

QUELQUES ASPECTS DE L'HISTOIRE CULTURELLE DE LA SAGESSE PRATIQUE ARISTOTÉLICHIENNE

Loredana Boşca*

loredanabosca@yahoo.com

Abstract: *The origins of the concept of the prudence or practical knowledge can be traced back to the Platonic and Aristotelian notion of phronèsis. In his Nicomachean Ethics, Aristotle posit phronèsis in order to account for the practical wisdom and juxtaposes it against scientific and craft knowledge. Phronèsis has been translated and interpreted with a number of different concepts like practical reasoning, practical knowledge, moral discernment, moral insight, and prudence. Contemporary commentators on Aristotle (Heidegger, Gadamer, Aubenque et al.) are speculated on the subject and are examples for one of the many movements wich have at their core a critique of modern ethics. Some interpreters of Aristotle's intellectual virtues leave doubt as to wheter phronèsis and technè are distinct categories, but is clair that phronèsis is about value judgement, not about producing things. In the 20th century and today, phronèsis was able to be portayed as a practical wisdom because it is an intellectual virtue that may ensure the ethical employment of science and technology.*

Keywords: *phronèsis, technè, épistème, sophia, poièsis*

La philosophie ancienne accorde une grande place à la réflexion sur les arts et les techniques reconnus comme n'étant ni des dispositions naturelles ni une simple habilité individuelle, mais des savoirs ou savoir-faire existant dans l'homme, impliquant l'intelligence et révélant de l'âme rationnelle. Toutes ces choses impliquent la sagesse pratique. Il s'agit de *technè* et de *phronèsis*.

Quelle est la définition aristotélicienne de ces deux termes à laquelle la pensée contemporaine fait référence? Les concepts actuels *technique* et *prudence* sont similaires avec les notions qu'Aristote avait conçues dans *l'Étique à Nicomaque*? On peut parler d'un principe universel, d'une catégorie de l'action à travers l'histoire humaine?

Aristote, ayant entrepris de définir les facultés de l'âme, distingue cinq domaines dans lesquels l'âme atteint la vérité. Par conséquent, il existe selon lui cinq vertus dianoétiques ou vertus intellectuelles: l'art ou la technique (*technè*), la science (*épistémè*), la prudence (*phronèsis*), la sagesse théorique (*sophia*) et la raison intuitive ou l'intellect (*noûs*). Il existe une dispute sur la traduction de ces termes. Par exemple, la signification du terme *noûs* peut être exprimée par *raison intuitive, intellect ou intelligence*. C'est la faculté qui est capable d'acquérir les premiers principes de la démonstration, la connaissance non-démonstrative des

* Lecturer Ph.D., „Spiru Haret” University, Bucharest.

prémises et des termes qui ne sont pas institués par raisonnement. Pour cette raison, il est comparé à l'intuition, mais dans ce cas le lien est perdu avec sa signification principale, c'est-à-dire que le *noûs* est l'intelligence des principes premiers.¹

Mais pour comprendre mieux la signification du terme *technè*, il est inéluctable d'éclaircir les deux autres termes: *phronèsis* et *sophia*. Dans le sixième livre de *l'Éthique à Nicomaque*, la *phronèsis* est minutieusement distinguée de la *sophia*. Si chez Platon les deux notions étaient utilisées comme synonymes, Aristote attribue une nouvelle signification à la notion de *phronèsis*. Selon certains auteurs, cette signification n'est pas nouvelle, mais remonte à la philosophie présocratique. Aristote l'emprunte à l'usage traditionnel et archaïque et il trouve les exemples de cet emploi dans la tragédie classique. *Sophia* et *phronèsis* sont chez Platon la perfection de la connaissance théorique, la seule véritable, orientée vers la contemplation du monde des Idées qui est un monde transcendant. Chez Aristote, c'est le terme *sophia* qui garde cette signification: elle est la connaissance de l'universel, de ce qui se présente comme nécessaire, d'un monde ordonné par des règles et des normes universelles qui transcendent le niveau empirique.

Au contraire, la *phronèsis* est une capacité de ce monde qui a affaire aux choses qui peuvent être autrement qu'elles ne le sont et dont le principe n'est pas nécessaire aux choses de la vie et au monde de la contingence. Quand ce monde fait l'objet de la connaissance, c'est une partie spécifique de la raison qui s'en charge: la raison pratique dont l'excellence est la *phronèsis*. Il s'agit donc d'un savoir dont la fin n'est pas le savoir pour lui-même, mais qui est constitué en vue de l'action. Ainsi, Aristote distingue deux attitudes fondamentales de l'homme: l'attitude contemplative (le savoir qui porte sur le nécessaire) et l'attitude pratique (le faire qui a rapport au contingent). C'est la distinction aristotélicienne entre la raison théorique et la raison pratique. Il faut souligner que dans sa classification des sciences, Aristote distingue entre trois types *d'épistémè*: théorique, pratique et poétique. La connaissance théorique a rapport à cette sorte de substance qui possède son principe en soi (les objets de la physique, des mathématiques et de la théologie). Les deux autres, liées à la pratique humaine, la production technique et artistique ainsi que l'agir, ont leur principe respectivement dans l'artiste et dans l'agent. La partie de l'âme est chargée de la connaissance du nécessaire et des Idées est la raison scientifique. *Sophia* est la perfection de la sphère contemplative de l'expérience humaine: *théoria*. Le monde de la contingence et de l'action humaine est conféré à la partie pratique.

La signification de la *phronèsis* donna naissance à une suite de polémique qui se maintint à travers la stabilisation du terme latin *prudèntia* et puis par la notion de *prudence* trouvée dans les langues européennes. Aux origines, *phrén* désignait une membrane qui enveloppait un organe et était associé à l'idée de cœur, d'âme,

¹ C'est au chapitre final des *Analytiques Postérieurs* qu'Aristote décrit le type de possession cognitive que nous avons des premiers principes indémontrables. C'est une connaissance acquise par la sensation. Nous connaissons les choses premières par l'induction, par la production du général à partir de la sensation. Ainsi Aristote répond à la question de la méthode d'acquisition de la connaissance des premiers termes (la méthode de l'induction).

de pensée. De là vient le sens principal du *diaphrenos* (au fond du cœur, de l'âme ou de la pensée) et du *phronein* (avoir l'intelligence de quelque chose, exercer une faculté de l'esprit, penser). La *phronésis* comme action de penser, sagesse ou prudence en sens moral est précisée dans toute la philosophie présocratique et sophistique. Tandis que pour Platon elle n'a pas beaucoup d'importance, pour Aristote la *phronésis* a été le critère et le repère de toutes les discussions éthiques ultérieures.

Cette *phronésis* est tout d'abord différenciée des trois vertus de la connaissance théorique: la science, le *noûs* et la *sophia*. Ainsi, la *phronésis* se distingue de la connaissance systématique (*épistémè*) par son objet: l'objet de la science englobe les êtres qui existent nécessairement et sont éternels, c'est-à-dire qui ne peuvent être autrement qu'ils ne le sont. La prudence a affaire aux êtres qui sont engendrés ou produits par l'homme, qui sont le résultat de la *praxis*. L'intellect ou le *noûs* est la capacité de saisir les principes universels qui sont les termes premiers de la démonstration. Au-delà des premiers principes on ne peut pas remonter par le moyen de l'argumentation. Le seul moyen d'appréhender les premiers termes est par intelligence immédiate. À la différence de la science qui est la connaissance par démonstration en forme de syllogismes, la raison intuitive appréhende les universels et les êtres nécessaires (qui ont leur principe en soi) de manière immédiate, sans démonstration et sans discussion.

La sagesse théorique (*sophia*) est déclarée être la plus achevée des formes du savoir théoriques, car elle implique l'intellect (*noûs*) et la science (*épistémè*) en même temps: elle peut d'un seul coup appréhender les premiers principes et connaître les conclusions auxquelles on arrive par la voie du raisonnement. La connaissance des choses nécessaires s'accomplit ainsi dans les trois vertus intellectuelles suivantes: la science, la raison intuitive ou intellect et la sagesse théorique qui est la forme d'excellence des deux premières. Puisque la *sophia* est définie comme la forme d'excellence de la science et de la raison intuitive, des cinq vertus de l'intelligence, il y en a trois qui sont réunies dans une seule: *sophia*. Elle est l'aptitude à connaître le monde nécessaire dans sa forme la plus achevée. Elle est la perfection du savoir théorique.

D'autre part, la *phronésis* est l'aptitude à connaître et à agir dans les affaires pratiques ou dans le monde de la contingence. En fait, Aristote cherche un savoir capable de s'adapter à des données approximatives et un lien entre les exigences de l'éthique et les situations politiques ou une relation réciproque entre les moyens et les fins. La sagesse théorique (*sophia*) se distingue de la sagesse pratique ou prudence par son objet. L'objet de la sagesse a une existence nécessaire et il est ainsi éternel, le même pour tout le monde. L'objet de la *phronésis* est l'action qui est, au contraire, contingente et changeante, relative à l'homme. Ainsi, l'objet de la prudence est la connaissance de ce qui est sain et bon pour l'homme, ou les universels relatifs, tout comme l'objet de la sagesse est la connaissance des universels invariables. Nous n'avons pas pratiquement une doctrine consolidée de la prudence mais seulement des exemples particuliers de prudence. Dans le Chapitre 5 de *l'Éthique de Nicomaque*, Aristote considère qu'une façon dont nous pourrions saisir la nature de la *phronésis* c'est de considérer quels sont les hommes que nous appelons prudents. L'homme prudent a l'apanage

d'être capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur point relatif, mais d'une façon générale. Plus clair, Aristote affirme que c'est un homme prudent celui qui est capable de délibération. Le *phronimos* se distingue par sa vertu intellectuelle et parce qu'il est doué d'une intelligence critique. La prudence n'est ni une science ni un art; elle est une disposition accompagnée de règle vraie, une excellence (*arété?*) capable d'agir (*praktiké*) dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain et non un art (*technè?*). Pour cela, les philosophes sceptiques ont proposé des normes de prudence intellectuelle et de prudence pratique, mais c'est Epicure qui a placé la *phronésis* au plus haut: le principe de tout et le plus grand bien.

Chez Aristote, il y a donc deux vertus dianoétiques qui ont rapport au faire: la prudence et la *technè*. La dernière, que nous traduisons habituellement par *art*, est la maîtrise technique au sens large d'un ensemble de procédés utilisés pour produire, comme dans les artisanats et les métiers, une méthode ou habileté. La production (*poièsis*) et l'action (*praxis*) ont pour objectif le devenir, et par cela elles se distinguent de la sagesse qui traite des êtres éternels. Elles sont ainsi concentrées sur les faits humains. Leur propos est de trouver les moyens qui rendent possible le devenir, les moyens de la production de la chose qui n'a pas son principe d'existence comme nécessaire. Mais l'action se distingue de la production en cela qu'elle a son principe d'existence à l'intérieur de soi, tandis que la production doit son principe à l'artiste qui est une cause extérieure.

Pour Aristote, au-delà de la connaissance, l'homme peut agir par ses techniques dans un domaine qui est celui de l'artifice, opposé à celui de la nature. Le naturel étant ce qui se produit de soi-même, en vertu d'un principe immanent, le domaine de la technique est celui de la contingence et du hasard. Elle se sert de matériaux et d'objets pour produire des choses qui ne sont pas naturelles. D'ailleurs, la technique n'est pas parfaite et doit compter avec une certaine chance. De plus, elle est mise en œuvre dans une activité pour laquelle on utilise habituellement de nombreux termes: *poiein* peut se traduire par faire, fabriquer, produire, créer, construire ou œuvrer. Une mutation majeure intervient avec la rationalisation des techniques liée de plus en plus à la connaissance scientifique, et qui entraîne la séparation des arts et des beaux-arts, de l'artisan et de l'artiste. On ne parlera plus ensuite pour la technique que de la fabrication ou de la production, la création étant le privilège de l'artiste. Aristote voit dans la *poièsis* une activité qui s'arrête quand elle a obtenu son but, c'est-à-dire quand elle a achevé l'objet produit. Il s'agit d'une œuvre ou d'une création, ce qui ne revient pas pour autant à affirmer l'unicité et l'originalité de l'objet.

D'autre part, dans le monde des faits humains, Aristote distingue ensuite entre l'action et la production, la *praxis* et la *poièsis* avec respectivement l'épistème et la *technè* comme types de connaissance qui leur sont propres. Pour tracer les limites entre *le savoir* et *le faire*, entre la connaissance du monde et l'agir humain dans le monde sublunaire de la contingence, Aristote fait appel à sa théorie psychologique. Il distingue trois facultés de l'âme: il y a dans l'âme trois facteurs prédominants qui déterminent l'action et la vérité: sensation (*aisthesis*), intellect (*noûs*) et désir. La sensation et l'intellect sont à l'origine de la connaissance théorique et constituent la partie de l'âme appelée scientifique (*to*

epistemonikon). Cette partie de l'âme est engagée dans la connaissance des faits naturels dont le principe est nécessaire. L'intellect et le désir sont, de l'autre côté, la source de la pratique (*praxis*) dans laquelle les faits humains se produisent. La partie de l'âme correspondante est appelée discursive (*to logistikon*) ou opinative et elle a la fonction de délibérer sur les choses qui n'ont pas de principe nécessaire. Le *noûs* intervient ainsi à la fois dans la connaissance pure et dans l'action morale. La genèse de cette dernière se trouve dans l'alliance de l'intellect avec le désir. La formule de l'action dans la conception aristotélicienne contient d'une part la volonté et d'autre part la raison ou la connaissance. Il y a donc certainement des capacités intellectuelles qui s'engagent dans la pratique et Aristote leur consacrent le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*.

L'action se distingue de la production aussi par sa fin: la production a une fin autre qu'elle-même (l'objet de la fabrication a une utilité, il est produit pour être utilisé dans une visée déterminée), tandis que la bonne action est une fin en soi. L'objectif de la bonne action n'est pas de produire quelque chose, mais simplement de trouver la manière de bien vivre, ce qui implique en même temps le choix des moyens et la détermination de la fin. L'action se distingue alors de la production par son principe d'existence et par sa finalité, mais partage avec elle la connaissance des moyens. L'action et la *phronèsis* comprennent alors deux moments: celui de l'efficacité de la connaissance et du choix des moyens (le moment pratique qui est contenu aussi dans la production) et celui de la détermination de la fin (l'aspect éthique et intellectuel). Ainsi, la *phronèsis* a une fonction à la fois théorique et pratique, elle sait définir sa fin et choisir les moyens pour l'atteindre. Aubenque insiste sur l'idée que la *phronèsis* est une sorte de reprise éthique de l'habileté, une vertu métaphysiquement fondée.²

Comme on a vu au début, parmi les trois facultés de l'âme, deux sont engagées dans l'action: l'intellection des universaux, le *noûs* est accompagné par le désir qui détermine la fin. L'habileté aussi participe à l'action: elle choisit les moyens pour atteindre la fin. En effet, la distinction entre habileté et *phronèsis* traduit les différenciations entre les moyens et les fins de l'action. Vue de son côté négatif, l'habileté ne mène pas nécessairement à la bonne action car elle ne connaît que les moyens et ne sait pas déterminer sa fin. Ainsi l'habileté ou le savoir-faire (ce qui est le contenu du mot grec *technè* que nous traduisons habituellement par *art*) peut être sujet à des emplois abusifs et mener à des résultats moralement condamnables. Ceci n'est pas valable pour la sagesse pratique qui est capable de déterminer sa fin et qui est par définition orientée vers des fins nobles. En cela elle est une vertu éthique alors que l'habileté ne l'est pas. La prudence comme savoir bien agir représente ainsi une excellence de la volonté.

À son tour, le mot *technique* vient du grec *technè*, traduit par le latin *ars* et désigne la disposition qui permet de fabriquer quelque chose, de le faire passer du non-être à l'être, ou du moins au plus, par le moyen de l'assemblage et de la transformation. À l'origine, la technique désignait donc un savoir indexé sur l'action: un *savoir-faire*. Chez Homère, par exemple, le sens central était celui de fabriquer, produire, construire, amener à l'existence. De là viennent puis le terme

² Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, P. U.F., 1993, p. 2 et p. 61.

tuktos qui signifie ce qui est bien construit, bien fabriqué et la notion de *tektón* qui nomme l'artisan, l'ouvrier ou le maître –avec le sens de producteur ou auteur d'une occupation donnée. Après ça, à partir d'Hérodote, de Pindare et des tragiques, la *technè* devient rapidement le savoir-faire en général ou la méthode de faire efficace. Platon utilise ce terme comme quasi-synonyme de *l'épistème*, du vrai savoir rigoureux et fondé. Dans la période classique de la philosophie grecque, le sens de *technè* a été extrait en opposition avec la notion de *paideia* (l'apprendre désintéressé), de *tuchè* (hasard) ou de *physis* (nature). Finalement, Aristote corrobore le terme *technè* avec le concept de *poièsis*, bien que Homère ait utilisé le concept *poieó* comme presque synonyme de *teuchó*.

À l'époque classique, *poieó* a une troisième signification: celle de créer. Dans le *Banquet* 205b, Platon affirme que les travaux qui dépendent d'une *technè* sont des *poièseis* et leurs producteurs sont tous les poètes ou créateurs. Dans le *Gorgias* 463a-b, Platon analyse la *technè* par rapport avec le savoir-faire (*empeiria*) ou avec le routine (*tribè*): Socrate dit que la rhétorique, par exemple, est une activité (*epitèdeuma*) qui n'a rien à voir avec l'art (*technè*), mais qui requiert chez ceux qui la pratiquent une âme perspicace, brave et naturellement habile. C'est-à-dire, comme dans l'exemple avec la cuisine, elle a l'air d'être un art, mais, en fait, elle est un *empeiria* ou une *tribè*. Comme nous lisons dans le *Gorgias* 500e-501a, Platon affirme que chaque pratique est liée du plaisir, mais de ce plaisir elle n'examine ni la nature ni la cause, procède par routine et par savoir-faire, sans rien calculer (*alogós*) et sans articuler la moindre de ses démarches.

Aristote, à son tour, a explicité le point de vue du Platon: la *technè* est une *hexis* (disposition acquise) *poiètikè* accompagnée de raison vraie, mais aussi une *praxis* d'une façon différente parce que sa fin est un *ergon* (œuvre, résultat) qui existe indépendamment de l'activité qui l'a fait être. En conséquence, pour Aristote, comme il montre dans sa *Physique* (199 a 15-17), la *technè* imite la *physis* ou bien effectue ce que la nature est dans l'impossibilité d'accomplir.

Dans la *Métaphysique* 980b-981a, Aristote compare l'homme avec les animaux: le genre humain s'élève jusqu'à l'art (*technè*) et aux raisonnements, tandis que les animaux ne participent que faiblement à la connaissance empirique (*empeiria*). De plus, l'homme possède l'expérience, qui paraît bien être à peu près de même nature que la science et l'art. Au regard de la pratique (*pros tou prattein*), l'expérience ne semble différer de l'art, dit Aristote, qui observe que l'homme d'expérience a plus de succès que ceux qui possèdent une notion sans l'expérience. Cependant, nous pensons d'ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l'art qu'à l'expérience et nous jugeons les hommes d'art supérieurs aux hommes d'expérience „dans la pensée que la sagesse (*sophia*) ... accompagne plutôt le savoir: et cela, parce que les uns connaissent la cause et que les autres ne la connaissent pas". Dans *Les parties des animaux* 687a 8-5, Aristote affirme que l'homme est le plus intelligent (*phronimos*) des animaux. En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser d'outil est qui est capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques (*technas*).

D'autre part, dans *l'Éthique à Nicomaque* VI, Chapitre 3, Aristote annonce donc qui sont les „états" par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai (*alètheuei*): l'art

(*technè*), la science (*épistème*), la prudence (*phronésis*), la sagesse (*sophia*) et la raison intuitive (*noûs*). La science a un objet qui existe nécessairement et il est éternel, car les êtres qui existent d'une nécessité absolue sont tous éternels, et incorruptibles. En conclusion, Aristote pense que toute science est susceptible d'être enseignée, mais l'enseignement donné vient de connaissances préexistantes par induction ou par syllogisme. Dans le Chapitre 4, Aristote analyse l'art (*technè*) en ce qui concerne son rapport avec la production (*poièsis*) et l'action (*praxis*). Les derniers termes ne sont pas synonymes: la disposition d'agir accompagnée de règle est différente de la disposition à produire accompagnée de règle (*logos*). En fait, l'art est une disposition à produire accompagnée de règle exacte (*méta logou alèthous*), donc elle relève de la production et non de l'action.

Or l'action, parce qu'elle oblige à un usage utilitaire de la pensée, a été assimilée au travail manuel. Le sort de la technique comme concept sera tributaire de cette assimilation dont les effets vont marquer l'attitude face au phénomène, de l'Antiquité gréco-romaine à la Renaissance, voire jusqu'au XVIIe siècle. La technique découle de l'abondance de la main d'œuvre servile, mais surtout d'une certaine attitude face à l'activité pratique. Dans sa *Politique*, Aristote écrit qu'il y a deux sortes d'instruments: les uns inanimés, les autres animés. Dans tous les arts ou métiers, l'ouvrier est une variété d'instrument. Un bien est un instrument d'existence; les propriétés sont une réunion d'instruments et l'esclave une propriété instrumentale animée, supérieure à toutes les autres. Se trouve ainsi légitimité l'esclavagisme et discréditées les techniques. Technique équivalait à métier et, à ce titre ne méritait pas que l'esprit s'en préoccupât. Le mot *technique* resta dans la langue, empreint d'un certain mépris et drainant, traînant le sens de *art*, de métier.

Dans la révolution intellectuelle des philosophes des XVIIe et XVIIIe siècles, l'homme doit à la technique d'avoir domestiqué matière et sol, environnement et animaux. Il faudra attendre les philosophes mécanistes du XVIIe siècle et, surtout, les encyclopédistes du XVIIIe siècle pour que la technique, comme phénomène, soit, enfin, prise en compte et considérée comme un concept méritant le statut d'objet de pensée au même titre que l'étaient la vie, la mort, la vérité, la raison, Dieu, l'être etc. Bacon, Descartes, Leibniz et Spinoza sont à l'origine de ce mouvement.

La complémentarité de science et technique a été imposée par la nécessité de l'expérimentation, n'inférait aucunement l'acceptation des artisans. A son tour, le projet encyclopédiste était fondamentalement humaniste. Il visait à faire la somme du savoir accumulé, outre qu'il posait pour la première fois la problématique de la diffusion des connaissances. Ce savoir avait deux fondements: la science et les arts. Réhabilitée comme phénomène, la technique est désormais hissée au rang des préoccupations nobles, assimilée avec art.

Aujourd'hui, l'adjectif technique, pris en soi ou utilisé comme catégorie typologique en linguistique du texte, est l'un de ces termes qui, à force d'usage, est devenu à ce point polysémantique qu'il en est ambigu. Il est très clair que l'adjectif *technique* est fondamentalement flottant, éluif, équivoque. Il tient cette ambiguïté sémantique de l'ambivalence idéologique de la pensée occidentale à l'égard de la technique comme phénomène humain et comme concept. L'une des difficultés rencontrées dans toute polémique sur les mots comme technique est la confusion entre le phénomène, le concept et le terme.

Du sens premier de *métier* - opposé à *physis* et à *épistémè* chez Platon – à partir de 1750, il prendra un sens général: quelque chose qui appartient à un domaine spécialisé de la connaissance ou de l'activité. La polysémie commence ainsi à se former. Est alors considérée comme technique toute chose inscrite dans un champ du savoir, que cette chose soit pratique ou théorique. L'adjectif apparaîtra alors, par dérivation, pour qualifier cet état de fait. Dans son *Traité de la réforme de l'entendement* §§ 30-31, Spinoza parle du progrès technique et de spécialisation par rapport au progrès de l'entendement. Le dernier, avec sa puissance native, se façonne des instruments intellectuels par lesquels il accroît ses forces pour accomplir d'autres œuvres intellectuelles. De ces dernières, l'entendement tire d'autres instruments, le pouvoir de pousser plus loin sa recherche, c'est-à-dire il continue ainsi à progresser jusqu'à ce qu'il soit parvenu au faite de la sagesse. De plus, la compréhension moderne de la technique supprime la différence entre la nature et l'artifice: les produits s'expliquent dans les deux cas par le même type de causalité. Le déterminisme de l'explication par les lois de la nature exclut le hasard.

Durant ce même XVIIIème siècle, un autre sens s'ajoutera à la polysémie: l'adjectif servira à qualifier les œuvres et les textes. Il s'opposait à l'esthétique. C'est-à-dire, un ouvrage était technique quand il portait sur la manière de faire, sur les procédés. Il traitait d'esthétique lorsque l'auteur s'y livrait à l'analyse du contenu, analyse préfigurant la critique. La technique était alors le substantif nommant l'activité.

L'emploi de terme technique évoquant celui de technologie n'apparaîtra qu'au XIXe siècle, plus précisément en 1842, à l'époque de l'industrie naissante. Se substantivant au féminin, il désignera toute activité associée à cette industrie. La technique s'opposait aux domaines théoriques et abstraits qui sous-tendent les pratiques industrielles. Elle désignait, en conséquence, l'ensemble de ces pratiques industrielles. Or ces pratiques, œuvres de savants techniciens, sont mises en œuvre, une matérialisation de connaissances théoriques et scientifiques. En toute chose technique il existe une composante scientifique. En conséquence, la relation entre technique et scientifique pourrait trouver ici sa nécessité. Alain, dans *Les passions et la sagesse*, écrit que la technique c'est „ce genre de pensée qui s'exerce sur l'action même, et s'instruit par de continuels essais et tâtonnements. Comme on voit qu'un homme même très ignorant à force d'user d'un mécanisme, de le toucher et pratiquer de toutes manières et dans toutes les conditions, finit par le connaître d'une certaine manière, et tout à fait autrement que celui qui en aurait d'abord la science; et la grande différence entre ces deux hommes c'est que le technicien ne distingue point l'essentiel de l'accidentel; tout est égal pour lui, et il n'y a que le succès qui compte”.³ Le propre de cette pensée technicienne c'est qu'elle essaie avec les mains au lieu de chercher par réflexion, dit Alain, qui distingue deux types de techniques: il y a celle qui essaie sans dommage et constate aussitôt l'effet, comme il arrive dans le mécaniques et la pratique ou les essais coûtent cher et le résultat se fait attendre longtemps.

³ Alain, *Les passions et la sagesse*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1960, p. 292.

Technique a été entendu, aussi, comme la savoir de l'action. Il y a deux types de savoir: le savoir pour l'art de savoir, celui qui tente de comprendre et d'expliquer pourquoi les choses sont comme elles sont. Ce savoir est la science *j'ai aussi* un autre type de savoir, ordonné sur l'action, qui utilise la connaissance non pour comprendre mieux le réel, mais afin d'agir pour transformer le réel. Ce savoir est la technique. Ces deux savoirs sont homologues et peuvent avoir des objets communs. Seule la finalité va les distinguer. Par exemple, pour la science, la technologie peut signifier la recherche des lois et principes sous-tendant les artefacts, mais dans le cadre de la technique elle peut signifier autre chose: la production concrète d'artefacts. Dans la mesure où la technologie étudie les artefacts et leurs techniques, elle est un objet possible de la technique. Mais la réduction de la technique à ce potentiel objet est abusive et chaque siècle lui a conféré un sens reflétant une certaine *épistémè*, c'est-à-dire une certaine façon d'appréhender le monde.

En ce qui concerne le questionnement philosophique autour de ce sujet, un premier niveau de discussion est celui de la technique pensée comme objectivation, mais aussi l'emprise de la technique et de la machine sur l'homme, sur la nature et sur le monde. Ce sont très intéressants les points de vue exprimés par Bergson, Habermas, Arendt, Heidegger, Gadamer *et al.* Tandis que pour Bergson la technique méconnaît la vie, pour Habermas elle tend à supplanter et à pervertir l'activité communicationnelle des sociétés. Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, observe une question plus pressante: le rapport de l'homme avec la machine. Pour elle, la différence décisive entre les outils et les machines se retrouve dans le débat apparemment infini sur le point de savoir si l'homme doit s'adapter à la machine ou la machine doit s'adapter à la nature de l'homme. Arendt soutient que la condition humaine consiste en ce que l'homme est, donc un être conditionné pour qui les choses données ou fabriquées deviennent immédiatement condition de son existence ultérieure. De plus, on ne s'était jamais demandé si l'homme était adapté ou avait besoin de s'adapter aux outils dont il se servait. Les machines exigent que le travailleur s'en serve et qu'il adapte le rythme naturel de son corps à leur mouvement mécanique, c'est-à-dire que pendant toute la durée du travail le processus mécanique remplace le rythme du corps humain. Où est-elle ici la sagesse pratique ou *la phronésis*?

Dans le monde latin, l'idée grecque de prudence est approximatif maintenue, mais *prudentia* signifie l'anticipation, la prévoyance, la compétence, Le terme a été le privilège de l'homme politique, mais aussi l'apanage du chrétien: la prudence est une des quatre vertus cardinales. Pendant la Renaissance, Machiavel dit que la prudence signifie parfois sagesse pratique, parfois simple précaution. Montaigne, à son tour, a été un adepte de la prudence intellectuelle, mais il était convaincu de sa relativité. Pendant la modernité, la prudence prend un sens restreint. Dans la vision de Hobbes, la prudence signifie l'égoïsme individuel de sauvegarder le soi et ses biens. Pour Kant les choses sont complètement différentes. En opposition avec la tradition aristotélicienne, Kant considère que la prudence n'est que précaution hypothétique et recherche aléatoire. La prudence ne compte pas, mais l'impératif, le devoir à partir de la rationalité c'est le plus important. Cela ne signifie pas que Kant a rejeté néanmoins la juste mesure dans le cadre de sa morale.

Dans cette étude, nous désirons esquisser aussi une présentation synthétique de la manière dont la philosophie anglo-américaine de la seconde moitié du XXe siècle a traité la sagesse pratique. Dans l'éthique anglo-saxonne de la deuxième moitié du siècle dernier, c'est Elizabeth Ascombe l'élève de Wittgenstein, qui a écrit l'article *Moderne Moral Philosophy*⁴ dans lequel elle mettait en question la morale kantienne et ses conséquences pour l'éthique moderne. Notre attention se tourne vers les penseurs qui se sont inspirés du modèle aristotélicien en ce qui concerne l'analyse de la sagesse pratique. Dans sa *The Fragility of Goodness*, Marta Nussbaum met en évidence l'originalité de la conception aristotélicienne: la *phronèsis* a la signification précise de vertu de la rationalité pratique qu'elle ne possédait pas chez Platon. Selon Nussbaum, il s'agit des capacités que l'homme est capable de développer harmonieusement, donc la *phronèsis* implique toujours un mixage d'affectivité et de rationalité pratique qui se trouve dans la réaction émotive⁵.

Parmi les théoriciens qui développent un discours autonome de philosophie morale sont Bernard Williams et Philippa Foot. Williams, par exemple, fait appel à *phronèsis* pour indiquer le fait que n'existe pas une science morale (*topica inversata*: se spune: qu'il n'y a pas de science morale dotée d'une validité universelle, mais au contraire: la délibération pratique est menée „ici et maintenant”.⁶ De plus, le raisonnement pratique est semblable à un processus heuristique et créatif: „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 dans le cas d'un stratagème théorique: c'est là une des zones dans lesquelles la conception que l'on a de soi, et de soi-même, se rencontrent de manière fort importante”.⁷

A son tour, Harry Frankfurt souligne que l'homme a besoin constitutif d'aimer quelque chose qui constitue la fin de ses actions et des ses choix et qui procure une stabilité à son caractère. C'est le caractère qui permet d'accomplir les choix ponctuels à l'aide de la *phronèsis*. La faculté plus intime de l'homme c'est la volonté qui a l'attribut du désir de cœur?, de l'option fondamentale. En même temps, il y a des désirs d'ordre secondaire (*second order volition*) qui sont une caractéristique essentielle de l'homme et par lesquelles il peut être motivé d'avoir une attitude vertueuse sur la base de la reconnaissance de la convenance humaine et de la dignité d'un tel comportement. Un autre philosophe qui est préoccupé de la relation *phronèsis*-vertus éthiques était John Mc Dowell⁸. Il réclame qu'une interprétation restrictive du terme aristotélicien *phronèsis* conduit à comprendre

⁴ Elizabeth Ascombe, „*Modern Moral Philosophy*” dans: *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981.

⁵ Marta Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; **idem**, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁶ Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; **idem**, *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

⁷ Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 19.

⁸ John Mc Dowell, *Mind, Value & Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

la conception aristotélicienne de la vertu éthique comme si celle-ci était une loi qui doit être appliquée. Selon lui, la rationalité de la vertu ne peut pas être démontrée d'un point de vue extérieur, mais seulement d'un point de vue intérieur, bien qu'Aristote n'ait pas thématiquement cette distinction.

Dans la même préoccupation pour l'éthique de la vertu, l'œuvre *Après la vertu*⁹ d'Alasdair Mac Intyre se concentre sur le contexte culturel et communautaire de la sagesse pratique et de la vertu. Selon lui, une vertu est compréhensible seulement à l'intérieur d'une hiérarchie bien déterminée. L'idée aristotélicienne de rationalité pratique (et donc la *phronèsis*) a été éliminée dans le projet de Lumières. Tandis que Mac Intyre, Frankfurt et Aubenque¹⁰ comprennent donc la *phronèsis* comme une capacité de choisir les moyens en vue de la fin, Gadamer, R.-A. Gauthier ou Nussbaum l'interprètent comme une capacité de délibérer non seulement sur les moyens mais aussi sur les fins de l'action. De plus, Gadamer a annoncé le risque d'interpréter la *phronèsis* comme une herméneutique des situations dépourvue de critères objectifs. Pour cela, le philosophe analytique John Rist affirme qu'Aristote devrait être corrigé par Platon pour éviter le relativisme de néo-aristotéliciens: „L'homme, selon Aristote, est un animal capable de vertus spécifiquement humaines: y compris) des 'vertus morales'; il est aussi un animal capable 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”.¹¹ D'autres auteurs préfèrent la lecture thomassienne de l'éthique aristotélicienne, spécialement de la *phronèsis*. C'est le cas du Germain Grisez, John Finnis, Ralph Macinerny ou Jean Porter.

Dans la philosophie allemande, tandis que pour Heidegger le concept de la *phronèsis* signifie une modalité d'entrer dans nos (Corect: nos) situations pratiques et existentielles et un type de connaissance de soi, pour Gadamer la *phronèsis* il est nécessaire pour tracer une définition positive du sens commun comme capacité active. La théorie aristotélicienne de l'action est une caractéristique du mouvement de la réhabilitation du syntagme de philosophie pratique à laquelle se réfère souvent le néo-aristotélisme allemand des années soixante et qui se tourne vers une idée sous-jacente dans la définition aristotélicienne de *phronèsis*: le manumission du praxis. D'autre part, la distinction aristotélicienne entre raison théorique et raison pratique indique qu'il existe une détermination ontologique qui est inhérente à la théorie éthique d'Aristote. C'est-à-dire, il y a un autre type de connaissance qui propose un idéal différent de vérité: la vérité pratique.

⁹ A. Mac Intyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981.

¹⁰ L'ouvrage *La prudence chez Aristote* de Pierre Aubenque, dans les années quatre-vingt-dix, attire l'attention sur un fait curieux: en quête d'une théorie des vertus, les contemporains ignoraient la prudence. Cette notion a été valorisée ou dépréciée selon les époques et les penseurs.

¹¹ M. Rist, *Real Ethics. Reconsidering the Foundations of Morality*, Cambridge, CUP, 1992, p. 150.

Par exemple, pour Gadamer, la notion de *phronèsis* suppose de résoudre le problème de l'apprentissage du savoir pratique et celui de son application (lié à la discussion du problème herméneutique). Franco Volpi observe la fait que „en outre, concernant la possibilité d'une interaction entre herméneutique et philosophie pratique, on peut signaler deux ordres ultérieurs au problème où l'herméneutique a exercé une influence déterminante: 1) la redécouverte de l'actualité de la philosophie pratique; 2) la théorisation de l'importance de l'«histoire des concepts» (*Begriffsgeschichte*) dans une relation critique à l'«histoire des problèmes», à l'«histoire de la science» (*Wissenschaftsgeschichte*) et à l'«histoire sociale» (*Sozialgeschichte*)¹².

Dans le *Vérité et Méthode*, Gadamer pense que le savoir pratique a un rôle singulier dans l'entreprise épistémologique et il est examiné dans le but d'atteindre cette autre forme de connaissance caractéristique des *Geisteswissenschaften*. Evoquée par Heidegger, la distinction aristotélicienne entre *phronèsis* et *sophia* est le point de départ gadamérien pour établir la relation spécifique entre le savoir et le faire. Gadamer dit que le savoir défini dans l'*Éthique à Nicomaque* comme *phronèsis* est une sorte de modèle de problèmes qui se posent à la tâche herméneutique. Il désire éviter la mécompréhension objectiviste caractéristique du romantisme et de l'historicisme par un paradigme qui consiste à transférer illégitimement aux sciences de l'esprit l'idéal moderne de *scientia*, savoir universel et objectif.

En contemporanéité, le langage courant évoque la *phronèsis* comme précaution élémentaire, passivité, d'attentisme?. Il est clair que les occurrences actuelles sont un renversement dérisoire de la catégorie antique de la prudence: „Le monde actuel, technologique, planétaire et délocalisé, appelle une prudence contre les excès du développement. Ce sera une forme de prudence «catastrophiste», effrayée par la disparition possible de l'humanité ou inquiète des servitudes nouvelles. Pour l'instant, cette nouvelle forme de prudence manque de formulations dignes des précédentes. Pour être une écologie raisonnée, conforme à la notion universelle de juste mesure, il lui faut éviter les écueils opposés: l'optimisme prométhéen et le pessimisme apocalyptique. Elle ne viendra pas sans la première de toutes les prudences, la plus destructrice et la plus constructive, la plus réservée et la plus hardie: la prudence intellectuelle”¹³. Dans un temps marqué par la culture de la consommation, par une évolution technologique très rapide entraînant des risques inévitables, par l'impact du pluralisme culturel, l'importance de la sagesse pratique, un terme d'origine aristotélicienne, s'impose naturellement. L'homme actuel se retrouve dans la situation de choisir entre ses passions, ses désirs et sa rationalité. Seule la sagesse pratique parle d'une dimension normative inscrite dans l'agir en faisant allusion à *l'orthos logos* ou *recta ratio* des médiévaux. C'est absolument nécessaire de repenser la relation entre les vertus éthiques et les vertus de la raison dans tous les domaines de la culture, spécialement dans la technique.

¹² Franco Volpi, „Herméneutique et philosophie pratique” dans: *Journal of Legal Hermeneutics, Reasonableness and Interpretation*, nr. 7, 2003, p. 13.

¹³ Gil Delannoï, “La prudence dans l'histoire de la pensée” dans: *Mots*, Numéro 44, septembre 1995, p. 105.

BIBLIOGRAPHIE

1. Alain, (1960), *Les passions et la sagesse*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
2. Ascombe Elizabeth, (1981), "Modern Moral Philosophy" dans: *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell.
3. Aubenque Pierre, (1993), *La prudence chez Aristote*, Paris, P. U.F.
4. Delannoï Gil, (1995), "La prudence dans l'histoire de la pensée" dans: *Mots*, Numéro 44, septembre.
5. Dowell John Mc, (1998), *Mind, Value & Reality*, Cambridge, Harvard University Press.
6. MC Intyre A., (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth.
7. Rist M., (1992), *Real Ethics. Reconsidering the Foundations of Morality*, Cambridge, CUP.
8. Volpi Franco, (2003), „Herméneutique et philosophie pratique" dans: *Journal of Legal Hermeneutics, Reasonableness and Interpretation*, nr. 7.
9. Williams Bernard, (1981), *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press.