le déterminisme des comportements en un sens égoïste qui exclut tout rôle des choix et des intentions des individus, a conditionné d'une manière négative les comportements effectifs des responsables industriels. Le manque de confiance en l'homme présent dans cette théorie détermine une méfiance croissante envers les

⁴³ Cf. L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1996; « Phronesis and The Christian Belief » dans G. Brüntrup et R. K. Tacelli (éd.), *The Rationality of Theism*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1999, pp. 177-94.

⁴⁴ Cf. *Virtues of the Mind*, surtout p. XV. Sur le rapport de ressemblance et différence entre rationalité spéculative et rationalité pratique, cf. R. Audi, *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*, Oxford, OUP, 2000.

⁴⁵ Cf. mon ouvrage *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo fra nichilismo e confronto interculturale*, Milano, Jaca book, 2000, spécialement chapitres I et II.

hommes réels qui travaillent. Le travailleur salarié finit par penser à lui-même tel qu'il est pensé par la théorie appliquée par ses supérieurs. Étant donné les prémisses, ce processus paraît sans issue. Selon Goshal, tout porte à désirer une nouvelle approche de l'homme et des entreprises, qui soit inspirée par une anthropologie intégrale, non soumise au modèle scientifique mathématisant, et trouvant ses racines dans la tradition aristotélicienne de la *phronèsis*. En d'autres termes, puisqu'elle correspond davantage à la réalité humaine, l'éthique des vertus semble être efficace aussi dans le milieu économique, pour les entreprises, et elle apparaît donc, en cela, comme un correctif utile face à des approches plus violentes et simplistes de l'homme et de l'entreprise⁴⁶.

4. Conclusions

Sur la base des analyses proposées, je voudrais pour finir suggérer quelques conclusions synthétiques à caractère spéculatif. Dans une époque marquée par la culture de la consommation, par des changements technologiques rapides entraînant des risques inévitables, et par l'impact du pluralisme culturel, l'importance de la *sagesse pratique* d'origine aristotélicienne s'impose d'elle-même, et cela aussi bien au niveau de l'éthique, que de la politique et de l'économie. En s'enracinant dans les vertus éthiques du caractère, la sagesse pratique permet de répondre d'une manière souple et créative aux défis toujours nouveaux du temps présent, tout en sauvegardant l'unité et l'identité de la personne. Souplesse et créativité – des vertus qui sont aussi de plus en plus exigées sur le marché du travail – ne doivent pas être conçues comme en contradiction avec la stabilité et la durée dans le temps des traits fondamentaux du caractère ; elles doivent plutôt être vues comme leurs aboutissements naturels. Ce sont plutôt les vertus qu'on appelle généralement « naturelles », et qui ne résultent pas d'un exercice, qui peuvent déterminer des comportements unilatéraux et rigides.

De plus, en tant que synthèse entre passion et désir d'une part et rationalité d'autre part, la raison pratique d'origine aristotélicienne répond à l'exigence contemporaine de redécouvrir la synergie en l'homme entre la dimension affective et la dimension rationnelle, et ce après une modernité qui a été souvent marquée par une anthropologie tronquée. Comme Aristote le soulignait déjà, l'homme est caractérisé essentiellement par une « raison qui désire et un désir qui raisonne »⁴⁷. Dans la *phronèsis*, ce paradoxe d'une disposition de la rationalité (vertu dianoétique), qui mûrit essentiellement en ce que les dispositions affectives du caractère (vertus éthiques) visant le bien de la personne dans sa globalité se trouvent intensifiées et avivées, se réalise enfin. Grâce à la *phronèsis*, les passions informées par la raison (vertus éthiques), acquièrent une nouvelle physionomie et motivent le comportement moral, comblant ainsi la fracture entre raisons et motivations de l'agir que les éthiques contemporaines mettent si facilement en évidence. A l'intérieur de la sagesse pratique convergent à la fois la dimension passionnelle, l'intelligence de l'universel et du particulier, l'exercice répété des actes, la créativité herméneutique. La sagesse pratique découvre le bien fondé d'une situation du point de vue de son profil moral et invente des solutions toujours nouvelles.

⁴⁶ Cf. par exemple, S. Goshal, «Bad Managements Theories are destroying Good Management Practices», *Academy of Management, Learning and Education*, 2005, vol. 4, N° 1, pp. 75-91.

⁴⁷ Cf. *Ethique à Nicomaque* VI, 1139b 4-5.

Si l'homme vertueux (le *phronimos*) est « mesure des vertus », alors l'extrême importance et l'actualité du thème de l'éducation deviennent évidentes. Celle-ci, pour se réaliser, exige l'assimilation de paradigmes adéquats, d'hommes sages (*phronimoi*), du temps et de la patience, vertu si déterminante et pourtant bien oubliée aujourd'hui. Ce n'est pas un hasard si la *phronèsis* qui demande, pour subsister en tant que telle, les vertus acquises, s'oppose à l'automatisme spontané et à l'unilatéralité des vertus naturelles. Celles-ci sont très à la mode aujourd'hui au même titre que l'exaltation de la spontanéité mais, outre qu'elles déterminent la rigidité des comportements, elles accentuent d'une manière illusoire et velléitaire la possibilité de se connaître soi-même⁴⁸. La sagesse pratique, au contraire, rend possible une humanité unifiée de manière harmonieuse, et par là en mesure de reconnaître un sens à la vie, et donc capable de véritable authenticité⁴⁹.

Afin que la sagesse pratique ait une portée normative, il est nécessaire que les *vertus éthiques* soient cultivées, mais il est aussi nécessaire, comme on le remarque chez certains auteurs dans cette étude, que ces mêmes vertus s'enracinent dans la dimension de la norme, de la *loi naturelle* ou des *premiers principes pratiques*, sans quoi le comportement vertueux pourrait facilement se réduire à un simple fait culturel. En effet, comment fait-on pour reconnaître les *phronimoi* ? La rationalité philosophique peut-elle dire quelque chose à ce propos ? Dans ses écrits déjà, Aristote soulignait, même si c'était sans trop la développer, la dimension normative inscrite dans l'agir en faisant continuellement allusion à l'*orthos logos* ou droite raison, qui est devenue la *recta ratio* des médiévaux. La preuve en est que certains comportements, tels le meurtre de ses parents ou l'adultère, sont considérés comme moralement répréhensibles⁵⁰. Positivement, la dimension de la norme doit cependant pouvoir se rapporter d'une façon harmonieuse aux vertus éthiques et à la sagesse pratique pour pouvoir s'introduire dans l'« ici et maintenant ». Mais dans cette perspective, la loi doit être interprétée en un sens finaliste et en harmonie avec les tendances humaines fondamentales, et non pas seulement, ni surtout, comme un impératif.

Enfin, pour mieux situer dans leur contexte les vertus éthiques et la *phronèsis*, il est nécessaire de mettre en évidence l'existence d'un rapport significatif entre la dimension pratique et la dimension spéculative de la rationalité, et cela tout en gardant les deux domaines bien séparés (c'est ce que, dans la lignée d'Aristote, cherche à faire R. Audi, un moraliste de formation épistémologique). Déjà chez Aristote la rationalité pratique présuppose toujours la dimension spéculative de la raison. Le même désir d'accomplissement et de bonheur qui pousse à l'action ne serait pas possible sans l'expérience originaire, à l'intérieur de la vie pratique qui est la plus propre à l'homme, de cette *praxis teleia*, ou action ayant sa fin en elle-même, et qui consiste dans des actes comme contempler et vivre qui sont communs à tous les hommes⁵¹. Comme il a été dit, c'est dans cette perspective qu'il s'agit de repenser la synergie nécessaire entre les vertus éthiques et certaines vertus de la raison qui sont

⁴⁸ Cf. H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, *op. cit.*, p. 133: « As conscious beings, we exist only in response to other things, and we cannot know ourselves at all without knowing them. Moreover, there is nothing in theory, and certainly nothing in experience, to support the extraordinary judgment that it is the truth about himself that is the easiest for a person to know. Facts about ourselves are not peculiarly solid and resistant to sceptical dissolution. Our natures are indeed elusively insubstantial – notoriously less stable and less inherent than the natures of other things. And insofar as this is the case, sincerity itself is bullshit ».

⁴⁹ Cf. C. Taylor, *The Malaise of the Self*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991, tr. fr. *Le malaise de la modernité* (tr. C. Melançon), Paris, Cerf, 1994.

⁵⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque* II, 1107a 9-27.

⁵¹ Cf. Aristote, *Métaphysique* VIII 6 (Theta), 1048 a 37.

aujourd'hui particulièrement mises en valeur, comme par exemple l'« ouverture mentale ». Parmi les auteurs anglo-saxons, J. Henry Newmann, par exemple, dès le XIX^e siècle, avait mis en évidence les capacités herméneutiques de la *phronèsis* (il l'appelait *illative sense*), notamment sur le plan de l'adhésion à une conception de la vie. Ces mêmes capacités seront reprises sous un autre angle au XX^e siècle par un auteur comme Gadamer⁵². Or ce lien, bien que ce soit dans la distinction, entre spéculatif et pratique transparaît aussi dans le fait que la *phronèsis*, comme le suggère Aristote, ne « commande pas à la *sagesse* », mais « en vue de la *sagesse* », et qu'elle s'emploie toujours dans l'horizon ouvert par ces principes spéculatifs qui, à leur tour, rendent possible la *sagesse*⁵³. Le *phronimos* possède ces vertus éthiques qui disposent à la *sophia* (la philosophie). En s'appuyant sur les certitudes dont il fait l'expérience dans sa vie pratique, le *phronimos* apprend à supporter les contradictions et les apories, en évitant ainsi les synthèses hâtives, d'une part, et la méfiance en la raison qui conduit facilement aujourd'hui à se contenter de la culture de l'instant, d'autre part⁵⁴. Ces observations visent à éviter une interprétation de la *sagesse* pratique tirée du contexte historique dans lequel elle a surgi et succombant par trop au relativisme contemporain et qui, par suite, ne serait pas à la hauteur des défis du temps présent.

⁵² Cf. J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Longmans, Green and Co. New York 1924, surtout le chap. IX. Par rapport à l'herméneutique de Gadamer, cependant, Newman souligne avec plus de force la dimension de la certitude à laquelle conduit la *phronèsis* ou *illative sense*.

⁵³ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque* VI, 1145a 8-9. Bien évidemment, il s'agit de comprendre ce que peut signifier aujourd'hui la vertu dianoétique de la *sagesse*.

⁵⁴ Cf. A. Campodonico, *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, op. cit., surtout chap. II.