

LA PRUDENCE D'ARISTOTE

Spinoza, l'ami des frères de Witt, disait dans les toutes premières pages du *Traité Politique* que les praticiens de la politique lui en apprenaient plus sur cette activité que tous les traités que les théoriciens avaient pu écrire sur elle par le passé:

«Entre toutes les sciences qui ont une application, c'est la Politique où la théorie passe pour différer le plus de la pratique, et il n'est pas d'hommes qu'on juge moins propres à gouverner l'Etat que les théoriciens, c'est-à-dire les philosophes»¹. Et il ajoute, en conséquence de cette remarque:

«Il n'est pas douteux que les Politiques ne traitent dans leurs écrits de la politique avec beaucoup plus de bonheur que les philosophes: ayant eu l'expérience pour maîtresse, ils n'ont rien enseigné en effet qui fut inapplicable»².

Si ces remarques peuvent à la rigueur se justifier en ce qui concerne l'utopie platonicienne, elles ne sont certainement pas de mise en ce qui concerne l'anthropologie d'Aristote. Celui-ci, en effet, souligne à plusieurs reprises l'insuffisance de la seule réflexion abstraite dans les études politiques; «c'est pourquoi, écrit-il, ceux qui désirent accéder à un savoir au sujet de la politique semblent bien avoir besoin en outre de faire l'expérience de la politique»³.

Nous pouvons donc nous tourner avec confiance du côté de la réflexion des Anciens en ce qui concerne cette pièce maîtresse du savoir pratique qu'est la prudence (φρόνησις). Nous centrerons notre propos sur Aristote, puisque c'est lui qui a donné à cette vertu ses lettres de noblesse.

Mais entre Aristote et ses prédécesseurs, le sens du terme de *phronesis* change notablement. Dire pourquoi il change serait en même temps préciser le sens de cette problématique de la prudence qui se déploie au VIème Livre de l'*Éthique à Nicomaque*; nous allons nous y employer brièvement avant d'entrer de plain pied dans la question.

Phronesis commence par avoir le sens large de «pensée», et même être synonyme de «sensation». Mais son concept va se préciser peu à peu pour rendre ce terme proche de ce que l'on nommera «raison». Héraclite remarque en effet

1. Chap. I, § 1, trad. Ch. Appuhn.

2. *Ibid.*, § 2.

3. *Éthique à Nicomaque*, X 10, 1181a 11. Éd. H. Rackham, coll. Loeb.



que la plupart des gens vivent comme s'ils possédaient une *ιδίαν φρόνησιν*, une «pensée particulière» (fgt 2 DK); mais ce faisant, ils se trompent puisque «le penser (*φρονεῖν*) est commun à tous» (fgt 113 DK). Dans *Les Bacchantes*, Euripide met ces paroles dans la bouche du devin Tirésias: «Oui, seuls nous sommes raisonnables (*εὖ φρονοῦμεν*), les autres sont insensés» (vers 196).

La «raison» dont il s'agit est plutôt, comme on le voit dans cet exemple, la raison du *raisonnable*; elle s'exerce dans le comportement pratique et dans le domaine de l'utile.

Or Socrate, sans renier ce souci de la bonne conduite et de la recherche de l'utilité, va infléchir la notion de *phronesis* du côté de la connaissance pure et de la sagesse comprise comme savoir. La sagesse pratique se rattache à la science parce que, pour exercer une activité quelconque, il faut en connaître les principes.

Les *Entretiens Mémorables* de Xénophon sont remplis d'anecdotes où l'on voit par exemple Socrate montrer à l'adolescent qui plus tard veut être élu stratège, qu'il doit étudier la stratégie, la logistique et même le caractère des hommes (Livre III, chap. 1-4). À cet autre qui veut diriger la Cité, qu'il doit maîtriser de plus amples savoirs encore. Cette subordination absolue de l'action à la connaissance engendrera l'idée qu'il suffit de posséder la connaissance théorique pour pouvoir commander efficacement. D'où la théorie de la vertu-science et du «nul n'est méchant volontairement», qui implique que posséder la science du Bien suffit pour nécessairement le faire. Je me réfère ici au témoignage d'Aristote:

«Il serait étrange en effet, ainsi que Socrate le pensait, qu'une science résidant en quelqu'un, il pût se trouver sous le pouvoir d'une autre force, et tiré en tous sens à sa suite comme un esclave»⁴.

Platon avait repris la métaphore de Socrate dans le *Protagoras* (352 c); c'est pourquoi Aristote peut conclure que Socrate et Platon «sont d'accord <pour dire> qu'il n'y a rien de plus fort que la science»⁵. On peut rapprocher ce texte d'un passage de l'*Éthique à Eudème*, VIII, 1, 1246 b 34:

«Le mot de Socrate <selon lequel> «rien n'est plus fort que la *phronesis*» est correct, mais quand par *phronesis* il veut dire «science», il s'exprime incorrectement».

Cette idée de la *force* du savoir est fondamentale dans le socratisme: la confrontation entre Socrate et Calliclès, telle qu'elle est présentée dans le *Gorgias*, le montre en toute clarté. La force du savoir se manifeste dans le fait qu'il nous contraint de bien agir et nous permet de réussir notre action. Ainsi, la mise en action ne pose pas de problème particulier et n'est que l'application en quelque sorte automatique de la connaissance théorique. C'est encore le sentiment qui habitera Plotin, l'héritier du platonisme, lorsqu'il affirmera que «l'action est l'affaiblissement de la contemplation»⁶.

4. *Éthique à Nicomaque*, VII 3, 1145 b 23 sq.

5. *Ibid.*, 1145 b 32.

6. *Ennéades*, III, 8, 4, ligne 40.



C'est pourquoi, chez Platon, le terme de φρονεῖν est souvent synonyme de νοεῖν, et la φρόνησις à peu près synonyme de σοφία⁷. C'est pourquoi aussi Platon estime que c'est au philosophe qu'il revient d'être chef d'État et de diriger la Cité. Platon est ainsi l'héritier de l'intellectualisme socratique, qui fait de l'éthique un pur problème théorique:

«Socrate pensait que les vertus sont des règles (λόγους)», écrit Aristote. «Pour lui en effet, elles sont toutes des sciences» (ἐπιστήμας)⁸.

C'est sans nul doute cette ivresse intellectualiste qui va pousser Platon à s'engager dans l'aventure sicilienne, avec ses trois voyages auprès de Denys l'Ancien et de Denys le Jeune. Ces voyages, comme on le sait, se termineront mal pour Platon, qui se brouille avec les deux tyrans, mais se lie d'amitié avec Dion. Ce dernier, parent de Denys et banni par lui, se réfugie à Athènes, et de là organise une expédition armée contre Syracuse. Des athéniens, comme Callippos et Eudémos, y participent. L'expédition réussit à investir la ville par surprise, et Dion prend le pouvoir. Mais au bout de quelques mois, il est assassiné par Callippos, lui-même bientôt assassiné à son tour. Eudémos, qui était un ami d'Aristote, meurt lui aussi.

Cette affaire ébranlera l'Académie. Aristote la méditera, et je crois voir dans ces événements dramatiques la source lointaine de la rupture entre les conceptions platonicienne et aristotélicienne de la *phronesis*.

Aristote accepte les valeurs platoniciennes, les choses justes, belles et bonnes, mais il estime qu'«à les connaître nous ne sommes en rien rendus plus hommes d'action»⁹.

L'action n'est pas que la simple mise en application du savoir théorique; il y faut un usage spécifique de la pensée, une orientation spéciale du caractère pour rendre ce savoir opérant:

«L'homme prudent ne l'est pas seulement par le savoir, mais aussi par sa capacité de le mettre en pratique»¹⁰.

C'est dire que la prudence est une connaissance qui doit savoir *atterrir*, la spéculation philosophique ayant plutôt tendance à s'envoler. En ce sens, elle est une connaissance *mitoyenne*, la prudence étant subordonnée à la sagesse (σοφία) sans pouvoir s'en déduire. La sphère pratique gagne par là une dignité, en même temps qu'une *spécificité*¹¹ qu'Aristote analysera avec sa maîtrise habituelle, faite de nuances et d'acuité.

Nous diviserons notre exposé en deux points que nous intitulerons:

1. Situer et définir la prudence;
2. La prudence en action.

7. Cf. R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, *l'Éthique à Nicomaque*. Commentaire; 2^o éd., B. Nauwelaerts, Paris, 1970, tome II, pp. 465-466.

8. E. N., VI, 13, 1144 b 29.

9. E. N., VI, 13, 1143 b 24.

10. E. N., VII, 11, 1152 a 8.

11. Bien soulignée par Antoine LEANDRI, L'action et la vérité, dans *La vérité pratique*. Textes réunis par J. Y. Château; Paris, Vrin, 1997, pp. 47 et 49.

*

I. Situer et définir la prudence

1. La prudence comme vertu de l'âme

À la fin du 1er Livre de l'*Éthique à Nicomaque* (13, 1102 a 29sq), Aristote propose d'opérer les distinctions suivantes. Il y a dans l'âme la partie *rationnelle* (τὸ λόγον ἔχον) et la partie *irrationnelle* (τὸ ἄλογον).

La partie irrationnelle est double; elle comprend le principe *végétatif* (φυτικὸν) qui est commun à tous les vivants, et le principe *désirant* (ὀρεκτικόν).

La vie végétative se trouve placée hors du champ de l'éthique, mais le désir, lui, ne l'est pas. Bien que de nature irrationnelle, «il participe néanmoins en quelque façon à la raison» (1102 b 14): en effet, le désir peut se laisser persuader et tient compte des exhortations et des reproches (1103 a 1). Tant et si bien que le désir, lorsqu'il écoute la raison «comme celui qui écoute son père» (a 3) peut figurer aussi comme sous-partie de la partie rationnelle de l'âme, la seconde sous-partie étant celle qui possède la raison «*proprement dite* et en soi-même» (1103 a 2).

Ce qui donne le tableau suivant¹²:

IRRATIONNEL		RATIONNEL	
Vie végétative	Désir irrationnel	Désir qui écoute la raison	Raison proprement dite et en elle-même
1	2	3	4

Les vertus du désir rationnel sont les vertus éthiques, et les vertus de la raison proprement dite et en elle-même sont les vertus dianoétiques. On appelle vertus éthiques les vertus du caractère, et vertus dianoétiques les vertus intellectuelles.

Au début du Livre VI, Aristote revient à la division entre vertus éthiques et vertus dianoétiques, mais il va plus loin que précédemment et subdivise la dernière colonne (qu'il appelait au Livre I «raison proprement dite») en deux sous-parties:

- une partie scientifique (ἐπιστημονικόν) «par laquelle nous considérons ces êtres dont les principes ne peuvent être autes qu'ils ne sont» (VI 2, 1139 a8). La vertu qui correspond à la partie scientifique est la sagesse (σοφία);

12. On trouvera un tableau un peu différent dans GAUTHIER-JOLIF, *op. cit.*, I, 97. Notre schéma est conforme à celui de Dirlmeier, et nous répondons aux critiques de G.-J. en disant que l'on peut distinguer *conceptuellement* désir rationnel et désir irrationnel, même s'il n'y a en fait qu'une seule faculté désirante.



– une partie calculatrice (λογιστικόν), qui «considère les choses contingentes».

En effet, calculer c'est délibérer; or, on ne délibère pas sur ce qui ne peut pas être autrement (1139 a 14). La vertu qui correspond à cette partie calculatrice est celle que nous cherchons, à savoir la prudence.

Il faut faire ici une contre parenthèse sur le problème de la traduction de cette notion. Cicéron a rendu φρόνησις par *prudentia* (*De officiis*, I, 43, 153), qui est devenue en français «prudence», et telle est la traduction traditionnelle du concept. Cette tradition a été remise en cause par le P. Gauthier, qui note que «le sens du mot prudence a subi dans notre langue une évolution si forte et son sens est devenu si étroitement restreint qu'il ne correspond plus du tout au sens plein de la *phronèsis* grecque»¹³. Il propose alors de la traduire par le terme de «sagesse», qui lui non plus, à ses yeux, n'exprime pas du tout ce qu'Aristote entend par *sophia*, qu'il traduit à son tour par «philosophie». Nous avons pour notre compte choisi de nous en tenir aux traductions traditionnelles, afin de ne pas créer de confusions inutiles. D'autre part, traduire *sophia* par «philosophie» est tout simplement impossible, puisque ce terme est déjà pris pour traduire *philosophia* dont il est le décalque. Si l'on veut à tout prix éviter le terme de «prudence» pour *phronèsis*, on peut alors penser à «sagesse pratique» ou même «raison pratique», ou encore, comme J. Joël Duhot l'a proposé récemment, «discernement moral»¹⁴.

Mais finalement, nous garderons «prudence», et ce ne sera pas la première fois qu'un même terme est employé, mais avec un sens distinct, dans le langage courant et dans la conceptualisation philosophique.

2. Le champ de la prudence

Pour déterminer le champ d'action propre à la prudence, il faut là encore faire des distinctions.

a) Il y a d'abord le champ *théorique*, celui où s'exerce la pensée spéculative, ou *théoria*. C'est le domaine du vrai et du faux, où l'intellect porte exclusivement sur ce qui est nécessaire et éternel. On se trouve là dans la région des démonstrations scientifiques et de l'apodicticité.

Cet intellect théorique ne met pas l'homme en mouvement; c'est à lui que pense Aristote lorsqu'il déclare que «la pensée par elle-même ne meut rien»¹⁵. La vertu propre à l'intellect théorique est, nous l'avons vu, la sagesse (*sophia*).

Comme exemple de sages, Aristote cite Thalès et Anaxagore.

b) Il y a ensuite le champ de la *production*, ou fabrication (*poièsis*) d'une œuvre. Elle se déploie, à la différence de la science, dans le domaine du contingent, et ce qui la caractérise, c'est que le but de la production est autre qu'elle-même¹⁶.

13. *Op. cit.*, II, 463.

14. *Saint-Augustin et la Phronèsis*, dans *Le jugement pratique. Autour de la notion de «Phronèsis»*, à paraître chez Vrin, Paris, 2008, p. 230, note 1.

15. 1139 a 36.

16. 1140 b 5.

Ainsi, la statue est différente du sculpteur, et l'art (*technè*) relève de la production et non de l'action. Pour illustrer la *poièsis*, Aristote cite Phidias et Polyclète.

c) Il y a enfin le champ de l'action (*praxis*), où s'exerce l'intellect pratique. A la différence de l'intellect théorique, l'intellect pratique est tendu vers une fin et il est capable de mettre l'homme en mouvement, (1139a 36). Mais à la différence de l'activité fabricatrice, il ne produit pas une œuvre distincte de l'activité: «En effet, le bien agir est en lui-même le but»¹⁷.

L'un des caractères majeurs de la *praxis* est que son objet n'est pas le nécessaire et l'éternel, mais le contingent et le transitoire: «Ce qui se déploie dans le champ des actions et des choses utiles n'a rien de fixe»¹⁸.

La vertu qui s'exerce proprement dans ce champ pratique, c'est la prudence, et le modèle moral de l'homme prudent, c'est Périclès. Cet exemple nous montre que la *phronèsis* n'a pas une dimension simplement personnelle, celle de l'habile homme qui sait bien mener sa barque, mais aussi une portée plus collective; elle doit être possédée par ceux qui administrent une maisonnée ou une Cité, à savoir les économistes et les politiciens¹⁹.

La prudence n'est donc ni une science, ni un art; elle est une vertu, c'est-à-dire une disposition acquise (*hexis*), et Aristote la définit ainsi:

«La prudence est une disposition à l'action, accompagnée d'une règle vraie, et relative aux biens humains»²⁰.

Cette vertu est tournée vers le futur, parce qu'il est contingent, et non vers le passé, qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, et parce qu'on ne délibère pas sur ce qui s'est déjà produit.

Il faut à toute action un moteur, et ce moteur est pour Aristote le désir (*oréxis*). Mais il faut aussi une instance régulatrice qui l'oriente vers une fin bonne, et c'est l'intellect pratique. Or, le choix délibéré (*proairésis*), qui est le cœur même de la prudence, assure la synthèse de ces deux instances, motrice et régulatrice:

«Le choix délibéré est ou un intellect désirant, ou un désir raisonnable»²¹.

A cette formule bien frappée, Aristote ajoute cette précision qui peut surprendre: «Un tel principe est un homme».

Il veut par là souligner à la fois la grandeur de la prudence, qui est au cœur de l'anthropologie, mais aussi ses limites. En effet, la prudence n'est pas la plus grande des vertus, et la politique n'est pas non plus la plus haute des occupations, tout bonnement, dit Aristote, parce que «l'homme n'est pas ce qu'il y a de meilleur dans l'univers»²². Au-dessus des hommes en effet, il y a les astres, qui

17. 1140 b 6.

18. II 2, 1104 a 4.

19. 1140 b 11.

20. 1140 b 21.

21. 1139 b 5.

22. 1141 a 22.

sont divins parce qu'ils sont éternels, et parce que leur trajectoire est parfaitement nécessaire:

«Il y a en effet des êtres de nature beaucoup plus divine que celle de l'homme, par exemple, pour ne parler du moins que des plus visibles, ceux dont le Ciel est constitué»²³.

Dès lors, la sagesse (*sophia*) est supérieure à la prudence et constitue «le plus rigoureux des savoirs»²⁴; ainsi le mot de Napoléon, «la politique c'est le destin», aurait-t-il sonné à l'oreille d'Aristote comme une sorte de blasphème²⁵.

II. La prudence en action

1) Action et particularité

Nous avons étudié jusqu'ici la prudence d'un point de vue statique; envisageons – la maintenant d'un point de vue dynamique.

Son mouvement essentiel semble bien être celui de nous plonger au cœur même de la particularité; là est pour Aristote le propre de l'action:

«L'homme prudent est un homme d'action car c'est quelqu'un qui descend jusqu'aux cas particuliers ultimes»²⁶. C'est en cela en effet que l'action s'oppose à la science: «on dit en effet que les sciences ont pour objet le général»²⁷.

Dans le premier texte cité, Aristote emploie le terme de ἔσχατα, qui renvoie à la particularité dernière, mais le plus souvent, il utilise le concept de κατ' ἑκαστον, le particulier, comme au 1er Livre de la *Métaphysique* où il écrit: «Les actions et leurs effets ont tous affaire au particulier»²⁸.

Entre les deux concepts, il n'y aurait donc qu'une différence de degré²⁹.

Ceci ne signifie pas que la prudence ait affaire exclusivement aux réalités particulières, puisque l'intellect pratique met en œuvre néanmoins un savoir. Mais ce savoir a pour spécificité de mettre en relation les connaissances générales qui lui sont propres avec la singularité des situations:

«La prudence n'a pas seulement connaissance des principes généraux, mais il faut aussi qu'elle connaisse les réalités particulières»³⁰. Et si l'on demande lequel de ces deux types de connaissance a la primeur, Aristote répond sans ambages:

«La prudence est une <sagesse> pratique. C'est pourquoi il faut qu'elle ait les

23. 1141 b 1.

24. 1141 a 16.

25. 1145 a 10.

26. VII, 3, 1146 a 9.

27. X 10, 1180 b 15.

28. I, 981 a 17.

29. Voir BONITZ, *Index arist.*, 289 b 39.

30. 1141 b 15.

deux «à égalité», ou alors surtout le second»³¹, à savoir la connaissance du particulier.

En tant que la prudence doit déboucher sur l'ultime particularité, c'est-à-dire sur les réalités qui sont *hic et nunc*, elle s'oppose à la science théorique (*épistèmè*) et fait intervenir la sensation (*aisthèsis*)³². Cette dignité accordée à la sensation a surpris certains commentateurs; elle s'explique pourtant parfaitement dans la mesure où c'est par elle que l'homme appréhende la réalité de la chose singulière qui est là devant lui à cette heure-ci, réalité que le langage n'exprime pas puisqu'il n'y a pas autant de noms que de choses.

Or, le savoir que nous donne la fréquentation de la réalité concrète s'appelle l'expérience (*empeiria*), et quand nous voyons les hommes prudents se diriger là où de purs intellectuels s'égarent, «c'est par l'œil qu'ils tiennent de l'expérience qu'ils voient correctement»³³.

Ainsi, tout comme la prudence, «l'expérience est la connaissance des choses particulières»³⁴, et elle se superpose à la sensation, qui est elle aussi saisie du singulier. Mais si la sensation, en tant que «coup d'œil» qui appréhende une situation, se limite au présent, l'expérience, elle, fait intervenir le passé et s'appuie sur la longueur du temps. Le champ de la prudence a beau être, nous l'avons vu, le futur, il n'en reste pas moins qu'elle doit, pour son action, solliciter le passé, parce qu'en lui se sédimente l'expérience. C'est pourquoi les jeunes gens ne peuvent posséder la prudence: «la cause en est, note Aristote, que la prudence est connaissance des cas particuliers, lesquels deviennent connus du fait de l'expérience, alors que le jeune n'a pas d'expérience. C'est longueur de temps en effet qui produit l'expérience»³⁵.

Si un jeune garçon (*païs*) ne peut posséder la vertu de prudence, ce n'est pas faute de puissance intellectuelle. Aristote note en effet qu'il peut être, en revanche, un fort mathématicien, et la cause de cette disparité vient du fait que les mathématiques «utilisent l'abstraction»³⁶, si bien que, dans les idéalités géométriques par exemple, «rien n'est caché»³⁷.

L'action doit donc se méfier des abstractions, et l'on peut à ce propos s'interroger sur la pertinence de l'actuelle dictature des mathématiques dans la préparation à la vie active. Même si prudence et politique sont distinctes dans leur être³⁸, en tant que dispositions acquises (*hexeis*), elles se rencontrent, et par suite

31. 1141 b 22.

32. 1142 a 27.

33. 1143 b 14.

34. *Métaphysique*, I, 1, 981 a 16.

35. 1142 a 14. Voir aussi la psychologie des âges de la vie en *Rhétorique*, II, 13, 1389 b 22, 28; 1390 a 4.

36. 1142 a 19.

37. a 21.

38. En effet, la prudence régit aussi la vie individuelle, alors que la politique se voue exclusivement à la communauté.

l'homme politique doit posséder la prudence, laquelle va se scinder en deux branches. La première branche sera la nomothétique, qui édicte les lois; la seconde branche, vouée à la conduite des affaires au jour le jour, se rapproche de l'activité de l'artisan³⁹, c'est-à-dire celui qui, comme on dit, «va au charbon». Les politiques, parce qu'ils doivent faire face au foisonnement de la particularité concrète, sont *polupragmones*, c'est-à-dire «s'occupent de beaucoup de choses», «ont beaucoup d'affaires sur les bras»⁴⁰.

Si l'on s'étonne qu'une vertu intervienne aussi massivement en politique, nous rappellerons que la discipline de l'Ethique, pour Aristote, fait partie de la Politique.

2. Une conceptualisation spécifique de la *Praxis*.

Aristote a reconnu, nous l'avons dit tout au long de cet exposé, l'originalité de la raison pratique. Nous voudrions pour finir mettre l'accent sur la conceptualisation qu'il emploie pour exprimer les phénomènes du champ pratique.

Tout d'abord il s'agit, comme nous y invite le début de l'*Ethique à Nicomaque*, de bien distinguer entre la *précision* et l'*exactitude*. Là encore, on doit lutter contre le modèle mathématique du savoir cher à Platon. L'homme cultivé se reconnaît au fait qu'il n'exige que le degré d'exactitude que permet «la nature de la chose» (ἡ τοῦ πράγματος φύσις) qu'il considère: on ne demande pas au mathématicien des discours probables pas plus qu'au rhéteur des démonstrations en règle⁴¹.

Donc l'homme prudent, pour être précis, n'est pas contraint à l'exactitude. Et lorsqu'Aristote parle de vérité dans le domaine pratique, il faut bien voir qu'il s'agit d'une vérité approchée et sujette à retouches, distincte de la vérité apodictique de la science⁴².

Le principal concept forgé par Aristote pour permettre de dire cette précision approchée et celui de τὸ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, «ce qui se produit dans la plupart des cas». Cette notion est intermédiaire entre la «dure nécessité»⁴³ et le hasard pur, entre la certitude et le n'importe quoi. Les fréquences habituelles sont le concept de base de l'éthique, et Aristote souligne que si, en raisonnant dans le domaine

39. 1141 b 30.

40. Le terme n'est pas péjoratif ici pour Aristote; il l'est seulement, dans le contexte, pour ceux qui estiment que l'homme prudent est celui qui conduit bien ses affaires à lui. Mais ce faisant, ils se trompent. Le commentaire du P. GAUTHIER (*op. cit.*, pp. 499-500, *ad loc.*) me semble faire contresens.

41. 1094 b 25-27.

42. Paul Ricœur a souligné ce point: «Les commentateurs formés à l'école analytique insistent beaucoup sur le caractère aléthique des vertus dianoétiques. (...) Il y a bien pour Aristote une vérité pratique. Soit. Mais en quel sens du mot vérité?». (*Op. cit.*, p. 17).

43. Pour reprendre l'expression d'Euripide, *Hécube*, v. 1295: στερόν γὰρ ἀνάγκη.

du probable et en partant de prémisses de même nature, on parvient à des conclusions globalement vraies, il faut s'en contenter⁴⁴.

Mais il faut remarquer que l'attention à l'exception doit aussi retenir l'homme d'action, et pas seulement l'attention à ce à quoi l'on peut s'attendre. Et nous voyons Aristote reprendre à son compte un concept qu'il n'a pas forgé, mais qui est typiquement grec et qui remonte à Pindare, le concept de *kaïros* (occasion favorable):

«Il faut toujours que ceux qui agissent guettent par eux-mêmes ce qui tombe à pic» (τὰ πρὸς τὸν καιρόν)⁴⁵.

On pourrait évoquer aussi d'autres concepts prudents, comme celui de *mésotês* vertueux, qui est plastique et varie selon les individus et les circonstances; celui du décret (*psêphisma*) par rapport à la loi; celui d'équité enfin, qui adapte le juste et en fait un perpétuel ajustement. L'image merveilleuse qu'emploie Aristote à ce propos met bien en lumière cet emploi du concept souple, propre à penser la pratique: si le juste est une règle de fer, l'équité est comme la règle de plomb des architectes de Lesbos, qui mesure mieux ainsi toutes les sinuosités de la pierre, en les épousant.

On a parlé à ce propos des concepts «flous» d'Aristote. J'émettrai quant à moi quelques réserves sur cette expression, qui est quand même bien péjorative. Il ne faut pas confondre l'*approché* et l'*approximatif*, et je dirai plutôt que ces concepts prudents représentent un langage ouvert, ouvert à l'imprévu, aux surprises que nous réserve toujours la réalité, alors que les axiomatiques sont fermées sur leurs définitions totalement closes sur soi. Si les concepts mathématiques peuvent être dits imperméables, les concepts prudents sont souples et ouverts. Je reprendrai pour les caractériser une formule d'Ernst Junger: «Il disposait d'un langage qui avait des fenêtres»⁴⁶.

On ne peut s'empêcher, au moment de conclure et en regardant cette description aristotélicienne de la prudence avec un peu de recul, d'éprouver un certain étonnement. La *phronêsis*, nous l'avons vu, est à la fois le moteur et la direction de l'action; elle opère la synthèse du désir et de l'action pour régir la *praxis*. Cette synthèse s'appellera plus tard, chez Thomas d'Aquin par exemple, *voluntas*. «La volonté, dit-il, est un désir rationnel»⁴⁷. Or, nous constatons l'existence, chez Aristote, d'une conception de l'action qui ne fait pas intervenir la volonté, au sens moderne du terme.

Voyons comment Aristote, en effet, décrit, dans son analyse du choix délibéré (*proairêsis*), ce qui deviendra chez les Modernes la décision. La fin de l'action étant posée par le souhait (*boulêsis*)⁴⁸, l'agent se demande par quel moyen cette

44. 1094 b 19-22.

45. *E. N.*, II, 2, 1104 a 9.

46. *Jeux africains*, Gallimard, coll. Folio, 1970, p. 132.

47. *Somme théologique*, I a P., qu. 83, art. 4: *voluntas est appetitus intellectivus*.

48. Cf. *Éthique à Nicomaque*, III 4, 1111 b 26sq.



fin peut être atteinte, puis par quel moyen ce moyen peut à son tout être réalisé, jusqu'à ce que l'on atteigne la cause première, qui est aussi la dernière dans l'ordre de la découverte. L'action se déclenche alors, si bien que «le terme ultime dans l'ordre de l'analyse est le premier dans l'ordre de ce qui se produit»⁴⁹. On voit donc que le dernier moment de la délibération coïncide avec celui de l'exécution. En d'autres termes, l'intervention d'un «vouloir» n'est pas invoquée pour expliquer le passage à l'acte.

Les termes grecs que l'on traduit en général par le vocabulaire de la *volonté* n'ont pas le sens philosophique moderne de ce concept. Ainsi *ἐκούσιον* et *ἀκούσιον*, rendus traditionnellement par *volontaire* et *involontaire*, trouvent plutôt leur équivalent dans nos expressions de «bon gré» et «mal gré», et s'appliquent aux animaux tout autant qu'à l'homme⁵⁰. D'autre part, *βούλομαι* signifie «avoir le désir de», «être enclin à»; *βουλή* veut dire «conseil» et *βούλησις* «souhait»; *ἐθέλω* n'a pas de substantif⁵¹. Ainsi la *voluntas* est latine et non pas grecque.

Dans la doctrine de la *phronèsis*, l'action s'effectue grâce à la rencontre entre d'un côté le désir contrôlé par la vertu éthique, et de l'autre l'exercice de l'intellect voué aux choses pratiques. Chez Descartes au contraire, la volonté se distingue de l'entendement, et peut à la limite se prononcer sans lui, ou même contre lui; Descartes hérite ici de Duns Scott, qui déclarait: *voluntas est superior intellectu*.

La décision de la volonté se nommera liberté, et l'autonomisation de la volonté par rapport à l'entendement finira par aboutir aux aberrations de «l'acte gratuit», où l'exercice de la volonté se croit d'autant plus pur qu'il s'affanchit de toutes fins (et moyens) raisonnables: il n'a plus alors pour but que de se vouloir lui-même, et le vouloir devient un vouloir vouloir.

Par suite, l'homme se croit d'autant plus libre que sa volonté est plus puissante. C'est donc de la façon la plus nécessaire que l'on passe de la puissance de la volonté à la volonté de puissance, celle-ci étant entendue comme volonté de domination. La *voluntas* conduit alors impérieusement à l'*imperium*.

Lorsque la volonté sera devenue en fin de compte la seule maîtresse de l'action, la *phronèsis* d'Aristote sera tombée dans l'oubli et ne subsistera plus que dans les termes juridiques de «jurisprudence» ou de «conseil de prud'hommes». C'est alors que Voltaire pourra parler de «cette sottise vertu qu'on appelle prudence»⁵².

L'on ne peut donc que s'inquiéter lorsque les actuels responsables des affaires de l'action, formés pour l'essentiel à l'abstraction mathématique, se réclament hautement du «volontarisme» et se donnent le nom de «décideurs» et non plus

49. *E. N.*, III 5, 1112 b 24.

50. *Éthique à Nicomaque*, III, 3, 1111 a 26.

51. Le terme de *θέλησις* n'appartient pas au grec classique. Il se trouve dans les Septante, le Nouveau Testament, Jean Damascène, etc...

52. *Lettre à La Harpe du 31 Mars 1775*.



de «prud’hommes». En effet, l’homme prudent est non seulement «preux», c’est-à-dire vaillant, mais aussi «prévoyant», puisque le latin *prudentem* est la contraction de *providentem*⁵³.

Remplacer la *voluntas* par la *phronesis*, c’est donc ramener l’action dans le champ de l’éthique et de la raison, c’est se méfier de ces décideurs qui, comme l’écrivait Charles Péguy, «du fond de leur moleskine mènent la réalité à grands coups de bâton».

G. ROMEYER DHERBEY
(Bordeaux)

Η ΦΡΟΝΗΣΙΣ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Το παρόν άρθρο αναλύει την έννοια της φρονήσεως κατ’ Αριστοτέλη. Συγκρίνει την έννοια αυτή σέ αντιδιαστολή με την πλατωνική φιλοσοφία και αναδεικνύει τη σημασία της φρονήσεως ως πρακτικής αρετής κατά την άσκηση των πολιτικών και στρατιωτικών καθηκόντων του αρχηγού της πόλεως, δηλαδή ως κατ’έξοχήν χειρικής έμπειρίας, συνοδευτικής, άρα, της ικανότητός του προς επίλυση των ανακυπτομένων προβλημάτων. Η φρόνησις, ως έκ τούτου, θεωρείται ως κινούν και ως κατεύθυνση των πράξεων ενώ αποτελεί σύνθεση επιθυμίας και κινήσεως, κατά την επιτέλεση της πράξεως. Αυτή ή σύνθεση αργότερα, θα όρισθει από τον Θωμά τον Ακινάτη ως *voluntas*. Η αντικατάσταση, όμως, του αριστοτελικού όρου από τον λατινικό, τονίζει ο συγγραφέας, παραπέμπει την πράξη στο πεδίο της ήθικης και της λογικής, και ως έκ τούτου επιβάλλεται νά νίοθετείται με άκρα επιφύλαξη ή χρήση του από τη νεότερη φιλοσοφία.

Gilbert ROMEYER DHERBEY
(μτφρ. Μαρία Πρωτοπαπα-Μαρνελή)

53. *Dictionnaire Littré*, Tome III, p. 1372.

