

**Université de Montréal**

***Phronèsis* et prudence**

**Esquisse de la *science pratique* dans les textes de la tradition classique**

**Karina Cahill**

**Département des littératures de langue française, Faculté des arts et des sciences**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en littératures de langue française

Août 2015

©Karina Cahill, 2015



## Résumé

Ce mémoire porte sur les transformations du concept de prudence, de l'Antiquité grecque au XVII<sup>e</sup> siècle. Il souligne notamment le lien qui unit les manières d'être et l'art, tant chez les Grecs qu'au début de la modernité. La *phronèsis* se définissait tout d'abord en relation aux autres manières de faire, dont la *technè* fait partie. Si Platon et Aristote les distinguent, les auteurs de la modernité assimileront ces deux manières de faire. De plus, on peut voir dans la forme du langage employé pour écrire sur la prudence un reflet de la vertu antique. Il s'agit de donner, tant par le style que par le propos, un exemple de prudence. Cette vertu, qui est d'ailleurs la première des vertus cardinales, est donc fondamentale pour comprendre le rapport entre l'éthique et l'art, de l'Antiquité au début de la modernité. Elle annonce aussi les débuts de l'esthétique moderne, en ce qu'elle donne des règles à suivre pour arriver à ses fins, qu'il s'agisse de n'importe quelle manière de faire.

Mots-clés : *phronèsis*, *technè*, *praxis*, prudence, art, Antiquité, modernité.

## Abstract

This thesis traces back the history of the concept of prudence from Antiquity to the XVII<sup>th</sup> century. It underlines the link between “ways of being” and art in Greek thought and during early modernity. *Phronèsis* first defined itself in contrast to other “ways of doing” of which *technè* takes part. This distinction, common to both Plato and Aristotle, is not present in the writings of early modern thinkers which assimilate the two “ways of doing”. We can also see, in the way language is used to describe prudence, a reflection of that virtue. An example of prudence is therefore at work both in the style and the object it describes. This virtue, which is the first of the cardinal virtues, is hence fundamental to understanding the relation between art and ethics during early modernity. It is also a precursor to early modern esthetics, in that it gives rules to arrive at one's ends concerning any type of “ways of doing”.

Key words: *phronèsis*, *technè*, *praxis*, prudence, art, Antiquity, early modernity.

## Table des matières

<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>I</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>I</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>II</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>III</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
L'IMPORTANCE DE LA <i>PHRONÈSIS</i> ET DES TEXTES GRECS .....	3
MÉTHODOLOGIE ET ORIENTATION.....	7
<b>CHAPITRE I</b> .....	<b>10</b>
<b>LA PHRONÈSIS DANS LES TEXTES DE LA TRADITION GRECQUE ANTIQUE</b> .....	<b>10</b>
1. ANALYSE DES FRAGMENTS ATTRIBUÉS À HÉRACLITE, EMPÉDOCLE ET DÉMOCRITE.....	11
2. <i>TECHNÈ</i> ET <i>PHRONÈSIS</i> DANS LES <i>DIALOGUES</i> PLATONICIENS. ....	22
3. <i>TECHNÈ</i> ET <i>PHRONÈSIS</i> CHEZ ARISTOTE. ....	34
<b>CHAPITRE II</b> .....	<b>59</b>
<b>L'ART ET LA PRUDENCE AU DÉBUT DE LA MODERNITÉ</b> .....	<b>59</b>
1. LA PRUDENCE DANS <i>LA SOMME THÉOLOGIQUE</i> .....	59
2. <i>LE COURTISAN</i> .....	66
3. <i>LE PRINCE</i> .....	74
4. <i>LES ESSAIS</i> .....	80
5. <i>LES ÉTHOPÉES</i> DE BALTHASAR GRACIÀN .....	87
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>98</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>102</b>

## Remerciements

J'aimerais remercier ici ceux qui ont contribué à mon développement tant académique qu'intellectuel durant les dix dernières années. En premier lieu, ma reconnaissance va à Éric Méchoulan dont le travail a été pour moi une grande source d'inspiration. Je dois le remercier pour ses conseils, ses commentaires et ses corrections. Sans lui, ce mémoire n'eut jamais été possible. Un remerciement spécial va à Jeanne Bovet qui m'a souvent aidée, et ce de plusieurs manières. Son appui fut important pour moi tout au long de mon parcours en littérature. J'aimerais aussi remercier Gilles Declercq, dont le travail a été une source d'inspiration et qui m'a souvent appuyée académiquement.

Le travail intellectuel est, invariablement, un travail collectif. Aussi, celui-ci fut partagé par des collègues et amis, lecteurs et correcteurs, que je me dois de remercier. Ce parcours, qui a commencé en une thèse de doctorat, a aussi été le lieu de plusieurs amitiés qui ont contribué à mon développement intellectuel. J'aimerais donc remercier ici Judith Sribnai, Jean-Alexandre Perras, Iain Macdonald, Philippe Viroly et Philippe Gervais pour leurs commentaires qui m'ont permis d'enrichir mon travail.



## Introduction

Le concept de prudence connaît un regain d'intérêt depuis les années quatre-vingt-dix, comme en témoignent la publication de plusieurs collectifs : séries d'articles, bien souvent le fruit de conférences sur le sujet<sup>1</sup>. Cependant peu de monographies se sont exclusivement penchées sur la question<sup>2</sup>. Ce mémoire vient combler ce manque : il s'agit d'une étude suivie sur l'histoire du concept, qui retrace ses débuts chez les Grecs de l'Antiquité jusqu'au début de la modernité. Nous avons cherché à offrir au lecteur une recherche qui explique les flottements du concept au dix-septième siècle. Par exemple, son utilisation chez Corneille en fait une vertu qui reste près de la vertu cardinale, tandis que chez Gracián elle devient une méfiance excessive. La prudence connaît plusieurs transformations au début de la modernité qui s'expliquent par la réinterprétation des textes classiques. Ces transformations de Thomas d'Aquin à Gracián aboutiront à la définition moderne de la prudence, celle qui a le sens de *précaution*. Cependant, celle-ci reste encore teintée de son acception religieuse au-delà du dix-septième siècle. Si certains auteurs comme Gracián reviennent à une définition pré-socratique de la prudence adaptée à leur contexte contemporain, d'autres restent près de la définition qui en fait une vertu cardinale.

Nous avons tenu à exposer le concept de prudence durant l'Antiquité grecque pour montrer la subtilité des points de vue sur la question dans les divers corpus. La richesse des théories antiques explique bien son importance au début de la modernité. Très près de la question de la *technè*, la *phronèsis* s'arrime à un nombre de sujets centraux pour les arts et les sciences, voire pour la question du travail en général. C'est par elle que se formule l'activité intelligente. C'est ainsi que

---

<sup>1</sup> On peut penser ici à quelques ouvrages dont : *Une prudence moderne?*, Paris, P.U.F., 1996 : - André Tosset (dir.), *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, Les Belles Lettres, 1995 : - Gilles Achache (dir.), *La prudence, une morale du possible*, Paris, Les Éditions Autrement, 1996.

<sup>2</sup> Toutefois, on peut penser ici à celle de Francis Goyet sur la prudence chez Montaigne qui traite du concept uniquement chez cet auteur. Il s'agit d'un des rares exemples de texte touchant uniquement la question.

l'ensemble des penseurs grecs concevront la *phronèsis*. Nous avons tenu à bien articuler cette pensée dans toute sa complexité avant d'expliquer sa transformation lors des premiers siècles de la modernité. Ce mémoire sera donc divisé en deux parties, l'une qui traite de l'Antiquité grecque, et une autre qui traite de quelques ouvrages les plus marquants du début de la modernité en ce qui concerne la question de la prudence.

Nous connaissons, grâce aux travaux de chercheurs tels que Marc Fumaroli, l'importance qu'ont les textes antiques dans les lettres des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>3</sup>. Depuis le développement des recherches qui ont découlé d'ouvrages tels que *L'Age de l'éloquence*, notamment sur la rhétorique, nous sommes parvenus à saisir tout l'intérêt qu'a la connaissance antique pour le chercheur s'intéressant aux lettres de l'Ancien Régime. C'est en cherchant une utilité semblable que nous avons entamé une « archéologie » de la prudence. Évidemment, entre les penseurs antiques et les auteurs modernes il y a plusieurs écarts, et ce sur plusieurs points. Notamment, la question de la politique est repensée, ce qui donne une importance différente aux concepts associés à la prudence. La religion prend aussi une place qu'elle n'avait pas durant l'Antiquité, ce qui entraîne des changements de sens et de visée du concept. La prudence moderne diffère donc de la *phronèsis* antique. L'habileté était synonyme de *phronèsis* chez les penseurs présocratiques. Si la vision de Thomas d'Aquin reste près de celle d'Aristote, certains auteurs de la Renaissance iront puiser dans des corpus précédant Platon pour trouver leur source d'inspiration. Par exemple, la définition de la prudence est dissociée de l'habileté chez Thomas d'Aquin, mais très vite cette dissociation est rendue obsolète par les théoriciens de la Renaissance. Celle-ci est au cœur de tensions chez les divers auteurs qui suivront et on peut en trouver les traces dans la littérature classique française, notamment chez les moralistes. C'est ainsi que les penseurs de la Renaissance

---

<sup>3</sup> Voir Marc Fumaroli, *L'Age de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, H. Champion, 1980.



renouent avec la pensée grecque qui précède Platon. On peut voir cependant un lien fort qui unit ceux-ci aux corpus aristotélicien et platonicien. L'un n'empêche pas l'autre. Comme nous le verrons, les textes de la Renaissance sont un savant tissage des textes antiques et des théories contemporaines.

C'est en explorant les corpus antiques et leurs réinterprétations modernes que nous serons à même de porter un jugement sur les définitions de la prudence et sur leurs transformations. Nous serons ainsi en mesure de comprendre la naissance de la définition moderne de prudence, à savoir : la *précaution*. Nous verrons que le concept est encore bien riche en signification au dix-septième siècle. Une définition ne saurait encore prévaloir sur une autre, si ce n'est que la notion de vertu, héritée des corpus platonicien et aristotélicien, y reste essentielle tout au long de la modernité.

### **L'importance de la *phronèsis* et des textes grecs**

On retrouve déjà dans les textes de la culture archaïque des termes grecs désignant les diverses activités humaines, qui peuvent sembler, rétrospectivement – c'est-à-dire à l'aune de nos catégories modernes – à la croisée de diverses disciplines dont les plus évidentes sont sans doute la *philosophie* et la *littérature*<sup>4</sup>. Dans la plupart des textes provenant de l'Antiquité, les « actions humaines » (qui sont maintenant classées sous diverses disciplines, dont les *sciences humaines* et les *arts*) sont présentes sous un autre vocabulaire et recouvrent un champ sémantique plus large qui désigne tant les *mœurs*, les *manières d'être* et *d'agir* avec les autres, que la capacité à percevoir ou sentir. Le substantif *sophia*, surtout employé en philosophie, qui indique aujourd'hui la sagesse, reflète bien les multiples sens que pouvait prendre la *vertu* antique. En effet, au-delà de la

---

<sup>4</sup> Comme le souligne Werner Jaeger : « La littérature, au sens où l'entendirent ses créateurs primitifs, fut l'expression du processus au cours duquel l'idéal grec se forma lui-même. », *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964, p. 25.

référence au savoir du sophiste et du philosophe la *sophia*<sup>5</sup> désignait sans doute au début de la civilisation hellénique, des connaissances pouvant se manifester dans une pratique. La variété de substantifs désignant *l'action* provient donc sans doute de la proximité, puis de la transformation des termes grecs définissant ces activités, qui – il faut le souligner – ne semblent pas toujours correspondre à notre conception moderne du travail. La Grèce antique n'avait apparemment pas de terme pour le désigner, mais en avait d'autres qui indiquent des actions comparables<sup>6</sup>.

Les termes désignant les activités humaines, ceux désignant la *construction de soi* par des habitudes ou de la *production d'effets* ou *d'objets* extérieurs à soi sont, comme dans le cas des civilisations grecques antiques, souvent à la base même du langage des sociétés traditionnelles. *L'activité* prise dans un sens général s'y conçoit comme faisant partie du développement naturel de l'être humain et de la communauté à laquelle il appartient. Il s'agit sans doute de la manière la plus répandue de concevoir l'effort dans la société avant l'arrivée du *travail* ou de *l'emploi* tels que conçus par les sociétés industrielles, qui inventent la *fonction* ou l'usage des êtres humains dans l'accroissement du rendement de la production des usines. Cet usage visant à employer des gens pour produire certaines actions mécaniques réduit aussi son apport à un ensemble communautaire. Ainsi conçue, l'activité devient simplement ce que le travailleur peut apporter comme force (souvent uniquement physique) à un ensemble plus grand de production, et cet apport est relativement détaché de sa vie personnelle ou privée. C'est pourquoi les sociétés postindustrielles conçoivent souvent le travail comme distinct de la vie privée, mais aussi du développement personnel ou communautaire. Force est de constater que les idéaux des sociétés traditionnelles n'ont pas disparu pour autant et que certaines valeurs accordées à l'action et son rapport à la communauté

---

<sup>5</sup> Pierre Chantraine en donne la définition suivante pour cette période : « " qui sait, qui maîtrise un art ou une technique ", dit souvent de poètes, de musiciens, mais aussi de cavaliers, de marins, d'artistes et d'artisans, etc. », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.

<sup>6</sup> Voir René Descat, *L'Acte et l'effort*, Bordeaux, CNRS, 1986, p. 16. Voir aussi Jean-Pierre Vernant, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, Complexe, 1988.

sont encore de mise aujourd'hui. Il s'agit sans aucun doute du legs des textes antiques que nous considérons encore comme le fond *humaniste* de la tradition occidentale.

Il n'est cependant pas étonnant de retrouver dans ceux-ci des termes désignant *l'action* et les formes qu'elle peut prendre (c'est-à-dire celles des mœurs ou de l'art), différents des associations auxquelles nous sommes aujourd'hui habitués. Certains textes de la tradition philosophique moderne indiquent que le corpus aristotélicien est le premier, dans la chronologie qu'on accorde aux textes antiques, à avoir établi une distinction claire entre les deux termes désignant l'action : *praxis* et *poiésis*<sup>7</sup>. Ces deux types d'activités pratiques sont cependant présents sous une certaine forme dans l'œuvre platonicienne. Leur distinction n'est toutefois pas évidente, les *Dialogues* exprimant rarement un point de vue clair sur une question. D'ailleurs ce problème est récurrent en ce qui concerne les textes antiques. Malgré la grande exhaustivité de certains livres provenant de la tradition aristotélicienne sur un grand nombre de sujets, il est difficile d'affirmer une complète compréhension de ces textes et de ce qu'ils contiennent. Les philologues et hellénistes les plus éminents se disputent encore sur des détails de langue et de provenance des manuscrits et il est quelque fois assez difficile, même pour un expert des langues anciennes, de pouvoir porter un jugement sur l'interprétation d'un passage ou d'un terme. Ce n'est donc pas à titre d'experte de la langue grecque antique, latine, ou même italienne, ni de la culture antique que nous analyserons les textes de cette tradition dans les chapitres suivants, nous espérons pouvoir comprendre ce qu'ont pu en tirer les auteurs de la tradition humaniste du début de la modernité, et saisir son impact sur la morale et les arts des dix-septième et dix-huitième siècles en France.

Puisqu'il nous aurait été impossible de faire un travail de philologie pour tous les corpus que nous

---

<sup>7</sup> *Praxis* et *poiésis* se retrouvent cependant dans d'autres textes de la même tradition, qui sont datés comme antérieurs à l'œuvre d'Aristote, mais ils n'ont pas la même définition. Si l'on se fie au dictionnaire de Pierre Chantraine, la distinction présocratique pourrait bien tenir à la différence entre *l'action du point de vue du sujet* et *le produit de celle-ci d'un point de vue extérieur* : « dans tous les cas le verbe implique l'effort vers un achèvement et présente en principe une orientation subjective à la différence de *ποιέω* » (Entrée *πράσσω*). Voir la distinction entre *πράσσω* et *ποιέω*, *op. cit.*

abordons nous nous en sommes tenue à des recherches déjà entamées par des experts. Nous avons également souvent utilisé des appareils critiques d'éditions connues des textes classiques. Le sujet que nous abordons étant très vaste, nous nous en sommes tenue à une recherche sur quelques concepts qui nous apparaissaient fondamentaux concernant la vertu, la morale, l'action en général et l'art, c'est-à-dire l'action productive. Il nous a semblé important, dans un premier temps, de retracer la polysémie de la *phronèsis*<sup>8</sup>, à travers les textes provenant de la tradition grecque que l'on classe chronologiquement comme précédant les corpus platoniciens et aristotéliens. La notion définit un moyen terme, qui s'explique par la participation de cette vertu aux activités humaines. Cependant, elle est décrite différemment dans les corpus que nous avons abordés pour notre recherche. Ainsi un tour d'horizon de ces diverses manières de concevoir la *phronèsis* s'impose pour mieux comprendre ce qu'elle pouvait désigner dans les textes provenant de l'Antiquité, mais aussi pour être en mesure d'envisager le concept de prudence tel qu'il était conçu au début de la modernité.

Si les corpus antiques présentent des problèmes d'interprétation, ils sont d'autant plus grands lorsque notre objet d'étude n'est pas la langue grecque<sup>9</sup>. Comme pour toute analyse, chaque terme qu'on peut y observer s'insère dans un réseau de sens qui définit son contexte. Les lacunes des textes d'une période aussi reculée dans le temps compliquent ce que nous pouvons en comprendre. Il est donc excessivement difficile de saisir tout ce que pouvait impliquer chaque mot que nous retrouvons dans les manuscrits dont nous disposons aujourd'hui. Le travail de l'interprète des textes antiques est donc une sorte de « tâtonnement » à travers des matériaux

---

<sup>8</sup> Comme l'explique Pierre Aubenque, le terme « prudence » provient d'une transformation du latin *providentia* chez Cicéron : « C'est Cicéron qui, pour traduire la *phronèsis* stoïcienne, a recours au mot *prudencia* (contraction de *providentia*, ce qui évoque l'idée de prévoyance, de savoir efficace). » *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 36.

<sup>9</sup> Le présent travail ne cherchant pas à faire l'analyse des textes grecs, se contentera de souligner ce qui est pertinent à notre recherche. Pour ce faire, nous nous sommes basée en grande partie sur le travail de Jean Bollack et Heinz Wismann pour leur analyse des fragments d'Héraclite (avec des lectures du travail, plus récent, de Marcel Conche), et sur le travail du premier en ce qui concerne les textes attribués à Empédocle.

textuels, qui ne peut être entrepris que par un chercheur ayant travaillé longtemps cette matière. Ainsi le travail qui suit se base-t-il sur celui d'hellénistes éminents qui ont fait ce travail préalable. Une difficulté supplémentaire relève aussi des sujets des textes et des manières de les classer. Le concept qui nous intéresse – la *phronèsis* – s'insérait, pour la tradition antique, dans une conception de la nature englobant l'épistémologie, l'éthique et la métaphysique ; nous ne pouvons l'analyser en détail pour chaque auteur ou groupe de textes. Ces catégories de savoir indiquent des champs d'étude hétérogènes pour les institutions du savoir depuis le XIX<sup>e</sup> siècle (ils relèvent maintenant de la science, de la sociologie, de la philosophie ou de la religion pour prendre quelques exemples), bien que certaines disciplines spécifiques (la philosophie ou les études classiques) s'occupent généralement de l'analyse des textes grecs. Notre objet d'étude recoupe donc ces disciplines ou champs de connaissance qui sont liés dans les textes antiques, par la *politique* à laquelle l'homme (ou l'être humain) se subsume. Le *sophos* et la *phronèsis* sont justement, dans ces textes, au centre de la « vie en commun » ou du politique. Il est difficile de retrouver nos catégories modernes dans les textes grecs qui sont « antédisciplinaires », leur propos recoupe donc un ensemble de questions plus large que ne saurait englober une discipline<sup>10</sup>. Nous tenterons tout de même d'en extraire ce qui est nécessaire à notre recherche, en circonscrivant notre analyse aux emplois des termes qui nous intéressent.

### **Méthodologie et orientation**

Pour exposer cette problématique, nous avons choisi de faire une histoire du concept en nous inscrivant, d'un point de vue méthodologique, dans l'histoire intellectuelle ou histoire des idées, mais aussi dans l'archéologie foucauldienne, de sorte à montrer les configurations discursives dans

---

<sup>10</sup> Comme Michel Foucault l'a souligné dans *Les Mots et des choses*, au chapitre II : l'ensemble des connaissances avant le XVI<sup>e</sup> siècle peut se concevoir sous des rapports d'analogie.

lesquelles une esthétique classique a pu apparaître. Nous espérons donc pouvoir saisir comment la *phronèsis* et la prudence donnent lieu à des enjeux différents pour chaque corpus ou chaque auteur. Même si la prudence ressemble en beaucoup de points à la *phronèsis* antique, le concept moderne s'inscrit dans une conception différente de la politique et de la religion, ce qui donne lieu à des écarts importants dans sa définition et dans ses usages. Ainsi, chaque auteur sera traité en relation avec les autres, mais de façon plus importante il sera traité en relation avec sa propre époque, le contexte et le lieu de rédaction ainsi qu'avec les constats socio-historiques qui en découlent comme cela est développé en analyse de discours. Nous tenterons de montrer aussi comment la prudence, qui est à la base une vertu morale, alimente depuis les Grecs, une réflexion relevant de la poétique, de la rhétorique, voire de manière générale de ce que nous appelons l'esthétique. Elle constitue ainsi un des liens entre littérature et politesse, voire littérature et politique<sup>11</sup>.

L'intérêt de la question repose en effet sur l'impact qu'a la prudence sur les arts de représentation, à commencer par la représentation de soi en société, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. La prudence était déjà liée à l'art chez Platon et Aristote. Cependant, les philosophes tenaient ces activités comme distinctes ainsi qu'on peut le lire dans leurs œuvres. Il en va autrement des auteurs de la modernité qui reprennent les définitions antiques pour mieux en tirer des modes de conduite artistique. C'est ainsi que l'on voit ce glissement opérer dans les éthopées que sont *Le livre du Courtisan* de Castiglione, et surtout *Les Essais* de Montaigne, *Le Héros* et *L'homme de cour* de Gracian : les manières de faire deviennent avec le temps des manières de faire de l'art. Ces dernières œuvres sont importantes, à la fois par ce qu'elles disent de la prudence comme conduite morale et performance poétique et par leurs écritures mêmes qui proposent un modèle

---

<sup>11</sup> Voir Emmanuel Bury, *Littérature et politesse : l'invention de l'honnête homme*, Paris, P.U.F., 1996 et Francis Goyet, *Les Audaces de la prudence, littérature et politique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2009.

esthétique. Notre analyse tâchera de voir comment ces auteurs reprennent et remodelent la notion antique et chrétienne de prudence, mais aussi comment ils performent une « écriture prudentielle », un art de la présentation de soi par un art médité de l'expression langagière.

La morale de la prudence ne constitue donc pas simplement une partie (chrétienne) des enjeux de ces textes, elle participe aussi de la conception même de l'écriture comme forme de représentation dans un espace social. Nous espérons donc pouvoir montrer l'importance du concept de prudence dans le développement des idées sur l'art au début de la modernité, en saisissant le recyclage des conceptions anciennes de la prudence par les auteurs modernes. Nous croyons que la notion de prudence pourrait s'avérer cruciale pour la compréhension du passage des lettres classiques à une esthétique moderne.

## Chapitre I

### La *phronèsis* dans les textes de la tradition grecque antique

La vertu, ou l'*aretè* grecque, a d'abord chez Homère le sens d'*excellence* et de *valeur*, elle prend plus tard le sens de *mérite* et quelquefois celui de *gloire* ou de « *miracle des dieux* »<sup>12</sup>. Ce terme semble recouvrir les idéaux cultivés par la cité grecque, ceux inculqués par l'éducation propre à celle-ci : la *paideia*<sup>13</sup>. Cependant, si ces termes indiquant des idéaux de la pratique didactique sont aussi *connaissances*, qui devaient se manifester dans une pratique dont la vertu était le modèle, il ne s'agit donc pas de la pratique elle-même, ni de son moteur, ce terme étant réservé à celui de *phronèsis*. Ce terme dérivé de la racine *phrèn* (φρον) était associé pour les grecs de la civilisation archaïque au *cœur* ou au *diaphragme*, et par dérivé au « *siège des passions* »<sup>14</sup>. Les spécialistes s'accordent généralement sur le fait qu'il ait pu indiquer « la partie émotive de l'âme », partie qui était conçue comme « *siège de la volonté et de l'action* », qui au pluriel, pouvait aussi désigner le « *siège de l'intelligence* »<sup>15</sup>. Un article de Laura Rizzerio concernant la *phronèsis* présocratique<sup>16</sup> retrace l'étymologie du terme et donne quelques définitions de *phronein*, appellation postérieure à *phronèsis*<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Pierre Chantraine, *op. cit.*

<sup>13</sup> À ce propos, on peut consulter l'ouvrage de Werner Jaeger, *op. cit.* Comme il le note dans l'introduction, notre rapport à la culture est différent et nous empêche quelquefois de voir les multiples sens de *Paideia* : « Nous entendons par ce mot tout le complexe de moyens et de modes de vie qui caractérise un peuple quel qu'il soit. Ainsi le terme a-t-il fini par devenir un simple concept anthropologique, et non un concept de valeur tel que la poursuite consciente d'un idéal. » p. 15.

<sup>14</sup> Pierre Chantraine explique que tous ne s'entendent pas sur la définition exacte, mais qu'en général, il s'agit des organes supérieurs du corps. Victor Magnien, par exemple, le traduit par « *âme végétative* ». Voir le *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Belin, 1969.

<sup>15</sup> Comme le souligne Laura Rizzerio, en reprenant le travail de Pierre Chantraine, plusieurs termes par composition ou par dérivation sont issus de cette racine. Voir *Le Jugement pratique : autour de la phronèsis*, dir, Danielle Lories et Laura Rizzerio, Vrin, 2008 (coll. Histoire de la philosophie).

<sup>16</sup> *Op. cit.* Voir sa contribution au collectif : « *Aspects de la phronèsis présocratique : Héraclite et Empédocle* », p. 47-74.

<sup>17</sup> Elle reprend ici l'analyse du dictionnaire de Victor Magnien et Maurice Lacroix, *op. cit.*



Φρονεῖν, qui est formé de φρην par dérivation, en vient rapidement à indiquer tout ce qui concerne les sentiments de l'âme et donc le fait de sentir dans sa propre âme, comme par exemple, d'avoir des sentiments inhérents à la vie, au vivre et au revenir à soi (chez Homère). Chez Homère mais aussi plus tard, chez Sophocle, Démosthène et Lycurgue, *phronein* accompagné d'un adverbe ou d'un accusatif neutre peut indiquer le fait d'avoir des sentiments de telle ou telle sorte, ou de posséder une telle disposition, ou encore le fait de faire « agir » son âme et donc de réfléchir, penser, être sage et prudent. En union avec un complément à l'accusatif, toujours chez Homère et chez les tragiques, *phronein* peut aussi en venir à indiquer le fait d'avoir des sentiments. Uni à l'infinitif, il peut dire le fait de songer à, d'envisager des projets<sup>18</sup>.

*Phronesis* signifie donc « l'action de penser » qui provient des « tréfonds émotifs de l'âme », mais aussi : une manière de sentir qui est une intelligence des choses<sup>19</sup>.

Le lien originnaire de ces termes avec l'âme, le cœur ou les entrailles manifeste que cette intelligence était conçue comme incarnée. Mais sa partie *émotive* nous indique aussi qu'elle pouvait se traduire en une *action* : en une manière d'être, liée à une pratique. *Phronein* ne semble donc pas seulement signifier *sentir* dans les termes présocratiques, mais plutôt le fait de *bien sentir*, en vue d'agir comme il se doit. Laura Rizzerio soulève que dans les fragments de textes attribués à certains des premiers philosophes, *phronesis* ne s'articule pas encore à des termes liés à la *morale* proprement dite, mais plutôt à ceux relevant d'une capacité réflexive : une « pensée du cœur ». La *phronesis* serait donc, dans cette optique, l'ancêtre de l'*éthique* ou la sagesse pratique (en tant que science du bien<sup>20</sup>).

## 1. Analyse des fragments attribués à Héraclite, Empédocle et Démocrite.

La *phronesis* est déjà présente dans les textes attribués aux présocratiques et ses multiples sens nous informent de son importance au sein de la pensée grecque. On peut retrouver dans les

---

<sup>18</sup> *Art. cit.*, p. 48.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Qu'est-ce que l'éthique pour les Anciens ? Le philosophe de la Grèce antique n'entendait sans doute pas par *ethos* et ses dérivés ce que notre culture nord-américaine comprend du terme *éthique*. S'il ne s'agit pas d'une norme à adopter mais d'une explicitation des « manières d'être habituelles » qu'impliquent les *éthé*, il est possible que les *Éthiques* aristotéliennes rejoignent ce que Laura Rizzerio nomme « l'éthique avant l'éthique ». Voir son article cité, *op. cit.*

fragments attribués à Héraclite, Empédocle et Démocrite des dérivés de la racine *phrèn* nous permettant de saisir les sens qui pouvaient leur être associés. Ainsi, leur étude est intéressante pour notre problématique car elle permet d'enrichir les définitions platoniciennes et aristotéliennes de *prattein* (ou *praxis*).

### 1.1 La *phronèsis* dans les fragments attribués à Héraclite

Comme le souligne Laura Rizzerio<sup>21</sup>, on retrouve dans le corpus héraclitéen l'emploi du radical *phrèn* et les termes qui en sont dérivés dans quelques fragments, dont les plus intéressants pour notre analyse sont les suivants : B 2, 17, 104, 112, 113 (114) et 116<sup>22</sup>. D'après la tradition, les fragments auraient formé autrefois un ensemble nommé le « livre de la nature »<sup>23</sup>. Le terme de sagesse semble y être utilisé pour signifier la compréhension du monde et de son fonctionnement : fondement de l'aménagement du *cosmos*<sup>24</sup>. Les fragments associent cette connaissance ou cette *vérité* (*logos*) à une *déité*, qui serait seule à être réellement sage<sup>25</sup>. Le *logos* y est aussi associé au feu, qui en retour est associé à l'âme (sa sècheresse étant préférable à son humidité)<sup>26</sup>. Ces images sont récurrentes, elles appartiennent aussi à d'autres textes de la tradition grecque.

La pensée attribuée plus particulièrement à Héraclite est souvent conçue comme philosophie du *mouvement* et de *l'immuable* (philosophie du devenir) et elle est sans doute ainsi qualifiée parce que

---

<sup>21</sup> Art. cit. p. 50.

<sup>22</sup> Nous suivons, comme L. Rizzerio, l'ordre établi par Hermann Diels et Walther Kranz.

<sup>23</sup> Il y a peu de réponses certaines aux questions soulevées à propos des corpus présocratiques, les fragments provenant en grande partie de reconstitutions à partir d'anecdotes. Voir à ce propos, l'introduction de Jean-François Pradeau, *Fragments : Héraclite*, Paris, Flammarion, 2002, p. 16-21.

<sup>24</sup> Fr. B 41 : « Un, l'art, savoir qu'une intention, quelle qu'elle soit, gouverne toutes choses à travers toutes choses. » Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, IX, 1. « Ἐν τῷ σορὸν ἐπιτασθαι γνώμην ὅτῃ, κυβερνήσται πάντα δια πάντων » Jean Bollack et Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 154.

<sup>25</sup> Fr. B 32 ; 78 ; 102, cités par L. Rizzerio, art. cit. p. 50-51.

<sup>26</sup> Fr. B 117, « L'homme, quand il est ivre, est conduit par un enfant immature : il glisse, il ne voit pas **par** où il pose le pied, parce que son souffle est humide » et B 118, « Éclat : souffle sec, le plus ingénieux et le meilleur. » Stobée, *Anthologie*, III, 5, 7 et 8. « ἀνήρ ὁκόταν μεθυστῆ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σραλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν ψυχὴν ἔχων. » J. Bollack et H. Wismann *op. cit.*, p. 323 et 325, que L. Rizzerio commente aussi, in art. cit. p. 51.

les textes qui lui sont associés soulignent souvent le changement constant du monde, sa contingence, ainsi que l'idée d'une *vérité* fondamentale invariable<sup>27</sup>. C'est cette qualité – celle de mettre en relation le *particulier* de l'expérience humaine et le *général* invariable – que les fragments attribuent à celui qui possède la sagesse<sup>28</sup>. Le fragment B 91, « On ne peut entrer deux fois dans le même fleuve<sup>29</sup> », l'un des plus commentés du corpus, illustre bien cette idée du monde en mouvement, ne pouvant être saisi que par l'événement contingent.

Les fragments contenant des termes issus de la racine *phrèn* peuvent être divisés en trois types d'énoncés, trois constats, permettant de comprendre qu'il s'agit bien d'une activité liée à la connaissance, qui est aussi une sagesse ou une qualité particulière. On peut d'ailleurs les rassembler pour en faire un syllogisme : « la *phronēsis* est une habileté partagée de tous<sup>30</sup> » / « mais on en fait généralement mauvais usage<sup>31</sup> » / « elle est donc une chose rare<sup>32</sup> ». Cette habileté – nous pouvons donc le déduire – doit être la plus grande vertu et la sagesse qui lui correspond consiste en sa communication ou – si l'on veut – dans une « action communicative », une

<sup>27</sup> Voir entre autre Abel Jeannière, *La Pensée d'Héraclite d'Éphèse*, Paris Aubier, 1959.

<sup>28</sup> B 114 : « Si l'on parle avec intelligence, il faut bien que l'on se fortifie de la chose commune à tous, comme la cité le fait par la loi, et la cité avec plus de force. Car elles se nourrissent toutes, les lois des hommes, d'une loi une, de la divine, car elle domine autant qu'elle veut, et elle suffit à toutes, et elle les excède. » - « Εὖν νόφ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶ ξυῶ πάντων, ὀκωσπερ νόμφ πόλις καὶ πόλις ἰσχυρωτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ πᾶσι καὶ περιγίνεται. », *op. cit.* p. 114.

<sup>29</sup> « Ποταμῶ οὐκ ἔστω ἐμβῆναι δις τῶ αὐτῶ. » *op. cit.* p. 268.

<sup>30</sup> B 113, « Elle est commune à tous la pensée-du-cœur » – « Εὐνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν. » et B 116, « C'est à tous les hommes qu'il est dévolu de se connaître soi-même et de bien penser ». – « Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν. » *op. cit.*, p. 314 et 321.

<sup>31</sup> B 2, « Bien que la raison soit commune, la masse des gens vit en ayant la pensée du cœur comme une chose particulière » (τοῦ λόγου δέοντος εὐνοῦ ξ ὦουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν), B 17, « Ils ne sentent pas les choses telles qu'elles sont, les hommes de la masse, tous tant qu'ils sont à les affronter, et même quand ils les connaissent, ils ne les distinguent pas ; c'est à eux-mêmes qu'ils apparaissent » (οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὀκόσοι ἐγκυρσεύουσιν οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι), et B 104, « Qu'est-ce donc que leur intelligence propre ? Un diaphragme. Amollis par les chantres des dèmes, ils se laissent enseigner par la communauté, et ils ne voient pas que " la masse est mauvaise, le petit nombre, honnête " » (τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν δῆμων ἀοιδοῖσιν ἠπίδωνται καὶ διδασκάλω χρεῖωνται ὀμίλω οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοὶ) et par extension des deux constats B 112 : « Bien-penser, c'est le plus grand exploit et l'art est là, dire des choses vraies et faire que, suivant la nature, l'on écoute » (σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ροιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας). *Op. cit.*, p. 65, 101, 295 et 312.

<sup>32</sup> Donc, pourrait-on ajouter après Héraclite : elle a une grande valeur.

manière d'éduquer et d'initier les autres à la sagesse<sup>33</sup>. Comme le résume Laura Rizzerio :

(...) le phronéin est cet acte de penser qui, potentiellement, nous permet d'accéder aux choses telles qu'elles se donnent à nous dans l'expérience, qui nous permet de « penser » le réel objectivement à partir de ce que nous ressentons en nous au fil de nos expériences, qui nous permet aussi de nous protéger de l'imagination, aussi bien de celle de la « masse » que celle des constructions fictives de la science et des savants. La pensée-du-cœur est un bien commun permettant à l'homme d'être ouvert au réel et de progresser vers la saisie du sens de celui-ci, mais elle l'est seulement en puissance<sup>34</sup>.

Cette « pensée-du-cœur » telle qu'exposée par les fragments d'Héraclite sert donc à faire saisir aux lecteurs de quoi il s'agit, car si la plupart des gens ont cette habileté dont ils ne savent se servir, on peut déduire que la possibilité que le récepteur soit l'un d'eux est élevée<sup>35</sup>. Les fragments attribués à Héraclite pointent donc vers un même constat concernant ce type d'intelligence et ceux qui contiennent des termes issus de la racine *phrèn* aident à comprendre pourquoi certains sont particulièrement obscurs. Une fois reconnue comme intelligence pratique, la *phronèsis* du lecteur a été exercée. C'est elle qui permet au lecteur de comprendre le sens *éthique* qui se cache sous les rapports et les analogies des fragments.

## 1.2 La *phronèsis* dans les textes attribués à Empédocle

Si les textes attribués à Héraclite peuvent être interprétés comme des analogies, on a tendance à lire ceux rassemblés sous le nom d'Empédocle comme une œuvre *matérialiste* (sans doute à cause de son propos, qui touche particulièrement la nature, qui amène en retour une interprétation plus

---

<sup>33</sup> Voici la traduction de Marcel Conche du dernier fragment (B 112 pour la classification de Diels-Kranz et 62 de son édition) : « Bien-penser, la qualité suprême ; et la sagesse : dire le vrai et agir suivant la nature, à l'écoute ». La deuxième partie de la phrase diffère beaucoup de la traduction de Jean Bollack et Heinz Wismann. Cependant, elle semble bien justifiée par le commentaire suivant : « La sagesse consiste à agir suivant la nature, en prêtant l'oreille comme lorsqu'on accorde un instrument; car une harmonie naît, selon Héraclite, de l'opposition des contraires, du moins lorsque cette opposition, ce conflit ne vont pas jusqu'à la violence (ou l'*ubris*) destructrice de l'un des pôles. La nature est un instrument qui s'accorde toujours lui-même ; mais la cité humaine a besoin d'un accordeur, car le risque de démesure, de violence excessive y est permanent. Cet accordeur, c'est le sage législateur, ou l'homme politique formé à la sagesse politique par la philosophie : c'est-à-dire que l'accordeur, en dernière analyse, est le philosophe. » *Héraclite, Fragments*, Paris, PUF, 1986, p. 234 et 236.

<sup>34</sup> Art. cit p.61.

<sup>35</sup> On comprend qu'une partie des fragments que nous avons proviennent de citations de mémoire, la culture antique ayant été principalement orale, il est difficile de dire si les textes étaient pensés en fonction d'un lecteur ou d'un auditeur, bien que tout semble pointer vers ce dernier. Voir à ce sujet, Florence Dupont, *L'invention de la littérature, de l'ivresse grecque au texte latin*, Paris, Broché, 1998.

littérale)<sup>36</sup>. Comme les fragments attribués à Héraclite, ceux formant le corpus d'Empédocle situent la pensée associée aux mots dérivés de la racine *phrèn* au niveau du cœur<sup>37</sup> ; cependant, on y lit que c'est par la voie du sang que le *phronein* circule à l'intérieur du corps (il nomme aussi le foie, il s'agit encore des organes intérieurs, particulièrement ceux qui sont gorgés de sang)<sup>38</sup>. Cette conception de la *phronèsis* s'insère à l'intérieur d'une vision de la nature qui consiste en une harmonie de l'ordre du monde (du *sphairos*) à laquelle l'ensemble des êtres participent. Cette physiologie d'Empédocle consiste en un mélange des quatre éléments (la terre, l'eau, l'air et le feu) qui sont sujets à deux forces qui s'opposent : l'amitié (*philia*) et la discorde (*neikos*)<sup>39</sup>. La proportion entre ces éléments détermine la nature des choses. Le sang est d'ailleurs constitué d'une proportion parfaite de l'ensemble de ces éléments et pour permettre la bonne circulation de la pensée (*phronein*) à l'intérieur de celui-ci, ils doivent être maintenus dans une juste proportion. Cet équilibre s'étend aussi au processus d'ingestion, de diète et de digestion. On voit cependant comment cette description physiologique peut être analogique : le *sang* et la *digestion* étant devenues deux images classiques de la tradition familiale et de la transmission de la langue française<sup>40</sup>.

Les études de Jean Bollack et Laura Rizzerio sur les textes d'Empédocle soulignent que le vocabulaire de ces fragments pointe vers la sensation et la sensibilité. Bien qu'on n'y trouve pas

---

<sup>36</sup> Plusieurs théories liées au monde physique font partie du corpus. À ce propos la littérature concernant les théories d'Empédocle est vaste, voir notamment Danielle Lories et Laura Rizzerio, *op. cit.* et J. Bollack, *Empédocle*, Paris, Minuit, 1965.

<sup>37</sup> Nous nous fions ici particulièrement à l'analyse de L. Rizzerio, dont le travail touche plus particulièrement les fragments suivant : B 1, 5, 11, 17, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 134, dans l'ordre établi par Diels-Kranz. Art. cit. p. 62.

<sup>38</sup> Voir L. Rizzerio, art. cit. p. 63-73.

<sup>39</sup> Ce que Jean Bollack nomme « l'amour » et la « haine », voir l'introduction de son édition *Empédocle, I : introduction à l'ancienne physique*, Paris, Gallimard, 1965.

<sup>40</sup> Comme le souligne d'ailleurs L. Rizzerio, l'expression populaire « je me suis fait un sang d'encre » est une analogie semblable à celle d'Empédocle, c'est-à-dire une image du « sang » transformée par notre expérience du monde. Art. cit. p. 72, note 4.

les termes *aisthanethai* ou *aisthèsis*<sup>41</sup>, ils utilisent cependant plusieurs vocables qui se rapportent tant aux sens de la vue, de l'ouïe, que de la parole et insistent aussi sur la circulation de la *connaissance sensible*, notamment par le contact physique et l'idée d'une correspondance entre *ce qui est senti* et *le corps sentant*<sup>42</sup>. Celui-ci ne recevrait que des objets qui lui sont proportionnés. Le sang est aussi, dans cette épistémologie archaïque, le trait d'union entre les nouvelles connaissances et ce qui est déjà connu. On comprend naturellement le choix du cœur – organe qui assure la bonne circulation du sang dans le corps – comme siège de l'intelligence en lisant les textes attribués à Empédocle. Les termes attribuant le mouvement de la pensée à celui du *sang* associent sa qualité à celle du *phronein*, tout comme ceux concernant l'ingestion d'aliments sains ; un mauvais équilibre d'éléments détruit l'harmonie<sup>43</sup>. Le *sang* est donc souvent associé au verbe *penser*<sup>44</sup>. Cette position gnoséologique est particulière au corpus attribué à Empédocle qui la lie à la transmission des parents et aux choses avec lesquelles l'être humain entre en contact : nourritures matérielles, mais aussi *intellectuelles*<sup>45</sup>. Cette division semble reprendre celle encore de mise aujourd'hui entre les connaissances acquises et innées<sup>46</sup>.

Comme les fragments attribués à Héraclite, le corpus d'Empédocle souligne qu'une attention particulière doit être portée à la pratique en matière de bien penser et qu'elle doit provenir de la capacité à mettre en relation l'expérience particulière et les principes généraux. Le fragment B 110 (que Jean Bollack a choisi pour clore sa classification et qu'il a nommé « choix »), montre bien le problème d'une vision du monde ne pouvant aller au-delà du champ étroit de la contingence :

---

<sup>41</sup> Laura Rizzerio indique qu'il emploie cependant les termes suivants : *noein, noûs, noëma, gignôstein oiesthai, phronein et mêtis*. Art. cit.

<sup>42</sup> L. Rizzerio, art. cit. p. 63.

<sup>43</sup> Jean Bollack regroupe les fragments qui contiennent le vocabulaire habituellement lié à la *phronèsis* : *phrèn, phronein, mêtis, noëma* et ceux qui abordent la problématique du sang (fr. 510-539 de son édition).

<sup>44</sup> Laura Rizzerio, art. cit.

<sup>45</sup> La conception encéphalocentrique de Pythagore étant généralement plus répandue.

<sup>46</sup> L. Rizzerio souligne d'ailleurs qu'une comparaison semblable apparaît dans les textes. Art. cit. p. 66-67.

Si tu graves profondément en ton esprit / ferme, ces vérités ; et si tu les contemples d'un cœur pur et avec inlassable attention, / toutes ces vérités t'appartiendront toujours, / et grâce à elles, tu pourras en acquérir / beaucoup d'autres encore. D'elle-même en effet / chacune croît, au cœur de chaque individu / où siège la nature. Mais si, tout au contraire, / tu brûles de désir pour toutes autres choses, / comme celles qu'on voit, tout à fait méprisables, / par milliers émousser des hommes les pensées, / ces vérités bientôt désertent ton âme / au fur et à mesure que le temps coulera, / aspirant à revoir le terrain familier / dont elles sont issues. Sache-le, en effet, toute chose a conscience et part à la pensée (*phronèsis*)<sup>47</sup>.

Le problème d'une vision partielle des choses est en fait moral et politique, une poursuite du particulier (*idion*) au détriment du général (*koïnon*) ce qui est problématique de tout temps, mais particulièrement pour les sociétés traditionnelles<sup>48</sup>. Pour les textes attribués à Empédocle, comme pour la plupart de ceux provenant de l'Antiquité, c'est le général qui doit définir le particulier et non l'inverse. Penser à des fins individuelles, indépendantes du groupe auquel on appartient, n'était pas seulement une faute morale telle qu'on peut le concevoir aujourd'hui, mais aussi un défaut d'intelligence. Comme le synthétise Laura Rizzerio :

L'homme « pense » bien lorsqu'il est bien, c'est-à-dire quand il a en lui l'harmonie de tous les éléments et une bonne proportion dans le sang. La *phronèsis* est cette pensée du cœur qui rend l'homme capable, si le mélange dans son sang est bon, de saisir et de refléter l'harmonie cosmique dans laquelle seulement il peut se sentir bien. L'homme qui a un bon *phroneîn* est aussi un homme bien dans sa peau, dont le sang a une bonne proportion et répand la santé dans tout le corps<sup>49</sup>.

Ainsi la conception de la *phronèsis* se dégageant des textes attribués à Empédocle, comme celle provenant des fragments du corpus héraclitéen, reflète une vision épistémologique idéalisée où la *bonne sensation*, sa compréhension et les réactions appropriées vont ensemble. Dans le cas d'Empédocle, cette théorie des connaissances est régie par un concept d'harmonie, qui se traduit en concept d'amour (pris dans un sens général) qui doit tenir la discorde à distance<sup>50</sup>. De toute évidence, le concept de prudence s'insère ici dans une vision du monde et de la connaissance qui est une conception idéalisée du cosmos et c'est à l'intérieur de ce cadre que l'éthique est en jeu.

---

<sup>47</sup> Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, VII, 29-30, trad. Jean-Paul Dumont, cité par L. Rizzerio, art. cit. p. 67-68.

<sup>48</sup> Laura Rizzerio, art. cit. p. 68.

<sup>49</sup> Art. cit., p. 73.

<sup>50</sup> L. Rizzerio d'après les fragments B 87 et 109, en déduit que la discorde doit lui être subordonnée. Art. cit. p. 72.

### 1.3 La *phronèsis* chez Démocrite

On retrouve aussi dans le corpus attribué à Démocrite certaines conceptions éthiques qui rejoignent celles que nous avons vues jusqu'ici<sup>51</sup>. André Motte, dans son article « L'invention de la *phronèsis* par Démocrite », soulève le vocabulaire lié à la prudence employé dans les fragments du philosophe (notamment l'emploi du terme *eutumia*, *joie du cœur*) et leurs occurrences dans les textes romains (de Cicéron, Sénèque et Plutarque)<sup>52</sup>. D'après ses observations, Démocrite serait l'auteur d'une œuvre *éthique* importante où la *phronèsis* a joué un rôle non négligeable. On attribue d'ailleurs souvent au corpus démocritéen la première théorie de la *phronèsis*<sup>53</sup>. Un des groupes de fragments les plus étudiés à ce sujet a pour titre celui qu'il aurait donné à l'une de ses œuvres éthiques : *Tritogeneia*, qui selon la tradition mettait aussi son œuvre sous la protection d'Athéna. Comme Motte le souligne<sup>54</sup>, ce titre désigne aussi le contenu *phronétique* de l'œuvre.

Appliquée à Athéna depuis Homère et Hésiode, l'épithète *Tritogeneia* avait reçu plusieurs explications dans l'Antiquité souvent de type géographique et aquatique. Mais l'une d'entre elles renvoyait au mythe de la naissance monstrueuse de la déesse, sortie toute armée de la tête de Zeus ; cette explication en effet, entendait *Tritogeneia* dans le sens de « née de τριτώ », un mot éolien synonyme de κεφαλή qui désigne la tête. Ainsi comprise, l'épithète, tout comme le mythe, consacrait donc Athéna dans sa qualité de déesse de l'intelligence, et l'on sait que c'est l'intelligence pratique, voire l'intelligence rusée, la μῆτις, qu'elle incarnait<sup>55</sup>.

On peut cependant en faire une interprétation étymologique et lier le mot à la racine du nombre trois (τριτός), la racine *gen* signifiant l'idée de naître, comme le fait Thrasylle : « Tritogeneia (c'est d'elle que naissent trois choses qui embrassent toutes les affaires humaines)<sup>56</sup>. » Cinq citations relevées par André Motte montrent bien comment cette idée tripartite de la *phronèsis* était

---

<sup>51</sup> Voir par exemple l'introduction de L. Rizzerio et D. Lories, *op. cit.*, ainsi que Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 163.

<sup>52</sup> *Eutumia* se traduirait par le latin *tranquillitas animi* et *securitas* chez Cicéron, voir le texte d'André Motte, p. 78.

<sup>53</sup> C'est aussi le cas de Richard Bodéüs, voir l'article d'A. Motte, *art. cit.*

<sup>54</sup> André Motte qui en fait l'analyse détaillée souligne les problèmes entourant cette question ainsi que ceux de l'analyse de corpus, voir « L'invention de la *phronèsis* par Démocrite », in *Le Jugement pratique : autour de la phronèsis*, *op. cit.* p. 84-87.

<sup>55</sup> *Art. cit.* p. 85. Voir aussi à propos du concept de *mêtis* chez les grecs : Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La Mêtis des grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

<sup>56</sup> Cité par Diogène Laërce, IX, 46, citation reprise par A. Motte, *art. cit.* p. 84.



largement diffusée durant l'Antiquité :

1. Athéna *Tritogeneia* selon Démocrite est reconnue comme étant la prudence. C'est que du bon exercice de la pensée naissent ces trois choses : bien délibérer, dire correctement, faire ce qu'il faut<sup>57</sup>.
2. Donnant l'étymologie du mot *Tritogeneia*, Démocrite déclare que de la prudence surviennent ensemble ces trois choses : le fait de bien raisonner, de bien dire et de faire ce qu'il faut<sup>58</sup>.
3. La prudence [est appelée] allégoriquement *Tritogeneia* parce que selon Démocrite, ces trois choses naissent d'elle : le fait de bien raisonner, de bien dire ce qui a été pensé et de la réaliser avec rectitude<sup>59</sup>.
4. Donnant l'étymologie du mot *Tritogeneia*, Démocrite déclare que la prudence est ce dont provient la naissance de trois bonnes choses : bien raisonner, bien dire et faire ce qu'il faut<sup>60</sup>.
5. Ou parce que, suivant Démocrite, ces trois bienfaits sont offerts : bien délibérer, juger avec rectitude et agir honnêtement<sup>61</sup>.

Ces trois qualités : « bien penser, bien dire, et bien agir » sont celles qui sont propres à la *phronèsis* au sein des corpus antiques. Elles semblent aussi avoir fait partie des préoccupations des Grecs de l'Antiquité en matière d'éducation. D'ailleurs, ces attributs définissent bien ce qui est le propre de l'*arété*, car ils semblent être la source de la plupart des bienfaits imaginables. Ils donnent leurs qualités aux actions et permettent aussi le trait d'union entre *bien penser*, *bien agir* et leur communication. Il est possible que Démocrite soit celui qui ait amené l'idée d'une triade propre à la *phronèsis* à la pensée occidentale (cette idée ne semblant pas être présente dans les textes de ses prédécesseurs)<sup>62</sup>. Cependant il ne faut sans doute pas penser ces trois termes comme équivalences, mais bien à l'aune d'autres fragments comme le fait André Motte. Comme la

---

<sup>57</sup> *Etymol. Originis*, p. 153, 5 (D.K. B2) : « Τριτογένεια ἢ Αθηνᾶ κατὰ Δημόκριτον φρόνησις νομίζεται Γίνεται δὲ ἐκ τοῦ προνεῖν τρία ταῦτα βουλευέσθαι καλῶς λέγειν ἀναμαρτήτως πράττειν ἅ δεῖ. » *Art. cit.* p. 87.

<sup>58</sup> *Scolies genevoises à l'Illiade*, I, v. 111 Nicole (D.K., B2) : « Δημόκριτος δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομα (Τριτογένεια) φησιν ὅτι ἀπὸ φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει τὸ εὖ λογιέσθαι τὸ εὖ λέγειν τὸ πράττειν ἅ δεῖ. » *Art. cit.* p. 87.

<sup>59</sup> Eustache, *In Il*, VIII, 39, 696 Stallbaum (P. Natorp, p. 3, n.4) : « Τριτογένεια δὲ ἀλληγορικῶς ἢ φρόνησις ἐπεὶ κατὰ Δημόκριτον τρία γίνεται ταῦτα ἐξ αὐτῆς τὸ εὖ λογιέσθαι τὸ λέγειν καλῶς τὸ νοηθῆν τὸ ὀρθῶς πράττειν αὐτό. » *Art. cit.* p. 87.

<sup>60</sup> *Schol. Venet. Lips. In Il*, VIII, 39 (P. Natorp, p.3. n.4) : « Δημόκριτος δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομα φησιν ὅτι φρόνησις ἐστὶν ἅφ ἧς συμβαίνει τρία ἀπογεννᾶσθαι ἀγαθὰ εὖ λογιέσθαι λέγειν καλῶς πράττειν ἅ δεῖ. » *Art. cit.* p. 87.

<sup>61</sup> Tzetzes, *In Lycophr. Alex.*, v. 519 (P. Natorp, p. 3, n. 4) : « ἢ ὅτι κατὰ Δημόκριτον τρία ταῦτα χαρίζεται βουλευεῖν καλῶς κρίνειν ὀρθῶς πράττειν δικαίως. » *Art. cit.* p. 87.

<sup>62</sup> Comme le souligne A. Motte, à la suite de Richard Bodéüs, l'idée d'une triade « éthique » est déjà présente chez Ion de Chios, poète et philosophe influencé par le Pythagorisme, qui a écrit un ouvrage intitulé *Τριγμός*, dans lequel il soutenait que toutes choses sont trois et que pour chaque être l'*arété* est une triade : intelligence (*σύνεσις*), pouvoir (*κράτος*) et fortune (*τύχη*), 36 B 1 Diels-Kranz. Nous pouvons cependant voir que ces idées sont déjà présentes quoique non explicites chez les penseurs présocratiques précédents.

plupart des textes de la tradition grecque antique, les textes attribués à Démocrite préconisent une harmonie du monde, qui est le principe fondateur de ses réflexions éthiques. Ainsi, la *bonne parole* ne peut équivaloir à elle seule à une rectitude en ce qui concerne l'action<sup>63</sup>. Certains fragments insistent particulièrement sur l'éducation et la volonté, et semblent anticiper en plusieurs points sur les textes éthiques attribués à Aristote<sup>64</sup>.

La *phronèsis* semble être aussi, dans le contexte de la triade de Démocrite : *ce par quoi on organise le monde* (au double sens que peut avoir le verbe *ordonner*), c'est-à-dire savoir mettre en ordre, harmoniser, d'une part, orienter ou commander, d'autre part<sup>65</sup>. *Bien penser, bien agir et bien dire* relèvent donc tous de cette *vertu*. C'est le *plus grand de tous les biens*, comme on peut le lire dans le corpus aristotélicien, mais il doit aussi relever d'un effort : la chance ne semble pas avoir part à la *phronèsis* démocratéenne<sup>66</sup>. S'en remettre à la fortune semble être au philosophe une manière passive de concevoir l'avenir. Le *prudent*, dans une direction qu'il se propose et dans une capacité à prévoir, pèse les éventualités et tente de discerner les obstacles possibles : il s'agit d'une manière de faire avec des situations<sup>67</sup>. Cependant, tout comme le soulignent la plupart des textes touchant à la question des mœurs et la *phronèsis*, celle-ci demande une certaine éducation qui permet une

---

<sup>63</sup> Comme le soulève A. Motte, la parole semble liée ici à une critique de la pratique des sophistes qui rappelle celle de Platon : « Le "bien dire" n'a pas grand-chose à voir, en l'occurrence, avec l'art de bien parler, mais il s'agit de pouvoir énoncer clairement et fidèlement ce qui a été pensé et décidé, d'élucider pour soi-même et pour autrui les raisons que l'on a d'agir comme on en a convenu en son for intérieur, de faire voir ainsi que la décision n'est pas arbitraire, mais que son *logos* peut être donné, qu'elle est donc susceptible d'une justification. Quant au *prattein*, il lui faut être aussi en adéquation avec ce que la prudence a ratifié et qu'elle a été capable d'énoncer. (...) Ce qui est à rechercher, en effet, n'est pas simplement un agir efficace, et encore moins une réussite (un *eu prattein*) obtenu à n'importe quel prix, mais un agir soumis à l'impératif de ce qui est bien. Référence est faite ici à une norme, à une rectitude (*orthos*). La *phronèsis* est bien davantage que la *mêtis*, que l'habileté rusée. » art. cit. p. 91-92.

<sup>64</sup> Voir à ce propos l'étude d'A. Motte, art. cit. p. 83-104.

<sup>65</sup> Art. cit. p. 90.

<sup>66</sup> Comme le soulève André Motte, la chance bien qu'elle gagne en popularité à partir de la seconde moitié du Ve siècle n'est pas valorisée par Démocrite. Il élabore longuement sur cette question, et en conclut que *l'effort* moral est plus important que la croyance en la *chance* (la *tuchè*, qui est aussi une déesse, très populaire à l'époque dont proviendraient les fragments). Comme le souligne A. Motte, avec le fragment B 119 : « Les hommes ont façonné une image de la fortune pour servir d'excuse à leur manque de volonté. Car il est rare que la fortune s'oppose à la prudence ; la plupart des choses de la vie, une intelligence perspicace les dirige droitement. » Art. cit p. 96.

<sup>67</sup> « Savoir appliquer son esprit à ce qui est possible est une condition du bonheur. » B 191, cité par A. Motte, art.cit, p. 98.

rectitude concernant l'action et les vertus.

Les fragments d'Héraclite, d'Empédocle et de Démocrite circonscrivent déjà certaines des caractéristiques de la prudence qui sont habituellement associées à l'œuvre aristotélicienne. Ancrée dans une physiologie, cette *vertu active* était conçue comme mouvement intérieur qui régissait l'ensemble du processus cognitif, son résultat extérieur, que ce soit le *caractère*, la *pensée* ou les *actions*, signes divers d'une organisation psychique. Ce qu'on peut déduire de la *communication* dans ce contexte, c'est qu'elle est conçue comme un signe et une qualité de la *phronésis*, au même titre que l'*action*. Il s'agit donc non seulement d'un *bien penser* et d'un *bien agir*, mais aussi d'un *bien dire* ou d'une *bonne manière de signifier*. Les fragments soulèvent ainsi plusieurs interrogations, tant pour celui qui tente de comprendre leur contenu ou leur message, que pour celui qui entreprend d'en saisir le fonctionnement. En suscitant des questions sur l'activité *utile* en général et en faisant l'adéquation entre *bien penser* (penser *vertueusement*) et la *parole* ou le *discours phronétique*, les fragments présocratiques incitent à questionner leur propre rôle, à savoir : leur capacité à remplir cette fonction. Comme l'a souligné Jean Bollack dans son édition des fragments d'Héraclite<sup>68</sup>, il est possible que l'unité d'origine des fragments présocratiques, dans un texte continu, ne soit qu'un mythe et que les livres disparus de ces philosophes n'aient été, en fait, que des recueils d'aphorismes. Cette hypothèse nous semble cependant étrange, compte tenu de ce que nous savons des textes antiques. Les diverses sources matérielles de textes de l'Antiquité qui nous sont parvenues étaient des textes continus, sans ponctuations ni alinéas. Il semble donc impossible qu'une série de phrases séparées ou de petits textes ait pu exister. La philosophie antique, pour ce qu'on en sait, était une pratique ou une sagesse transmise

---

<sup>68</sup> *Héraclite ou la séparation, op. cit.*, Introduction, p. 49-53.

oralement et les fragments que nous avons aujourd'hui, comme ceux d'Héraclite, d'Empédocle et de Démocrite sont cités par d'autres auteurs plus tardifs. C'est ainsi que la pensée de ses philosophes est venue jusqu'à nous et que nous pouvons faire des conjectures sur ces personnages légendaires. Évidemment, nous n'avons pas vraiment d'informations supplémentaires sur eux que ces bouts de textes cités dont les spécialistes tentent de faire un ensemble cohérent.

Comme l'a bien souligné Danielle Lories dans l'introduction du collectif justement intitulé : *Le Jugement pratique : autour de la phronèsis*, il y a un lien entre le *jugement* et la *phronèsis* qui n'est pas explicite dans les textes des présocratiques, mais qui se confirme peu à peu dans les corpus de Platon et d'Aristote et devient évident dans les textes de la modernité. Il est d'ailleurs possible que le *jugement pratique* comme on le nomme aujourd'hui (surtout à la suite de l'œuvre kantienne) ne soit qu'une construction de la modernité à partir de lectures des textes antiques. Cependant, pour les corpus que nous avons abordés, il n'y a pas encore d'équivalence claire entre le *jugement* et la *phronèsis*. Le terme étant encore relativement flou, il recoupe un nombre considérable de sens qui pour nous (francophones du vingt et unième siècle) sont bien distincts. Dans l'œuvre aristotélicienne, ces ensembles de sens recourent tant les facultés cognitives que les *activités pratiques* qui sont réparties en deux types de connaissances pratiques: la *praxis* et la *poièsis* (ou si l'on préfère les activités « éthiques » et les *technai*). Cette division, habituellement attribuée au corpus aristotélicien, se retrouve cependant sous une certaine forme dans les *Dialogues* platoniciens. Il convient donc de souligner la distinction entre les deux termes dans les textes attribués au philosophe.

## **2. Technè et phronèsis dans les Dialogues platoniciens.**

### **2.1. La phronèsis platonicienne**

Dans les dialogues attribués à Platon, les dérivés de la racine *phrèn* suivent les sens que nous avons pu voir dans les textes présocratiques. La *phronèsis* y est plurivoque et donne lieu à plusieurs traductions selon le contexte, telles que : *pensée, intelligence, sagesse, raison, réflexion, conscience* et *bon sens*<sup>69</sup>. Ceux-ci peuvent cependant être circonscrits en champs sémantiques qui nous permettent de les réduire au sens d'une *qualité de l'âme*, avec toute la complexité que peut impliquer cette expression dans les textes classiques<sup>70</sup>. La *phronèsis* est liée au mouvement et à la sensibilité comme nous avons pu le constater chez Héraclite, Empédocle et Démocrite. Dans le *Timée*, sensibilité et *phronèsis* semblent aussi être posées comme conditions réciproques. L'argument n'est pas sans rappeler celui d'Empédocle concernant l'accord entre ce qui est senti et le corps sentant<sup>71</sup>. Dans une description de la fonction des parties du corps humain, la *phronèsis* est présentée comme correspondant aux degrés d'acuité des organes et à la capacité à distinguer les objets perçus<sup>72</sup>. Elle ferait ainsi plus que la sensation, en ne permettant pas simplement de sentir mais bien de *ressentir*. Il s'agit donc d'un mouvement réflexif, comme le souligne Monique Dixsaut :

Sans entrer dans le détail de la difficile question de savoir ce qu'il faut, dans le *Timée* (64b), entendre par le siège de la *phronèsis* [...] que doivent atteindre toutes les sensations pour être senties, disons simplement qu'il est ce qui est requis pour que les sensations ne soient pas, dans l'âme, assises comme sur un cheval de bois. Le corps sent de multiples façons, l'âme d'une seule, toujours la même. Le *phronimon* est ce terme unique vers lequel convergent toutes les sensations.<sup>73</sup>

Elle recoupe ainsi un certain nombre de facultés psychiques, comme on peut le lire dans le *Philèbe*, il s'agit alors d'une puissance de l'âme. Elle comprend la mémoire (la conservation de la sensation) qui inclut la remémoration et la représentation, mais aussi l'opinion vraie, le

<sup>69</sup> Nous reprenons ici l'analyse de Monique Dixsaut, « Les multiples sens de la *phronèsis* dans les dialogues de Platon », in *Le Jugement pratique : autour de la phronèsis*, op. cit. p. 124. La terminologie de l'œuvre platonicienne se rattache habituellement à des « constellations » de sens comme elle le souligne dans plusieurs textes.

<sup>70</sup> Comme le souligne Monique Dixsaut : la *phronèsis* « vient souvent compléter la série "mouvement, vie, âme, *phronèsis*" ; mis en relation avec les différentes formes de pensée, il en est le genre et l'espèce la plus haute ; il se trouve aussi souvent associé à l'excellence (*aretè*) et aux vertus. » art. cit. p. 123.

<sup>71</sup> Le corpus platonicien reprend d'ailleurs plusieurs idées des fragments attribués à Empédocle concernant le fonctionnement physiologique de l'être humain et son impact sur la pensée. Voir notamment le *Timée*.

<sup>72</sup> *Timée*, 74e-75e.

<sup>73</sup> *Art. cit.* p. 128.

raisonnement, la compétence technique et l'entendement. Ces facultés sont considérées dans un rapport hiérarchique dont le plus haut point se situe dans la contemplation de ce qui est vraiment (dans l'intelligible), il s'agit alors de la *phronèsis* pure. En ce qu'elle régule la pensée, elle est nécessaire à l'intelligence. Ce sens fait sans doute apparaître avec le plus de justesse cette *puissance*. Comme le note M. Dixsaut : « C'est parce que mêlés de *phronèsis* que nos organes peuvent interpréter correctement et régulièrement les excitations extérieures. De là découle la rectitude de nos souvenirs, de nos représentations, de nos anticipations, bref de toutes les opinions portant sur le présent, le passé ou l'avenir et du langage qui les exprime »<sup>74</sup>. Le lien entre la justesse de pensée et le langage apparaît d'ailleurs dans le *Timée* lors d'un rapprochement entre la *phronèsis* et les divers organes du corps humain. La *prudence* platonicienne semble recouvrir les sens qu'elle pouvait prendre dans les fragments présocratiques d'ainsi élaborer sur un concept préétabli. Cependant, en plus d'être une pensée qui se traduit en action et qui se communique, elle est maintenant aussi conçue comme une forme de pensée réflexive.

Parfois désignée comme *vertu*, notamment dans la *République*, mais aussi dans les *Lois*, il est quelquefois difficile de distinguer la *phronèsis* de la *sophia*. Les deux termes sont d'ailleurs souvent traduits par *sagesse*<sup>75</sup>. Cependant, il semble possible, comme l'a fait Monique Dixsaut, de retrouver des extraits des *Dialogues* pouvant nous éclairer sur les caractéristiques de la *phronèsis*. Son association à la sagesse étant déjà d'un grand secours, nous pouvons comprendre d'emblée qu'elle est une vertu semblable. Le *Ménon* pose aussi la question du type d'association qu'on peut faire entre les deux, *s'il s'agit de la vertu même ou seulement d'une partie de celle-ci*<sup>76</sup>. Quelques passages, soulignés par Monique Dixsaut, nous permettent de comprendre que la *phronèsis* est une vertu

---

<sup>74</sup> *Art. cit.* p. 128.

<sup>75</sup> Nous pouvons ajouter à cette difficulté la traduction de *sophrosûne*, aussi formé du radical *phrên*, qui semble aussi être un synonyme et ce qu'il se traduit généralement par sagesse ou tempérance. Le *Charmide* emploie aussi *phronèsis* et tempérance comme synonymes.

<sup>76</sup> *Ménon* 89a : « disons-nous que la vertu est *phronèsis*, soit la *phronèsis* tout entière, soit une partie de celle-ci ? ».

particulière et qu'elle est nécessaire aux autres vertus<sup>77</sup>. Elle serait en quelque sorte le *fondement de l'unité de la vertu* (ce qui permet d'en guider l'usage), mais aussi *une belle chose* qui est source de valeur. Pour souligner cette idée, Monique Dixsaut cite un passage du *Ménon*.

Si donc la vertu est une des choses qui sont en l'âme et si elle est nécessairement avantageuse, il lui faut être *phronèsis*. Puisque précisément tout ce qui relève de l'âme ne peut en soi et par soi être ni avantageux ni nuisible, mais c'est selon que la *phronèsis* s'y ajoute, ou son contraire, que tout cela devient nuisible ou avantageux. Donc, d'après ce raisonnement, puisque la vertu est avantageuse, elle ne peut être qu'une forme de *phronèsis*.<sup>78</sup>

La *phronèsis* est donc responsable de la qualité des vertus, c'est elle qui rend les diverses propriétés de l'âme utiles et belles. Elle le fait en trouvant le moment venu la qualité nécessaire à une situation. Il ne s'agit donc pas d'un terme qui désigne toutes les vertus réunies ni une vertu particulière. La *phronèsis* est le principe constitutif de toute vertu : elle rend bonnes les qualités ou les capacités naturelles. Comme le souligne le texte du *Ménon* : « pour ce qui relève de l'âme elle-même, tout dépend de la *phronèsis* »<sup>79</sup>. Elle est une valeur en ce qu'elle génère (ou permet de juger) la valeur des vertus appliquées à une situation. Comme l'écrit Monique Dixsaut : « Quand on est vertueux, on l'est par *phronèsis*. Être vertueux par *phronèsis* signifie qu'une âme se comprend dans tout ce qu'elle dit et tout ce qu'elle fait, que dans ses paroles et ses actes, la vertu de l'intelligence se retrouve »<sup>80</sup>. Dans le contexte des textes platoniciens, les concepts de *vertu* et de *phronèsis* semblent donc interdépendants. Ce type d'intelligence particulier est nécessaire pour faire qu'une vertu soit vertu, sans pour autant qu'il y ait de rapport de causalité, ni d'ajout d'une vertu à l'autre. Ce ne sont pas des termes qui peuvent se définir séparément. C'est pourquoi la *connaissance* est *vertu* et la *vertu*, *connaissance*, et qu'elles sont toutes deux œuvres de l'intelligence (cette dernière étant la *phronèsis*). Comme l'a écrit Monique Dixsaut à cet égard :

Penser, penser vraiment, saisir dialectiquement chaque essence est une vertu en ce qu'il est impossible

---

<sup>77</sup> *Art. cit.*

<sup>78</sup> *Ménon* 88c4-d3, traduction de M. Dixsaut, *Art. cit.*, p. 137.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 88d-89e.

<sup>80</sup> *Art. cit.* p. 138.

que la pensée intelligente ne modifie pas l'âme qui en est capable. Une justice ou un courage intelligents ne consistent pas dans la connaissance, encore moins dans la définition, de ces objets que seraient justice ou courage considérés à part de l'intelligence. Quand la *phronèsis* accompagne une vertu, l'adjonction n'est pas externe, c'est une dimension intérieure, l'intelligence, qui fait toute la différence. La *phronèsis* est pour l'homme source de toute valeur parce qu'elle est source de la seule vraie différence, celle qui existe entre ce qui est pleinement intelligible et ce qui ne l'est qu'approximativement, ou pas du tout<sup>81</sup>.

Bonne en elle-même, la *phronèsis* est ce qui garantit la valeur et la qualité de la pensée et de l'action (elle fait naître ce qu'il y a de plus élevé en l'âme). Il s'agit, en définitive, d'une vertu *auvrante*, dont les signes peuvent s'observer dans tout ce qu'elle fait ou construit, que ce soit une pensée, une action juste ou des objets extérieurs. En somme, elle rassemble les qualités que nous nommons aujourd'hui *bon jugement* ou *perspicacité*, en allant toutefois au-delà de celles-ci, car elle recoupe aussi les qualités morales qui sont nécessaires à la culture de la Grèce classique. Dans cette perspective, il semble que la *phronèsis* doit jouer un rôle dans les *technai*, puisque ces dernières occupent une place encore plus importante en ce qui concerne les activités humaines dans les *Dialogues*. S'il semble au premier abord évident que *Technè* et *phronèsis* recouperent toutes deux la question des connaissances ou des *sciences pratiques*, elles n'ont pas le même statut dans les textes de la Grèce classique et donc dans les *Dialogues* platoniciens.

Plusieurs formes de la *Technè* apparaissent à titre d'exemples au sein des textes platoniciens. Plusieurs hellénistes et philologues ont déjà souligné et analysé cette récurrence<sup>82</sup>. La thèse d'Anne Balansard sur la *Technè* et la sophistique dans les *Dialogues* platoniciens<sup>83</sup> reprend cette question. Elle contient deux parties, une première qui recense les emplois du terme *Technè* et ses variantes dans les *Dialogues*, ainsi que les arguments platoniciens concernant cette question, et une deuxième qui examine le rôle de la sophistique (en tant que *Technè*) et sa comparaison avec la

---

<sup>81</sup> *Art. cit.* p. 139.

<sup>82</sup> La liste d'ouvrages est très longue. La thèse d'Anne Balansard publiée en 2001 donne une liste presque exhaustive des études précédentes, voir *Technè dans les dialogues de Platon : l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.

<sup>83</sup> *Op. cit.*



philosophie dans les textes. La problématique centrale de cette étude est la proximité des concepts d'*aretè* et de *Technè* et leur articulation dans les *Dialogues*. Elle soutient que les textes platoniciens séparent le sens de ces termes qui sont liés dans la tradition grecque antique. Le rapprochement entre les diverses activités pratiques et les qualités qu'on leur accordait apparaît plus évidente dans les textes que l'on place habituellement comme précédents ceux attribués à Platon, les *Dialogues* chercheraient ainsi à les distinguer, puis à défaire l'association *naturelle* entre ces concepts. Cet argument semble aller de soi lorsqu'on considère la théorie platonicienne des *Idées* et le sort que le philosophe réserve aux *technai* dans certains textes, particulièrement celles ayant pour fin une forme d'imitation. Si nous prenons par exemple l'équivalence d'*epistèmè* et *Technè*, les deux termes signifiaient dans les textes situés chronologiquement avant ceux attribués à Platon une *science pratique* ou un *savoir-faire*. Cependant les textes platoniciens spécifient leurs usages. Si l'*epistèmè* est le savoir qu'atteint le philosophe au terme de son éducation dans la *République*, la *Technè* quant à elle est considérée comme étant indigne d'une éducation libérale. Il est donc intéressant pour notre étude de comprendre comment les textes platoniciens décrivent les pratiques, comment ils les circonscrivent et dans quel but. À ces questions, Anne Balansard donne des éléments de réponse : ces textes tenteraient d'établir une distance entre la philosophie (la vraie pratique de la sagesse et de la justice) et la *Technè* sophistique, mais sans doute aussi, entre la vérité et l'imitation (*mimésis*). Il convient donc de rendre compte des multiples sens que peuvent prendre les *technai* et des autres substantifs liés à la production dans les *Dialogues*; mais aussi, tout d'abord, de définir comment on pouvait concevoir ce terme avant les textes attribués à Platon.

Pierre Chantraine, dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* donne les sens suivants à *Technè* : « savoir-faire dans un métier », « métier, technique, art », ce qui donne parfois « ruse, tromperie » et dans un sens plus général « manière de faire, moyen », mais aussi « traité

technique ». Comme le souligne Anne Balansard, à la suite de Rudolf Löbl, le terme *Technè*, dès ses premières occurrences dans la langue, est associé au *sophos* :

[...] est dit *sophos*, celui qui possède une *Technè*, celui qui dispose, par son savoir, d'une maîtrise dans un domaine pratique. Le mot *sophos* est une marque de respect qui entoure le savoir des *technitai*. Le terme, précise R. Löbl, désigne très tôt une adresse ou une habileté qui relève de spécialistes et dépasse le cadre de l'économie domestique<sup>84</sup>.

Il est aussi lié au dieu Héphaïstos et à son culte<sup>85</sup> et signifie, en plus d'une adresse ou d'une habileté, *un savoir qui permet d'accomplir correctement une action*. Il implique donc une notion de méthode, qu'on peut voir transparaître dans les nombreuses expressions qui y sont liées faisant référence au savoir et à l'instruction. La *Technè* peut toutefois signifier aussi *moyen, ruse, ou tour*, ce qui souligne l'ambivalence du terme. Il s'agit d'une méthode au service d'une fin ou d'un objet de progrès ou de ruine. On peut déjà voir dans ces brèves définitions, la proximité qu'entretiennent *phronèsis* et *Technè* et leur lien avec l'*épistémè* et la sophistique. Ces termes devaient avoir un lien implicite avant la période classique. Leurs rapprochements apparaissent aussi évidents dans les *Dialogues*. Cependant, pour bien comprendre ce qui y est en jeu, il convient de saisir les sens qui sont rattachés à la *Technè*.

Tout d'abord, la traduction contemporaine usuelle du terme par « métier, technique ou art » n'est pas suffisante pour comprendre comment il est utilisé chez Platon. Ces manières de concevoir l'action productive sont sans doute des catégories trop larges qui ne réussissent pas à définir ce qu'on pouvait quelquefois entendre par ce terme durant l'Antiquité. La *Technè* est d'ailleurs souvent comprise dans le sens de *technique*, c'est-à-dire : comme « un ensemble de procédés bien définis et transmissibles, destinés à produire certains résultats jugés utiles » qui peut être identifié par l'objet qu'elle produit : son *ergon*<sup>86</sup>. L'origine du terme et son utilisation dans les textes

---

<sup>84</sup> *Op. cit.* p. 19.

<sup>85</sup> On pourrait donc voir ici un rapprochement entre *phronèsis* et *technè* par l'image du feu auxquels ils sont associés.

<sup>86</sup> Anne Balansard reprenant le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'A. Lalande, *op. cit.* p. 51.

platoniciens semble supposer une conception plus souple que notre conception contemporaine de *technique*. Elle recoupe plusieurs pratiques dont le produit matériel est plus ou moins évident, notamment la médecine et les mathématiques<sup>87</sup>. De plus, certains *produits* issus de *technai* ne sont pas définis par *ergon*, notamment le produit du langage qui se nomme *poiètikè*, bien que l'on puisse comprendre ce dernier comme une chose produite<sup>88</sup>. Cependant, il ne s'agit pas seulement de séparer les produits matériels des produits conceptuels. *Ergon* signifie plus que l'objet qui résulte de la *Technè*<sup>89</sup> il doit donc être conçu au-delà d'un objet matériel provenant d'une technique. Les *technai* ne sont pas toutes des activités de production, les mathématiques ou la géométrie par exemple relèvent d'une découverte. Il ne s'agit pas d'inventer le cercle et ses propriétés, mais bien de les trouver, de les reconnaître<sup>90</sup>. L'*Euthydème* distingue deux types de *technai* : celles qui produisent et celles qui *chassent* (ou capturent). Ces dernières comprennent aussi bien l'art des stratèges, que celui des géomètres, des astronomes, et des calculateurs<sup>91</sup>. L'image de la chasse n'est pas anodine, car le chasseur ne produit pas l'animal qu'il poursuit : il le capture. Elle représente une catégorie réelle qui se définit par un rapport particulier à l'objet, qui dans le domaine de la pensée, n'est pas déductif mais intuitif<sup>92</sup>. L'*ergon* ne signifie donc pas *produit*, au sens d'un résultat visé par une formule qui peut être répétée, mais bien l'*objet* d'une pratique. Ainsi celui de la médecine est la santé et celui de la maçonnerie est de bâtir, ce qui y est en jeu est donc l'intérêt de l'action ou la

---

<sup>87</sup> Elle inclut, en plus du champ que l'on appellera plus tard les beaux-arts, ceux des arts mécaniques et des arts libéraux, dont l'*ergon* est plus difficile à cerner.

<sup>88</sup> La poésie est associée à « une faveur divine » et un enthousiasme plutôt qu'à une *technè* à quelques endroits notamment dans l'*Ion*. Voir à ce sujet les arguments d'Anne Balansard concernant les distinctions entre *technè* et *poièsis* dans les *Dialogues*, *op. cit.* p. 117-153.

<sup>89</sup> Ainsi celui de la médecine est la santé, mais il pourrait s'agir aussi d'une métaphore ; pour un exemple voir notamment le *Charmide*, 165e-166a.

<sup>90</sup> Voir le *Ménon*, 81b-86d.

<sup>91</sup> L'*Euthydème* 290c.

<sup>92</sup> Cette division revient aussi dans le *Sophiste*, où s'établit une division entre *technè* d'acquisition et *technè* de production. Voir le *Sophiste* 219c.

volonté (le désir) qui initie le mouvement<sup>93</sup>.

D'après Anne Balansard, *ergon* s'entendrait aussi dans un sens passif et actif. Ce dernier définirait plus que le simple résultat pour inclure le processus. Chez Homère ce sens actif recouperait une variété d'acceptions dépendant des contextes, tels que la *guerre*, la *pêche*, la *culture* ou l'*industrie*<sup>94</sup>. Il pourrait donc signifier, en plus du travail, une action ou un exploit. Dans son sens passif, il renverrait au produit du travail manuel, qu'il s'agisse des œuvres d'Héphaïstos ou des vêtements tissés par les femmes. Ce double sens d'*ergon* semble recouper ce que les textes aristotéliens entendent par *praxis* et *poiésis* en ce qu'il identifie à la fois la finalité externe et interne de l'action. C'est-à-dire que l'*ergon* a aussi une dimension *éthique*, au sens d'*èthos*, car il s'agit d'une habitude de conduite (ou de comportement) qui permet notamment de mesurer la *valeur* de l'individu. Ainsi, l'œuvre (comme toute autre action) est la mesure de l'homme : elle reflète la maîtrise qu'il a de sa *Technè* à un moment spécifique. À ce niveau, il n'y a pas de différence entre les *technai*<sup>95</sup>. Dans chaque cas certaines capacités se révèlent par l'action qui produit et l'objet qui occupe<sup>96</sup>. Cependant, chaque activité a son objet propre. C'est ce qu'on peut voir notamment dans la division des tâches au sein de la cité idéale de la *République*<sup>97</sup>.

## 2.2 Les textes platoniciens et le savoir pratique

Conçues comme *technai* d'une part et activité philosophique d'autre part, les sciences pratiques ont toujours un lien entre elles dans les *Dialogues*. Il s'y construit cependant une hiérarchie où la philosophie est privilégiée : les *technai* apparaissent alors comme des activités subalternes. Cette

---

<sup>93</sup> Comme le résume Anne Balansard : « La *technè* est *poiésis*, réalisation d'une œuvre qui donne à l'action une fin extérieure à elle-même. » op. cit. p. 314.

<sup>94</sup> *Op. cit.* p. 69.

<sup>95</sup> Le politique pourrait aussi avoir son *ergon*, c'est une des questions du *Politique* où est employée une analogie avec le tissage, voir le *Politique* 310-311.

<sup>96</sup> Voir notamment le *Lachès* 185-186 et le *Gorgias* 513-515.

<sup>97</sup> Cette question revient cependant dans plusieurs dialogues, notamment dans le *Protagoras* et le *Charmide*.

distinction apparaît dans les *Dialogues* opposant Socrate et un sophiste. La *Technè* du sophiste étant l'éducation, ou une méthode pour amener à la vertu (*arètè*), cette activité est en compétition avec l'activité philosophique. Plusieurs ont déjà remarqué la ressemblance évidente entre les deux pratiques : chacune est un art de la parole qui doit amener à une certaine vertu. Elles sont cependant bien différentes dans leur méthode et dans leur prétention. Comme le souligne Alcibiade dans le *Protagoras*, le sophiste possède l'art des long discours, tandis que Socrate pratique l'art du dialogue, ou de l'*elenchos* qui en est un type précis<sup>98</sup>. Leurs méthodes respectives reflètent bien leurs pratiques : le sophiste prétend posséder un bagage de connaissances qu'il peut transmettre, Socrate quant à lui se joue de son interlocuteur par une méthode qui lui est propre. Évidemment, certains textes provenant de l'Antiquité rappellent que l'art de Socrate dans les *Dialogues* ressemble bien à celui qui était pratiqué par les sophistes<sup>99</sup>. Cependant, au sein des textes platoniciens, le philosophe s'oppose à eux avec l'ironie qui lui est propre. La distinction entre les deux pratiques se résume donc aux arguments qu'il leur oppose. On peut déduire que le philosophe ne se faisait pas payer pour ce qu'il *enseignait*. D'ailleurs, son personnage dans les textes n'a habituellement pas la prétention d'apprendre quelque chose aux autres, mais plutôt d'être lui-même à la recherche de quelque chose. Il semble aussi être incrédule en ce qui a trait à l'enseignement de la vertu et de la politique<sup>100</sup>. Dans certains cas, le philosophe semble plutôt enseigner la modestie. Comme la pythie avait dit à son sujet : Socrate est le plus sage des Athéniens, le philosophe aurait répondu que c'est parce qu'il est le seul à admettre qu'il ne connaît rien. C'est en ceci que résiderait sa grande sagesse.

Cependant, malgré cette perspective sur l'art de Socrate qui est à l'œuvre dans les *Dialogues*, une

---

<sup>98</sup> *Protagoras*, 336 c.

<sup>99</sup> Voir notamment à ce propos l'introduction de Gilles Declercq à *L'Art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires*, Paris, éditions universitaires, 1992.

<sup>100</sup> Voir le *Protagoras*.

autre voix s’y fait entendre : celle de l’interlocuteur, qui ressemble sans doute davantage à celle de la *doxa* de ses contemporains. S’y trouvent ainsi plusieurs perspectives sur la *Technè* ou les *pratiques* qui sont au cœur des conversations. L’opposition entre *connaissance* et *pratique*, telle que tente de l’établir le philosophe, ne semble pas aller de soi pour ses interlocuteurs. Il semble même que le philosophe prend quelquefois un malin plaisir à réduire l’action pratique – qui peut en soi être complexe – à des parties plus petites telles que la connaissance de toutes les parties qui la composent. Un peu comme dans le paradoxe de Zenon, Socrate en posant toujours des questions supplémentaires sur une chose évidente, récuse la réponse de son interlocuteur. Il l’empêche ainsi d’arriver à une conclusion. Ce qui n’enlève rien à la véracité de certaines réponses de ses adversaires qui répondent souvent avec des arguments avérés de la tradition grecque. On comprend bien que ces échanges sont censés nous faire comprendre la différence entre l’*opinion* et la *connaissance*, distinction qui semble cruciale pour la philosophie platonicienne. La méthode du philosophe – même si elle semble bien retorse – n’enlève cependant rien à son habileté et nous pouvons en tirer des conclusions concernant la *phronèsis*, l’*habileté* ou l’*excellence* dans les *activités pratiques*, dans le contexte des *Dialogues*.

De part et d’autre, l’habileté (la *sophrosûne*) semble être ce qui est déterminant dans l’action : c’est pourquoi on peut attribuer à la personne qui *fait bien* les diverses qualités que l’on retrouve dans ses œuvres. Toutefois, puisqu’elle n’a pas d’objet particulier, elle peut s’appliquer à toute action. Cette propriété fait en sorte qu’elle peut aussi s’appliquer au politique ou au *vivre en commun*, qui est fondamental pour les sociétés grecques. C’est dans ce champ d’application qu’elle doit actualiser toute sa potentialité, mais c’est aussi cette même habileté qui rend problématique la sophistique. Cette dernière, telle que décrite dans les *Dialogues*, se pratique toujours dans un contexte particulier pour le bien d’un parti, tandis que l’activité politique véritable devrait

rechercher le *bien commun*. L'*aretè* doit – dans la perspective du philosophe – passer premièrement par la *connaissance*, celle des *Idées*. Dans le contexte de la cité idéale de la *République* elle s'applique aussi à l'activité politique, qui est alors celle qui *tisse ensemble des caractères*<sup>101</sup>. Cette image du *Politique* rappelle son lien à la *Technè*, sans doute pour souligner qu'il s'agit toujours d'une science pratique. Dans une certaine mesure, tout savoir pratique est encore un type de *Technè* dans les *Dialogues*<sup>102</sup>. Même le rôle du philosophe reste foncièrement pratique<sup>103</sup>. Le sage ou le philosophe travaillent comme les *technitai*, pour un but, avec des désirs<sup>104</sup>. Cependant, ils travaillent *sur* des désirs plutôt que *pour* des désirs, car ils s'appliquent au bien commun plutôt qu'à des intérêts particuliers. Ainsi l'image du tissage associée à la *Technè royale*, la politique, rejoint l'image de la cité « idéale » de la *République*, qui est *un tissage des désirs en un tout harmonieux*<sup>105</sup>.

Toutefois, la philosophie mise en scène dans les *Dialogues* n'est pas celle du philosophe-roi, celle qui applique sa sagesse à ce *tissage*, mais une autre qui vise l'anamnèse ou le ressouvenir des formes universelles chez son interlocuteur. Le philosophe est alors une sorte de pédagogue et sa pratique est un certain art du dialogue. L'absence de conclusion de plusieurs *Dialogues* dévoile cependant que la pratique de Socrate révèle surtout le caractère aporétique de ses dialogues. Peu d'interlocuteurs arrivent à faire sens de leur conversation avec Socrate, qui semble plus souvent embrouiller les esprits que révéler quoi que ce soit à ses interlocuteurs<sup>106</sup>. Sans doute devons-

---

<sup>101</sup> Cette image tirée du *Politique* (311c), bien qu'elle se retrouve dans la bouche d'un des interlocuteurs de Socrate, rejoint ce que le philosophe décrit comme activité philosophique et politique dans la *République*.

<sup>102</sup> Comme le souligne Anne Balansard op. cit. : « La *technè* est *poièsis*, réalisation d'une œuvre qui donne à l'action une fin extérieure à elle-même. » p. 314, et « Socrate pressent dans la *technè* un modèle pour penser l'éthique : l'*aretè* doit être pour l'agent moral ce qu'est le savoir technique pour l'artisan, à savoir une assurance de réussir son action. » p. 315.

<sup>103</sup> Voir à ce propos : M. Dixsaut, op. cit., et A. Balansard, op. cit., chap. IV, « l'*aretè* est-elle une *technè* pour Socrate », et chap. V, « *technè*, sophistique et politique ».

<sup>104</sup> *Rep.* II 369b et *Pol.* 274c.

<sup>105</sup> Nous reprenons ici M. Dixsaut, op. cit.

<sup>106</sup> On se souvient que Socrate a été condamné à l'exil ou à la mort par le tribunal d'Athènes et malgré la défense du philosophe dans *l'Apologie* qui permet de juger de sa grandeur d'âme, on comprend aussi qu'il apparaît comme un fauteur de troubles. Loin d'une figure modeste, le philosophe semble aux yeux des autorités de la cité comme celui

nous juger que les fruits de cette pratique ne sont mûrs qu'à long terme.

### **3. *Technè* et *Phronèsis* chez Aristote.**

Les textes antiques nous informent de l'importance qu'ils accordaient à la relation entre le particulier et le général (qui peut bien évidemment prendre plusieurs formes) et dont celle entre l'individu et la communauté apparaît être la plus fondamentale. La philosophie du corpus aristotélicien ne fait pas exception à cet égard. Les textes semblent recouvrir la plupart des cas et situations possibles, tout en étant remplis de constats généraux. Chaque livre du corpus aristotélicien apparaît comme une synthèse de la tradition grecque sur une question. Le corpus semble être une série des sujets fondamentaux des connaissances de la Grèce classique et des sociétés qui la précèdent. Il est vrai que les livres attribués au philosophe traitent de diverses questions qui semblent importantes pour la tradition antique : des ouvrages sur le monde physique, en passant par les livres sur la logique, la politique. Ces textes s'intéressent surtout aux diverses relations humaines. La cité (*polis*) étant le centre de la vie durant l'Antiquité, on y découvre avant tout l'idée d'une médiation sociale. Plusieurs livres du corpus aristotélicien traitent donc des *actions* humaines, qui sont divisées en deux catégories distinctes, soit la *praxis* et la *poïesis*. Celle-ci est synonyme de *Technè*, il s'agit donc d'une activité productive dont la fin est extérieure à l'agent. Quant à la première, elle se rapproche plutôt de ce que l'on nomme aujourd'hui les mœurs, ce sont les actions qui ont une fin en elles-mêmes.

Le livre que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de *l'Éthique à Nicomaque* connut une fortune exceptionnelle au cours de l'Histoire<sup>107</sup>. Il est sans doute le plus important de la tradition

---

qui prétend détenir la vérité en dépit des traditions.

<sup>107</sup> Il est le premier livre traitant explicitement du sujet, si nous suivons la chronologie traditionnelle des textes.



antique en ce qui concerne les mœurs<sup>108</sup>. Cependant, il ne traite pas nécessairement de ce sujet comme on l'entend aujourd'hui, bien que nos concepts contemporains de morale en soient tributaires. *Èthos* semble avoir pour la Grèce antique plusieurs sens, dont celui de *manière d'être habituelle*, c'est-à-dire *acquis par l'habitude*, et celui de *gîte* ou de *lieu où l'homme vit*. Frédérique Woerther dans *L'Èthos Aristotélicien* explique à la suite de Pierre Chantraine qu'*èthos* provient de la racine *swe* dont le sens est généralement *le lien entre les êtres*<sup>109</sup>. *Èthos* signifiait donc, durant la Grèce archaïque, *compagnon* ou *camarade provenant du même groupe social*. Frédérique Woerther explique qu'il s'agit aussi d'une manière de faire référence à soi tout en appartenant à un groupe, une manière de signifier son individualité au sein d'une communauté<sup>110</sup>. Ces divers sens d'*èthos* peuvent être rapprochés de l'*Éthique à Nicomaque*, le texte portant davantage sur les habitudes et le vivre en commun que sur la *bonne conduite* provenant du christianisme, qui vise la conscience et le rapport à Dieu. L'ensemble des livres qui composent l'*Éthique à Nicomaque*, comme la plupart des textes provenant de l'Antiquité, nous informent de l'importance qu'avait le rapport entre les êtres d'une même société, donc le politique, pour les sociétés antiques. Il n'offre cependant pas de règles à suivre et ne cherche pas à *fixer* les comportements ou à imposer au lecteur une série d'actions prédéfinies. Chaque livre concerne cependant les intérêts communs. On y souligne comment les situations et comportements ont un impact sur la vie, dans l'optique qu'un individu ne peut se concevoir hors de la communauté à laquelle il appartient. Le *bien* se doit donc aussi d'être collectif et il est fondamental à tout concept de bonheur. Les idées de bien ou de bonheur et celles concernant la communauté sont toujours en étroite relation dans ces textes en ce qui concerne la

---

<sup>108</sup> Il s'agit du seul texte du philosophe traitant de la morale sur lequel les spécialistes s'entendent quant à son authenticité. Les hellénistes ne s'accordent pas sur l'origine de l'*Éthique à Eudème* et la *Grande Morale* est habituellement considérée comme un texte post-aristotélicien. Les textes ont cependant des similarités flagrantes. Voir à ce propos : Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 3.

<sup>109</sup> Frédérique Woerther, *L'Èthos Aristotélicien*, Paris, Vrin, 2007.

<sup>110</sup> *Op. cit.*, p. 31.

finalité humaine<sup>111</sup>. Les textes invitent donc le lecteur à comprendre ce qui se trouve au-delà du champ de l'action et à considérer ce qui se trouve en périphérie : c'est-à-dire les répercussions de leurs actes. Ils signalent ainsi ce que peut impliquer un geste et permet au lecteur de comprendre leurs conséquences. *L'Éthique à Nicomaque* aide ainsi à concevoir les actions en fonction de situations en société, ainsi que leur impact dans la durée<sup>112</sup>. L'œuvre aristotélicienne traite ainsi de nombreuses questions qui débordent du cadre strictement éthique tel que l'on peut le concevoir aujourd'hui, mais qui soulignent l'importance de certaines qualités morales dans la vie en société. Le premier livre débute par une explication des buts humains, qui visent tous le bonheur. Celui-ci survient cependant habituellement lors de la recherche d'un but, qui peut être simplement la poursuite d'un plaisir. Toutefois, pour le philosophe et les sociétés antiques, comme c'est souvent le cas dans nos sociétés modernes, les visées n'ont pas toutes la même valeur. Le dessein propre au bonheur humain, pour les Grecs de l'Antiquité, est la *vertu*<sup>113</sup>. La définition aristotélicienne du terme semble coïncider avec celle des textes présocratiques et platoniciens. Les définitions du bonheur et de la vertu de *L'Éthique à Nicomaque* s'accordent donc avec différentes versions connues que nous avons vues précédemment :

[...] ceux qui prétendent que le bonheur consiste dans la vertu en général ou dans quelque vertu particulière, notre définition est en plein accord avec eux, car l'activité conforme à la vertu appartient bien à la vertu. Mais il y a sans doute une différence qui n'est pas négligeable, suivant que l'on place le Souverain Bien dans la possession ou dans l'usage, dans une disposition ou dans une activité<sup>114</sup>.

L'*action* ne peut être conçue distinctement de la vertu et du bonheur. Si Aristote soutient à plusieurs endroits de son œuvre qu'elle consiste en une disposition, elle doit cependant se réaliser par des gestes qui la rendent manifeste<sup>115</sup>. On peut reprendre à cet égard un exemple qui souligne

---

<sup>111</sup> Voir à ce sujet *L'Éthique à Nicomaque*, livre I.

<sup>112</sup> On peut le lire notamment au livre I (1100, 10) où Aristote traite de la question du bonheur après la mort.

<sup>113</sup> Livre I, 1098 a, 15.

<sup>114</sup> 1098 b, 30.

<sup>115</sup> À partir de 1106 a, 10.

son importance :

De même qu'aux jeux olympiques, ce ne sont pas les plus beaux et les plus forts qui sont couronnés, mais ceux qui combattent (car ce sont parmi eux que sont pris les vainqueurs), de même aussi les nobles et bonnes choses de la vie deviennent à juste titre la récompense de ceux qui agissent. Et leur vie est encore en elle-même un plaisir, car le sentiment de plaisir rentre dans la classe des états de l'âme, et chacun ressent du plaisir par rapport à l'objet quel qu'il soit, qu'il est dit aimer [...], les actions justes sont agréables à celui qui aime la justice et, d'une manière générale, les actions conformes à la vertu plaisent à l'homme qui aime la vertu<sup>116</sup>.

L'activité vertueuse est à la fois ce qui est conforme à la vertu, tout en étant la finalité proprement humaine. Ainsi l'être humain et son bonheur sont définis par ses capacités propres et par leur actualisation. Il doit ainsi chercher à atteindre une certaine perfection de ses forces particulières. Il ne s'agit donc pas de n'importe quelle activité, mais bien de celle qui est la plus susceptible d'amener une harmonie entre le bonheur personnel et le bien commun. Certaines peuvent toutefois avoir pour but un bien purement personnel ou un bonheur de courte durée. Cependant, les plaisirs égoïstes ne sont évidemment pas de vrais *biens*, mais plutôt des illusions de bonheur car ils ne tendent pas vers le *Souverain bien* (qui est le bonheur du groupe). Les actions répétées devenant à long terme des habitudes, certaines actions sont la source de vertus et d'autres de vices. Dans ce contexte, la vertu et le vice sont des potentialités (ou des puissances (*dunamis*) pour reprendre le vocabulaire aristotélicien), et ce n'est que par l'habitude qu'elles sont actualisées. Ainsi, un homme devient vertueux par la répétition d'actions qui actualisent les forces déjà présentes en lui. Elles deviennent ainsi garantes de son caractère (ou de son *èthos*) et de son bonheur. Cependant, cette actualisation de la vertu et du bonheur demande un effort qui doit être maintenu. C'est sans doute dans cette optique que l'*Éthique à Nicomaque* traite de la question de la vie après la mort. Le texte aborde la question sous deux angles. On ne peut porter un jugement qualitatif sur la vie d'un homme qu'une fois qu'elle est terminée<sup>117</sup>. Les descendants sont aussi

---

<sup>116</sup> 1099 a, 5.

<sup>117</sup> *Op. cit.* 1100a, 1101b.

conçus comme un prolongement des ancêtres. Dans cette optique, il serait possible d'affecter leur bonheur, même après leur mort. En ce qui concerne ces questions, Aristote semble plutôt revenir sur la tradition populaire, mais elles soulignent bien qu'une certaine conception du temps est à l'œuvre dans les descriptions aristotélicienne des mœurs. Elle joue un rôle important dans la manière de concevoir les actions humaines et l'actualisation du bien. Ce n'est qu'en étant pleinement conscient de son importance et des circonstances qu'il est possible d'accomplir les actions nécessaires pour atteindre la vertu et le bonheur.

L'*Éthique à Nicomaque* décrit les divers aspects que peuvent prendre les mœurs, mais son but semble manifestement être une recherche de la bonne vie en communauté. C'est pourquoi une partie de l'œuvre traite de la vertu, une autre de la justice et une autre de l'amitié, en les mettant en contraste avec leurs contraires. Ces aspects des habitudes humaines que recouvre l'œuvre ne sont que diverses manières de concevoir les relations, aussi elles se recoupent<sup>118</sup>. Le caractère de chacun (son *èthos*) ou les habitudes qui ont été adoptées sont garantes d'une capacité à agir justement et d'une tendance naturelle permettant d'établir des contacts sains et de réelles amitiés<sup>119</sup>.

La vertu provient donc des actions prises dans leur ensemble et de la source dont elles procèdent, qui ne peut être confirmée que par la répétition d'actions justes, ce qui équivaut au concept de *bien* dans les textes grecs. Il s'agit d'une certaine harmonie avec soi, le monde et le groupe. Cette finalité propre à l'être humain est donc un tout, un bien en soi, où se confondent bonheur et

---

<sup>118</sup> C'est sans doute pourquoi Aristote nous offre un parallèle entre la vertu et la justice, en expliquant qu'elles sont une même chose prise sous des angles différents: « Cette forme de justice, alors, n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu toute entière, et son contraire, l'injustice, n'est pas non plus une partie du vice, mais le vice tout entier. Quant à la différence existant entre la vertu et la justice ainsi comprise, elle résulte clairement de ce que nous avons dit : la justice est identique à la vertu, mais sa quiddité n'est pas la même : en tant que concernant nos rapports avec autrui, elle est justice, et en tant que telle sorte de disposition pure et simple, elle est vertu. » 1130 a, 10.

<sup>119</sup> Cette idée résume sans doute le plus succinctement l'ordre de l'*Éthique à Nicomaque*, dont les premiers livres traitent plus particulièrement des habitudes, pour se terminer sur une partie plus étendue sur l'amitié.

accomplissement, à des niveaux à la fois personnels et communs. L'*Éthique à Nicomaque* souligne que la particularité du *bien* est d'être une action qui est aussi une *fin en elle-même* ; c'est aussi l'unique distinction qu'il établit entre l'action (la *praxis*, ou la *phronèsis*) et l'art (la *poièsis* ou la *Techne*). Le produit de l'action est le bien et c'est l'unique but de la *praxis*<sup>120</sup>. Le bonheur est ce qui accompagne cette action, aussi n'a-t-il pas besoin d'être recherché ailleurs, dans un autre but. L'*ergon* de la *praxis*, si nous devons en chercher un, serait l'accomplissement de soi en tant qu'être vertueux. Aussi ce n'est que par elle qu'il peut y avoir un devenir humain significatif. Il s'agit de la formation de l'individu et de la communauté auquel il appartient. C'est donc par ses *actions*, au sens strict de *praxis*, qu'il peut accomplir le dessein qui est le sien.

### 3.1 La *phronèsis* chez Aristote.

Le concept de *juste milieu* (μέσος) aristotélicien est lié à celui de *phronèsis* au sein de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>121</sup>. Ces idées sont fondamentales et complémentaires au sein des œuvres éthiques aristotéliciennes. Plusieurs commentaires ont déjà été consacrés aux questions de prudence et d'éthique dans l'œuvre du philosophe qui peuvent nous éclairer sur la nature de ces concepts<sup>122</sup>. Un lien entre la forme de l'*Éthique à Nicomaque*, c'est-à-dire la division des livres et des thèmes qui y sont abordés, et la pensée pratique qui y est décrite, nous permet de comprendre le rôle qu'y joue l'*èthos*. Bien que nous ne puissions confirmer l'ordre des livres constituant l'œuvre durant l'Antiquité, sa construction telle que nous la connaissons permet certaines conjectures sur les thèmes abordés qui ont sans doute été perçues par ceux qui ont permis la transmission du texte et qui ont établi son ordre. Ainsi, le livre VI qui concerne surtout la prudence, suit celui qui traite de la justice et de l'injustice, c'est-à-dire des manifestations générales des bonnes et mauvaises

---

<sup>120</sup> 1097a, 20.

<sup>121</sup> Certaines considérations préliminaires sur la *médiété* ouvrent d'ailleurs le livre VI concernant la prudence.

<sup>122</sup> Notamment *La Prudence chez Aristote*, de Pierre Aubenque, *op. cit.*

applications de la règle du juste milieu<sup>123</sup>. La suite développe l'idée d'une source interne du règlement des comportements (il est aussi expliqué comment les dérèglements surgissent). Cette partie de l'œuvre est suivie de considérations sur l'intempérance (au livre VII). Les trois derniers livres portent plus généralement sur l'amitié et on peut croire qu'une réflexion sur celle-ci est le but réel de l'œuvre.

La *phronèsis* est donc particulièrement liée au *juste milieu* dont Aristote pose les bases dès le deuxième livre de l'*Éthique à Nicomaque* en instituant d'emblée son lien à la vertu et à la volonté : « [...] la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant dans une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme le déterminerait l'homme prudent »<sup>124</sup>. Ce *juste milieu*, comme l'a bien souligné Pierre Aubenque, n'est pas une règle extérieure à l'agent, une imposition morale, mais bien une délibération. Ce n'est donc pas un milieu absolu entre un excès et un défaut, mais bien une manière de penser des situations et de répondre dans un cadre, c'est-à-dire un temps et un lieu particuliers.

Après une description des qualités et défauts, vertus et vices, et dispositions de l'âme dans les premiers livres de l'œuvre, le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* divise l'intellect en deux parties : une partie rationnelle qui est le sujet de cette section du texte et une partie irrationnelle dont il a traité plus tôt dans un autre livre. La partie *raisonnable* se partage à son tour en deux types d'activités psychiques : la science ou la connaissance théorétique et la science pratique ou l'action (*phronèsis*). Les vérités universelles, qui sont principalement intellectuelles, proviennent de la première, tandis que la prudence permet une bonne délibération en vue de l'action. On traduit aussi cette dernière par *partie calculative de l'âme*, il s'agit donc de la capacité humaine à résoudre des

---

<sup>123</sup> Cette idée de *médiété* est déjà présente chez Platon, elle devait désigner chez les Grecs de l'Antiquité le fait de se situer entre deux extrêmes ou deux parties, bref le point entre deux perspectives permettant d'être juge d'une situation, voire d'être impartial. Voir à ce propos notamment l'intervention d'Hippias dans le *Protagoras*, 337 d-338 b.

<sup>124</sup> 1107 a.

problèmes et à assembler des faits en vue d'une utilité<sup>125</sup>. Cette raison pratique restera pour Aristote inférieure en qualité à la science dont le rôle est de saisir les vérités universelles<sup>126</sup>. Cependant, la véritable fin humaine est d'agir et c'est pourquoi la prudence est la faculté de l'âme qui peut amener le bonheur<sup>127</sup>.

La *phronèsis* est toujours une qualité psychique étroitement liée à la vertu, comme dans les textes de la tradition philosophique antique. L'*Éthique à Nicomaque* est cependant plus explicite quant aux qualités fondamentales de la raison pratique ; ses remarques peuvent aussi être liées à d'autres œuvres du corpus aristotélicien qui concernent des questions connexes, notamment la *Rhétorique* ou le traité *De l'Âme*. Les qualités de la vertu active se situant entre le bon fonctionnement de l'esprit et les activités humaines, il n'est pas étonnant de retrouver celles de la *phronèsis* aristotélicienne dans l'œuvre qui traite du bon fonctionnement de la parole ou du discours. La *Rhétorique* divise l'acte oratoire en trois types de sujets : le judiciaire, l'épidictique, et le délibératif. Ce dernier porte sur l'avenir, tandis que le judiciaire traite du passé et l'épidictique du présent. La déduction et l'induction sont aussi convoquées à titre d'exemples d'une action *phronétique*<sup>128</sup>. On peut donc déduire qu'il s'agit du même type de mouvement ou d'action. La rhétorique, en tant que pratique, est aussi une manière de réfléchir et de discourir sur les actions humaines, ainsi qu'une façon d'en juger, toujours dans une optique temporelle. Sa visée implicite est l'amélioration de la vie en société. D'ailleurs le grec *logos* ne laisse pas de doute en ce qui concerne

---

<sup>125</sup> 1142 b, 30.

<sup>126</sup> On comprend que cette distinction est celle même qui sépare les vérités prises dans l'absolu, de façon générale, et les événements particuliers dans lesquels toute action doit s'inscrire.

<sup>127</sup> La division est sans doute un vestige de la pensée platonicienne, elle reste cependant obscure pour la plupart des lecteurs. La connaissance des choses abstraites étant décrite dans le texte comme quelque chose qui ne peut être atteint (comme c'est le cas dans plusieurs textes de l'Antiquité) que par un *dieu*, il n'est pas certain que celui-ci soit entièrement opposé à l'idée d'un être humain ayant des caractéristiques particulières, vestige de l'aristocratie grecque, comme le souligne Solange Vergnières dans *Éthique et politique chez Aristote, phusis, ethos, nomos*, Paris, PUF, 1995.

<sup>128</sup> 43a, 35 – 1143b, 10.

la proximité de la pensée, du langage et de la logique<sup>129</sup>. Il soulève le côté cognitif de la pensée humaine et le procédé oratoire<sup>130</sup>. On peut donc déduire que la vertu et la parole vont ensemble dans cette conception de l'action juste, puisque toutes deux ont partie liée dans la projection que demande la bonne délibération concernant l'avenir d'un groupe de gens ou d'une cité<sup>131</sup>.

Plusieurs qualités intellectuelles entrent dans la description de la *phronèsis* dans l'*Éthique à Nicomaque*. Le mouvement est le moteur principal de l'âme dans plusieurs textes de l'Antiquité. Aussi, il n'est pas étonnant de retrouver au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* une description de la *phronèsis* comme *mélange de désir et d'intelligence*. Trois facteurs y déterminent l'action : *la sensation, l'intellect et le désir*<sup>132</sup>. Le désir est ce qui imprime sa fin aux actions (*praxis*), tandis qu'en ce qui concerne l'art sa fin est déterminée par le produit ou l'objet (*ergon*) de chaque *Technè*<sup>133</sup>. Cinq moyens permettent d'affirmer une vérité : « l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence » (l'entendement et l'opinion peuvent quelquefois induire en erreur)<sup>134</sup>. Le livre VI décrit chacune de ces puissances et leurs relations. La prudence (*phronèsis*) apparaît plus importante (ne serait-ce que par le nombre de lignes qui lui sont consacrés). En plus d'aider à combler des besoins fondamentaux et la poursuite propre à chaque être humain, cette faculté est aussi plus dynamique et efficace, en ce qu'elle permet de ranger l'ensemble des moyens sous une fin commune. Il semble qu'ici, à nouveau, la prudence (*phronèsis*) soit considérée comme la puissance de l'âme la plus *centrale*, celle dont la qualité de l'ensemble dépend. Si dans le texte aristotélicien, la faculté de

---

<sup>129</sup> Les sens originaux de λέγω - « choisir », « cueillir » et « ressembler » - précèdent ceux de « récit », « compte », « considération », « explication », « raisonnement », « raison » et « parole ». Le *logos* est donc lié à la fois au processus de sensation, de pensée et de parole. Voir à cet égard le dictionnaire étymologique de Pierre Chantraine.

<sup>130</sup> Aristote pose les bases de la partie rationnelle de l'âme dans une partie du texte où sont comparées la connaissance et la prudence en utilisant des termes dérivés de *logos* (1139a, 5).

<sup>131</sup> On pourrait penser ici que la rhétorique concerne en premier lieu l'*èthos*, puisque chaque type de discours est avant tout un regard sur les actions, que ce soit sur celles passées, présentes ou à venir.

<sup>132</sup> 1139 a, 15.

<sup>133</sup> 1139 b.

<sup>134</sup> 1139 b, 15.



connaissance est décrite comme pouvant en être indépendante, il est impossible de concevoir le bon fonctionnement d'une action sans une prudence adéquate<sup>135</sup>. Celle-ci visant le bonheur, tant personnel que commun, elle permet aux autres facultés, puissances et activités de l'âme de se ranger sous un but unique et de s'actualiser dans une visée. La *phronèsis* peut ainsi prendre plusieurs aspects : elle peut être législative et s'appliquer à la cité ou à l'administration de la vie et des objets personnels (celle de la maison par exemple). Elle devient alors respectivement politique ou économie, tels qu'on l'entendait chez les Grecs. Cependant, dans les deux cas, elle relève d'une même capacité. Il s'agit, à chaque fois, d'une *organisation* en vue du bien commun. La *phronèsis* s'applique donc à tout ce qui touche la vie en société et peut prendre plusieurs formes. Elle monopolise ainsi les autres facultés psychiques pour les utiliser à une fin et peut s'appliquer à des objets divers.

Le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* contient aussi la description des facultés qui entrent dans la composition de l'*action*, dont les *sensations* qui permettent la perception et sont donc liées à la *phronèsis*. Dans cette optique, il n'y a pas d'opposition entre la lenteur de la délibération et la rapidité de la justesse de coup d'œil (*eustochia*) qui sont toutes deux requises pour la prudence : elles vont de pair. La lenteur de la délibération est nécessaire à l'utilisation de la *justesse de coup d'œil* qui exécute rapidement ce qui a été délibéré. Les facultés intellectuelles rationnelles, celles qui font partie du bon fonctionnement de l'action sont ainsi décrites au livre VI. On y souligne aussi que la *phronèsis* ressemble non seulement à l'habileté, mais qu'elle en est une forme et ne peut exister sans elle. Toutefois, on signale aussi leurs différences qui sont de la plus grande importance : il ne peut y avoir identité entre ces deux aptitudes<sup>136</sup>. L'habileté est une condition

---

<sup>135</sup> La science porte sur les choses qui sont nécessairement, elles sont donc immuables contrairement aux objets des autres facultés qui résultent d'une transformation ou d'une action.

<sup>136</sup> La tradition restera aux prises avec ce problème – qui reste, somme toute, celui du sophiste chez Platon – il s'agit

nécessaire mais non constitutive de la prudence aristotélicienne. Le problème de l'habileté est qu'elle peut s'appliquer à n'importe quelle fin, elle peut donc être mauvaise ou être au détriment du groupe. Les vraies qualités de l'âme, celles qui servent le bien et le bonheur, sont en général soit constitutives, soit modifications de la *phronèsis*<sup>137</sup>.

### 3.2 *Praxis* et *poièsis* : quel but pour quelle activité ?

La distinction qu'établit l'*Éthique à Nicomaque* entre les termes *praxis* et *poièsis* ne différencie pas complètement ces concepts. Comme nous l'avons vu, cette distinction ne semble pas exister dans les textes pré-aristotéliens où les termes concernant la connaissance et son utilisation dans l'action semblent se recouper. La distinction établie entre ces deux sciences pratiques au sein de l'*Éthique à Nicomaque* est très pointue. S'il s'agit dans les deux cas « d'agir » en suivant une règle, il y est précisé que *praxis* et *poièsis* ne sont pas constitutives l'une de l'autre. En effet, on pourrait croire que la *poièsis* est un type d'*action*, si on ne nous mettait pas en garde immédiatement contre ce genre de réflexion. Il semble que les traducteurs du corpus aristotélicien réservent le terme *action* à la *praxis*. Quelques commentaires nous aident à les distinguer : la *poièsis* est une disposition à faire ou fabriquer accompagnée d'une règle exacte. Tout cas semblable est une *Technè*. La fabrication concerne donc exclusivement les choses qui n'existent pas à l'extérieur de ce processus. La *poièsis* ou la *Technè*, ne touchent donc que les choses qui viennent au monde par un procédé semblable (ce qui exclut les choses qui existent déjà, c'est-à-dire celles qui deviennent nécessairement, comme les êtres naturels). C'est à ce niveau que se distinguent la *praxis* et la *poièsis* : l'une est entièrement tournée vers le devenir de l'être humain et l'autre vers un devenir extérieur à lui, c'est-à-dire une *production* dont la fin est distincte de l'agent qui fait l'action.

---

du problème touchant la relation entre les fins et les moyens.

<sup>137</sup> Ainsi, au livre VI, la perspicacité (*sunèsis*) est posée comme analogue de la prudence et le jugement (*gnomè*) comme source de ce qui est proprement équitable.

L'ambiguïté de cette distinction se trouve dans l'absence de détails qui vont au-delà de la catégorisation elle-même. Comme nous l'avons vu plus tôt, il semble évident que le devenir de la *poièsis* doit aussi inclure, dans une certaine mesure, le devenir de l'humain qui produit. En effet, l'idée que les œuvres de l'homme (ou de la femme) sont garantes de son caractère et de sa vertu confirme qu'elles sont liées à son devenir. On aurait naturellement tendance à croire qu'elles constituent aussi une partie du devenir de celui qui produit, cependant l'*Éthique à Nicomaque* distingue nettement ces activités. Cette ambiguïté du texte a laissé place à de multiples interprétations des termes *praxis* et *poièsis* au cours de l'Histoire. Il y a, en effet, un flottement quant à la nature de leur relation. En jugeant ces catégories à l'aune du temps de la vie humaine, il est évident que la *poièsis* (ou la fabrication, la pratique) ne deviendra qu'une série de moments dans la durée d'une vie. Tandis que la *praxis* (ou l'intelligence morale) doit recouvrir un plus grand nombre d'actions ; c'est d'ailleurs, sans doute, pourquoi on traduit le terme par *action*. Il désigne une manière de faire qui recouvre l'ensemble des actions d'une personne. Ainsi, la visée de la *praxis* va au-delà des moments de *poièsis*, dont les cycles s'achèvent dans la fin qui a été atteinte. Cependant, comme l'indique le texte aristotélicien, les deux « activités » doivent être conçues distinctement. *Praxis* et *poièsis* sont donc deux perspectives sur l'ensemble des actions humaines.

Il faudrait sans doute les concevoir – en termes contemporains – sous deux aspects, comme une anamorphose de la vie, qui changerait avec la fin qu'on lui donne. Dans une optique, la vie et les activités qui la composent sont conçues comme devenir humain, dont la fin vertueuse doit s'accomplir dans chaque action ; dans une autre optique, l'activité humaine est conçue sous l'angle de la production, ou de la fabrication. Mais dans les deux cas, il s'agit d'accomplir une tâche utile à la communauté. Rien n'empêche donc que l'activité poétique transforme le devenir

de celui qui produit. La description de la *poièsis* dans l'*Éthique à Nicomaque* est cependant très brève et décrit peu ses possibilités ; elle touche plutôt la visée qui lui est propre et qui la distingue de la *praxis*. On peut en déduire qu'il s'agit avant tout d'une question de points de vue, plutôt que d'une question de ressemblance ou de prolongement d'un concept. Il y a évidemment un rapprochement à faire entre ces perspectives, puisque le texte le soulève, mais il appuie plus particulièrement sur leurs distinctions et ce à plusieurs endroits<sup>138</sup>. Nous l'avons vu, ces activités doivent être conçues différemment dans leur durée. La *praxis* s'accomplit à chaque moment et tend vers le long terme (celui de la vie) ; tandis que le temps de la *poièsis* est entièrement réglé par l'objet à produire ou l'objet de sa pratique. Nous pouvons donc trouver plusieurs recoupements entre ces activités, ne serait-ce que parce qu'elles concernent toutes deux l'habilité à agir, la capacité à s'adapter à des situations et à appliquer des règles, bref à « saisir l'occasion » comme l'a bien souligné Pierre Aubenque<sup>139</sup>. Mais si on s'en tient à la distinction aristotélicienne, dont on se doute qu'elle est influencée par la tradition, notamment par l'œuvre de Platon, on comprend que l'attention n'est pas portée vers le même objet dans les deux cas et qu'à tout prendre, il *vaut* mieux préférer la *praxis* à la *poièsis*, sa portée étant plus grande, même si l'une n'exclut pas nécessairement l'autre<sup>140</sup>.

Est-ce le parti pris des Grecs de l'Antiquité à l'égard de ces activités qui nous laisse croire que l'une est naturellement supérieure à l'autre ? On pourrait le penser. Mais la *phronèsis* telle qu'elle est présentée dans certaines œuvres nous laisse comprendre qu'elle a des avantages dont la *poièsis*, en tant qu'« activité », ne peut être pourvue, à moins de se ranger sous une visée relevant de l'activité raisonnable de l'âme, c'est-à-dire la *praxis*. Celle-ci est donc supérieure à la *poièsis* et ce

---

<sup>138</sup> Voir 1139b 1 et 1140a 1 - 1140a 30.

<sup>139</sup> Il s'agit de toute évidence du *Kairos*, voir à ce propos Pierre Aubenque, *op. cit.* p. 95 - 105.

<sup>140</sup> On peut croire que le *phronimos* est capable d'une *technè* intelligente qui s'inscrirait dans une visée qui est la sienne bien que le texte aristotélicien ne le mentionne pas.

n'est peut-être pas seulement pour cause de discrimination concernant les types d'activités exercés par les citoyens, mais bien parce que l'une, par sa vision d'ensemble, recouvre davantage que ne le saurait l'autre, dont la visée est beaucoup plus limitée. Dans cette conception, on ne saurait mieux diviser les actions humaines que par leur dessein et il semble que le partage aristotélicien explique bien l'importance de chaque type d'activité et la raison de leur hiérarchie dans les civilisations antiques. Plusieurs choses restent cependant ambiguës. Que faire de cette activité entre la *praxis* et la *poièsis* : l'art de la parole ou la rhétorique ? Sur cette question, il semble que les textes attribués à Aristote et à Platon tranchent différemment. S'il apparaît évident que la parole fait partie des activités propres à la *phronèsis*, la *Rhétorique* d'Aristote souligne qu'il s'agit d'une *Technè*<sup>141</sup>. Les textes romains concernant la rhétorique nommeront également l'activité de prise de parole publique un *art*, qui nécessite aussi les qualités autrefois attribuées à la *phronèsis*. La distinction des activités humaines de l'*Éthique à Nicomaque* – aussi fondamentale qu'elle puisse apparaître – ne sera donc pas retenue par la postérité. Elle sera redistribuée dans une hiérarchie entre les arts distincte de la classification des vertus<sup>142</sup>.

### 3.3 Les vertus particulières et le cas de la magnanimité

Les livres deux, trois et quatre de l'*Éthique à Nicomaque* contiennent une description qui peut nous aider à comprendre le rôle de la *phronèsis* dans la théorie aristotélicienne. Ils contiennent une explication des vertus, des qualités, ou des *caractères* : des *éthè* comme les concevaient la Grèce antique. Souvent associés à une typologie issue de la tradition, ils permettent de montrer que les vertus se situent entre deux opposés ou deux extrêmes. Comme le texte l'indique, les *affections* (ou les passions comme on les nommera plus tard au dix-septième siècle), peuvent être source de

---

<sup>141</sup> Il affirme qu'il y a consensus à cet égard. Voir la *Rhétorique* : 1354a, II.

<sup>142</sup> Il s'agit de la distinction entre les arts libéraux et les arts mécaniques qui voit le jour chez les auteurs chrétiens héritiers de la pensée stoïcienne. Voir à ce propos, Pierre Aubenque, *op. cit.*, pp. 35-36 et 184-185.

vice. Cependant, puisque toute personne a des sentiments et qu'ils peuvent aussi être une source de bienfaits, ce n'est pas par eux que nous jugeons de la qualité d'un caractère, mais bien par la disposition d'un individu dans son rapport à ses désirs ou *affections*. En d'autres termes, la qualité d'une vertu dépend de la réaction qu'elle engendre dans des situations singulières. Seulement ainsi peut-on juger d'un caractère : en comprenant la situation dans laquelle une personne se trouve. Ceci implique une connaissance des détails du cas particulier, car ce n'est qu'en connaissance de cause que l'on peut concevoir la qualité des réactions d'une personne. Chaque vertu demande un *juste milieu*, particulier à une personne dans une situation donnée, ce qui implique une compréhension des détails. Il devient ainsi évident que seule la personne concernée est à même de porter le meilleur jugement possible sur la situation et qu'il est sans doute compliqué pour tout autre individu de porter un jugement sur les émotions suscitées à moins d'être particulièrement bien informé sur la question (autant, sinon plus que la personne concernée). Comme le souligne le Stagirite, certains cas sont exceptionnels et peuvent faire en sorte qu'une personne vertueuse doive agir contre son gré, c'est notamment le cas de la *contrainte* ; certaines situations peuvent aussi obscurcir les détails d'une situation, échappant ainsi à la personne concernée, ils peuvent l'amener à agir d'une façon inappropriée, c'est le cas de nombreux personnages de tragédie (notamment d'Edipe). Le texte aristotélicien cherche à recouvrir l'ensemble des situations de ce genre. On ne s'étonne donc pas qu'ils se retrouvent plus tard dans des fictions où justement, le jugement d'une situation rassemblant plusieurs protagonistes est en jeu.

Malgré l'absence de précision en ce qui concerne les contextes d'application des vertus spécifiques (on s'imagine bien qu'ils sont multiples), l'*Éthique à Nicomaque* contient une description convaincante qui sera retenue par la postérité. Le texte illustre chaque type en mettant en parallèle des vices qui dépassent les bornes de la qualité par l'excès ou le défaut. Les vertus

spécifiques se résument donc en les qualités suivantes : le courage, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la douceur, l'affabilité, l'amour de la vérité, l'enjouement, la modestie et la magnanimité. La première fait l'objet d'une description exhaustive et on comprend bien par sa position dans le texte et par l'étendue de la description qu'elle est fondamentale aux autres vertus. La magnanimité – qui est décrite en dernier – est en quelque sorte celle qui vient couronner la personne qui a toutes les précédentes. Comme nous l'avons souligné plus tôt, les vertus naissant de l'habitude, les vices qui sont l'excès ou le défaut de ces qualités proviennent du même effet de répétition d'actions. Les plaisirs et les peines doivent être éprouvés par rapport aux objets qui conviennent et ceci implique une certaine vertu. Le texte aristotélicien suggère que ces *goûts* (ou habitudes) ne peuvent s'acquérir que par une certaine éducation<sup>143</sup>.

Nous devons prendre pour signe distinctif de nos dispositions le plaisir ou la peine qui vient s'ajouter à nos actions. En effet, l'homme qui s'abstient des plaisirs du corps et qui se réjouit de cette abstention même, est un homme modéré, tandis que s'il s'en afflige, il est un homme intempérant; et l'homme qui fait face au danger et qui y trouve son plaisir, ou tout au moins n'en n'éprouve pas de peine, est un homme courageux, alors que s'il en ressent de la peine, c'est un lâche. – Plaisirs et peines sont ainsi, en fait, ce sur quoi roule la vertu morale<sup>144</sup>.

En effet, la vertu aristotélicienne ressemble à une fonction. C'est en rendant l'homme apte à exercer la sienne au sein de la société qu'il peut montrer son excellence<sup>145</sup>. Il semble donc logique que la magnanimité soit l'une des vertus importantes de cette liste de vertus particulières, puisqu'elle a un sens intrinsèquement politique. Le *caractère* que l'on nomme magnanime joue un rôle important dans cette galerie puisqu'il regroupe l'ensemble des vertus qui sont décrites dans ces chapitres. Il semble que la magnanimité ait été une qualité que les Grecs révéraient et qui partageait les caractéristiques de la *phronèsis*. Les travaux de René-Antoine Gaultier du milieu du

---

<sup>143</sup> Le texte fait référence à Platon à cet égard, II, 2, 1104b, 10-15.

<sup>144</sup> 1104b, 5.

<sup>145</sup> 1106a, 15-25.

XX<sup>e</sup> siècle lient déjà ces deux vertus<sup>146</sup>. L'hypothèse du philologue est qu'il s'agit d'une même qualité perçue sous des angles différents. Pour mieux comprendre cette hypothèse et la tradition de ce type de personnalité (ou de cette qualité morale) il convient de reprendre son travail sur les textes antérieurs à l'œuvre aristotélicienne.

Très tôt la magnanimité est attribuée à la noblesse et au héros. Nous retrouvons dans *l'Iliade* la magnanimité attribuée plus de cinquante fois à Achille. Dans ce sens, la magnanimité signifie la grandeur d'âme, mais aussi le sens de l'honneur : la fameuse colère d'Achille provient de sa magnanimité, c'est-à-dire de son refus de supporter un affront. Bien qu'il soit possible de trouver à la même époque d'autres modèles de ce même type de magnanimité, ce n'est pas le seul sens que peut porter le terme. Et c'est pourquoi on retrouve aussi la magnanimité dans *l'Odyssée* attribuée à Ulysse. Mais cette fois, ce n'est pas autant la vaillance au combat que l'endurance dans le malheur qu'elle caractérise. On pourrait donc dire avec R.-A. Gauthier, que « Le grand cœur d'Ulysse préfigure la magnanimité de Socrate<sup>147</sup> », du moins en ce qu'il deviendra un *topos* pour les siècles à venir. Il y a donc deux manières de concevoir la magnanimité : elle est à la fois la vertu des politiques, nécessaire à la conquête du monde<sup>148</sup> et la vertu des philosophes, qui entretient un certain « mépris » du monde, dont le modèle idéal reste encore Socrate. La magnanimité peut donc prendre deux sens : celui de vertu active et de vertu passive. Cette ambiguïté du terme de magnanimité existe déjà dans la langue commune, les philosophes tenteront de la dissoudre ; toutefois, ils n'y réussiront pas entièrement puisque les diverses traditions reprendront à leur manière les sens que peut prendre le terme. À la complexité déjà mentionnée, on pourrait aussi ajouter la méprise qui subsiste encore aujourd'hui entre magnanimité et magnificence : la

---

<sup>146</sup> Voir R-A Gauthier : *Magnanimité : Idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951.

<sup>147</sup> Nous pourrions cependant dire aussi qu'il préfigure aussi sa *phronèsis*. Voir R-A Gauthier, *op. cit.*.

<sup>148</sup> Outre Achille nous pourrions nommer plusieurs modèles tels qu'Evagoras, tiré d'Isocrate, Philippe de Macédoine et Alcibiade.



magnanimité inclut la magnificence, mais signifie plus que la générosité. Cette double conception du terme existait déjà chez les Grecs, si bien que Platon utilise *magnificence* pour décrire le philosophe-roi de la *République*. Ce type de *caractère* a toutes les qualités du magnanime, mais le terme lui-même n'est pas utilisé, il est réservé à un autre type : celui opposé au philosophe.

La magnificence fait partie d'un groupe de vertus qui apparaissent régulièrement dans l'œuvre de Platon et dont le sixième livre de la *République* est le sujet tout entier. Il y est question de la nature du philosophe, non pas du philosophe accompli, du vrai philosophe, mais du jeune homme qui présente les traits de celui qui pourra éventuellement devenir le *naturel philosophe*. Voici quelques-unes des qualités qu'il doit avoir. En premier lieu, il doit avoir un amour de la connaissance, un amour du vrai, une haine du faux, mais il doit aussi être tempérant, juste, avoir l'âme élevée, c'est-à-dire ne participer à aucune bassesse, et bien sûr ne rien craindre (pas même la mort), avoir de la facilité à apprendre et une bonne mémoire, de même qu'être pourvu de mesure et de grâce. Dans une société corrompue, seuls se tournent vers la philosophie les tempéraments généreux et les grandes âmes. Il s'agit donc d'un type de *magnanimité* qui est le don naturel du vrai philosophe et ainsi d'une nature d'élite qui marque le jeune homme bien né pour cette vocation. Cependant, une telle richesse de qualités est bien dangereuse, car elle peut amener les pires perversions et il semble assez rare qu'elles puissent subsister côte à côte. La personnalité d'un jeune homme pourrait ainsi le détourner de la philosophie authentique et loin de faire sa grandeur dans le bien, elle pourrait assurer sa réussite dans le mal. Il semble que pour Platon, il n'y ait pas de juste milieu pour les grandes âmes et qu'elles doivent nécessairement s'affirmer dans *les grandes vertus* ou dans *les grands crimes*. La société sera d'ailleurs là pour y contribuer, car la supériorité du jeune philosophe étant découverte en bas âge, tout son entourage ne servira qu'à l'enfler de vanité et d'orgueil. On peut songer ici à certains dialogues de Platon, comme le *Gorgias* ou le *Premier*

*Alcibiade* où l'interlocuteur de Socrate prétend que « la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise »<sup>149</sup>. Ce type de grandeur, l'auteur du *Second Alcibiade* (probablement un disciple de Platon) le nomme *magnanime* et ce sera pour lui la plus sévère des condamnations : « magnanime, n'est-ce pas un euphémisme pour dire "fou furieux" et magnanimité, n'est-ce pas le plus beau nom qu'on ait trouvé pour désigner la folie »<sup>150</sup>.

Le jeune philosophe devra donc être retiré de la société pour conserver tout son potentiel et être protégé de la corruption durant son éducation. La magnificence est une qualité de la pensée, au même titre que la facilité à apprendre, la vivacité d'esprit, et la contemplation. Cette dernière se rapprocherait davantage de la magnificence que certaines qualités actives. Loin de se confondre avec la magnanimité des politiques, au sens vulgaire du mot, cette magnanimité platonicienne en est l'antithèse. Si le contemplatif s'adonne à l'action, c'est par devoir et non par goût ; alors même qu'il se donne à elle, il en reste détaché et il ne s'y donne jamais tout entier. L'action pour lui n'est pas une fin, mais une occupation transitoire.

L'*Éthique à Nicomaque* accorde plus d'importance au *caractère* ou à la qualité qu'est la magnanimité, mais on comprend déjà qu'elle avait un rôle central dans la pensée des Anciens, sans doute au même titre que la *phronèsis*. On ne retrouve d'ailleurs pas les termes pouvant être associés à la magnanimité uniquement dans les *Éthiques*, mais aussi dans les *Seconds Analytiques* (à l'intérieur d'un problème de logique) et dans la *Rhétorique* où le magnanime fait partie des lieux de l'éloge. Le problème consiste alors à trouver l'essence du magnanime. Le texte reprend le lieu commun opposant les deux types de caractères qui semblent dichotomiques, d'un côté Achille et Ajax, de l'autre Socrate et Lysandre. C'est ici qu'apparaît le paradoxe concernant la magnanimité : puisqu'elle implique le refus de supporter un affront et l'impassibilité devant les vicissitudes de la

---

<sup>149</sup> Cité par R.-A. Gauthier, p. 47, *op. cit.*

<sup>150</sup> *Ibid.*

fortune, il semble impossible de trouver son essence. Pourtant on la décrit aussi dans l'*Éthique à Nicomaque* qui en fait la vertu des vertus, tout en lui donnant les caractéristiques qui s'opposaient autrefois. Il s'agit sans aucun doute d'une manière d'inclure les qualités, qui semblent opposées à l'intérieur d'un même type de personnalité. Si le magnanime, ou la *grande âme*, a toutes les qualités possibles, il doit inévitablement avoir aussi celle de s'adapter à toutes les situations. Or, certaines d'entre elles demandent un courage, celui de ne pas endurer une situation pénible, d'autres demandent une patience. Encore une fois, il s'agit d'un juste milieu, d'une acuité en ce qui concerne l'évaluation de situations. On peut donc en conclure que la magnanimité, tout comme les autres vertus particulières, dépendent de la *phronèsis* en ce qu'elle demande une juste évaluation de situations particulières.

La définition la plus claire de la *magnanimité* au sein de l'*Éthique à Nicomaque* est la suivante : « On pense d'ordinaire qu'est magnanime celui qui se juge lui-même digne de grandes choses, et qui en est réellement digne.<sup>151</sup> » Cette vertu étant un moyen terme entre deux vices, ses extrêmes opposés sont la *vanité* et la *pusillanimité*, l'une étant de croire que l'on est digne de grandes choses sans en avoir le mérite, et l'autre étant de ne pas croire en son propre mérite qu'il soit petit ou grand. La magnanimité consiste donc en un juste jugement de ses propres qualités :

Le mérite se dit par relation avec des biens extérieurs; et le plus grand de tous ces biens, nous pouvons l'assurer, est celui que nous offrons en hommage aux dieux, que les personnes élevées en dignité convoitent avec le plus d'ardeur, et qui est une récompense accordée aux actions les plus nobles : à cette description nous reconnaissons l'honneur (qui est effectivement le plus grand des biens extérieurs)<sup>152</sup>.

Le rapprochement entre l'hommage offert aux dieux et celui dont est digne le magnanime n'est pas sans rappeler la description de la science théorique que l'on retrouve plus loin dans l'*Éthique à Nicomaque*. On pourrait en conclure que cette vertu est la plus haute des sciences pratiques, tout

---

<sup>151</sup> Livre IV, 7.

<sup>152</sup> *Éthique à Nicomaque*, lib. IV, 9.

comme la science théorique est la plus haute des connaissances. La magnanimité touche le type d'action qui rend l'homme digne d'honneur ; cette vertu le rapproche ainsi de la perfection humaine, c'est-à-dire celle de la vertu active, en société. C'est donc en *pratiquant*, en ayant une pratique, qu'il peut être homme de bien. Elle lui confère ce qui est nécessaire à la bonne vie en société et c'est sans doute pourquoi elle est celle qui vient couronner toutes les autres. Cependant *l'honneur*, tout comme la science théorique, n'est qu'une chose superflue qui n'apporte, ni ne retranche rien à la vie active qui est une récompense en soi. Cette récompense – on s'en doute – sert surtout d'exemple, de modèle à suivre pour une société. Il s'agit d'une monstration de la vertu, comme peut l'être le théâtre à un autre niveau.

Le magnanime connaissant d'emblée sa valeur, il fait peu de cas des choses extérieures, il semble même que ce détachement est ce qui l'amène à devenir vertueux. Il se comporte avec modération en tout : « Il ne se réjouit pas avec excès dans la prospérité, ni ne s'affligera outre mesure dans l'adversité. <sup>153</sup> » Il peut même paraître à plusieurs comme dédaigneux, car il demeure en général indifférent à tout, même aux honneurs. Il n'aime donc pas le danger pour lui-même, mais il l'affronte sans craindre pour sa vie s'il s'agit d'une question importante. Il aime répandre les bienfaits, mais il préfère ne pas en recevoir, car il ne veut pas contracter de dettes. Il tient à garder l'avantage de la liberté, c'est pourquoi il ne demande jamais rien à personne, mais rend service avec empressement. Il agit avec magnificence parmi les grands et avec modération parmi les gens de condition moyenne. Il ne cherche jamais à prendre une place ou un honneur qui appartient à un autre. Il est lent et il tempore, sauf quand des questions sérieuses sont en jeu. Il s'exprime avec franchise, sauf dans le cas d'une interaction avec le vulgaire où il utilise l'ironie. Il se soucie davantage de la vérité que de l'opinion publique, car il ne craint pas l'adversité. Il est incapable de

---

<sup>153</sup> *Ibid.*

vivre sous la loi d'autrui, si ce n'est celle d'un ami (autrement il s'agit d'esclavage). Aussi il n'est pas enclin à l'admiration, car rien n'est grand pour lui. Toutefois, il est sans rancune. Il n'a souci ni d'éloges pour lui-même, ni de blâmes pour les autres, même ses ennemis, sinon par insolence délibérée. Sa nature le pousse à posséder de belles choses inutiles plutôt que des choses profitables et avantageuses. Sa démarche lente, sa voix grave et son langage posé le rendent reconnaissable aux yeux des autres. L'homme magnanime, contrairement à ce que l'on pourrait croire, n'est pas nécessairement un homme bien né ou un homme riche et il n'est pas nécessaire que la fortune joue un rôle dans sa destinée ; cependant Aristote admettra que les hommes magnanimes qui ont ces chances sont non seulement plus remarqués mais plus nombreux. Toutefois, il souligne qu'une bonne naissance ne suffit pas à faire un grand homme car il faut une éducation et une pratique pour faire ressortir la vertu.

Il semble que la magnanimité (ou la *grande âme*) romaine soit une importation du concept grec et avec elle est transposé le double sens du paradoxe aristotélicien. On retrouve, au début du II<sup>e</sup> siècle avant J-C, le terme *magnanimus* chez certains poètes latins, comme Ennius et Plaute qui seront les premiers à l'utiliser<sup>154</sup>. On le retrouve ensuite au 1<sup>er</sup> siècle avant J-C chez Lucrèce et Catulle, mais surtout chez Virgile. Son sens correspond à celui que l'on retrouvait dans l'*Iliade* : il désigne la valeur guerrière et le courage entreprenant, et il s'applique aux dieux, à Jupiter par exemple et aux héros légendaires, Phaéton, Énée, Rémus, et d'autres encore. Ce premier emploi du terme fut exclusivement réservé à la poésie et il faudra attendre le terme *magnus animus* et *magnitudo animi* pour le trouver dans les ouvrages en prose<sup>155</sup>. Dès le milieu du 1<sup>er</sup> siècle, le terme devient courant chez les historiens romains : cet emprunt provient de la langue grecque courante, celle des historiens et des orateurs. Il s'agit de la libéralité qui répand à profusion ses bienfaits, de

---

<sup>154</sup> L'adjectif est utilisé par Sosie pour décrire les Téléboens dans un passage épique d'*Amphitryon*.

<sup>155</sup> Comme on le retrouve chez Cicéron.

la clémence indulgente aux fautes d'autrui, de la vaillance guerrière et de l'ambition grandiose, en somme, le modèle de Catilina et de César. Cependant, la magnanimité conservait toujours un sens contraire à celui-ci et c'est grâce aux stoïciens qu'une conception de la magnanimité philosophique se développe aussi à Rome parallèlement à celle des historiens et des politiques<sup>156</sup>. C'est contre l'idéal de César et de Catilina que se forme la vertu des stoïciens pour qui cet idéal apparaissait comme une forme de folie.

Toutefois, la magnanimité philosophique subit encore des changements, qui sont dus aux croyances stoïciennes. Ces derniers s'intéressent particulièrement à l'intériorité du sujet. Radicalisant la position aristotélicienne, ils circonscrivent la vertu du sujet dans l'intention et le détachement face à des situations inévitables. Il faut toutefois se garder de voir dans l'ataraxie stoïcienne un mépris complet du monde extérieur. Les stoïciens avaient une épistémologie, qui incluait une conception de l'univers comme un tout organisé, qui surplombe la vie sociale des humains. L'univers était pour eux une déité qui règle les événements, qui forme le destin, la fortune et même le comportement des dieux. Aussi, le but du bon stoïcien était de vivre en conformité avec ses lois et ses fins, qui sont au-dessus des désirs individuels et contingents des hommes. Le stoïcien vertueux désire donc une seule chose : vivre en harmonie avec le destin qui lui est présenté, sans perdre sa dignité et son caractère élevé. Étant romain, sa destinée est bien évidemment sociale. C'est pourquoi on pourrait dire que son but est en premier lieu de servir la société et de ne pas craindre les divers obstacles qui se trouveront sur son chemin, incluant celui que représente la mort. Cette conception de la magnanimité est donc en partie active. C'est ce qui explique que les grands stoïciens tels que Caton et Sénèque aient participé activement à la vie de la cité, en jouant le rôle qui était requis d'eux. Cette vision stoïcienne se fonde à la hiérarchie déjà

---

<sup>156</sup> On peut distinguer les deux types de grandeur d'âme, par l'emploi de *magnanimitas*, qui désigne la vertu des philosophes et de *magnitudo animi*, qui s'attache à la vertu des politiques.

présente à Rome et elle ne cherche pas à la remettre en cause. On peut aussi bien être stoïcien et empereur comme Marc-Aurèle, que stoïcien et esclave, comme Épictète. On retrouve donc, à la fin de la République, deux types de magnanimité : celui des aspirants au pouvoir comme César et celui des défenseurs de la République et de l'ordre établi, qui entretenaient souvent les mêmes idéaux que les philosophes du portique.

Le christianisme a hérité de ces vertus antiques ; toutefois la *magnanimité* ou la *grande âme* ne se trouve pas dans la bible hébraïque et grecque. C'est la version latine, en traduisant le terme de longanimité, qui y a introduit le concept de magnanimité autour du second siècle. C'est aussi à cette même époque que certains philosophes-théologiens tels que Clément d'Alexandrie et Origène introduisent les vertus platoniciennes et stoïciennes dans la pensée chrétienne. À partir du XIII<sup>e</sup> siècle on peut retrouver grâce à Thomas d'Aquin des échos de la doctrine aristotélicienne, au XVI<sup>e</sup> siècle le terme commence à être diffusé hors d'un contexte strictement religieux à l'aide des jésuites qui reconnaissent en la magnanimité l'une des vertus fondamentales de leur ordre.

L'analyse de R.-A. Gauthier démontre qu'il y a bien un lien entre la prudence et la magnanimité, ne serait-ce parce que les deux vertus ont toujours fait partie de la liste de celles considérées comme plus fondamentales, des sociétés grecques aux premiers textes de la pensée chrétienne<sup>157</sup>. Cependant, il apparaît évident que dans le texte d'Aristote la prudence joue un rôle fondamental qui est nécessaire à l'exercice des vertus particulières. La magnanimité dénotant la capacité à exercer l'ensemble des qualités nécessaires à la vie en commun, on comprend pourquoi elle peut apparaître comme la plus importante des vertus. Prudence et magnanimité jouent cependant deux rôles différents, l'une rend apte à l'exercice de la vertu, l'autre sert à qualifier celui qui en a

---

<sup>157</sup> R.-A. Gauthier divise les vertus cicéroniennes en un tableau où les vertus fondamentales se résument en la prudence, la tempérance, la magnanimité et la justice, p. 159, *op. cit.*

l'ensemble. Il s'agit donc, comme pour le cas de la justice, d'une perspective différente sur le fondement même de la vertu, bref d'une manière de la concevoir. Comme le souligne bien R.-A. Gauthier, la tradition s'attachera à ces conceptions aristotéliennes qui donneront lieu à plusieurs variantes. Nous les retrouverons donc au début de la modernité dans une variété de textes, qu'ils soient théologiques ou autres. En ce qui concerne la littérature ou les belles-lettres, elles rejoindront les idées du système des arts représentatifs issu de la *Poétique* d'Aristote. Il n'est donc pas étonnant d'y retrouver aussi celles qui sont depuis l'Antiquité attachées à la rhétorique. L'art de la prise de parole (ou de l'écriture), restera jusqu'à la fin de l'Ancien Régime français attaché à une conception didactique avant tout éthique, qui perpétue une certaine conception de ces vertus. Elle sera cependant, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, souvent modifiée.



## Chapitre II

### L'art et la prudence au début de la modernité

On ne peut expliquer le concept de prudence et ses changements au début de la modernité, sans aborder les textes chrétiens du Moyen Âge. Une transformation de la vertu antique s'y opère et donne lieu à des déplacements de sens qui ont formé les conceptions modernes de la volonté, de la destinée de l'être humain et du pouvoir qu'il peut exercer sur le monde. La diffusion de ces concepts revisités se fait progressivement durant cette période que les historiens nomment « le début de la modernité », c'est-à-dire la Renaissance (qui peut, dépendant des approches, toucher les siècles de la fin de la période nommée « médiévale »<sup>158</sup>), notamment par l'éducation. On peut d'ailleurs mettre en parallèle la modification de ces concepts et le développement des institutions d'éducation à la fin du Moyen Âge, ainsi que la mise en place de cette méthode, ce que nous appelons généralement « la scolastique »<sup>159</sup>. Les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ont connu une certaine « renaissance » des idées antiques; notamment à cause d'une connaissance croissante des textes aristotéliens que l'on redécouvrait en Europe par des traductions et commentaires de penseurs arabes (tels qu'Avicenne et Averroès). Les nombreux décrets du XIII<sup>e</sup> siècle interdisant d'enseigner ces textes témoignent bien de l'importance de ce mouvement et des inquiétudes que pouvaient avoir les autorités ecclésiastiques face à cet afflux d'idées nouvelles<sup>160</sup>.

#### 1. La prudence dans *La Somme théologique*

C'est dans ce contexte que naît la pensée de Thomas d'Aquin, dont la *Somme théologique* cherche, comme

---

<sup>158</sup> Cette conception est très large en ce qu'elle pourrait recouvrir non seulement la Renaissance telle qu'entendue habituellement, pour s'étendre à ce que plusieurs médiévistes appellent la « Renaissance médiévale ».

<sup>159</sup> Il semble y avoir des débats importants au sujet de ce que nous pouvons rassembler sous ce type d'enseignement. Alain Boureau situe ses débuts au cours de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, dans *De Vagues individus : la condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, Belles lettres, 2008.

<sup>160</sup> Voir à ce propos Laurence Renault, *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1998. Notamment, p. 9 : « En 1210, interdiction d'enseigner à Paris, soit en public, soit en privé les écrits d'Aristote sur la philosophie naturelle ; en 1215, dans les statuts de l'Université de Paris, nouvelle interdiction, qui porte cette fois sur la *Métaphysique*, la *Physique* et toute la science d'Aristote ; en 1231 le pape suspend l'enseignement de la *Physique* d'Aristote jusqu'à ce que révision soit faite [...] de sorte que les deux dernières interdictions du pape, en 1245 et 1263, seront sans effet ; ainsi, en 1255, la Faculté des arts de l'Université de Paris met officiellement au programme l'ensemble de l'œuvre d'Aristote [...]. L'évolution ne pouvait être arrêtée et, en 1366, c'est le pape lui-même qui exigera des étudiants de la Faculté des arts qu'ils travaillent les traités d'Aristote. »

L'œuvre de plusieurs penseurs-théologiens contemporains, à concilier pensée ecclésiastique et philosophie grecque. L'œuvre, comme l'indique son nom, porte sur toutes les questions alors importantes pour la théologie médiévale. On y retrouve donc la prudence qui était déjà classée depuis le philosophe stoïcien Chrysippe parmi les vertus principales<sup>161</sup>. Si cette vertu telle que décrite au sein de la *Somme théologique* ressemble encore à celle de la description aristotélicienne, on comprend cependant que celle-ci ne s'insérait plus dans l'ordre traditionnel et culturel de la Grèce antique. Cette différence, bien qu'évidente, est fondamentale pour comprendre les changements du concept de vertu d'Aristote à Thomas d'Aquin. Le théologien médiéval devait soumettre la philosophie à la religion et à la tradition des textes ecclésiastiques. L'œuvre confirmait ainsi une hiérarchie des connaissances qui donnait une place centrale à l'œuvre divine et à la morale qui s'ensuit. Cette manière de penser la vie humaine change sans contredire l'interprétation qu'on peut avoir de la vertu de prudence et la compréhension de son impact politique. Dans le texte de Thomas d'Aquin, les êtres humains sont décrits comme soumis à une instance supérieure qui régit les affaires politiques : Dieu, en premier lieu, mais aussi, une autorité monarchique. Il s'agit sans doute de la vision généralisée du monde durant le Moyen Âge, du moins c'est ce que plusieurs textes permettent de penser. La vertu nommée *prudentia* dans la *Somme théologique* est donc différente, elle concerne le comportement de sujets ou celui du prince<sup>162</sup>. Toutefois, de part et d'autre, elle est soumise aux règles d'une instance supérieure, c'est-à-dire Dieu, qui a un autre visage que la simple fortune. Dans les textes grecs, la chance (ou la fortune) pouvait encore être bravée, dans certains cas on pouvait même en faire fi<sup>163</sup>. Le désir ou la volonté humaine s'imposait dans les actions, puisqu'il s'agissait d'emblée d'une même chose, et celles-ci à leur tour avaient un impact dans la société humaine et le monde. Le *phronimos* ne pouvait se laisser arrêter par l'idée du hasard; au contraire, il devait tenter sa chance en l'absence de connaissances suffisantes. La prudence telle que décrite dans la *Somme théologique* peut ainsi être distinguée de la *phronesis* : elle est conçue

---

<sup>161</sup> Voir à ce propos René-Antoine Gauthier, *op. cit.*, p. 151-156.

<sup>162</sup> Il divise ainsi les visées privées et politiques entre les hommes. Le prince doit avoir une prudence qui est propre au commandement d'un peuple, tandis que la prudence de l'homme privé est reléguée à son domaine spécifique. Thomas d'Aquin reprend la division aristotélicienne entre les applications possibles de la vertu. Voir *La Prudence, II<sup>e</sup> II<sup>me</sup>, Questions 47-56*, Paris, Éditions du cerf, 2006, question 50.

<sup>163</sup> On pense ici aux textes attribués à Démocrite.

comme vertu du prince, qui doit donner des ordres, ou comme obéissance à une instance supérieure.

Aussi le concept des textes antiques ne concorde pas tout à fait avec celui de Thomas d'Aquin. La *raison* (ou faculté de connaissance) au sein de la perspective théologique est divisée en deux parties comme dans l'*Éthique à Nicomaque*; cependant la raison pratique y est soumise à la *syndérèse* (ou la raison naturelle : l'*habitus*) qui lui donne ses principes. Celle-ci est cependant distincte d'une habitude acquise. Il s'agit de la rectitude humaine en ce qui concerne le bien et le mal, ou plus précisément d'une capacité innée qui consent à tout bien et résiste à tout mal, en ayant la conscience de leur différence. Bien que la *syndérèse* partage plusieurs traits avec la *phronèsis*, leur différence tient encore une fois au fondement épistémologique qui les sous-tend<sup>164</sup>. Si la prudence antique décrivait en termes féconds les possibilités de l'action juste, la *syndérèse* limite ce que l'on peut entendre par ce terme puisqu'elle peut entraîner le remords de conscience<sup>165</sup>. Cette particularité nous permet de comprendre un certain nombre de commentaires du théologien concernant la vertu de prudence. La perspective de la *Somme théologique*, bien qu'elle soit semblable à celle de la philosophie antique, ne vise pas la cohésion sociale de la même façon. Le concept de bonheur chrétien n'est pas celui décrit dans l'*Éthique à Nicomaque* : son objet n'étant pas l'heureuse entente des citoyens, de leurs volontés et de leurs désirs dans d'une société unie, mais bien le règlement des sujets, des mœurs et des comportements. Ainsi, le texte du théologien ne mentionne pas certaines qualités autrefois attribuées à la prudence. Ces omissions qui circonscrivent le champ d'action de cette vertu réduisent aussi sa portée. La *Somme théologique* condamne ainsi l'habileté, autrefois constitutive de la prudence dans l'*Éthique à Nicomaque*, et ce n'est pas uniquement parce qu'elle s'oppose au bien commun, mais bien parce que, dans ce contexte chrétien et médiéval, les ambitions sont péchés.

Des sections de la *Somme théologique* qui traitent du concept de prudence, nous pouvons déduire qu'il a peu changé entre la Grèce antique et la fin de la période médiévale. Cependant, le texte témoigne aussi de certaines transformations. Le rôle de cette vertu y est décrit comme celui de « régisseur » des moyens, mais

---

<sup>164</sup> La *syndérèse* partage avec la *phronèsis* pré-socratique et l'âme aristotélicienne l'association au feu. Il s'agit de « l'étincelle de la raison ».

<sup>165</sup> Celle-ci était déjà présente avant Thomas d'Aquin, voir à ce propos Hélène Michon, *Saint François de Sales, une nouvelle mystique*, Paris, Cerf, 2008, p. 136-141.

en vue d'une fin chrétienne. La finalité de la *praxis*, qui était autrefois comprise en elle-même, est ainsi déplacée. De plus, la prudence théologique concerne maintenant, en premier lieu, ce qui précède l'action : la délibération, la projection d'un but à atteindre et le commandement. Cette vertu est donc différente de la *phronèsis* antique qui était décrite avant tout comme action et qui était un but en soi. En outre, la règle du « juste milieu » aristotélicienne ne pouvait être trouvée que par un *phronimos* qui était sa propre mesure. Celui qui démontrait une *phronèsis*, tel que décrit dans l'*Éthique à Nicomaque*, pouvait expliquer ses actions après leurs exécutions; le prudent du texte de théologie est, quant à lui, représenté comme celui qui se tourne vers Dieu pour comprendre leur cours (car leur origine provient du Saint-Esprit). Le texte de Thomas d'Aquin incite donc à se tourner vers une instance supérieure qui doit déterminer l'organisation des événements, que ce soit un supérieur hiérarchique dans la société ou Dieu. Si le propre de cette vertu est, dans une certaine mesure, de *commander*, celui qui règne sur un peuple doit évidemment en être pourvu. Certaines spécifications s'ajoutent à la vertu de prudence dans ce cas spécifique. Elles sont particulières au rôle que le prince joue dans la société<sup>166</sup>. Ses diverses vertus (ou qualités de l'âme) permettent à la prudence du prince de s'actualiser.

La *Somme théologique* ne reprend pas la distinction aristotélicienne entre *praxis* et *poïèsis*. Il y est cependant souligné que le terme *prudence* est souvent utilisé en ce qui concerne l'art, car les deux manières de faire sont semblables<sup>167</sup>. Comme les textes antiques, des exemples provenant de la fabrication ou de l'art sont utilisés pour décrire le fonctionnement de la prudence (le texte les distingue toutefois)<sup>168</sup>. Étant celle qui régit le bon fonctionnement des moyens, la vertu gagnerait à être imitée en ce qui concerne la poursuite d'un but<sup>169</sup>. Bien qu'on comprenne que la prudence doit tendre vers la vertu et l'action droite telles qu'elles sont conçues par le christianisme, la *Somme théologique*, dans son traitement de la question, décrit surtout les

---

<sup>166</sup> *Op. cit.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> question 49, article 3.

<sup>167</sup> *Op. cit.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> question 47, article 4.

<sup>168</sup> Voir notamment la distinction entre trois types de prudence à la conclusion de l'article 13 de la Q. 47 et dans la conclusion de l'article 8 de la Q. 47, où il est question du commandement comme acte principal de la prudence, Thomas D'Aquin décrit cet acte en trois étapes et distingue l'art de la prudence. Voir *op. cit.* p. 45-46.

<sup>169</sup> *Op. cit.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> question 47, article 4.

moyens pour arriver à une fin; elle accentue ainsi sa ressemblance avec l'art<sup>170</sup>. La vertu de prudence prend donc plusieurs formes, dont celle du conseil, qui était autrefois toujours public et commun, et qui semble alors être intériorisé. Il s'agit évidemment d'une forme de délibération, mais qui marque une différence avec les textes de l'Antiquité. L'être humain semble maintenant délibérer seul, en son for intérieur<sup>171</sup> bien qu'implicitement on doit comprendre qu'il le fait grâce à l'aide du Saint-Esprit. L'œuvre du théologien est écrite dans le style de la *disputatio* où sont amenées diverses questions, sous forme d'arguments, de contre-arguments, puis de réponses et de solutions. On pourrait y voir une manière de s'entretenir avec soi-même et de résoudre des problèmes, bien que nous sachions qu'il s'agissait d'une forme de rhétorique employée dans le système éducatif du Moyen Âge. La forme de la *Somme théologique* illustre sans doute ce que pouvaient comprendre les contemporains de Thomas d'Aquin par ce conseil. Toutefois, comme nous l'avons souligné plus tôt, ce n'est pas parce que cette délibération est intériorisée qu'elle est autonome : le don de conseil ne fonctionne que par l'intermédiaire du Saint-Esprit, qui dicte à celui qui a ce don la solution aux problèmes à résoudre<sup>172</sup>. Le texte explique qu'une béatitude particulière correspond au don de conseil qu'est la prudence : il s'agit de la miséricorde. Ainsi, par l'opération du Saint-Esprit, la délibération de la prudence se résout en un jugement particulièrement clément, voire en un pardon pour celui qui a péché<sup>173</sup>. On comprend ainsi que – dans cette perspective – l'action divine peut se reproduire à un autre niveau et que l'homme imite la relation qu'il a avec Dieu avec ceux qui sont sous son autorité.

La prudence thomiste, malgré ses ressemblances avec la *phronêsis* aristotélicienne, n'a de toute évidence pas les mêmes enjeux, puisque le texte médiéval les place dans un cadre qui change leur portée. Le concept de prudence est alors borné du côté de l'action, en ce qu'il est restreint au commandement, mais aussi du côté du jugement, car la vertu doit s'en remettre à l'opération du Saint-Esprit. Ainsi conçue, la prudence se

---

<sup>170</sup> La *Somme théologique* n'a pas retenue la distinction entre *praxis* et *poïêsis*, ce qui rend possible le brouillement des concepts.

<sup>171</sup> Le *phronimos* aristotélicien qui était « sa propre mesure », participe sans doute à la même idée, bien qu'il soit plus difficile d'arriver à des conclusions concernant le texte antique.

<sup>172</sup> *Op. cit.* II<sup>a</sup> I<sup>er</sup> question 52, article 1.

<sup>173</sup> L'association à la clémence comme l'une des plus hautes vertus provient du stoïcisme. Voir à ce propos notamment *De la Clémence* de Sénèque.

limite en une seule volonté ou un unique désir : servir l'œuvre divine<sup>174</sup>. Aussi, les défauts qui étaient autrefois opposés à la prudence prennent un tout autre sens. Les manques d'attention qui étaient attachés à des considérations de personnalité et de vertu chez les Grecs sont dans la conception thomiste des péchés, qui ne relèvent pas uniquement d'un manque de perspicacité (donc d'attention à la vie, à la situation et au moment), mais bien d'une incapacité de se tourner vers Dieu.

En réduisant la prudence aux moyens en vue d'une fin, la *Somme théologique* se doit aussi de circonscrire davantage ce qui relève de la prudence authentique et ce qui la différencie de l'habileté (et donc du péché). Un article abordant la question d'une prudence possible chez les pécheurs décrit trois caractères (ou comportements) que l'on retrouve quelques fois sous la description de la vertu. Le premier trouve des moyens efficaces pour de mauvais buts, qui n'ont pour dessein que le plaisir de la chair<sup>175</sup>. Évidemment, il ne s'agit pas du vertueux. Le second est prudent bien qu'imparfaitement. Sous cette typologie se retrouve deux comportements : une bonne disposition en vue d'une fin qui n'est pas commune (on pourrait retrouver ici certaines activités qui étaient autrefois, chez les Grecs de l'Antiquité, considérées comme *technai*) ou une bonne utilisation de la raison spéculative qui ne commande pas adéquatement. Le troisième est la prudence absolue, vraie et parfaite : il s'agit de celle qui délibère, juge et commande comme il faut, en vue d'une bonne fin. Dans cet extrait de texte, la pensée thomiste ressemble bien à celle de l'*Éthique à Nicomaque*. Le problème des vices qui sont opposés à la prudence, mais qui lui ressemblent – tel que l'habileté – revient plus loin (dans l'avant-dernière question concernant cette vertu). L'astuce et la ruse sont alors distinguées de la prudence. Ces moyens qui pouvaient être, durant l'Antiquité, des signes d'intelligence et de valeur ne peuvent plus être inclus dans une vertu chrétienne. Le théologien ajoute même que les gens *habiles*, voire rusés, entre eux doivent être méfiants. Ce lien avec la prudence marque le début du sens qu'on lui donnera plus tard, à savoir celui de *précaution*.

---

<sup>174</sup> Mais on pourrait en dire autant des stoïciens, dont la morale constitue un « bien vivre » en harmonie avec le cosmos. Voir à ce propos René-Antoine Gauthier, *op. cit.*

<sup>175</sup> *Op. cit.*, question 47, article 13.

Un long passage de la section portant sur la prudence traite d'ailleurs de l'attention que requiert l'avenir<sup>176</sup>. Il y est question du temps approprié pour contrer les vicissitudes que réserve le destin. Le texte est ici ambigu. S'il indique qu'il est normal de vouloir se prévenir de conséquences fâcheuses, on y considère négativement l'accumulation de moyens ou de biens en vue de besoins éloignés temporellement. Cette « sollicitude » peut être bonne ou néfaste et le théologien nous rapporte nombre de cas où elle n'est pas désirable<sup>177</sup>. Chaque chose a son temps, semble-t-il souligner, renouant ainsi avec la tradition grecque du *kairos*<sup>178</sup>. Mais la prudence est ici, contrairement au *kairos*, un type de prévoyance de l'avenir. Ces articles de la *Somme théologique* illustrent bien que la prévoyance, ou la prévision, commence à prendre le pas sur la vision. Il s'agit d'ailleurs d'un enjeu important de la prudence à partir de cette période<sup>179</sup>. Bien que le texte ne préconise pas l'accumulation de richesses pour se prémunir du destin, il soulève la question et la traite longuement ; ainsi peut-on déduire que certains contemporains considéraient déjà cette action comme prudence.

À plusieurs égards, on peut voir transparaître dans cette vertu thomiste la réduction du champ d'action de l'ataraxie stoïcienne, qui était alors devenue un lieu commun de la pensée théologique. L'action, dans ce contexte, devait prendre le champ limité de la volition de Dieu, c'est-à-dire celle du pardon, qui engendre la miséricorde<sup>180</sup> ; elle n'était donc pas comprise dans le même sens que l'avait entendu l'Antiquité grecque (dont on devine qu'il recouvrait de plus amples significations). Elle se transforme cependant à nouveau au contact d'une culture laïque qui découvre à son tour la vertu ancienne. La vertu de prudence se rattache alors à de nouvelles normes et idées qui sont celles de la Renaissance italienne : celles de l'humanisme moderne naissant.

---

<sup>176</sup> *Op. cit.* question 45, articles 6 et 7.

<sup>177</sup> *Op. cit.* article 6, conclusion.

<sup>178</sup> *Op. cit.* article 7, conclusion.

<sup>179</sup> C'est ce qu'ont confirmé les écrivains de la Renaissance.

<sup>180</sup> Thomas d'Aquin condamnera ainsi la colère qui était associée au courage chez Aristote. La colère et l'envie sont mises au même plan dans leur capacité à détourner la raison de son objet principal. Voir II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> question 53, article 6, solutions.

## 2. Le Courtisan

Au tournant du XVI<sup>e</sup> siècle apparaissent des ouvrages concernant l'éducation et les mœurs des princes et courtisans dans la lignée des *De regimine principum* médiévaux<sup>181</sup>. La prudence connaît alors une réincarnation laïque et politique, par la médiation d'œuvres éducatives ou pratiques. Le nombre de ces publications en Europe croît d'ailleurs au cours des siècles suivants. Il s'agit d'un mouvement culturel touchant plusieurs pays et qui donne lieu à une multiplicité de publications sur les arts ou les manières de faire en France, au XVII<sup>e</sup> siècle, comme l'a souligné Bérengère Parmentier<sup>182</sup>. Les stratégies discursives dont font montre ces œuvres sont diverses. Parfois, comme nous l'avons suggéré pour certaines des œuvres précédentes, la forme amène la matière (la pratique décrite ou visée), de façon propre à illustrer le propos. Le texte de Baldassar Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, paru en 1528, en est l'exemple<sup>183</sup>. Il connaît une grande circulation au cours du XVI<sup>e</sup> siècle et fut copié maintes fois par des auteurs de divers pays. Il s'agit d'une des œuvres qui ont popularisé le genre que l'on pourrait appeler les « arts de paraître en société »<sup>184</sup>.

*Il Libro del Cortegiano* (ou *Le Livre du courtisan*) est divisé en quatre livres reprenant le récit d'une conversation. Il s'agit donc principalement d'un dialogue<sup>185</sup>. L'œuvre est l'héritière de la forme platonicienne du discours : elle reprend, par la démonstration, l'idée que le dialogue est plus apte à faire apparaître une vérité. Par la médiation des échanges, elle soulève les exemples à suivre et ceux à éviter. Les personnages étant tous des gens qui ont existé et la fine fleur des cours italiennes de la Renaissance, ils sont devenus, par la médiation du texte de Castiglione, les premiers modèles modernes de la société polie<sup>186</sup>. Ainsi, par la forme d'une conversation entre plusieurs courtisans et courtisanes (ou « dames du palais » comme elles sont nommées dans le texte), la recherche prend l'allure d'un jeu qui consiste à faire discourir

---

<sup>181</sup> Notamment ceux de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome qui étaient à leur manière un condensé de ce que nous avons vu plus tôt concernant la prudence chez le théologien, mais qui était appliqué à la tâche spécifique du prince.

<sup>182</sup> « Arts de parler, arts de faire, arts de plaire. La publication des normes éthiques au XVII<sup>e</sup> siècle », *Littératures classiques*, n° 37, juillet-septembre 1999.

<sup>183</sup> La rédaction de cet ouvrage fut cependant très longue. La première rédaction se situe entre 1513 et 1515, Castiglione termine le manuscrit vers 1524.

<sup>184</sup> Celles-ci incluaient les arts de la conversation. Deux œuvres italiennes du même genre ont connu un succès comparable après la parution du livre de Castiglione : le *Galateo*, de Giovanni della Casa (1558), et la *Civil conversazione* de Stefano Guazzo (1574). Pour plus de détails voir E. Bury, *op. cit.*

<sup>185</sup> Castiglione prétend reproduire une conversation qui a eu lieu en son absence.

<sup>186</sup> Ces modèles ont été des exemples en Europe pendant quelques siècles.



les partis sur des thèmes donnés. Le sujet principal de la conversation est la recherche des caractéristiques ou qualités du parfait courtisan, bien que le dialogue touche aussi à des sujets marginaux au fil des livres (ou des soirées qui en sont le contexte fictif). On peut donc comprendre d'emblée que la démonstration à l'œuvre s'y joue à plusieurs niveaux.

Le premier livre traite surtout des qualités requises du parfait courtisan. Dans la lignée de la prudence de la *Somme théologique*, on peut y voir une adaptation de la vertu aristotélicienne pour remplir un rôle spécifique : celui de servir un prince. Castiglione semble reprendre plusieurs traits de caractère de *L'Éthique à Nicomaque*. Ainsi le courtisan doit avoir les qualités requises du citoyen de la Grèce classique possédant une « grande âme ». Mais les qualités sont cependant adaptées aux fonctions du nouveau contexte politique<sup>187</sup>. Néanmoins, il s'agit toujours d'une forme de prudence. Mis à part les armes qui sont encore l'emploi premier de la noblesse, le courtisan doit aussi maîtriser l'ensemble des pratiques lui permettant de polir son apparence et de se rendre agréable en bonne compagnie. Comme l'a bien montré Éric Méchoulan dans *Le Livre avalé*, il s'agit de montrer sa grâce, dans tous les sens du terme<sup>188</sup>. Ces moyens de paraître et de modeler sa personne sont un art : celui d'apparaître en public, en se distinguant par ses manières de faire. Il n'y a donc plus de séparation entre art et *èthos*, comme ce pouvait être le cas pour l'Antiquité grecque, ou comme on pouvait le constater dans la distinction entre *poièsis* et *praxis* chez Aristote : *manière d'être* et *construction de soi* dans le texte de Castiglione sont devenues une même chose et incluent le processus menant vers une fin. Il s'agit de part et d'autre d'un *art*.

La *sprezzatura* (souvent traduit par désinvolture) – un des concepts clé de l'ouvrage qui indique une manière d'être *relâchée* ou une désinvolture calculée – montre bien que la grâce du courtisan est monopolisation de moyens, résultat d'un calcul pour atteindre l'effet voulu, comme on peut le lire dans cet extrait :

Ne vous apercevez-vous pas que ce que vous appelez chez messire Roberto de la désinvolture (*sprezzatura*) est de la véritable affectation? Car on voit clairement qu'il s'efforce avec tout le soin possible de montrer qu'il ne pense pas à ce qu'il fait, et cela est penser trop. Et parce qu'il passe les limites du juste milieu, cette désinvolture est

---

<sup>187</sup> Voir à ce propos les premiers livres de *L'Éthique à Nicomaque* et l'œuvre de R-A Gauthier *op. cit.*

<sup>188</sup> Ce qui se traduit en une *gratuité* ou une *ouverture* à autrui. Éric Méchoulan, *Le livre avalé : de la littérature entre mémoire et culture*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 258-261.

affectée et malséante, ce qui donne un résultat contraire à celui qui était recherché, à savoir de cacher l'art<sup>189</sup>.

On y comprend que la conduite de soi était alors conçue non seulement comme *art*, mais qu'une grande partie de celui-ci consistait à dissimuler le travail qu'il requiert, jusqu'à ce qu'il apparaisse naturel. Étrangement, la *sprezzatura* est justement un art qui consiste à avoir un *air naturel*. S'il s'agit d'une reprise des principes de la prudence, elle a maintenant un dessein qui n'était pas apparu dans les textes précédent : celui de se rendre agréable. Elle devient donc aussi, à partir de cette période, l'art d'être de bonne compagnie et la théorie qui la concerne accumule les moyens en vue de cette fin. Le « juste milieu », qui autrefois dictait une conduite vertueuse dans un contexte particulier sert maintenant aussi une autre fonction : trouver le juste équilibre afin de plaire à un entourage, par une certaine malléabilité de caractère visant à répondre adéquatement à chaque situation en vue de l'effet visé.

Dans cette nouvelle situation, « l'action » est devenue en premier lieu *manière de plaire*, par la perfection des activités prisées de la cour, que ce soit la danse, la manière de se vêtir ou de parler<sup>190</sup>. Comme l'a bien souligné Éric Méchoulan, le dialogue de Castiglione concerne d'abord les échanges qui couvrent l'ensemble du sous-texte. Le contexte socio-historique, qui est celui du mercantilisme naissant, n'explique que partiellement cette importance<sup>191</sup>. En ce qui a trait au *Livre du courtisan*, le point crucial de ces échanges est justement les relations entre les êtres qui, dans cette conception post-thomiste de la prudence se mettent aussi dans la balance, tout en se ménageant un espace privé, dissocié de l'image donnée en public<sup>192</sup>. Il est possible que l'ouvrage ait été conçu à la fois comme dessein politique et économique, comme l'entendaient

---

<sup>189</sup> Livre I, XXVII : « Non v'acorgete che questo, che voi in messer Roberto chiamate sprezzatura, è vera affettazione? Perché chiaramente si conosce che esso si sforza con ogni studio mostar di non pensarvi, e questo è il pensarvi troppo; e perché passa certi termini di mediocrità, quella sprezzatura è affettata e sta male; ed è una cosa che a punto riesce al contrario del suo presupposito cioè di nascondere l'arte ». *Il Libro del cortegiano*, Milano, Garzanti, 1992.

<sup>190</sup> On sent bien qu'il ne s'agit plus ici de former le caractère, comme ce pouvait être le cas pour la vertu antique, mais bien d'apparaître sous un jour favorable à ceux qui sont présents. Cette *production* de sa personne dans un cadre public investit le cadre privé d'une fonction inverse comme l'indique l'extrait suivant : « [...] les seigneurs, quand ils sont en privé, aiment une certaine liberté de dire et de faire ce qui leur plaît et par conséquent ne veulent être ni vus ni entendus de personnes qui puissent les juger, ce qui est tout à fait raisonnable. » *Le Livre du courtisan*, Paris, Flammarion, 1991, Livre II, XIX, p. 130.

<sup>191</sup> Celui-ci faisait la nouvelle richesse matérielle des duchés qui formaient alors l'Italie. Sur le risque à accorder au gain, voir notamment le livre II, XXIV, *op. cit.* p. 138.

<sup>192</sup> Comme le souligne Éric Méchoulan : « Honnête homme et honnête femme épousent le modèle nobiliaire selon lequel le prix alloué aux êtres est inversement proportionnel à leur mercantilisme : en « psychologie sociale » (pour employer un jargon contemporain), il ne faut pas déroger. » *op. cit.* p. 266.

les Grecs<sup>193</sup>. L'économie, telle que conçue par la tradition antique, visant d'abord l'organisation d'une maison, on peut y trouver des échos au sein de la fiction qui se déroule à la cour d'Urbino, un lieu qui devait apparaître alors comme un moyen terme entre une maison et un lieu politique, donc un lieu propice à l'application d'une prudence. La description du courtisan qui est formulée par les conversations du dialogue reprend plusieurs traits de la vertu de prudence chez Thomas d'Aquin ou de la *phronèsis* aristotélicienne. De plus, elle provient de l'imitation de l'action qui est l'occupation principale du courtisan : celle de dialoguer. Et ce, dans un lieu permettant les deux formes que peuvent prendre la *phronèsis* : la politique et l'économie. Ainsi sont mises à l'épreuve les caractéristiques de la vertu par ces conversations : les multiples personnages faisant preuve de moyens d'interactions particuliers, leurs caractères peuvent d'autant plus frapper l'imagination du lecteur. Des multiples modèles d'échanges qui sont présentés dans le texte, on ne manquera pas de nommer le modèle antique de l'amitié, qui est au cœur de ces interactions. Reprenant ainsi l'*Éthique à Nicomaque*, on y souligne que seuls ceux qui sont réellement bons peuvent être des amis sincères<sup>194</sup>. On y remarque aussi qu'il vaut mieux, en général, être méfiant : le cœur n'étant jamais tout à fait transparent<sup>195</sup>. Ce double mouvement montre bien l'ambivalence de certaines des relations en jeu et la complexité d'une reprise des qualités accordées à la vertu durant l'Antiquité. Ce que nous pouvons déduire cependant c'est que l'art du courtisan, dans ce contexte de la Renaissance italienne, est à nouveau associé à l'habileté qui elle-même doit être associée à la prudence<sup>196</sup>. Cependant, les deux semblent se rapprocher de la ruse, qui était exclue des concepts de prudence aristotélicien et thomasien.

---

<sup>193</sup> Comme le souligne André Wartelle dans son introduction à l'œuvre économique d'Aristote : « Le terme *oikonomia* est clair ; il se compose étymologiquement de deux éléments : le premier *oikos*, signifie littéralement « maison », mais il se distingue de ses synonymes apparents [...] en ce qu'il tend à désigner la maison comme l'ensemble des biens que la famille possède. Le second élément correspond au verbe *nomien* qui signifie « administrer, gérer, diriger, prendre soin de ». Par *oikonomia* le grec entendait donc en premier lieu l'administration de la fortune privée. Les biens fonciers en constituaient toujours la partie essentielle. Ainsi, quand l'économie domestique s'intéresse à l'*oikos*, c'est le domaine rural qu'elle a en vue; entendons : un domaine rural d'une certaine importance, puisque l'exploitation d'un petit lopin de terre ne présente guère de problèmes théorétiques. » *Aristote Économique*, Paris, Belles-Lettres, 1968, p. VII-VIII. *L'Économie* d'Aristote (ou du pseudo-Aristote) est d'ailleurs publiée pour la première fois en français à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, tandis que des versions latines circulaient depuis le Moyen-Âge.

<sup>194</sup> Livre II, XXX.

<sup>195</sup> Livre II, XXIX.

<sup>196</sup> *Le Livre du courtisan* reprend une idée qui était déjà présente à l'état embryonnaire dans la *Somme théologique* : les gens habiles se doivent d'être « prudents » quand ils s'adressent à quelqu'un d'aussi habile qu'eux. On ne peut que noter que cette prudence laisse place à une méfiance qui n'était pas présente dans le concept antique et qui a sans doute donné lieu à notre concept moderne de prudence, comme « moyen visant à prendre des précautions ».

L'œuvre nous laisse cependant comprendre qu'il y a plusieurs fins aux activités du courtisan, en plus de celle de se rendre agréable en tout temps. En premier lieu il doit servir son prince mais, simultanément, servir aussi l'œuvre divine. Castiglione revient dans le dernier livre de l'œuvre (le livre quatre) à des considérations qui semblent marginales aux premiers dialogues, en abordant des questions importantes dans les œuvres platoniciennes et aristotélicienne. Notamment, la fin de l'activité du courtisan n'est pas seulement de servir le prince, mais bien de le servir dans un but précis : arriver à une paix qui rende possible la vie contemplative, seul motif de la vie active et de la guerre. Cette conclusion arrivant à la toute fin du dernier livre, on est en droit de se demander si l'auteur n'a pas eu le temps, avec les années qu'a nécessitées l'œuvre, de changer de but en cours de rédaction<sup>197</sup>. On comprend toutefois que l'apparence du courtisan, qui a été le sujet de la plupart des dialogues, n'a d'importance que pour se faire apprécier du prince, et ce dans le but de mieux servir la communauté<sup>198</sup>. Ce qui apparaissait dans les premiers livres comme manière de se faire valoir sans aucune fin ultérieure (ce qui laissait sous-entendre un intérêt personnel), prend plus loin la forme d'un don de soi aux entités supérieures : à Dieu, au prince, mais aussi à la société. L'activité, tout comme l'aménagement fait à la personne du courtisan, apparaît donc comme double. Dans un premier temps, elle n'a de fin qu'en soi : il s'agit d'être le meilleur de soi-même, pour être admiré des autres, mais aussi, simultanément, de faire don de soi au prince. Dans un deuxième temps seulement, on comprend que le courtisan a un but au-delà de cette activité. Celle-ci s'avère être celle de la philosophie et rejoint des fins politiques, propres à ce nouveau contexte.

À la lumière du dernier livre, la prudence se joue donc à plusieurs niveaux : *en acte*, elle est une « fin en soi ».

Il s'agit dans ce contexte d'être le meilleur courtisan possible en montrant sa grâce à tout moment. Ces

---

<sup>197</sup> Castiglione souligne d'ailleurs au livre IV que c'est la fin du Courtisan qui fait de ce dernier un homme bon et louable : « J'estime donc que le courtisan parfait, de la manière que le comte Ludovico et messire Federico l'ont décrit, peut être véritablement une chose bonne et digne de louange, non pas pourtant simplement et par lui-même, mais en regard de la fin vers laquelle il peut être dirigé. » Livre IV, IV, *op. cit.* p. 327.

<sup>198</sup> « De même donc que dans la guerre, les peuples doivent cultiver les vertus utiles et nécessaires pour parvenir à sa fin, qui est la paix, de même, dans la paix, pour parvenir aussi à sa fin, qui est la tranquillité, ils doivent cultiver les vertus honnêtes, qui sont la fin des vertus utiles. De cette manière, les sujets seront gens de bien, et le prince aura bien plus à louer et à récompenser qu'à châtier. Et le pouvoir, tant pour les sujets que pour le prince, sera très heureux, non pas despotique, comme celui du maître sur le serviteur, mais doux et humain, comme celui du bon père sur le bon fils. » Livre IV, XXVII, *op. cit.* p. 353.

actions ont cependant aussi un but ultime : servir l'État. Comme l'indiquait déjà la prudence antique à propos des échanges politiques, celles-ci se traduisent bien souvent en actes de langage : actions principales des échanges humains. Ainsi le deuxième livre (le deuxième jour de la fiction) aborde la question du langage et des « bons mots »<sup>199</sup>. Ce sujet laisse place à la plus longue discussion des dialogues, ce qui va de soi à l'aune des qualités requises du parfait courtisan. Mis à part celles visant le charme qu'il doit avoir et qui lui permettront de séduire une assemblée, la rendant apte à l'écouter, la parole reste le moyen le plus efficace de transmission de connaissances, ou si l'on préfère, de don.

Encore une fois, la parole reste liée à la vertu. Le langage, plus que toute autre action, peut laisser transparaître la valeur du courtisan, qui passe par celle de ce qui est proféré. Celle-ci inclut le message, mais aussi le contexte dans lequel il est émis: deux aspects du langage qui ne peuvent être dissociés et qui sont particulièrement importants en ce qui concerne la communication orale<sup>200</sup>. Les diverses qualités de la parole du courtisan permettent à ceux qui l'entourent de juger de ses aptitudes (ou de sa prudence), c'est-à-dire de sa capacité à raisonner, de son niveau d'attention et de son jugement. Ainsi, la parole engagée dans un dialogue permettrait-elle de faire montre de ses capacités plus rapidement et avec plus d'efficacité que nulle autre action. Il est vrai que la conversation étant une chose qui se transforme constamment, elle demande une agilité et une concentration de tout moment : deux qualités requises du bon courtisan. Celles-ci se jouent à plusieurs niveaux, car les mêmes qualités sont nécessaires aux activités du corps, comme le jeu de paume ou la danse. Ces activités requièrent cependant aussi un juste milieu. Dans le cas de la conversation, elle se traduit en un dosage de bons mots qui ne doivent être ni plats, ni inopportuns. Car si tout art demande une certaine application de règles et une connaissance générale de la pratique, le courtisan doit constamment trouver des sujets de conversation adéquats au contexte. Il doit donc développer continuellement de nouveaux moyens pour s'introduire dans une conversation, par de *bons mots*. Aussi le

---

<sup>199</sup> Le livre II, comme la préface, contient de longues digressions sur le choix de la langue à adopter. Castiglione de toute évidence préférerait les dialectes natals à l'uniformisation de la langue, c'est-à-dire son homogénéisation au dialecte florentin.

<sup>200</sup> Ce qui inclut les répliques de dialogues comme nous pouvons le voir dans la construction de l'œuvre de Castiglione.

courtisan doit-il avoir un instinct affiné, et un goût raffiné, pour sentir les moments opportuns<sup>201</sup> :

Il me semble [...] que nous avons donné au courtisan la connaissance de tant de choses, qu'il peut bien diversifier la conversation et s'accommoder à la qualité de personnes avec lesquelles il doit converser, en supposant qu'il ait un bon jugement et qu'il se gouverne suivant celui-ci, et que selon les moments il s'intéresse tantôt aux affaires sérieuses, tantôt aux fêtes, tantôt aux jeux<sup>202</sup>.

Par son extrême souplesse, le parfait courtisan pourrait ainsi s'insérer dans n'importe quelle conversation et, à condition d'en suivre le cours (ou du moins de ne pas trop en dévier), il saurait se faire écouter. On peut constater que l'habileté est non seulement réhabilitée comme moyen efficace, mais Castiglione a aussi retenu de la tradition antique qu'en ce qui concerne l'art, il est possible de tromper sans qu'il ne s'agisse d'une faute<sup>203</sup>. La dissimulation pouvait ainsi devenir un moyen de bienséance : son principe étant de ne dévoiler que ce qui est nécessaire pour atteindre le but visé. Comme le dit un des courtisans à propos des arts qui permettent aux choses d'apparaître mieux qu'elles ne le sont en réalité :

Ne disons-nous pas que cet art ou cette tromperie (si vous voulez l'appeler ainsi) ne mérite aucun blâme. Aussi n'est-il pas inconvenient qu'un homme qui se sent valoir en une chose cherche adroitement l'occasion de s'y montrer, et cache pareillement les parties qui lui semblent peu louables, le tout avec une certaine dissimulation avisée<sup>204</sup>.

La dissimulation du parfait courtisan lui servirait à moduler son apparence au sein d'un groupe et à ainsi rendre sa présence toujours agréable. Il pourrait alors laisser place à ce qu'il veut signifier. Se faire œuvre d'art lui permettrait de véhiculer un message qui nécessite cette « mise en scène » de sa personne en ne laissant transparaître que ce qui doit être saisi de ses paroles. Les « bons mots », qui sont nommées facéties (*facezie*) dans le dialogue, sont une manière d'insérer du sens dans le discours sans pour autant le troubler tout à fait. C'est un moyen de faire bifurquer le sens des échanges et d'ainsi amener son interlocuteur à l'extérieur du cours normal de la conversation. Il s'agit, en somme, d'une manière d'utiliser les circonstances pour les détourner à sa fin. Ainsi, le courtisan peut-il introduire matière à réflexion, comme dans cet exemple concernant le discours épideictique :

Vous devez savoir aussi que des lieux d'où l'on tire des mots pour rire, on peut semblablement tirer des

---

<sup>201</sup> Comme le souligne bien Éric Méchoulan, il s'agit d'une manifestation mondaine du *kairos*. *Op. cit.*

<sup>202</sup> *Op. cit.* Livre II, XXXI.

<sup>203</sup> Contrairement à la prudence, l'art admet les fautes si elles sont faites délibérément. Voir la section de l'*Éthique à Nicomaque* du chapitre précédent ou le *Charmide* de Platon.

<sup>204</sup> *Op. cit.*, livre II, XL.

sentences graves pour louer et pour blâmer, et quelquefois avec les mêmes termes ; par exemple, pour louer un homme libéral qui met en commun ses biens avec ses amis, on a coutume de dire que ce qu'il a n'est pas à lui. On peut dire la même chose pour blâmer celui qui aura dérobé ou mal acquis ce qu'il possède. On dit encore : « c'est une dame qui n'a pas de prix », quand on veut la louer de sa prudence et de sa bonté; on pourrait dire la même chose si on voulait la blâmer, en faisant allusion au haut prix que coûtent ses faveurs<sup>205</sup>.

Le sens des phrases se transforme selon les circonstances dans lesquelles elles sont utilisées et c'est ce qui a fait tout l'intérêt de l'art de la conversation au cours des siècles de l'Ancien Régime, où l'emploi de ces *bons mots* (ou *pointes*) est particulièrement prisé. Celles-ci peuvent prendre la forme de l'ironie, car elles peuvent notamment indiquer l'opposé de la louange quand le contexte s'y prête. *Le Livre du courtisan* mentionne d'ailleurs ce procédé pouvant détourner le sens du discours, par le biais de son modèle philosophique antique : celui de Socrate<sup>206</sup>. Ce qui renforce aussi le parallèle entre la vertu antique et l'art qui est décrit.

La parole du parfait courtisan de Castiglione, tout comme celle du sophiste ou des philosophes de l'Antiquité (du moins ce que nous pouvons en concevoir à la lecture des textes grecs classiques), doit être un moyen de faire apparaître une vérité par une astuce de langage. Cette habileté est essentielle, car ultimement c'est par elle que le courtisan peut se faire entendre du prince : par ses talents à se rendre agréable et plaisant, mais aussi par sa capacité à se faire écouter. Il doit faire montre de diverses manières qu'il est capable d'amener les autres à la vertu. Ainsi son rôle est à la fois de détenir une vérité, qui est sagesse, et de transmettre ses connaissances adéquatement. Il s'agirait d'un *don de soi*, qui doit être fait astucieusement. Le texte indique que c'est le seul moyen de plaire au prince, car la vérité crue est trop difficile à prendre, et ce particulièrement pour les hommes fiers :

[...] si quelque grave philosophe, ou qui que ce soit, se présentait devant un de nos princes pour lui montrer ouvertement et sans aucun artifice le terrifiant visage de la vraie vertu, et lui enseigner les bonnes mœurs et comment un bon prince doit vivre, je suis certain qu'au premier coup d'œil il l'aurait en horreur comme un serpent venimeux, ou bien en vérité il s'en moquerait comme s'il s'agissait d'une chose vile<sup>207</sup>.

On comprend ainsi que le parfait courtisan devrait avoir toutes les connaissances et qualités : en plus de détenir les connaissances du philosophe, il doit aussi maîtriser l'art permettant de les cacher et les dévoiler à propos, c'est-à-dire l'art de savoir les apprêter. Il doit donc avoir un fond d'érudition, dissimulé par une

---

<sup>205</sup> *Op. cit.*, livre II, XLVII.

<sup>206</sup> *Op. cit.*, livre II, LXXIII.

<sup>207</sup> *Op. cit.*, livre IV, VIII.

légèreté apparente. Cependant, ce nouveau *phronimos*, par son adresse, ressemble à ceux qui recherchent les faveurs du prince pour des raisons individualistes. C'est ce que souligne le texte, particulièrement le début du quatrième livre : les flatteurs assaillent habituellement les princes. Le parfait courtisan doit savoir s'en distinguer et les éloigner de celui qu'il sert.

On comprend que ces méthodes détournées ne ressemblent en rien aux vertus chrétiennes qui recommandent une transparence dans l'action et une clémence envers les autres. L'art du courtisan est une ruse qui confond la *phronèsis* et la *poièsis*, et les traite comme s'il s'agissait d'une même chose. Malgré la distinction qui survient au dernier livre et qui tend à justifier les actions du courtisan, il ne fait pas de doute que son art est celui de l'intérêt personnel : c'est-à-dire le moyen le plus sûr de s'attirer des faveurs d'un prince. L'art du courtisan est donc plus près de la ruse que de la *phronèsis* antique qui était le moteur d'une habileté visant le bonheur individuel à l'intérieur d'un bonheur commun. Ce déplacement du concept de prudence est évidemment imbriqué dans des transformations de la pensée européenne plus larges qui favorisent progressivement la pensée individualiste. Celles-ci bouleversent la manière de concevoir le monde et donnent lieu à des théories politiques qui sont parfois alarmistes. C'est le cas notamment du *Prince* de Machiavel ou du *Leviathan* de Hobbes. Ils tentent chacun à leur manière de résoudre les nouveaux problèmes qu'amène le désir du bonheur individuel dans le contexte monarchique.

### **3. Le Prince**

Le livre maintenant bien connu de Machiavel, *Il Principe*, s'inscrit dans la même tradition que *Le Livre du courtisan*. Rédigé à la même époque que celui-ci et publié à quelques années d'intervalle (en 1532), le texte reprend aussi la vertu de prudence antique, mais cette fois, en vue de son explication au prince<sup>208</sup>. D'abord conçu comme cadeau à la famille de Medici, le livre restera dans la mémoire collective pour ses propos intransigeants concernant les affaires politiques. Cependant, à la lumière des textes contemporains sur la prudence, tous dans la lignée de celle décrite par Thomas d'Aquin, *Le Prince* ressort plus particulièrement

---

<sup>208</sup> Une première version, sous le nom de *Di Principatibus* apparaît dans la correspondance de Machiavel vers 1513.



pour ses innovations au sein de ce type de discours qui en font un texte distinct de la morale chrétienne. Le petit livre reprend plusieurs caractéristiques de la prudence et traite principalement de la manière de conduire ses actions dans un but politique. Cependant, nombres d'ajouts et plusieurs omissions du concept tel que nous l'avons vu jusqu'à présent contribuent à en changer le sens.

*Le Prince* traite avant tout des moyens d'acquérir un territoire et un peuple, ainsi que de ceux qui permettent de les conserver. La prudence que Machiavel décrit reste donc dans la lignée moderne, bien que plusieurs de ses exemples proviennent de l'histoire antique. Un des aspects les plus étonnants du texte, qui contraste avec la tradition thomasiennne, est sans doute le type de délibération qu'elle comporte<sup>209</sup>. Chaque chapitre touche à un sujet où l'auteur expose toutes les choses auxquelles le prince doit penser et qui doivent être propres à sa *pratique*, si on peut la nommer ainsi. L'auteur fixe donc, dans une certaine mesure, le mouvement de pensée concernant diverses questions, en prévenant d'emblée le prince de dangers qui pourraient survenir lors de son règne et en employant des exemples provenant de l'Histoire pour qu'il puisse en tirer des leçons. Cette façon de diviser les activités constituant la prudence princière, en délibérant d'avance pour celui qui commande, n'est qu'un cas de ce genre hybride que sont les « arts de faire » : textes qui consistent à dévoiler des étapes de la délibération et des actions propres à chaque entreprise humaine. Si le *Livre du Courtisan* ou la *Somme théologique* donnent des règles, elles ne sont pas prescrites. Elles nécessitent plutôt une reformulation du lecteur, car les contextes spécifiques de leur utilisation ne sont jamais donnés. Le texte de Machiavel, au contraire, vise à épuiser les solutions aux problèmes possibles. On ne peut que déduire que l'auteur cherchait à s'assurer de la validité et de l'utilité de son œuvre. Les chapitres qui constituent le livre contiennent donc nombre d'exemples, d'où sont tirées des conséquences et on peut y voir, par la spécificité des cas, qu'on a cherché à couvrir l'ensemble des situations qu'un prince peut rencontrer dans la sauvegarde de sa position<sup>210</sup>. Le texte présente donc ce qui

---

<sup>209</sup> Pour une analyse détaillée de la rhétorique machiavélienne, dans la lignée de la *phronesis*, voir : Eugene Garver, *Machiavelli and the History of Prudence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

<sup>210</sup> Pour donner un exemple parmi tant d'autres : « Si l'État conquis est accoutumé à la liberté, et à ses lois, il y a trois moyens de le conserver. Le premier est de le ruiner; le second est d'y aller demeurer ; le troisième, de lui laisser ses propres lois, à condition de payer un tribut, et d'obéir à un petit nombre de personnes, que tu établiras pour te conserver; à quoi ces gens-là

semble être l'ensemble des scénarios possibles ainsi que les moyens pour y remédier. Ainsi, contrairement à la vertu de prudence que nous avons vue précédemment et qui était décrite comme une *habileté* ou une aptitude particulière qui pouvait se traduire en une réaction adéquate dans une situation donnée, celle décrite par Machiavel tente plutôt de prévoir les problèmes ou d'épuiser les éventualités et les réactions possibles :

[...] les Romains firent ce que doivent faire tous les Princes sages, qui ont à pourvoir, non seulement les maux présents, mais encore les maux à venir. Car en les prévoyant de loin, il est aisé d'y remédier ; au lieu que si l'on attend qu'ils soient proches, le remède n'est plus à temps, d'autant que la maladie est devenue incurable. Les médecins disent, que la fièvre étiq̄ue est facile à guérir, et difficile à connaître ; au lieu que dans la suite du temps elle devient facile à connaître, et difficile à guérir, quand elle n'a pas été connue, ni traitée dans son commencement. Il en est de même des affaires d'État. Si l'on connaît de loin les maux qui se forment, (ce qui n'appartient qu'à l'homme prudent) on les guérit bientôt. Mais, si faute de les avoir connus, ils viennent à croître à un point qu'un chacun les connaisse, il n'y a plus de remède<sup>211</sup>.

Cette analogie avec une autre pratique, la médecine, cherche à illustrer qu'il vaut mieux prévenir que guérir : fondement de la prudence machiavélique, qui s'intéresse avant tout à anticiper des problèmes<sup>212</sup>. Il ne s'agit plus, pour Machiavel, de s'insérer dans une situation donnée, dans une situation au présent, mais bien de prévoir toutes les situations avant qu'elles ne se produisent en ne laissant rien au hasard.

Inutile d'ajouter que dans cette vision des choses, la fortune ne semble qu'avoir un impact partiel sur le devenir du prince et du peuple dont il a la charge, à moins qu'il ne lui manque l'habileté qui pourrait lui permettre de les conserver. Dans une large mesure, la prudence sert à déjouer si besoin le hasard. Les images qu'utilise Machiavel pour montrer la tension entre prudence et fortune illustrent bien son traitement de la vertu. Dans le chapitre concernant le sujet, il débute en assurant son lecteur que la fortune (personnifiée pour l'illustration) n'est pas maîtresse de la destinée des hommes, mais bien de la moitié de

---

mettront toute leur industrie; comme ne pouvant se maintenir que par ta puissance et ta protection. », Chapitre V : « Comme il faut gouverner les villes, ou les principautés, qui se gouvernaient par leurs propres lois, avant que d'être conquises », *Le Prince*, Paris, Éditions Ivrea, 2001, p. 228.

<sup>211</sup> « [...] i Romani fero in questi casi quello che tutti i Principi saui debbon fare, li quali non solamente bano bauer`riguardo à li scandoli presenti, ma alli futuri, et à quelli con ogni industria riparare, perche preuedendo si discosto, facilmente ui si puo rimediare, ma aspettando che ti` sappressino, la medicina non è piu à tempo, perche la malattia è, diuenuta incurabile, et interuiene di questa, come dicono i medici della Ettica, che nel` principio suo è facile accurare, et difficile à conoscere, ma nel` corso del`tempo non l'hauendo nel` principio conosciuta, ne medicata, diuenta facile à conoscere, et difficile à curare. Così interuiene nelle cose del` stato, perche conoscendo discosto (il che non, è dato se non à un` Prudente) i mali che nascono in quello, si guariscon` presto Ma quando per non libauer` conosciuti si lascino crescere in modo che ognuno li conosce, non ui, è più rime dio. » Chapitre III, *op. cit.*, p. 220.

<sup>212</sup> Cet argument revient encore un peu plus loin: « [...] le prince, qui ne connaît les maux que lorsqu'ils sont nés, n'est pas vraiment sage ; mais il arrive à très peu de gens de les prévoir et de les détourner. » *Ibid*, p. 265.

leurs actions<sup>213</sup>. Machiavel a recours à une métaphore : celle du fleuve impétueux qui sortirait de son lit et inonderait tout sur son passage sans une intervention humaine. Cette dernière est bien évidemment la prudence (ou du moins la nécessité). L'image présentée par l'auteur est celle d'une offensive. Dans le cadre de sa métaphore filée, il associe au fleuve débordant l'image de la fureur, qui ne peut être arrêtée que par des actions précises. Une analogie entre les révolutions (fureur), et les invasions de l'Italie par des peuples venant de l'extérieur (empiétement de l'eau sur les terres) illustre le propos concernant la volonté et la vertu que doit avoir le prince s'il veut résister aux hostilités. Le texte de Machiavel est pessimiste en ce qui touche l'accord entre la prudence et la fortune (le hasard) : « [...] il n'y a point d'homme si prudent, qu'il sache toujours accorder la sienne avec le temps, soit parce que l'on ne saurait résister à son propre penchant ; ou parce que l'on ne peut guère se résoudre à quitter une route, par où l'on est toujours arrivé à bon port. » La solution de Machiavel devient alors celle de l'action à tout prix, au risque d'être forcée. Il suggère que, lorsque le prince ignore les détails d'une situation, il doit s'imposer, c'est-à-dire : faire valoir son pouvoir à chaque occasion entrevue<sup>214</sup>.

La prudence machiavélique n'a rien à voir avec la séduction, comme le texte de Castiglione ou les traités de rhétoriques antiques le suggèrent. En ce qui a trait aux sentiments qu'un prince doit faire naître pour se faire respecter et garder sa place, le texte préconise plus particulièrement la crainte<sup>215</sup>. Aussi, tous les moyens pour arriver à cette fin (qui pour Machiavel équivaut à la sauvegarde de son État) sont bons. Le mensonge est même favorisé aux dépens de la clémence, qui était au cœur de la prudence chrétienne<sup>216</sup>. De toute évidence, cette idée est fondée sur une présupposition qui va à l'encontre des diverses conceptions des rapports sociaux que nous avons vus précédemment et qui étaient basées sur la bonne entente entre les êtres et l'amitié. La *vertu* ou *prudence* du prince de Machiavel est la ruse, mais elle prend comme point de

---

<sup>213</sup> Chapitre XXV, *op. cit.*

<sup>214</sup> La description pourrait ressembler au courage, mais l'auteur ne suggère pas la modération qui était nécessaire à la vertu antique.

<sup>215</sup> Voir le chapitre XVII: « De la cruauté et de la clémence: et s'il vaut mieux être aimé, que craint. »

<sup>216</sup> Voir le chapitre XVIII: « Si les princes doivent tenir leur parole ? »

départ l'idée que les êtres sont fondamentalement méchants<sup>217</sup>. La *prudence* dans ce sens, confirme une des tangentes que le concept a prises depuis la Renaissance, celle que la *Somme théologique* reconnaissait déjà comme celle des gens *habiles* entre eux et que nous pourrions nommer la « prudence méfiante ». Elle doit être attribuée à la solitude du monarque et à la sauvegarde constante de sa position, mais elle est ainsi l'envers négatif des concepts de prudence que nous avons vus dans les textes précédents qui incluaient toujours une dimension d'utilité pour un groupe ou un État. On peut s'imaginer que Machiavel pensait que le prince représentait l'État et qu'il était ainsi justifié de préserver sa vie et ses terres à n'importe quel prix. Cependant, il apparaît évident que le texte introduit une manière de penser qui pourra être récupérée par les sujets et donc, les individus. Le texte s'adresse au prince, et uniquement à lui. On pourrait invoquer ici, à titre de défense, qu'à cette époque il représente aussi le peuple, en reprenant l'argument maintenant bien connu des « deux corps du roi » d'Ernst Kantorowitz<sup>218</sup>. Cependant, ce qui frappe l'imagination en lisant Machiavel c'est que le prince doit se défendre du peuple : il s'agit là d'un des arguments centraux du livre. Le texte est donc en faveur d'un seul – le prince – contre la population, que ce soit celle de son royaume actuel ou d'un royaume à conquérir. Cet élément important n'était jamais en jeu dans les textes que nous avons vus auparavant où il était toujours implicite que la vertu consistait à veiller au bonheur commun et non à l'ascension ou à la survie d'un seul. Pourtant ce sont en ces termes que s'articule la *virtù* machiavélique. Il s'agit d'une habileté – au sens où elle pouvait encore être péjorative chez Thomas d'Aquin –, d'une ruse qui vise à acquérir un maximum de pouvoir. La vertu est toujours une manière de se comporter vis-à-vis des autres, mais elle cherche maintenant l'avantage. Le livre de Machiavel nous laisse comprendre d'ailleurs que cette manière de penser est somme toute nouvelle. La prudence en ce qui concerne le destin du prince consiste « à bien connaître la nature des inconvénients, et à prendre le moindre mal pour un bien »<sup>219</sup>. Cette formule illustre bien qu'il y a un renversement de la *phronèsis* aristotélicienne – fin en soi pour le bien commun – maintenant devenue, dans cette prudence machiavélique, une

---

<sup>217</sup> *Ibid*, p. 278.

<sup>218</sup> Ernst H. Kantorowitz, *The King's Two Bodies, A Study in Medieval Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

<sup>219</sup> Chapitre XXI: « Comment le prince doit se gouverner pour se mettre en estime. »

justification des moyens en vue d'un bien commun<sup>220</sup>.

Les concepts de vertu et de prudence, tels qu'ils étaient conçus par l'Antiquité, sont donc inversés dans *Le Prince*. Ce qui était autrefois une manière de faire avec les circonstances, dans le but d'un bien commun et d'une amitié sincère, devient dans le texte de Machiavel une manière de forcer le destin en vue du bien d'un seul (qui représente le peuple) qui déjoue les intentions (conçues d'emblée comme malveillantes) des autres. Dans cette perspective, l'amitié est une chose presque impossible, puisque on y prescrit la méfiance et l'inquiétude face aux intentions d'autrui<sup>221</sup>. La vertu, qui était auparavant l'accomplissement d'actions pour le bien commun, est ainsi décrite comme pouvoir conquis sur les autres et ingéniosité permettant de trouver des moyens pour le garder.

On comprend ainsi que le texte est un « art de la guerre » et que son auteur la conçoit comme science nécessaire au prince<sup>222</sup>. *Le Prince* est fondé sur le présupposé que l'État est un état de guerre entre le prince et les autres, que ce soit la noblesse, le peuple ou les mercenaires. Les relations y semblent un portrait opposé de la concorde peinte dans *Le Livre du courtisan* de Castiglione. Pourtant on peut encore y voir des ressemblances, car si le parfait courtisan dont il est question dans le dialogue devait rechercher une harmonie dans ses interactions publiques, on le concevait déjà en compétition avec d'autres courtisans moins bien intentionnés. De toute évidence, les deux textes partagent la même tradition, bien qu'ils s'adressent à des lecteurs distincts. La réception du livre de Machiavel, qui s'est étendue à un public bien différent de celui pour qui il avait été écrit, fut un choc pour l'Europe ; mais cette réaction n'exclut pas que le livre ait aussi eu des effets importants sur les théories politique et éthique qui ont suivi. Ce n'est d'ailleurs pas les seuls domaines où l'on peut voir les répercussions de sa théorie. Le texte a notamment transformé le sens de la prudence et la valeur qu'on accordait à la vertu en éliminant son aspect social. La prudence devient ainsi synonyme d'habileté ou de ruse et prend le sens de « précaution » que nous lui attribuons aujourd'hui. Cette transformation linguistique vient donc aussi avec celle, plus importante, de la valeur

---

<sup>220</sup> Ce bien commun pourra cependant être pris par le lecteur comme un bien individuel.

<sup>221</sup> En ce sens Machiavel annonce Hobbes. Voir à ce sujet Christian Lazzeri : « Prudence, éthique et politique », dans *De la Prudence comparée des Anciens et des Modernes*, Paris, Belles Lettres, 1995.

<sup>222</sup> Sans doute comme ses prédécesseurs, bien que l'approche de Machiavel soit particulière à plusieurs égards.

accordée à la vertu. On peut croire que la publication et la diffusion de textes sur l'art visant à *fixer* les comportements (discours sur les sciences pratiques : arts de faire ou de plaire), appartiennent au même mouvement que les textes de Castiglione et Machiavel. S'il est vrai qu'ils ne pouvaient obliger quiconque à agir d'une certaine façon, on peut comprendre, à l'aune de la littérature des siècles d'Ancien Régime, que leur impact a été important. Cependant, en remplissant la fonction de la délibération, ces textes prennent le pas sur les discours concernant la vertu. Ils limitent ainsi, dans une certaine mesure, les réactions possibles à une situation donnée. Les publications sur la prudence participent ainsi à la mise en place d'un genre plus général auquel elles appartiennent : les discours sur les méthodes, dont le nombre ira croissant au cours des deux siècles suivants. Cependant, les textes qui visent l'application de règles pour donner une certaine impression de soi, les *arts de paraître en société*, malgré leur grande popularité, connaîtront aussi une critique virulente. Déjà, la littérature baroque du XVI<sup>e</sup> siècle reprend souvent le thème du mensonge ou celui du dédoublement de la réalité comme problématique. On peut penser ici au théâtre de Shakespeare ou à celui de Calderon où des exemples des suites fatales de ces défauts font l'objet d'une œuvre entière. Cependant, on retrouve aussi au sein même du genre des arts de plaire, des ouvrages qui en font la critique. C'est le cas de plusieurs types de textes parfois bien différents, dont l'un des plus importants en France est sans doute les *Essais* de Montaigne qui reprennent le concept antique de prudence.

#### **4. Les Essais**

Les *Essais* de Montaigne sont publiés pour la première fois en 1580. Cette première édition ne contient que les deux premiers livres, et il faudra attendre l'édition de 1588 pour la publication du troisième. Il s'agit d'une œuvre colossale que l'auteur retouchera toute sa vie. Les *Essais* sont une entreprise particulière au XVI<sup>e</sup> siècle : comme le souligne l'adresse au lecteur, Montaigne entend traiter de lui-même. On a souvent souligné l'originalité d'une écriture de soi à cette époque. Cependant, il faut sans doute préciser que celle-ci a un but au-delà de se peindre ou de rendre compte de sa personne : Montaigne se donne en exemple. Il s'agit d'une éthopée, d'un texte qui cherche à donner un modèle de comportements humains. La particularité de Montaigne est donc sans doute de se donner en exemple plutôt que de tirer uniquement des

leçons des modèles de la littérature. On pourrait ainsi classer l'œuvre dans la catégorie des ouvrages concernant les arts de vivre, bien qu'elle se distingue grandement des traités prescriptifs<sup>223</sup>. Les *Essais* sont particuliers, notamment par leur forme. Celle-ci inclut une adresse au lecteur, petit préambule bien connu qui revendique une posture « naturelle », tout en demandant à celui auquel il s'adresse de juger de ce qu'il va lire. Le texte s'inscrit donc d'emblée dans une certaine familiarité avec le lecteur tout en faisant appel à son jugement. Les *Essais* qui suivent ressemblent cependant, en beaucoup de points, à des chapitres ou à des sections de traités de savoir-vivre. L'auteur y traite de questions diverses touchant la morale ou les comportements humains, tout en faisant appel à des exemples contemporains ou issus de l'Antiquité. Il utilise aussi des sentences provenant des traditions grecques et romaines dont il parsème le texte. Cependant, Montaigne reste unique en ce que son discours est discontinu, voire lacunaire et laisse une place importante au lecteur en ce qui concerne la résolution des sujets abordés.

C'est dans la diversité des sujets que l'on peut saisir toute l'influence de la morale antique sur la pensée de Montaigne. Comme on l'a souvent souligné, l'auteur entretient le lecteur de la philosophie stoïcienne et épicurienne; mais il traite aussi de la philosophie aristotélicienne et platonicienne. C'est notamment dans certains de ces passages qu'il aborde des questions relevant directement de la prudence antique. Montaigne, en effet, passe en revue nombre de sujets abordés dans *l'Éthique à Nicomaque*, que ce soit l'impact du comportement des descendants sur la mémoire des trépassés, le juste milieu ou encore l'amitié<sup>224</sup>. Sur ces questions, Montaigne se propose quelquefois de redéfinir les sujets provenant du corpus aristotélicien. C'est notamment le cas pour les questions de l'amitié et celle de la prudence<sup>225</sup>. Ainsi, en plus d'aborder directement le sujet de la prudence, ce qu'il fait un peu partout dans les *Essais*, il traite aussi de ses enjeux

---

<sup>223</sup> Les *Essais*, comme *l'Éthique à Nicomaque*, ne prescrivent pas de comportement à suivre, mais donnent plutôt des avis personnels, de particulier à particulier ou d'auteur à lecteur.

<sup>224</sup> Voir le livre I, chapitre 3, « Nos affections s'emportent au-delà de nous », chapitre 14, « On est puny pour s'opiniâtrer en une Place sans raison » et chapitre 27, « De l'amitié ».

<sup>225</sup> Montaigne a notamment, contrairement à Aristote, une conception désintéressée de l'amitié. « Il n'est rien à quoy il semble que nature nous ayt plus acheminé qu'à la société. Et dit Aristote que les bons législateurs ont eu plus de soing de l'amitié que de la justice. Or le dernier point de sa perfection est cetuy-cy. Car, en general, toutes celles que la volupté ou le profit, le besoin publique ou privé forge et nourrit, en sont d'autant moins belles et genereuses, et d'autant moins amitez, qu'elles meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme. Ny ces quatre especes anciennes : naturelle, sociale, hospitaliere, venerienne, particulièrement n'y conviennent, ny conjointement. » Montaigne, *Essais*, I, XXVIII.

lorsqu'il entretient le lecteur d'autres sujets. En fait, il est difficile de cerner un sujet au sein de ce texte. Il semble que l'auteur ait voulu, délibérément, mélanger les thèmes, en traitant de plusieurs questions lorsque le titre d'un chapitre en indique un seul. Montaigne entretient l'art de la digression et il n'est pas rare qu'il aborde plusieurs sujets en traitant d'une question.

Mais on pourrait même aller plus loin et considérer, comme Francis Goyet, que l'entreprise des *Essais* concerne entièrement la prudence. Il est vrai que, comme les auteurs de la Renaissance que nous avons vus plus tôt, Montaigne aborde la question du « gouvernement de soi » : question éthique qui est directement liée à la vertu de prudence. Les sujets qu'il traite ne sauraient donc en être parfaitement dissociés. Comme ses contemporains, Montaigne s'adresse cependant aussi à un lectorat noble et éduqué<sup>226</sup>. C'est pourquoi les *Essais* s'apparentent aux traités de savoir-vivre qui vont généralement dans ce sens. La position de Montaigne concernant l'art du courtisan ressemble d'ailleurs à celle de Castiglione. Les *Essais* préconisent une démarche semblable à celle de la *sprezzatura* de l'art du courtisan : il y est décrit une forme de politesse qui n'est pas trop guindée ou trop exacte<sup>227</sup>. Montaigne ajoute aussi, à l'instar de l'auteur du *Livre du Courtisan*, que l'exercice physique est important pour le développement de l'homme de cour<sup>228</sup>. Cependant, l'art de faire que sont les *Essais* englobent davantage qu'un art de faire du courtisan. Malgré ces ressemblances, on peut donc dire que l'œuvre de Montaigne est un traité de savoir-faire, mais que ce savoir-faire s'étend sur plus de sujets que l'art du courtisan. Ainsi, on pourrait concevoir l'entreprise des *Essais* comme un projet entièrement tourné vers la prudence : il s'agit d'un art de vivre, d'une manière de bien penser, de bien agir et de bien dire, pour reprendre la triade démocratéenne<sup>229</sup>.

Dès le premier essai, Montaigne traite de la question de la fortune et de l'impact que peut avoir l'être humain sur le cours des événements<sup>230</sup>. Ce motif revient souvent au cours des *Essais*. Son traitement est

---

<sup>226</sup> Voir à ce propos Francis Goyet, *Les Audaces de la prudence, littérature et politique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2009.

<sup>227</sup> Livre I, chapitre 18, « Ceremonie de l'entreveue des Rois ».

<sup>228</sup> Livre I, chapitre 25, « De l'institution des Enfans, à Madame Diane des Foix, Comtesse de Gurson ».

<sup>229</sup> Montaigne considère d'ailleurs qu'il faut apprendre à bien penser et à bien faire, c'est le but de toute étude. Voir Livre I, chapitre 24, « Du pedantisme ».

<sup>230</sup> Il s'agit de l'essai intitulé : « Par divers moyens on arrive à pareille fin ».



cependant bien différent de celui que l'on trouve dans la plupart des traités de savoir-faire : il montre que les passions humaines sont telles qu'il est impossible de les prévoir chez les autres, et donc, que nous ne pouvons arriver à une certitude concernant une manière d'agir à adopter. Cette question est l'une des plus importantes des *Essais* en ce qui concerne la prudence. Montaigne souligne à plusieurs reprises que la fortune est plus puissante que la prudence et qu'il ne sert à rien de tenter de la déjouer<sup>231</sup>. Cette position réduit bien évidemment ce que l'on peut entendre par prudence. Il ne s'agit pas, comme chez Machiavel, de déjouer le destin. De plus, il apparaît impossible de prévoir pour l'avenir. Cette dimension moderne de la prudence, la prévoyance, semble donc inconcevable chez Montaigne. Il traite d'ailleurs de ce sujet en reprenant le discours de saint Thomas d'Aquin sur l'accumulation des richesses en vue d'un besoin à venir<sup>232</sup>. Son constat est le même que celui du théologien. Il ne sert à rien de prévoir pour l'avenir, et ce comportement peut même être néfaste. Il était réprimandé chez saint Thomas d'Aquin et équivaut à l'avarice chez Montaigne<sup>233</sup>.

Si le terme de prudence est présent un peu partout dans le texte de Montaigne, il n'est donc pas synonyme de prévoyance<sup>234</sup>. Si on se fie à son usage général, il s'agit toutefois d'une science pratique, d'une manière de régler son comportement<sup>235</sup>. Elle est distincte cependant de la vertu cardinale. Celle-ci étant un commandement divin, elle est bien évidemment réglée sur le destin. Pour saint Thomas d'Aquin, le destin (ou la fortune) et la vraie prudence vont ensemble. Or, il ne peut en être ainsi chez Montaigne. Son modèle n'est cependant pas exclusivement celui de l'Antiquité, car il fait la critique de la prudence des philosophes à la fin des *Essais* :

Les inquisitions et contemplations Philosophiques, ne servent que d'aliment à nostre curiosité. Les Philosophes, avec grande raison, nous renvoient aux règles de la nature : Mais elles n'ont que faire de si sublime cognoissance. Ils les falsifient, et nous presentent son visage peint, trop haut en couleur, et trop sophistiqué : d'où naissent tant

---

<sup>231</sup> Voir notamment, livre 1, chapitre 23, « Divers événements de mesme Conseil », livre II, chapitre 17, « de la presumption », livre III, chapitre 8, « L'art de conferer ».

<sup>232</sup> Voir le livre premier, chapitre 40, « Que le goust des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons ».

<sup>233</sup> Montaigne considère aussi que le profit se fait toujours aux dépens des autres. Voir, livre I, chapitre 21, « Le profit de l'un est le dommage de l'autre ».

<sup>234</sup> Le terme « prudence » apparaît vingt et une fois dans le premier livre, vingt-cinq fois dans le second et trente-quatre fois dans le troisième.

<sup>235</sup> Il écrit cependant que certains confondent la prudence et le mensonge, voir livre I, chapitre 9, « Des menteurs ».

de divers pourtraits d'un sujet si uniforme. Comme elle nous a fourny de pieds à marcher, aussi a elle de prudence à nous guider en la vie. Prudence non pas ingenieuse, robuste et pompeuse, comme celle de leur invention : mais à l'advenant, facile, quiete et salutaire. Et qui fait tresbien ce que l'autre dit : en celuy, qui a l'heur, de sçavoir l'employer naïvement et ordonnément : c'est à dire naturellement. Le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y commettre le plus sagement. O que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte.<sup>236</sup>

Comme il le souligne ici, il ne s'agit pas de l'ingéniosité des anciens. On peut donc en déduire qu'elle n'équivaut pas à l'habileté. Il s'agit d'une manière de faire plus « naturelle », qui se rapproche davantage du comportement contemporain par la figure de Montaigne<sup>237</sup>. Comme nous l'avons souligné au fil du texte, Montaigne aborde nombre de questions qui se retrouvent dans *l'Éthique à Nicomaque*, de la sollicitude concernant l'avenir, à celle des vertus spécifiques (comme le courage), en passant par la question de l'amitié<sup>238</sup>. Plusieurs sont traitées de façon plutôt stoïcienne, car l'auteur semble préconiser une certaine retenue en ce qui touche les passions et une posture modeste en ce qui concerne les politesses et l'avancement dans la société<sup>239</sup>. Il y a donc une influence des textes antiques, mais celle-ci fait partie du modèle plus personnel que propose l'auteur. Le modèle montaignien de la prudence deviendra populaire au cours du XVII<sup>e</sup> siècle où l'on verra une réelle critique des capacités de l'homme face à la fortune. On retrouve celle-ci dans les romans, dans le théâtre ou encore dans l'œuvre des moralistes. Le pouvoir d'action de l'homme se résumera en une capacité de bien agir en société, mais il y aura une méfiance quant à sa capacité d'avoir un impact sur son destin.

L'un des aspects ingénieux des *Essais* est sans aucun doute leur forme. Ils retiennent ainsi cet aspect de la prudence antique : bien penser, penser moralement, équivaut à bien dire (ou dans ce contexte, bien écrire). Au sein de chaque essai, Montaigne aborde nombre de questions qui semblent se retrouver là presque par hasard. Cependant, comme Francis Goyet l'a déjà montré, les sujets ont une suite qui tient du discours

---

<sup>236</sup> Livre III, chapitre 13, « De l'expérience ».

<sup>237</sup> Ce « naturel » est analogue à la *sprezzatura* de Castiglione, Montaigne recherche le même effet que son prédécesseur : un relâchement dans la manière de faire qui donne l'apparence du naturel. C'est ainsi qu'il se donne en exemple, en donnant à lire un discours discontinu, voire décousu, mais qui est aussi, à la fois, plus séant.

<sup>238</sup> Comme le souligne Francis Goyet : « [...] cet ouvrage est la base pour toute discussion sérieuse sur la philosophie morale à la Renaissance, parce qu'il était la base de l'éducation. Montaigne n'a pas besoin de citer textuellement *l'Éthique à Nicomaque*, il en a évidemment à l'esprit la problématique et les grandes définitions, tout comme ses lecteurs de l'époque. D'autre part, il ne faudrait pas croire qu'Aristote soit moins profond que les stoïciens, les sceptiques, les épicuriens, etc., au motif qu'il est plus connu. », *op. cit.*, p. 245.

<sup>239</sup> Voir notamment l'essai XVIII : « Cérémonie de l'entrevue des rois ».

discontinu<sup>240</sup>. Ainsi les *Essais*, comme plusieurs autres types d'ouvrages à la même époque, ont un ordre qui ressemble à la variété du dialogue ou de la conversation, où l'on peut passer d'un instant à l'autre à un nouveau sujet plus ou moins lié au sujet précédent. Montaigne ajoute aussi, pour pimenter son discours et pour l'appuyer sur une autorité, des sentences grecques et latines. Il adopte également, comme c'était le cas chez Castiglione, un style qui reflète le relâchement de la conversation. Ce style et cette façon d'aborder le texte ne sont qu'une manière d'aborder le traité de savoir-faire : par l'exemple. On peut retrouver des textes analogues dans la littérature du XVII<sup>e</sup> siècle qui suivent sans doute le modèle montaignien.

Si Montaigne paraît circonspect dans sa manière de traiter de la vertu de prudence, c'est sans doute parce que celle-ci semble particulièrement importante à ce moment de l'histoire : d'un côté il s'agit de la première des vertus cardinales, de l'autre il s'agit de la vertu principale des anciens. L'auteur des *Essais* lui préfère donc parfois des termes semblables comme le *jugement*<sup>241</sup>. Ce terme qui revient encore plus souvent que la prudence au sein des *Essais* ne paraît pas être affecté des mêmes préjugés que la vertu antique. Pourtant, quand on y regarde bien, le jugement apparaît souvent comme synonyme de la prudence. C'est d'ailleurs ce qu'en a déduit Francis Goyet dans son ouvrage sur la prudence.

*Les Audaces de la prudence, littérature et politique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles* souligne l'importance de la tradition antique chez Montaigne, ainsi que les multiples formes qu'elle peut prendre dans le texte<sup>242</sup>. F. Goyet met en évidence la place que prend le sujet de la vertu, et élabore longuement sur la question du jugement, dont la deuxième section de son livre fait tout entier l'objet. Il montre aussi très bien l'ensemble des enjeux que soulève la prudence montaignienne<sup>243</sup>, et n'oublie aucun des aspects que peut prendre le concept chez l'auteur du XVI<sup>e</sup> siècle, qu'il soit politique, mondain, religieux ou simplement stratégie littéraire. La

---

<sup>240</sup> Voir *op. cit.*

<sup>241</sup> Outre le *jugement*, on retrouve aussi d'autres synonymes qui permettent de concevoir l'enjeu des *Essais*. Ainsi on retrouve les qualités que sont l'entendement, la vaillance, la tempérance et la justice qui sont tour à tour valorisées par Montaigne.

<sup>242</sup> Francis Goyet, *op. cit.*

<sup>243</sup> Il pose notamment le problème de la relation de Montaigne à Machiavel : « ... Montaigne a une relation compliquée avec le machiavélisme. Cela se sent aussitôt dans le fait qu'il est difficile de tirer des *Essais* un sens univoque du mot *prudence*. D'un côté il est péjoratif et renvoie à l'habileté et presque à la fourberie : à 795b, il le retraduit par « finesse », l'habileté trompeuse ou *panourgia* ; à 625b, il critique les « prudents mondains » ou prudents selon le monde, tout en souplesse et retournement de veste. De l'autre côté, et non moins souvent, le mot se charge de tous les sens nobles de l'antique *prudentia* (par exemple à 136c associé à « sage »). Cette ambivalence, qu'on retrouvait dans Thomas d'Aquin et la langue de l'époque, renvoie bien sûr à l'articulation hautement problématique de la politique et de la morale. » *op. cit.*, p. 69.

prudence des *Essais* recouvre en fait l'ensemble des sens que nous avons vus jusqu'à présent, c'est-à-dire les divers sens antiques, ainsi que ceux qui apparaissent à la Renaissance<sup>244</sup>.

La deuxième partie du livre explore la question du jugement chez Montaigne, mais l'auteur touche en premier lieu à celle de l'habitude ou de l'*habitus* qui semble recouvrir les sens antiques et religieux du terme. Il aborde la question fondamentale du genre des *Essais* qui a partie liée au jugement de l'auteur. « Essai » chez Montaigne prend le sens d'*essayer*. Il s'agit du même sens qu'on emploie aujourd'hui pour dire *essayer un moteur*, pour vérifier s'il fonctionne. Les *Essais* seraient donc une manière d'essayer son jugement sur divers sujets<sup>245</sup>. Comme le rappelle l'auteur, ces essais (ou examens) servent à faire valoir la pensée de Montaigne à une classe de la société qui en comprend d'emblée les enjeux<sup>246</sup>. Il s'agit d'une élite sociale et intellectuelle à laquelle s'adresse indirectement l'œuvre. La preuve du bon jugement de l'auteur à l'intérieur des *Essais* est définie par F. Goyet en trois axes : la supériorité sociale, la santé et la capacité à ne pas se laisser impressionner<sup>247</sup>. Pour faire valoir certaines filiations mondaines, Montaigne a recours à la même stratégie que le courtisan de Castiglione : celle du discours indirect, qui sert à faire entendre un point subtilement<sup>248</sup>. Il a aussi recours à l'idée antique faisant symétrie du corps et de l'esprit et qui permet l'équivalence entre le degré de santé et la qualité du jugement<sup>249</sup>. Pour bien juger cependant, il faut aussi se défaire de ce qui peut troubler cette faculté en y *faisant impression*, c'est-à-dire : de la crainte, de l'excès de l'imagination et des

---

<sup>244</sup> Parmi les divers concepts que nous avons vus jusqu'à présent il ajoute aussi celui de la *considération* et le double sens qu'on peut lui attribuer; d'un côté on peut y voir le *respect*, de l'autre, un sens plus près de l'*observation* de circonstances. Ce dernier est donc une reprise d'une constellation de sens qu'on pouvait donner à la prudence durant l'Antiquité et qui avaient un lien avec la vision juste. On retrouve la *considération* à plusieurs endroits dans les *Essais*. Il s'agit d'ailleurs au XVI<sup>e</sup> siècle d'un synonyme de regard ou d'égard comme le souligne F. Goyet, *op. cit.* p. 361-362. En bout de ligne, ce n'est cependant encore qu'une autre forme du jugement.

<sup>245</sup> « L'exercice du jugement ou *essai* est lui-même une preuve de maîtrise, non un aveu de faiblesse » *op. cit.*, p. 263.

<sup>246</sup> Comme le souligne F. Goyet : « L'épreuve est l'*essai* de la valeur de chacun. Et après le temps des épreuves viendra nécessairement celui des éloges, des *satisfecit*, des félicitations; des récompenses selon la contribution de chacun », *op. cit.*, p. 347.

<sup>247</sup> Il fait aussi un parallèle avec le processus judiciaire, Montaigne prenant souvent le pour et le contre de certains arguments dans les *Essais*, ce qui amène un type de dialectique. Voir à ce propos la dernière section du livre de F. Goyet, *op. cit.*, p. 450-465.

<sup>248</sup> On se souvient que le courtisan doit faire valoir des vérités morales au prince sans le choquer, d'où l'importance du discours indirect.

<sup>249</sup> Comme le souligne plusieurs fois F. Goyet, il s'agit de la formule bien connue : *Mens sana in corpore sano* (un esprit sain dans un corps sain). Voir à ce sujet la section du livre qui lui correspond, *op. cit.* p. 293.

défauts de la coutume<sup>250</sup>. Il s'agit donc de l'affaire d'une élite (à laquelle l'auteur cherche à convaincre qu'il appartient), comme le souligne bien F. Goyet. *Les Essais*, en définitive, s'adressent sans doute à un nombre de gens restreint, à un *happy few* comme il le remarque souvent. En ce sens, ils se rapprochent de l'œuvre de Castiglione dont le cercle limité faisait partie du récit. Cependant, cet élitisme relevé par F. Goyet et qui apparaît un peu partout dans l'œuvre de Montaigne n'empêchera pas sa grande popularité. Elle est même typique d'un certain type d'ouvrage comme nous l'avons montré jusqu'à présent. Il en sera cependant tout autrement de certains traités prescriptifs qui apparaîtront au XVII<sup>e</sup> siècle. C'est notamment le cas de ceux de Balthasar Gracián qui cherchent à donner conseil à son lecteur, pour l'amener progressivement à avoir une place au sein de ces groupes choisis.

## 5. Les éthopées de Balthasar Gracián

Les œuvres de Gracián, que l'on nomme souvent « éthopées » – *Le Héros*, *La Pointe ou L'Art du génie*, *L'Homme universel*, *L'Homme de cour*<sup>251</sup> – sont des traités prescriptifs qui abordent la question de la prudence sans ambages et semblent au premier abord être un condensé de règles déjà énoncées par d'autres. Cependant sa pensée ressemble davantage, sous un certain aspect, à celle de Machiavel qu'à celle de Castiglione. Comme le souligne Maria Teresa Ricci dans son étude comparative, les traités du père jésuite reflètent notamment la situation politique complexe de l'Espagne au début du XVII<sup>e</sup> siècle : le pays n'est pas au meilleur de sa forme, l'empire ayant été affaibli par de nombreuses guerres<sup>252</sup>. Cette même période est aussi celle du roman picaresque et il semble y avoir généralement dans les œuvres de cette génération une remise en cause de l'ordre établi et des lieux communs de la hiérarchie sociale. Cet ébranlement face aux anciens fondements du monde se fait sentir dans la littérature dite « baroque », dans laquelle on peut inclure les textes de Gracián<sup>253</sup>.

---

<sup>250</sup> L'argument de F. Goyet tourne autour du sujet de la mort, abordé au livre 1 des *Essais*.

<sup>251</sup> *El Héroe* (1637), *Arte de ingenio*, *Tratado de la agudeza* (1642), *El Discreto* (1646), *Oraculo manual y arte de prudencia* (1647).

<sup>252</sup> Voir à ce propos le chapitre 1 : *Du Cortegiano au discreto : l'homme accompli chez Castiglione et Gracian, pour une contribution à l'histoire de l'honnête homme*, Paris, Champion, 2009.

<sup>253</sup> Cette idée a été reprise souvent dans l'œuvre de Benito Pelegrin, notamment dans *Éthique et esthétique du baroque, l'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles, Actes sud, 1985.

Comme le souligne M. T. Ricci, les *éthopées* de l'auteur ne s'adressent pas, comme le *Livre du Courtisan*, à un lieu fermé, utopique – celui de la cour – ni à un individu qui n'a affaire qu'à cet environnement clos. Au contraire, ils semblent prendre pour acquis que l'individu auquel il s'adresse est « ouvert » au monde et que celui-ci pourrait lui être hostile. La fameuse phrase « l'homme est un loup pour l'homme » apparaît d'ailleurs dans le dernier ouvrage de Graciàn : *El Criticon*<sup>254</sup>. C'est donc dans cet esprit – cherchant à munir son lecteur d'outils pour combattre dans le monde – que le jésuite semble publier ses œuvres. Évidemment, l'esprit de ses textes sera donc tout différent de celui de Castiglione qui recherchait, dans la mesure du possible, une certaine harmonie à l'intérieur d'une cour, ou une manière de plaire à un prince. Ceux de Graciàn au contraire visent, comme l'œuvre de Machiavel, l'avantage d'une seule personne – le lecteur – et prend comme point de départ l'individualisme, voire la mesquinerie de chacun. Il y a néanmoins un lien entre l'œuvre de Castiglione et celle de Graciàn, ne serait-ce que parce que le jésuite le nomme comme exemple à suivre dans sa première œuvre. Il s'agit d'ailleurs de la seule source contemporaine citée par l'auteur. Nous nous attarderons donc plus particulièrement à l'analyse de cette œuvre et à celle qui traite spécifiquement de la prudence : l'*Oraculo manual y arte de prudencia*<sup>255</sup>.

### 5.1. *Le Héros*

Cette première publication débute sur le thème de la duplicité, rangé sous un aspect positif, dans la rubrique : *Les ressources du héros doivent rester insondables*. Graciàn semble y faire l'éloge de la ruse et de la dissimulation (voire du mensonge). Si cette idée était présente chez Castiglione, il s'agissait d'une stratégie pour aider le prince à régner adéquatement. Chez Graciàn cependant la duplicité paraît non seulement plus présente mais elle semble également être régie par les mêmes principes que ceux que propose l'auteur du *Prince*. Au fil du livre et des thèmes qui y sont abordés, l'auteur du *Héros* semble pousser à l'extrême certaines idées qui étaient déjà présentes chez Machiavel ; mais Graciàn s'adresse (contrairement à l'auteur

---

<sup>254</sup> Voir M. T. Ricci, *op. cit.*, p. 117. Le Léviathan auquel on attribue habituellement cette citation a été publié la même année que le premier livre de l'œuvre de Graciàn. Les œuvres de Graciàn et de Hobbes montrent d'ailleurs des similarités flagrantes.

<sup>255</sup> Pour le détail du découpage de l'œuvre et plus généralement de l'entière des ouvrages de Graciàn voir M. T. Ricci *op. cit.* Chapitre II.

du *Prince*) aux particuliers qui sont maintenant en compétition pour les mêmes titres. Le manuel qu'est *Le Héros* semble amener l'idée que l'homme est en guerre avec son prochain et que, s'il veut gagner en avantages, il doit adopter une certaine posture publique. Le petit livre semble très clair au début : il s'agit d'acquérir une habileté (ou un type de ruse). Il s'obscurcit cependant au fil des sujets abordés puisqu'il introduit progressivement des sentences qui semblent contredire les premières. Le livre semble nier que la perfection humaine existe, ou même qu'elle soit souhaitable, tant la ruse est mise de l'avant. La capacité d'adaptation à toute nouvelle situation semble plus importante que les vertus chrétiennes<sup>256</sup>.

Si le début du *Héros* est marqué par une certaine froideur du propos, notamment par le calcul qu'il décrit, la première occurrence d'un décalage survient lors de la description de la vente d'un diamant à Philippe II<sup>257</sup>. L'exemple, loin de louer le goût du monarque, montre comment on lui a vendu un diamant hors de prix grâce à un mot d'esprit. La louange s'adresse donc au vendeur de diamant plutôt qu'à Philippe II. Nous sommes ici devant une description favorable de la ruse, bien que la stratégie décrite relève d'un ordre semblable à la subtilité de langage propre au courtisan de Castiglione. Les sentences ou les exemples du texte donnent à penser aux conséquences qu'elles peuvent amener (tant en bien qu'en mal)<sup>258</sup>. Graciàn cherche clairement à avantager son lecteur, en le faisant réfléchir au poids de ses actions. Si certains cas amenés peuvent flatter les désirs de conquêtes du monde, d'autres montrent « l'enflure morale », comme on pouvait l'appeler alors, ou la concupiscence qui se cache dans le désir d'apparaître aux yeux du monde comme un héros. La conclusion du livre semble montrer que les actions de personnages historiques, tels que les rois et leurs exploits, sont justement ceux de *personnages*, c'est-à-dire qu'ils proviennent d'une certaine construction (narrative ou bien de chef-d'œuvre d'habileté, c'est selon) et qu'ils doivent être considérés comme tels. Ils ne sont donc que figures d'exemplarité. Dans une certaine mesure, *Le Héros*

---

<sup>256</sup> Graciàn introduit aussi l'idée qu'en principe seuls les princes peuvent être des héros.

<sup>257</sup> Il s'agit de la section sur le goût : V. « Sur un goût remarquable. » L'exemple est suivi du commentaire suivant : « certains pensent qu'être avare d'éloges c'est avoir le reproche facile. Je dirais pour ma part que dispenser trop d'éloges appauvrit la capacité ; celui qui loue trop excessivement se moque, soit de lui-même, soit des autres. » Traduction de Catherine Vasseur, *Le Héros*, Paris, Gallimard, 2000 (coll. Le Promeneur), p. 48.

<sup>258</sup> C'était aussi le cas de Montaigne : il y a évidemment un lien à faire entre la forme de l'œuvre française et celle du jésuite espagnol. Nous ne pourrions cependant élaborer cette question ici.

démonte la figure populaire du même nom en montrant qu'on ne peut chercher à donner cette même impression qu'en devenant une personne rusée, voire presque inhumaine. La vertu antique dont l'auteur s'inspire – on s'en souvient – est *fin en soi* et non but à atteindre. Cette idée rejoint évidemment celle de la vertu chrétienne : il n'y a pas de but au-delà de l'accomplissement de celle-ci qui est la fin humaine. Toute pensée d'une vertu qui chercherait à faire autre chose que l'action bonne, qui chercherait à impressionner autrui, est en soi un non-sens<sup>259</sup>. Or, c'est justement ce que *Le Héros* tente de montrer : selon ce texte, l'homme qui tente de devenir quelque chose dans une société doit aussi, et surtout, apparaître comme tel. C'est la règle d'or de l'œuvre de Graciàn<sup>260</sup>. Cependant, cette règle est problématique car elle met de l'avant une politique de la dissimulation. Ce qui est apparent dès les premières lignes du *Héros*.

Compte tenu du nombre des publications concernant les arts de paraître en société, on doit en déduire qu'il y avait un lectorat important pour ce genre de livres et que c'est sans doute celui que visait l'œuvre de Graciàn<sup>261</sup>. La révélation qu'elle contient, bien qu'elle soit subtile, n'était sans doute pas pour plaire à tous ceux qui s'intéressaient à cet *art* et on comprend pourquoi le père jésuite prit un pseudonyme pour publier ses textes<sup>262</sup>. On sait qu'il reçut des sanctions de l'ordre pour s'être attaqué au sujet et c'est sans doute parce que les jésuites se servaient de méthodes analogues dans leurs enseignements et qu'ils préconisaient justement – depuis la Contre-Réforme – un art de maîtriser les apparences qui était à leur avantage face aux protestants et calvinistes qui récusait le recours à de tels moyens, à cause de son artifice et de la politique de dissimulation qui en découlait. Chez Graciàn, celui-ci – ou la duplicité, si l'on veut – ne se cache même plus, elle est mise de l'avant comme le moyen le plus efficace d'arriver à ses fins.

Le texte est parsemé de maximes qui sont problématiques et qui restent ambiguës pour le lecteur qui chercherait à comprendre pleinement le sens du *Héros* dans un contexte religieux. En effet, l'œuvre espagnole semble truffée de sentences qui vont à l'encontre des vertus chrétiennes, ne serait-ce que par la

---

<sup>259</sup> C'est d'ailleurs sans doute la même idée qui est véhiculée par le pari de Pascal. On ne joue pas ainsi à faire impression sur Dieu sans finalement rater sa cible.

<sup>260</sup> Selon M. T. Ricci, il s'agit du but de l'entièreté de l'œuvre du jésuite.

<sup>261</sup> Voir à ce propos l'œuvre de M.T. Ricci *op. cit.*

<sup>262</sup> C'est le cas de plusieurs d'entre eux, voir à ce sujet M.T. Ricci, *op. cit.*



promotion de la ruse et de la dissimulation pour servir des fins personnelles. La fin de la section concernant le goût – celle contenant l'exemple extravagant de la vente du diamant – contient ainsi un paragraphe qui révèle cet art de se faire valoir, qui suit un passage sur les ambitions de conquête de Ferdinand Alvarez de Tolède :

Cette règle n'enjoint pas l'homme éclairé à singer la démesure (ce qui serait insupportable), mais à juger en toute intégrité de la valeur des choses. Certains font de leur jugement l'esclave de leur sensibilité ; ils pervertissent ce faisant les fonctions respectives du soleil et des ténèbres<sup>263</sup>.

Ce passage invite néanmoins le lecteur à une certaine mesure, à un juste milieu dans l'art de se faire valoir. Ce *milieu* rejoint la conception des vertus antiques, qui veut que l'on ne se laisse pas aller complètement à ses désirs. Cet extrait n'est cependant pas le plus énigmatique du texte, le style de Gracián participe justement au dévoilement subtil préconisé au début du *Héros*. À cet égard, il ne s'agit plus seulement d'une manière de se faire voir en public, ou d'établir sa réputation, mais bien d'une manière de faire passer un message sans qu'il soit saisi pleinement par le lecteur au premier abord. Ainsi Gracián, comme Montaigne avant lui, appliquerait dans son texte ce que les personnages du dialogue de Castiglione requièrent du parfait courtisan. L'auteur espagnol a bien lu *Le Livre du courtisan*. Comme nous l'avons déjà souligné, il en fait même l'éloge dans le texte. Dans la section intitulée *De l'excellence de la primauté*, il aborde la question de l'art de paraître et y parle longuement de la nouveauté. On pourrait croire, par le sujet abordé, qu'il y fait son propre éloge<sup>264</sup>. Contrairement aux autres sections qui traitent surtout des hommes politiques, celle-ci touche particulièrement les beaux-arts et les lettres. L'ambiguïté du texte fait en sorte que l'on peut croire qu'il se flatte de l'invention qu'est sa *dispositio* particulière. En effet, le traitement de la *nouveauté*, en tant que sujet, est lui-même relativement nouveau, de même que la disposition du livre de Gracián. C'est cette manière d'organiser le texte qui le rend ambigu et permet à son auteur d'aborder certains problèmes associés à l'art de paraître en société. La section sur *L'excellence de la primauté* est d'ailleurs suivie de celle intitulée « Privilégier les engagements plausibles », cette dernière amenant l'idée antique qui se résume à « *se connaître soi-même* ». Ainsi certaines personnes seraient faites pour un type d'art et d'autres ne le seraient pas,

---

<sup>263</sup> *Op. cit* p. 49.

<sup>264</sup> Voir R.T. Ricci à propos de l'œuvre de Gracián et son rapport au travail de l'écrivain : *op. cit.*

et la sagesse consisterait à le savoir (et la sottise à l'ignorer). Ici encore, le jésuite reste ambigu et mêle des sentences provenant de l'Antiquité à des vérités qui sont particulières à certaines situations :

Personne ne s'estime incompetent pour l'emploi le plus haut. Mais ce sentiment flatteur ne résiste pas au temps. On peut préférer la médiocrité dans l'éminence à l'éminence dans la médiocrité. Mais être médiocre dans le dérisoire, quand on peut être premier dans le sublime, voilà ce qui est inexcusable<sup>265</sup>.

Le traitement du sujet *de la fortune* se retrouve dans deux sections et Graciàn semble y avoir assemblé tout ce qu'on peut dire sur ce sujet. Ainsi peu de conclusions peuvent en être tirées, mis à part qu'elle est inconstante et qu'il ne faut pas s'y fier<sup>266</sup>. L'auteur amène cependant progressivement des idées humaines, de sentiments qui lient les hommes, qui font contraste avec les figures du calcul ou du personnage héroïque. Contrairement à Machiavel, il souligne que l'amour est le plus sûr moyen de se faire aimer<sup>267</sup>. Il s'agit évidemment de l'amour divin et celui-ci, encore une fois, est mis en contraste à quelques reprises avec les modèles antiques. L'auteur sépare l'intelligence et le cœur, qu'il croit distincts, contrairement aux Grecs. Cependant sa conception du cœur semble toute chrétienne – même si elle se mêle quelquefois à des exemples issus de textes antiques – et c'est évidemment elle qui aura la primauté sur l'intelligence. La section quinze, « De la sympathie sublime », amène aussi l'idée d'une résonance, d'une réciprocité entre les personnes de cœur. L'auteur explique que la sympathie peut être néfaste et provenir de mauvaises causes, mais qu'elle est un premier pas dans l'apprentissage de l'amour. C'est elle qui peut amener les plus grands sentiments.

Les dernières sections du texte (de XVI. « Rénover sa grandeur » à XX. « Et voici le joyau de la couronne, la qualité éternelle du héros ») semblent au lecteur moderne particulièrement ironiques. Si les commentaires faux pouvaient être dissimulés parmi des vérités dans le texte qui précède, ces sections semblent être remplies d'énormités qui ne peuvent plus échapper au lecteur. Elles sont d'ailleurs accompagnées de commentaires décourageants qui visent à faire comprendre que tout passe et qu'il est inutile de viser trop haut. Les dernières sentences résument d'ailleurs bien l'œuvre tout en synthétisant la variété des préceptes

---

<sup>265</sup> *Op. cit.*, p. 63. Graciàn reprend ici l'idée de la magnanimité : *savoir de quoi on est digne*.

<sup>266</sup> Montaigne tirait les mêmes conclusions dès le début des *Essais*.

<sup>267</sup> *Op. cit.*, p. 76.

précédents :

Ô toi, homme éclairé, toi qui aspirés à l'héroïsme, retiens donc la règle la plus importante ; et ne te départs jamais de ton habileté.

La grandeur ne repose pas sur le péché, qui n'est rien, mais sur Dieu, qui est tout.

L'excellence est l'objet d'une convoitise mortelle ; la véritable ambition est de la rendre éternelle.

Être un héros en ce monde n'est rien – ou si peu. L'être au ciel, c'est rendre grâce, honneur et gloire au plus grand des rois<sup>268</sup>.

Ainsi devons-nous croire que le but réel de Graciàn – comme Castiglione avant lui – est en bout de ligne de servir l'œuvre divine, par le détour étrange qu'est celui de se servir soi-même en premier lieu. *Le Héros* est donc, à cet égard, un texte ambigu.

## 5.2. *L'homme de cour (Oraculo manual y arte de prudencia)*

Le petit traité de Graciàn classé sous l'art de la prudence rassemble un certain nombre de règles que nous avons vues auparavant<sup>269</sup>. Il est important de noter ici que la prudence est elle-même nommée un art. L'auteur brouille ainsi l'antique classification qui distinguait la *praxis* et la *poiesis*. Le texte est divisé en petites sections ou aphorismes qui sont numérotés ; en ceci il ressemble au *Prince* qui était divisé de la même façon<sup>270</sup>. Ce n'est pas la seule ressemblance qui lie les deux œuvres. Comme le livre italien (et l'ensemble des « éthopées » de l'auteur) il s'agit d'un *art de faire*. Il vise aussi l'exhaustivité des conseils qu'il donne au lecteur. Comme Machiavel avant lui, Graciàn tente de cerner tous les aspects de la question qu'il traite. Il épuise ainsi le sujet dont il est question, en donnant des directives précises à son lecteur concernant la manière de procéder en vue d'un résultat visé. Celui-ci est aussi semblable dans les deux cas, Machiavel comme Graciàn cherche à anticiper les problèmes que pourrait rencontrer le lecteur dans son ascension en tentant de le munir d'un certain pouvoir (ou d'un avantage social) qu'il lui faudra préserver.

La différence importante entre le texte de Machiavel et celui de Graciàn tient cependant au lecteur auquel il s'adresse. S'il est évident que le *Prince* doit avoir pour lecteur celui qui tient ce rang, les *éthopées* de Graciàn

---

<sup>268</sup> *Op. cit.* 104.

<sup>269</sup> Dans sa traduction de 1684, Nicolas Amelot de La Houssaie changera le titre pour *L'Homme de cour* laissant ainsi tomber l'art de la prudence qui est au cœur de l'œuvre. Cette traduction connaîtra un succès considérable en France.

<sup>270</sup> Les textes de Graciàn ressemblent aussi aux *Essais* car ils semblent suivre un ordre aléatoire qui est celui du « discours discontinu », la visée des *éthopées* de l'auteur semble cependant plus rapprochée de l'œuvre de Machiavel que de celle de Montaigne.

n'ont pas de lecteur attiré. Ils ramènent donc aux simples particuliers des fonctions qui étaient autrefois attribuée à celui qui avait le devoir d'ordonner, c'est-à-dire le général d'armée, le prince ou le roi<sup>271</sup>. Comme le *Prince*, le texte que l'on nomme en français *L'Homme de cour* cherche à valoriser les particuliers et à leur donner les mêmes qualités qu'à celui qui commande (en principe le souverain)<sup>272</sup>. D'ailleurs le texte le répète à plusieurs endroits, il s'agit d'amener le lecteur à la sagesse (ou la vertu). C'est donc cette tâche que vise le jésuite par l'*Oraculo manual y arte de prudencia*. Reste à savoir ce qu'entend l'auteur par les termes de « vertu » ou de « sagesse ».

Dans le but d'éduquer son lecteur à la prudence, Graciàn ramène au même plan plusieurs règles que nous avons vues chez les philosophes grecs et dans les textes issus de la Renaissance. L'auteur, par la forme choisie, abolit la hiérarchie entre les divers concepts qui ont autrefois formé la vertu de prudence. On retrouve aussi bien des règles sur la contenance, que d'autres sur les moyens d'avoir un avantage sur les autres, ou encore d'autres sur les vertus chrétiennes. Cette manière d'amener les choses laisse entendre que ces règles doivent toutes être observées également dans la conduite de soi et de ses affaires. Il s'agit surtout d'un art de paraître : plusieurs aphorismes reviennent sur cette question<sup>273</sup>. D'ailleurs le texte est ainsi parsemé de diverses idées qui reviennent régulièrement, permettant ainsi au lecteur d'en faire l'apprentissage. S'il n'y a pas de hiérarchie au sein des concepts, la répétition permet d'appuyer sur certaines idées, les rendant ainsi plus importantes à la fois au sein du texte et – éventuellement – chez celui qui en fait la lecture.

L'idée d'un art de paraître revient à plusieurs endroits. Graciàn tente de prévenir toute médisance d'autrui en permettant à son lecteur de devenir – dans la mesure du possible – un être impénétrable aux yeux des autres. S'il écrit qu'il n'est nécessaire de montrer que ce qui est suffisant pour se faire valoir, il suggère néanmoins à son lecteur de tenter de comprendre (ou pénétrer) la pensée d'autrui. Graciàn recherche donc, pour son lecteur, un certain avantage sur les autres. Celui-ci se manifeste de plusieurs façons dans le texte.

---

<sup>271</sup> Il va jusqu'à écrire que l'autorité n'est pas une fonction sociale mais bien une manière d'être. Voir 122.

<sup>272</sup> *L'Homme de cour* de La Houssaie semble plus clair en ce qui concerne le lectorat, il s'agit évidemment, comme pour Castiglione avant lui, de celui qui fréquente la cour.

<sup>273</sup> C'est notamment le cas des aphorismes 106, 107 et 130.

L'auteur va jusqu'à écrire qu'il faut trouver un bouc émissaire pour dissimuler ses erreurs et tenir loin de soi le blâme<sup>274</sup>. Le jésuite éloigne donc le concept de prudence de celui de Thomas d'Aquin qui avait défini cette vertu sous un angle religieux<sup>275</sup>. Certaines idées de la *Somme théologique* ne se retrouvent sous la plume de Graciàn que pour faire l'objet d'une critique : c'est notamment le cas de l'idée de docilité ou de celle de clémence<sup>276</sup>. Le texte amène une version nouvelle de la prudence qui est fondamentalement individualiste. C'est sans doute cette caractéristique qui la sépare le plus radicalement de sa version religieuse<sup>277</sup>. Le but de cette prudence est de bien paraître aux autres, mais ce exclusivement pour avoir un avantage personnel.

Si l'*Oraculo manual y arte de prudencia* retient plusieurs règles de l'*Éthique à Nicomaque*, la tangente individualiste du texte déplace, encore une fois, certains concepts. Graciàn revisite ainsi plusieurs idées qui étaient présentes dans la philosophie antique, sans toutefois les appliquer à la lettre. Dans ce nouveau contexte, l'un des thèmes les plus importants est sans doute celui de la dissimulation qui permettra au lecteur de dévoiler que ce qui est favorable à l'impression qu'il veut donner de sa personne. Le texte distingue la dissimulation du mensonge, un terme qui lui est souvent associé<sup>278</sup>. Graciàn prévient que mentir n'est jamais une bonne chose tandis que la dissimulation permet de donner une meilleure image de soi. Ce sujet, comme bien d'autres, tourne autour de l'axe principal du livre, c'est-à-dire l'art de paraître. L'ensemble des propositions du jésuite ne tient pas sur un concept de vérité mais bien sur une manipulation des apparences<sup>279</sup>. En d'autres termes, c'est en donnant à voir exactement ce qu'il faut pour donner une bonne opinion de soi qu'on arrive à ses fins.

Entrecroisées avec ces suggestions sur les avantages de la manipulation des apparences, on retrouve aussi plusieurs questions que nous avons vues plus tôt. Graciàn semble cependant les réduire à la règle précédente, il s'agit toujours d'une question de monstration de soi ou d'une tactique pour acquérir une

---

<sup>274</sup> Voir 149.

<sup>275</sup> Pourtant il écrit que la Syndérèse est le fondement de la prudence. Voir 96.

<sup>276</sup> Voir 147.

<sup>277</sup> La prudence chez Thomas d'Aquin était avant tout hiérarchique, celle de Graciàn abolit cette structure en faisant de son lecteur un être qui semble être auto-suffisant, du moins en apparence.

<sup>278</sup> Voir 181.

<sup>279</sup> D'ailleurs l'auteur mentionne à plusieurs reprises que la vérité n'est – en général – pas bonne à dire. Voir encore 181.

position visée. D'ailleurs, il n'y a pas de doute que l'habileté est maintenant partie constitutive de la prudence, contrairement à la philosophie aristotélicienne qui n'en faisait qu'une partie nécessaire ou à la théologie thomasienne qui la concevait comme un péché<sup>280</sup>. En réduisant la part politique de la vertu antique, le jésuite peut maintenant ramener la prudence au rang d'habileté : elle ne sert maintenant qu'une seule personne. Les conseils de Graciàn touchent donc principalement l'habileté qu'est bien paraître en société. À cet égard, il s'agit aussi d'une manière de prévoir les faux pas sociaux. Les concepts de précaution et de prévoyance qui font partie du concept moderne de prudence sont donc déjà présents dans le livre de Graciàn. Ses conseils tentent de couvrir l'ensemble des règles à suivre pour vivre en société<sup>281</sup> ou – préférablement – lors d'une ascension sociale. Les *éthopées* de l'auteur ont ceci de commun qu'elles tentent de prévenir le lecteur d'obstacles qui pourraient survenir en compagnie d'autrui. Plusieurs aphorismes sont d'ailleurs une série de précautions à prendre pour éviter la déchéance sociale.

Bien que le titre de cet ouvrage indique qu'il s'agit d'un art de la prudence, l'œuvre a en commun avec les autres *éthopées* de l'auteur une série de conseils qui en font aussi un art de paraître en société. L'*Oraculo manual y arte de prudencia* a cependant ceci de particulier : il s'agit du pont entre les sens antiques et modernes de prudence. Le titre aurait très bien pu mentionner l'art de la précaution plutôt que l'art de la prudence. L'œuvre contient aussi une réflexion sur la théorie de la prudence tant antique que moderne, telle que nous l'avons vue avec les auteurs de la Renaissance. Graciàn prolonge une pensée de Thomas d'Aquin qui voulait que les hommes rusés aient intérêt à être méfiants entre eux. Cependant, chez Graciàn, il s'agit de l'ordre général des choses. En réduisant la prudence à l'habileté et à la précaution, l'auteur en fait aussi un péché tel qu'il est conçu par les penseurs religieux post-thomistes. La prudence a définitivement changé avec l'œuvre de Graciàn, même s'il existe, parallèlement à celle-ci, une version antique de la vertu qui continuera à être courante pendant quelques siècles. Le nouveau sens sera cependant maintenant attaché à l'excès d'ambition, à l'individualisme, à la dissimulation, voire au mensonge.

---

<sup>280</sup> Il s'agit d'ailleurs du sujet qui ouvre l'œuvre.

<sup>281</sup> L'auteur écrit d'ailleurs que « le savoir-vivre est aujourd'hui le vrai savoir », voir 232.



## Conclusion

Le concept de prudence connaît plusieurs transformations au cours de l'histoire : il nous amène de l'antique action intelligente gouvernée par un sens commun politique à l'individualisme de celui qui cherche à tout contrôler tout ce qui l'entoure. Il y a un écart considérable entre ces deux façons de concevoir la vertu, qui fait pourtant sens si l'on observe une à une les théories qui séparent l'œuvre de Gracián des penseurs antiques. L'un des principaux moteurs de ce changement est sans doute l'assimilation de l'art à la vertu de prudence. Ce changement qui apparaît après Thomas d'Aquin nous donne une piste intéressante sur la transformation de la vertu. Elle cesse alors d'être conçue en termes de vertu au sens strict pour inclure certains concepts réservés à l'art durant l'Antiquité. Le mensonge est l'une de ces caractéristiques : on le voit notamment dans le *Charmide* de Platon, le mensonge n'est pas une faute chez celui qui pratique un art. On peut même mentir délibérément en pratiquant une *technè*. Cependant, il en est autrement pour celui qui pratique une vertu chez Platon et Aristote. Cette règle est revue par la modernité : la vertu peut prendre les règles de l'art si elle sait les assimiler. Il n'est donc pas surprenant de constater que la prudence ressemble progressivement davantage à l'art de la parole, celle de la conversation qui prend ses règles de la rhétorique. Déjà la prudence était durant l'antiquité liée à la parole, mais comme nous l'avons vu chez Castiglione, puis chez Gracián, la prudence s'apparente de plus en plus à l'art de la conversation.

La prudence de Gracián renoue aussi avec une tradition pré-socratique dans l'assimilation de la ruse et de la prudence. Comme Machiavel avant lui, le jésuite espagnol ne conçoit pas les limites imposées au concept par Aristote au nom de la politique, ou par Thomas d'Aquin au nom de la religion. Là où certains auteurs y avaient vu un problème d'éthique, Gracián élève la ruse en une vertu. Celle-ci a pour but de donner l'avantage à un individu sur les autres. Il s'agit sans aucun doute de l'un des signes de l'individualisme naissant. Inspiré sans doute par Machiavel, Gracián déplace le discours s'adressant au Prince pour le transposer au courtisan, voire à ceux qui n'ont pas de prétention particulière au commandement. Le discours sur la prudence qui était alors courant au sein des œuvres ayant pour vocation de former le Prince



se retrouve donc dans les éthopées de l'auteur, permettant à n'importe quel lecteur de suivre des règles permettant de commander adéquatement. Mais il ne s'agit plus seulement de commander, il s'agit aussi de se forger une image de soi, de se donner une assise qui permettra de réussir en société. Graciàn s'inspire ainsi, comme nous l'avons déjà souligné, de Castiglione dont le but était de trouver le modèle idéal du courtisan. Cependant, leurs approches diffèrent en plusieurs points. Castiglione utilise des dialogues pour illustrer son propos, tandis que Graciàn utilise des sentences et des discours brefs pour imposer des règles à suivre.

Ces diverses versions du concept antique et moderne donneront lieu à une définition vague au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, qui englobe l'ensemble des propositions que nous avons vues. Les dictionnaires qui voient le jour à la fin du siècle font foi de l'ambiguïté du concept. Voici la définition qu'en donne le *Dictionnaire Universel* de Furetière : « C'est la première des vertus cardinales, qui enseigne à bien conduire sa vie et ses mœurs, ses discours et ses actions suivant la droite raison. La prudence nous oblige à bien examiner les choses, à prendre conseil. Un juge doit juger avec *prudence* et circonspection.<sup>282</sup> » Le *Dictionnaire de l'Académie* écrit pour sa part :

Vertu par laquelle on discerne ce qu'il faut suivre, et ce qu'il faut éviter dans la conduite de la vie. *La prudence est l'une des quatre vertus cardinales, agir avec prudence, se conduire avec prudence. La prudence doit être la règle de toutes les actions, il n'y a pas de prudence à en user de la sorte, il a bien manqué de prudence dans cette occasion, se conduire selon les règles de la prudence humaine, une prudence consommée.*

Dans le stile de l'écriture sainte on appelle *prudence charnelle, prudence de la chair*, l'habileté dans la conduite, lors qu'elle ne regarde que les choses du monde, et qu'elle n'a point de rapport à celle du ciel.<sup>283</sup>

La définition que donne le *Dictionnaire universel* du *prudent* inclut aussi une conception de la ruse : « qui agit avec prudence, délibération et conseil. Il faut être *prudent* comme le serpent, et simple comme la colombe, dit l'évangile. Ce fut là un *prudent* conseil<sup>284</sup>. »

La figure du serpent rejoint la ruse antique ainsi que celle de Graciàn, tout comme la « prudence charnelle » de la définition du dictionnaire de l'Académie. Cette « prudence de la chair » porte tout particulièrement sur

---

<sup>282</sup>*Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, Antoine Furetière, 1690, p. 257.

<sup>283</sup> *Dictionnaire de l'académie françoise*, 1694, p. 340.

<sup>284</sup>*Ibid.*

une vision du monde coupée de sa conception religieuse, ce qui est assez particulier pour le dix-septième siècle. Il s'agit immanquablement d'un vice ou d'un péché et rares sont les visions du monde qui embrassent une telle conception.

Comme nous avons pu le voir, les définitions des premiers dictionnaires restent, au contraire, proches de celle de Thomas d'Aquin. La prudence est encore conçue comme vertu cardinale. La vision française de la vertu reste attachée aux qualités que le théologien lui avait conférées dans la *Somme théologique*, et ce malgré l'apparition de la « prudence de la chair » dans les définitions de la vertu. La conception de Gracián, cette prudence rusée, servira plutôt à mettre en place une version péjorative de la prudence. Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, toute une littérature tournera autour de la question de la prudence et de l'habileté du courtisan. Cependant, le concept restera négatif. On n'a qu'à penser à nombre de romans libertins ou au *Neveu de Rameau* de Diderot pour comprendre que la « prudence de la chair » n'a pas disparu avec le temps, mais devient, au contraire, un thème important de la littérature du siècle suivant<sup>285</sup>. Organiser le monde avec ruse dans un but individualiste devient la nouvelle prudence.

Une étude sur la prudence au-delà du XVII<sup>e</sup> siècle reste donc encore à faire et compléterait celle que nous avons entamée. On y verrait sans doute que le concept de prudence devient fragmenté, car d'un côté on y trouve plusieurs textes concernant le jugement qui sont dans la lignée des *Essais* de Montaigne. Il s'agit de textes philosophiques avant tout. D'un autre côté, on y retrouve les textes sur la mondanité, qui sont péjoratifs. Il s'agit de ceux qui sont héritiers de la façon de concevoir le monde de Gracián. On pourrait même dire que le thème de la prudence se retrouve dans la littérature à plusieurs niveaux : tant dans les ouvrages philosophiques, que mondains, mais aussi dans la littérature en général, que ce soit le théâtre ou les romans<sup>286</sup>. Le concept de prudence est donc central à la littérature, parce qu'il est au cœur de l'humanisme naissant. Il fait partie intégrante des « sciences de l'homme », c'est-à-dire de sa manière de se concevoir dans le monde et c'est pourquoi on le retrouve un peu partout dans les textes du XVII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>285</sup> On peut penser notamment aux *Liaisons dangereuses* où Mme de Merteuil qualifie souvent Valmont de prudent.

<sup>286</sup> Pour plus de détails sur la prudence dans le théâtre classique voir l'ouvrage de Germain Poirier, *Corneille et la vertu de prudence*, Droz, Genève, 1984.

Nous avons tenté de montrer la complexité du concept des pré-socratiques à Graciàn pour en faire un portrait qui recouvre sa diversité. Il nous apparaît, en bout de ligne, que la prudence est une idée centrale de la Renaissance et du début de la modernité. Les textes que nous avons abordés démontrent bien son importance pour la forme littéraire qu'est l'éthopée ou le traité de savoir-vivre. Il semble impossible de considérer celle-ci sans, au préalable, comprendre le concept de prudence qui recouvre les fondements même de cette forme littéraire. De plus, celle-ci se retrouve dans la littérature à plusieurs niveaux. L'ensemble des lettres du XVII<sup>e</sup> siècle doivent se concevoir à l'aune de cette culture du savoir-vivre véhiculée dans ces traités. La prudence serait alors à la base des lettres du XVII<sup>e</sup> siècle en ce qu'elle anticipe sur la relation entre art, savoir-vivre et vertu qu'on peut y retrouver. Cette relation ne s'arrête pas à la littérature telle qu'on l'entend aujourd'hui, c'est-à-dire au roman ou au théâtre, mais déborde de ce cadre pour inclure des formes qui sont alors particulièrement en vogue et qui créeront d'autres types d'œuvres. On peut penser ici à l'esthétique naissante qui reprend le discours sur la présentation de soi en société pour l'adapter aux œuvres d'art. Cette question reste à creuser, mais il apparaît évident que les nouveaux standards concernant l'œuvre d'art qui apparaissent au XVII<sup>e</sup> siècle naissent de ceux qui ont auparavant régi la prudence. Les textes que nous avons parcourus dans ce mémoire sont donc importants pour la littérature du XVII<sup>e</sup> siècle mais aussi pour tout ce qui touche le développement des arts.

L'étude que nous avons entamée ne reste qu'une ébauche, un début pour comprendre l'étendue du concept au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Plusieurs questions restent encore à creuser; notamment le lien entre le jugement et la prudence qui est au cœur de la prudence montaignienne, mais aussi le lien entre la ruse et la prudence qui se retrouve sous la plume de Graciàn. Évidemment, une étude relevant le développement des arts de vivre ou des arts de savoir-faire et leur lien à l'esthétique naissante s'avérerait pertinente. Nous n'avons pas pu développer ces questions dans cette étude, mais elles restent fondamentales à la question de la prudence durant le début de la modernité.

## Bibliographie

### Œuvres primaires

Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, traduction de Jules Tricot, Paris, Vrin, 1959.

Bollack, Jean, *Empédocle*, Paris, Minuit, 1965

*Empédocle, I : introduction à l'ancienne physique*, Paris, Gallimard, 1965

Bollack, Jean, et Wismann, Heinz, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Éditions de Minuit, 1972

Castiglione, Baldassar, *Il Libro del cortegiano*, Milano, Garzanti, 1992

*Le Livre du courtisan*, Paris, Flammarion, 1991

Graciàn, Balthasar, traduction de Catherine Vasseur, *Le Héros*, Paris, Gallimard, 2000 (coll. Le Promeneur)

*L'homme de cour*, traduction d'Amelot de la Houssaie, Paris, Gallimard, 2010.

Jeannière, Abel, *La Pensée d'Héraclite d'Éphèse*, Paris Aubier, 1959

Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Éditions Ivrea, 2001

Montaigne, Michel de, *Les Essais*, Paris, Gallimard, 2007.

Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Belles lettres, 1948-1950.

Pradeau, Jean-François, *Fragments : Héraclite*, Paris, Flammarion, 2002

Thomas d'Aquin, *La Prudence, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, Questions 47-56*, Paris, Éditions du cerf, 2006

Wartelle, André, *Aristote Économique*, Paris, Belles-Lettres, 1968

### Ouvrages secondaires

– *Dictionnaire de l'académie françoise*, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1694.

Achache, Gilles (dir.), *La prudence, une morale du possible*, Paris, Les Éditions Autrement, 1996.

Aubenque, Pierre, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

Balansard, Anne, *Technè dans les dialogues de Platon : l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.

Boureau, Alain, *De Vagues individus : la condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, Belles lettres, 2008.

Bury, Emmanuel, *Littérature et politesse : l'invention de l'honnête homme*, Paris, P.U.F., 1996.

- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.
- Declercq, Gilles, *L'Art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires*, Paris, éditions universitaires, 1992.
- Descat, René, *L'Acte et l'effort*, Bordeaux, CNRS, 1986.
- Detienne, Marcel, et Vernant, Jean-Pierre, *Les Ruses de l'intelligence. La Métis des grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- Dupont, Florence, *L'invention de la littérature, de l'ivresse grecque au texte latin*, Paris, Broché, 1998.
- Foucault, Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Fumaroli, Marc, *L'Age de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, H. Champion, 1980.
- Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690.
- Garver, Eugene, *Machiavelli and the History of Prudence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
- Gauthier, René-Antoine, *Magnanimité : Idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951.
- Goyet, Francis, *Les Audaces de la prudence, littérature et politique aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2009.
- Jaeger, Werner, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964.
- Kantorowitz, Ernst H., *The King's Two Bodies, A Study in Medieval Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- Lories, Danielle, et Rizzerio, Laura (dir), *Le Jugement pratique : autour de la phronèsis*, Vrin, 2008 (coll. Histoire de la philosophie).
- Magnien, Victor, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Belin, 1969.
- Méchoulan, Éric, *Le livre avalé : de la littérature entre mémoire et culture*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- Michon, Hélène, *Saint François de Sales : une nouvelle mystique*, Paris, Cerf, 2008.
- Pamentier, Bérangère, « Arts de parler, arts de faire, arts de plaire. La publication des normes éthiques au XVIIe siècle », *Littératures classiques*, n° 37, juillet-septembre 1999.
- Pelegrin, Benito, *Éthique et esthétique du baroque, l'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles, Actes sud, 1985.
- Plazenet, Laurence, *Réflexions ou sentences et maximes morales et réflexions diverses*, Paris, Champion, 2005.
- Poirier, Germain, *Corneille et la vertu de prudence*, Droz, Genève, 1984.
- Raynaud, Philippe, et Rials, Stéphane (dir.), *Une prudence moderne?*, Paris, P.U.F., 1996.

Renault, Laurence, *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1998.

Ricci, Marie-Thérèse, *Du Cortegiano au discreto : l'homme accompli chez Castiglione et Gracian, pour une contribution à l'histoire de l'honnête homme*, Paris, Champion, 2009.

Tosset, André (dir.), *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Vergnières, Solange, *Éthique et politique chez Aristote, phusis, ethos, nomos*, Paris, PUF, 1995.

Vernant, Jean-Pierre, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, Complexe, 1988.

Woerther, Frédérique, *L'Éthos Aristotélicien*, Paris, Vrin, 2007.