L'EXEMPLE AMBIGU OU LA *PHRONESIS* DU *PHRONIMOS*

Loïc NICOLAS[1]
loic.nicolas@ulb.ac.be
Université Libre de Bruxelles, GRAL

Résumé

La présente contribution se donne pour objet de renseigner la notion d'exemple (sa théorie aussi) à partir d'une enquête relative à la *phronèsis* – cette intelligence *de* et *dans* l'action. L'auteur y montre qu'on ne peut penser la *phronèsis* sans exemple, c'est-à-dire sans l'incarner dans celui-là même qui la met en pratique. Mais aussi, qu'en matière d'éducation morale le *phronimos*, figure excellente du jugement droit et du bien vivre, se révèle d'une indéniable ambiguïté. Somme toute, cette réflexion sur la *phronèsis* du *phronimos* donne l'occasion de soulever certaines questions cruciales sur la place de l'expérience, la pratique du jugement et l'apprentissage de la liberté.

Mots-clés

Aristote, exemplarité, expérience, liberté, *phronèsis*, pratique.

Abstract

The present contribution studies the concept and the theory of example starting from an analysis of the *phronèsis* – the intelligence *of* and *in* the action. We show that we cannot think the *phronèsis* without examples, i.e. without incarnating it into the one who puts it in practice. We also prove that – as content of the moral education – the *phronimos*, key figure of right judgment and *eu zèn*, appears of an undeniable ambiguity. This reflexion on the *phronèsis* of the *phronimos* gives the opportunity to raise several crucial questions on the role of the experiment, the usage of the practical judgment and the acquisition of freedom.

Keywords

Aristotle, exemplarity, experiment, freedom, *phronèsis*, practice.

[1] Loïc NICOLAS est chargé de recherches du F.R.S.-FNRS et Docteur en Langues et lettres de l'Université Libre de Bruxelles. Membre du Groupe de recherche en Rhétorique et en Argumentation Linguistique (GRAL), ses travaux portent sur l'épistémologie et la critique de la rhétorique, l'œuvre de Chaïm Perelman, ainsi que sur les rapports entre discours et liberté. Il a récemment dirigé : *Les rhétoriques de la conspiration* (avec Emmanuelle Danblon) et *Polémique et rhétorique de l'Antiquité à nos jours* (avec Luce Albert).

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

Le but de cet article est d'interroger le statut, la place et la fonction de l'exemple (celui qu'incarne l'homme-mesure, l'homme de bon jugement, le *phronimos* donc) face à la *phronèsis* : d'une part pour la définir, ou du moins la penser, d'autre part pour réfléchir les conditions dans lesquelles s'acquièrent les qualités du « porteur vivant de la norme[2] ». Qualités par lesquelles il devient dès lors possible de se signaler soi-même – dans son activité de jugement – comme *phronimos*. Afin de renseigner le caractère singulier de cette *sagesse pratique* que les anciens Grecs appelaient *phronèsis*, je me propose d'investir l'ambiguïté[3] même de la notion d'exemple et d'engager la discussion à son propos.

Donner un exemple. Donner en exemple

Nous dirons d'abord, en première approximation, que cette notion renvoie à l'exemple que l'on donne pour illustrer, concrétiser ou manifester une loi, une règle, un usage, ainsi que pour préciser son champ d'application. Cet exemple-là joue, sinon le rôle de preuve, du moins de semi-preuve par effet de probabilité. En particulier lorsqu'il se voit rapproché d'un cas nouveau auquel la loi, la règle ou l'usage est censé devoir s'appliquer. À cet égard, il peut aussi bien relever d'une collection ou d'une catégorie dont il est extrait (il s'agit alors d'un objet ou d'un individu parmi d'autres), que manifester l'excellence à l'intérieur de cette collection (il s'agit alors d'un type-excellent). Ainsi, avant qu'il ne récite une oraison funèbre[4] prétendument apprise auprès d'Aspasie, Socrate, sans la nommer, explique à Ménexène qu'il a eu *« pour maître une femme qui ne manque pas de valeur dans l'art oratoire et qui a formé beaucoup d'excellents orateurs, et en particulier un qui est le premier de la Grèce, Périclès, fils de*

[2] P. Aubenque, 2004 [1963], p. 41.

[3] On consultera à ce sujet : M. Dominicy, 2002, pp. 51-53 et 62-63.

[4] Il s'agit en fait d'un pastiche d'oraison funèbre, tant sur le fond que dans sa forme. Le but de Platon est avant tout de ridiculiser le genre épidictique (celui qui s'occupe des éloges et des blâmes, du beau et du laid au sens moral) et les orateurs qui le pratiquent. Sachant qu'on ne saurait, selon lui, tirer aucune estime à parler devant ceux-là mêmes dont on fait l'éloge (voir notamment *Ménexène*, 235c-235d). Platon qualifie d'ailleurs cet exercice oratoire de « badinage » (236c). C'est pourquoi, on peut de s'interroger sur la portée potentiellement ironique de la référence à Périclès… «habile parleur» (*Protagoras*, 329b) certes, mais mauvais citoyen, mauvais « sage » et, finalement, mauvais politique (*Protagoras*, 320a-320c et 329b ; *Gorgias*, 515b-517a). Nous reviendrons sur ce point dans la suite de l'article.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

Xanthippe.»[5] Ici, Périclès, individu isolé, prélevé parmi tous les « excellents orateurs » formés par Aspasie, constitue le type-excellent aussi bien du disciple de l'oratrice (le seul qui mérite d'être nommé ; le seul qui résiste à l'indistinction du « beaucoup »), que du bon orateur. En d'autres termes, l'exemple de Périclès permet, plus qu'aucun autre, d'attester la règle suivant laquelle Aspasie *« ne manque pas de valeur dans l'art oratoire »* et, par suite, d'inférer le talent (probable) de Socrate lui-même en ce domaine. Sachant qu'Aspasie, son maître donc, a non seulement donné carrière à « beaucoup » d'orateurs (elle a donc le nombre avec elle), mais qu'elle a formé le meilleur d'entre eux, Périclès.

L'ambiguïté de la notion d'exemple naît de ce qu'elle renvoie également à l'exemple que l'on suit (lorsqu'on prend exemple sur) ou qu'on devrait suivre (= Pierre, dit le professeur, est un exemple pour vous tous). Cet exemple se voit alors élevé au rang de modèle – ou, au contraire, d'anti-modèle. Dans ce dernier cas, l'individu (ou le comportement) qui tient lieu d'exemple constitue, justement, un contre-exemple, suivant lequel il importe d'agir tout à l'inverse. Dès lors, le modèle (Pierre le fort en thème ou Paul l'homme courageux) forme un exemple dont il convient de *suivre les pas*, de refaire les mêmes gestes, d'accomplir les mêmes efforts, de consentir les mêmes sacrifices, pour rentrer dans la règle, voire se l'approprier : devenir un autre Pierre ou un nouveau Paul. Il en va ainsi d'Aristote lorsqu'il convoque Diomède et Hector, deux figures homériques, pour exemplifier le courage civique[6], cette médiété empruntée de noblesse et de vertu *« par rapport aux choses qui inspirent de la confiance et à celles qui inspirent de la crainte »*[7]. Suivre les pas, cela veut bien dire imiter, ou du moins s'inspirer, s'attacher un même parcours, une même pratique, une même façon de voir ou d'agir. Et ceci dans la mesure où ce parcours, cette pratique, cette façon de voir ou d'agir, est (ou rend) exemplaire dans le respect de la règle en question. On comprend alors que dans le domaine du beau et du laid au sens moral, c'est-à-dire dans celui des actions qui sont dignes d'éloges (ou de blâmes) : donner *un* exemple et donner *en* exemple, c'est-à-dire inviter à le *suivre*, fonctionnent de concert sur le plan normatif. Il s'agit, avant tout, d'administrer un contenu d'actions à accomplir ; de choses à faire.

[5] Platon, 2002 [1967], *Ménexène*, 235d-236a, p. 297.
[6] Aristote, 1994 [1959], III, 11, 1116a 20-30, p. 153.
[7] *Ibid.*, 1116a 10-13, p. 152.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

Du singulier à l'universel et vice versa

D'ailleurs, comme le rappelle très justement Marc Dominicy, Aristote utilise le terme de *paradeigma* (du verbe grec *deiknunai*, *« montrer »* ; d'où *para-deigma*, *« ce qui est [propre à être] montré », « ce qui se montre (para-) auprès de »)* tant : (1) pour qualifier ce qu'il conçoit comme l'induction de la rhétorique par laquelle s'opère le passage *« de la partie à la partie, du semblable au semblable »,* et donc le rapprochement de deux termes (faits, situations, personnes, etc.) dont *« l'un est plus connu que l'autre»*[8] , que (2) pour signaler l'idée de modèle (au sens artistique). Dès lors le Stagirite met-il en regard[9] le *spoudaios*, l'homme de valeur, le *valeureux* – accomplissement des qualités physiques et des aspects les plus nobles de l'homme grec[10] –, et le *kalos*, l'homme beau : celui *« dont le peintre, partant d'un réel disparate, compose le corps à la fois "impossible" et "persuasif"*[11]*. »* Comprenons alors qu'il y a dans le *paradeigma* (exemple-argument ou exemple-modèle[12]) une saisie de l'universel, ou du général, dans *un* singulier représentatif aussi bien de lui-même que d'une généralité qui le dépasse. Singulier capable, lorsqu'il s'agit d'engager un auditoire à l'action, de susciter un désir de ressemblance ; une identité. L'exemple donne l'exemple, il montre son propre chemin, et invite à faire corps avec lui. À ce titre, sa vocation est bien l'universel auquel il

[8] Aristote, 1967 [1938], I, 1357b 26, p. 82. Cette mise en relation d'un particulier avec un autre particulier permet alors l'évocation implicite (le plus souvent du moins) d'une loi générale. J'invite à consulter l'excellente étude qu'Emmanuelle Danblon a consacré au *paradeigma* (2002, pp. 195-199).

[9] On comparera pour cela deux passages. L'un tiré de la *Poétique* (1969 [1932], 1461b 11-15, p. 73) où Aristote précise que les hommes peints par Zeuxis sont peut-être introuvables et impossibles dans la réalité, mais qu'en tout état de cause, ce dernier « les peint en mieux, car il faut que le *paradeigma* [ce qui doit servir d'exemple, le modèle donc] l'emporte sur ce qui est. » Et l'autre de la *Politique* (2002 [1971], 1281b 10-15, p. 75) dans lequel le philosophe souligne que les hommes de valeur, à l'image des hommes beaux et des peintures d'art, ont quelque chose qui, tout à la fois, les rapproche et les distingue de la foule constituée d'individus épars, puisqu'ils accomplissent la réunion « en un seul être d'éléments [exemplaires, donc particulièrement beaux, nobles, vertueux, etc.] disséminés ça et là. »

[10] Voir P. Aubenque, 2004 [1963], pp. 45-48.

[11] M. Dominicy, 2002, p. 62.

[12] Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans la suite de l'article. Je m'appuierai alors sur le *Traité de l'Argumentation* de Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

conduit. C'est pourquoi dans le genre épidictique, genre moral par excellence, l'exemple-modèle renvoie tout autant à l'être incarné (doué d'émotions particulières) sur lequel le discours s'appuie, qu'à tout un chacun, c'est-à-dire potentiellement à soi-même en tant qu'auditeur. J'ai abordé cette question dans un autre article auquel je me permets de faire référence[13].

Prendre l'inimitable en exemple

Somme toute, ce qui m'intéresse ici est d'abord d'interroger un tel processus dans le cadre de la *phronèsis*. Je partirai pour cela d'une question simple : le *phronimos* exemplaire, le grand « prudent » (au sens grec), est-il, pour autant, un exemple à suivre ? En d'autres termes, peut-on s'en faire un « modèle » ? Question simple en apparence, à laquelle, intuitivement, nous répondrions que l'homme de bon jugement mérite, plus qu'aucun autre, d'être pris en exemple. D'ailleurs, comment ne pas vouloir lui ressembler et, partant, savoir juger comme lui ? Or, je vais m'efforcer de montrer qu'il demeure, à l'égard de la *phronèsis*, une impossibilité aussi bien théorique que pratique de s'appuyer sur l'exemple que l'on donne – aussi *exemplaire* soit-il – pour déterminer l'usage ou l'extension d'une norme d'action ; pour faire siennes les conditions de son application. Dans la mesure où le *phronimos* est précisément inimitable : homme d'une situation particulière ; d'un *kairos* face auquel il invente la « droite règle » (*orthos logos*) qu'il suit. Droite règle qui reste intransmissible – on ne peut pas la reproduire, ni la transposer dans un autre contexte, une autre situation – alors même qu'elle vaut, au moment de son application, pour les autres que lui. En intelligence avec le *logos* (la raison), manifestation d'une excellence humaine (rien qu'humaine), son critère de jugement n'est pas arbitraire.

Tout cela veut-il dire, pour autant, que l'exemple convoqué ne vaut rien ; qu'il est sans objet, ou simplement décoratif ? Tout à l'inverse. Ainsi que nous le verrons, il est impossible de réfléchir la *phronèsis* sans se fonder sur celui-là même qui l'incarne en personne. Le *phronimos* (l'exemple que l'on en donne) demeure la condition d'être et de pensée de la *phronèsis*. En revanche, on ne saurait tirer de cet exemple incarné les règles d'application d'une *phronèsis* qui, justement, résiste à toute généralisation hors du *kairos* qui l'a rendu possible. Du reste, si le *phronimos* montre bien quelque chose, il ne s'agit ni d'un contenu (doctrinal, moral, philosophique, etc.), ni d'une

[13] L. Nicolas, 2009, notamment pp. 120-122, 134-136.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

procédure, ni d'un savoir au sens intellectuel du terme… tout au plus signale-t-il une certaine voie. Mais la voie qu'il montre, justement, n'est pas celle qu'il suit et par laquelle il *« déclôt l'avenir dans le présent même de son action »*[14]. Sa voie propre n'appartient qu'à lui seul, et ne peut, par définition, faire exemple. Comprenons alors qu'il invite celui qui le prend en exemple à découvrir *sa* voie par lui-même ; à devenir son propre critère de jugement.

C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Pierre Aubenque que la *phronèsis* est une connaissance pratique *« plus riche de disponibilité que de contenu, plus enrichissant[e] pour le sujet que riche d'objets clairement définissables »*[15]. En fait, si le contenu à transmettre n'est pas riche, cela veut bien dire qu'il est pauvre, ou du moins précaire, insaisissable, flou. N'y voyons pourtant rien de péjoratif. Il ne s'agit pas d'une lacune, mais d'une condition propre à l'invention du critère ; propre à *« l'ajustement du "déjà-vu" et du "pas encore" »*[16]. En effet, pour se faire inventeur, pour voir, d'un seul coup d'œil, ce qui est juste ; mettre à jour ce qui demeure disponible lorsque l'occasion s'en présente, il importe de s'initier, c'est-à-dire de commencer *par soi-même*.

De l'impossible phronèsis *en général*

Avant d'aller plus loin, il importe de regarder ce qu'on entend ou, plus exactement, ce qu'on pourrait entendre par *phronèsis* – sachant qu'il n'y a pas beaucoup de sens à penser celle-ci dans l'abstrait, nous le verrons bientôt. Indiquons d'abord que la complexité de la notion et les ambiguïtés liées à sa traduction nous incitent à conserver sa forme grecque. Traduire par « prudence », comme le font beaucoup (Jules Tricot, Pierre Aubenque, Gil Delannoi, Francis Goyet, etc.), présente certes l'avantage d'une proximité phonique issue de reprises successives (gr. *phronèsis* → lat. *prudentia* → fr. prudence), mais aussi le risque de rapprochements indus avec la pusillanimité, la retenue, l'inaction. Rapprochements qui sont en contradiction avec ce qu'il est convenu d'entendre dans cette « prudence »-là. Dès lors, s'il s'agit bien de « prudence », celle-ci est d'abord et avant tout grecque : sans grand rapport avec ce qu'a projeté en

[14] D. Panzani, 1997, p. 35.
[15] P. Aubenque, 2004 [1963], p. 60.
[16] D. Panzani, 1997, p. 35.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

elle la tradition morale de l'Occident moderne. De même, vouloir en faire un « empirisme », une « habileté », ou encore une variété de « ruse » – fut-elle guidée par une intelligence spéciale –, en l'associant à la *mètis*[17], contourne le problème du sens sans nullement le régler. Problème que pose également la traduction équivoque de *phronèsis* par « sagesse » défendue par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif[18]. Cette traduction pourrait se justifier à condition de préciser (1) qu'il s'agit d'un type bien particulier de sagesse : à savoir la sagesse *pratique*, celle qui se déploie dans et par l'action délibérée. Et (2) que de nombreux « sages » (aussi savants et âgés soient-ils[19]) n'ont pas les qualités du *phronimos*.

Finalement, en associant la *phronèsis* à la « sagesse », sinon à la « grande âme », on prend le risque d'orienter notre propre conception de celui qui l'incarne en un sens chrétien anachronique, profondément marqué par l'idée de péché[20]. Or, l'éthique d'Aristote ignore tout du péché, de la

[17] C'est l'option choisie par M. Detienne et J.-P. Vernant (1974) qui attribuent à l'une et à l'autre les mêmes qualités ; la même portée irrationnelle en somme. *Phronèsis* et *mètis* ont alors partie liée et tendent à se confondre. Dans ses *Audaces de la prudence* (2009, p. 519-528) Francis Goyet cherche au contraire à distinguer ces deux notions, et redonne à la *phronèsis* sa dimension de « rationalité du mouvant » (p. 523).

[18] Voir la traduction qu'ils donnent (avec introduction et commentaire) de l'*Éthique à Nicomaque* : 1970 [1958-1959] (4 vol., 2 tomes). On se reportera tout spécialement au premier volume.

[19] Le sage, pas plus que le *phronimos* (Aristote, 1994 [1959], VI, 9, 1142a 1020, pp. 295-296), ne saurait être une jeune personne. Le passage du temps façonne le sage tout comme le *phronimos*. Il s'agit bien d'un trait commun à l'un et à l'autre. Toutefois, le sage, du moins tel que nous le concevons, n'est pas à proprement parler un homme d'action, tant s'en faut. Or, un *phronimos* qui n'agirait pas ne serait tout simplement pas un *phronimos*. Je renvoie à Aristote (1994 [1959], VI, 7, 1141b 1-5, pp. 291-292) : « […] Anaxagore, Thalès et ceux qui leur ressemblent, possèdent la sagesse, mais non la [*phronèsis*], quand nous les voyons ignorer les choses qui leur sont profitables à eux-mêmes, et nous reconnaissons qu'ils ont un savoir hors pair, admirable, difficile et divin, mais sans utilité, du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent. »

[20] Je remercie Emmanuelle Danblon d'avoir porté mon attention sur cet aspect des choses. M. B. Ingham (2007) montre d'ailleurs comment la lecture stoïcienne de la notion de *phronèsis* a permis le rapprochement chrétien de la figure du sage avec celle du *phronimos*. En fait les « Pères trouvent dans la pensée morale du stoïcisme des textes, un vocabulaire et une structure de pensée qui les aident, dans la tâche doctrinale, à passer de la théologie et de la spiritualité de la Bible à la vie quotidienne de l'agir moral. […] Chez Ambroise, l'économie du salut sert de programme pour articuler les étapes dans le développement moral et la discussion des vertus. La prudence apparaît comme un élan intellectuel qui exprime un désir de la vérité et de la perfection de la compréhension. La *prudentia* conduit

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

rédemption et du salut. Ainsi en vient-on, contre l'esprit du texte, à privilégier certaines figures exclusives (Gandhi, pour reprendre l'exemple de Gauthier et Jolif, mais allons plus loin et disons Jésus) face à d'autres (Bismarck, Churchill, Roosevelt, de Gaulle, ou encore Jean Monnet) qui, peut-être, sont tout aussi bonnes. Dès lors, nous verrons pourquoi l'exemple ne saurait procéder d'une définition désincarnée de la *phronèsis* à laquelle il devrait « coller » et apporter confirmation. Mais qu'il forme, au contraire, le *contenu* même de la définition, sa texture, d'où le caractère extrêmement mince et fragile de celle-ci. Définition à laquelle seule la particularité de l'expérience concrète se trouve justement à même de donner corps.

Reprenons ce qu'écrit Aristote au Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* : ni *technè* (art ou technique), ni science, la *phronèsis « est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour l'être humain. Tandis que la production, en effet, a une fin autre qu'elle-même, il ne saurait être ainsi pour l'action, la bonne pratique étant elle-même sa propre fin»*[21]. La *phronèsis*, poursuit Aristote, ne s'applique pas au nécessaire, mais à ce qui peut faire l'objet de délibérations : le contingent. Lequel concerne toutes les choses susceptibles d'être autrement qu'elles sont, voire de ne pas être[22]. Elle a pour objet la juste mesure (*sôphrosunè*), la vertu (*aretè*), le bien vivre en général (*eu zèn*), c'est-à-dire les « universels », autant que les *« faits particuliers, car elle est de l'ordre de l'action, [sachant que] l'action a rapport aux faits particulier »*[23] ; la lecture du Livre VI nous montre combien l'entreprise de définition d'Aristote procède par exclusions successives (*technè*, science, habileté, sagesse, production, vertus intellectuelles, nécessité, etc.). La méthode régressive que suit le Stagirite lui donne l'occasion de faire apparaître et de discuter ce que n'est pas la *phronèsis*, non vraiment ce qu'elle est, ou alors seulement sous l'effet du contraste. Ainsi prend-on conscience de ce que la *phronèsis* reste inaccessible lorsqu'elle n'est pas rattachée à *celui* qui, précisément, l'habite et la met en pratique : le *phronimos*.

---

l'âme vers Dieu […] » (pp. 10, 12). On consultera également A. Tosel (1995) et G. Delannoi (1993, pp. 53-65).

[21] Aristote, 1994 [1959], VI, 5, 1140b 3-8, pp. 285-286.

[22] *Ibid.*, VI, 5, 1140a, 30-35, p. 285.

[23] *Ibid.*, VI, 8, 1141b 15-17, p. 292.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

En d'autres termes, la *phronèsis* ne peut se concevoir qu'à partir du moment où quelqu'un exprime ce qu'elle est dans l'unicité de son action même. Qu'il en donne un exemple, à savoir lui-même en acte. D'où cette phrase extrêmement éclairante de Pierre Aubenque : *« Tout le monde connaît le phronimos, même si personne ne sait définir la phronèsis »*[24].Autrement dit, il est possible d'avoir un exemple en tête, voire l'exemple même de celui qui applique ou plutôt pratique *quelque chose* (en l'occurrence la *phronèsis*) qu'on ne saurait définir par ailleurs. En cela, il y a primauté cognitive de l'exemple sur l'objet qu'il exemplifie.

L'exemple de Périclès

C'est pourquoi Aristote opte pour une procédure qui a de quoi troubler. Il ne réfléchit pas la *phronèsis* par elle-même, ni pour elle-même (en partant d'une essence dont on pourrait dire qu'elle est impossible à saisir), mais par le truchement de son représentant. Pourtant, il ne s'agit pas là d'un pis-aller ; d'un subterfuge ; d'une manœuvre destinée à pallier la faiblesse de la pensée humaine. Au contraire, c'est ici la condition nécessaire pour penser un objet que seul l'exemple est à même de livrer à notre intelligence. En d'autres termes, une *phronèsis* sans *phronimos*, sans exemple incarné, serait tout simplement impensable ou alors inhumaine. Elle n'aurait aucun sens. La « droite règle » que suit le *phronimos* et qui permet de l'identifier comme tel, n'est pas antérieure à l'acte de jugement par lequel il la révèle et la met en pratique. La « droite règle » est bien au cœur de la *phronèsis*, mais elle ne procède pas de sa définition ; laquelle en bornerait des limites introuvables, ou mieux non pratiques et par là-même dangereuses (= impraticables). L'identification du *phronimos* ne découle donc pas de la définition qu'on donne à l'objet (la *phronèsis*) par lequel cet homme-mesure signale son « savoir » pratique. Comprenons alors que l'homme en question n'est pas tel en vertu d'une *phronèsis* qui serait disponible, maîtrisable, mesurable. C'est, à l'inverse, la définition de la *phronèsis* qui, tout entière, découle de l'action qu'accomplit celui qui montre ce qu'elle est dans l'ici et maintenant. Et qui porte en lui sa propre *mesure*. Ainsi, comme le souligne Aristote au point de départ de son étude (chapitre 5, Livre VI), pour *« appréhender la nature de la [phronèsis, il importe de] considérer quelles sont les personnes »*[25] qui méritent, selon le

[24] P. Aubenque, 2004 [1963], p. 35.
[25] Aristote, 1994 [1959], VI, 5, 1140a 24-25, p. 284.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

sens commun, de recevoir le nom de *phronimos*. En conséquence de quoi, si la *phronèsis* constitue une capacité de délibérer suivant la « droite règle » et de juger « ce qui est bon et avantageux » pour soi-même et pour les autres dans l'optique d'une « vie heureuse[26] » (*eu zèn*), c'est avant tout parce que le *phronimos* est celui qui délibère et qui juge de cette façon-là.

À ce titre, il ne saurait être question de se référer à un *phronimos* abstrait doté d'une « droite règle » qui le serait également. Laquelle se réduirait alors à un simple corpus technique ou savant de choses à connaître, à maîtriser, à reproduire… comme si l'avenir était clos ; comme s'il n'y avait pas lieu d'inventer, chaque fois, les modalités singulières de son action *vertueuse*. Une action qui, dans la recherche du bonheur, du bien vivre ensemble, oriente le sens en assumant l'indétermination des futurs. Partant, considérer les « personnes » auxquelles le sens commun attribue le terme de *phronimos*, implique d'en chercher des exemples. Exemples vers lesquels nous pourrons dès lors nous tourner pour approcher, dans la matérialité même de ce qu'ils accomplissent, une *phronèsis* en acte. À l'évidence, le savoir qu'on pourra tirer de ces exemples-là restera approximatif et précaire. Mais comme l'écrit Gil Delannoi, *« il serait dangereux en matière d'action d'être plus précis, plus affirmatif que possible ».*[27] En cela, procéder par exemple(s) constitue un rempart face à la tentation d'absolutiser un *savoir* qui n'est pas transcendant puisqu'il est ancré dans l'expérience humaine, rien qu'humaine du *phronimos*. Expérience concrète de celui qui agit suivant l'excellence de son critère propre, mais sans prétendre (comme chez Platon) tirer d'une contemplation du monde des Idées, d'une familiarité avec le transcendant, la norme de son action. À ce titre, le *« "savoir" du phronimos [est d'abord] un voir, theôrein, [qui] a trait au bien commun »*[28] ; il forme une aptitude aux *« vues d'ensemble »*[29] par lequel s'accomplit, lorsque le *kairos* s'en présente, la réunion des fins et des moyens à l'intérieur d'une action qui possède sa fin propre. Le prudent n'est pas un calculateur de génie, il ne dispose d'aucun super-ordinateur à la place du cerveau qui lui permette d'effectuer, en un temps record, de savants calculs coûts / bénéfices, ou de prévoir le monde qui vient. Il n'est le prophète d'aucun avenir connu de lui seul : clairvoyant peut-être, rien de

[26] *Ibid.*, VI, 5, 1140a 25-30, pp. 284-285.
[27] G. Delannoi, 1993, p. 12.
[28] D. Lories,1998, p. 121.
[29] P. Aubenque, 2004 [1963], p. 57.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

plus. Il ne procède pas par rationalisation instrumentale, ni en fonction d'une quelconque science abstraite des conséquences et des invariants, mais bien en incarnant sa connaissance forcément parcellaire dans l'*ici* et *maintenant*.

Réfléchir la *phronèsis* en se fondant sur sa mise en pratique, ou plutôt sur des exemples (ponctuels et historiques) de celle-ci, c'est affronter le caractère fondamentalement incertain des choses sur lesquelles elle donne l'occasion d'agir. C'est prendre conscience de la liberté qu'à l'homme de se saisir de ces choses-là, mais aussi de la responsabilité qui lui incombe en personne. C'est aussi mesurer qu'il y a dans la *phronèsis* une souplesse et une dimension d'invention qui la rendent, tout à la fois, difficile à appréhender et, en même temps, capable de s'adapter au *« terrain de l'action et de l'utile [sur lequel] il n'y a rien de fixe. »*[30] On comprend alors que le *phronimos* n'est pas un « instrument » au service d'une sagesse ou d'une science qui le dépasserait de part en part. Au contraire, cet homme-là affronte le monde tel qu'il est ; il se mesure à lui et se lance à la poursuite du mieux avec ses moyens d'homme.

Une singulière exemplarité

Pour Aristote, s'il est possible de dire quelque chose de la *phronèsis*, et de la définir, c'est d'abord parce qu'*on* estime – à son époque du moins – *« que Périclès et les gens comme lui sont des [phronimos] en ce qu'ils possèdent la faculté d'apercevoir ce qui est bon pour eux et ce qui est bon pour l'homme en général »* ; faculté qui caractérise aussi *« les personnes qui s'entendent à l'administration d'une maison ou d'une cité »*[31]. En tout état de cause, Aristote tire son étude de la *phronèsis* d'un seul exemple explicitement formulé[32] : Périclès. Aux côtés duquel gravitent deux groupes indistincts que sont, d'une part, « les gens comme [Périclès] » et, d'autre part, « les personnes qui s'entendent à l'administration d'une maison ou d'une cité »… dont Périclès, à l'évidence, fait partie. Dès lors, on ne peut manquer d'interroger le fait déroutant que seul Périclès[33] résiste à l'indistinction et mérite, dans l'esprit d'Aristote, d'être désigné en personne. Il me semble qu'on peut écarter l'hypothèse suivant laquelle le Stagirite

[30] Aristote, 1994 [1959], II, 2, 1104a 1-5, p. 92.
[31] *Ibid.*, VI, 5, 1140b 8-9, p. 286.
[32] Alors même que le Stagirite donne plus d'un contre-exemple (Thalès et Anaxagore).
[33] Aristote n'en dit rien par ailleurs, et le laisse à l'état de mention.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

aurait été pris en défaut ; incapable de fournir plus d'un nom. S'il n'en donne pas d'autres, c'est qu'il n'en a pas d'autres : explication radicale, certes, mais réductrice. Faisons crédit à Aristote de savoir ce qu'il dit et de procéder délibérément : s'il affirme que le sens commun attribue à certaines personnes le nom de *phronimos*, c'est que, d'une façon ou d'une autre, tel est bien le cas.

Partant, l'hypothèse la plus satisfaisante est qu'Aristote dispose d'autres noms, mais ne les convoque pas en discours. Il laisse à chacun le soin de spécifier, en accord avec le sens commun, qui sont « les gens comme [Périclès] », et ceux qui, ici ou là, « s'entendent à l'administration d'une maison ou d'une cité ». À cet égard, deux explications s'offrent à nous : (1) soit Aristote considère qu'il est inutile d'être plus précis ; le nom de Périclès est alors réputé suffisant. Il permet seul d'établir le travail définitionnel entrepris dans l'*Éthique à Nicomaque*. (2) Soit Aristote estime qu'en matière de *phronèsis* il vaut mieux n'être pas trop (ou plus) précis, et qu'il faut donner l'occasion à chacun de partir en quête d'exemples, de les trouver, de les nommer par et pour soi-même. En cela, le nom de Périclès ne fait que donner le ton. Évocateur, il invite d'abord à penser plus loin afin d'incarner la *phronèsis*, en accord, mais aussi par-delà la figure paradigmatique du grand homme d'État ; figure idéalisée et habitée par sa légende. Bien sûr, la place qu'Aristote confère à Périclès est exceptionnelle. Mais ne nous méprenons pas, il s'agit avant tout d'un personnage que la tradition a déjà élevé au rang de type. Symbole de la grandeur d'Athènes, artisan de son expansion économique ; de son effervescence politique et intellectuelle, Périclès porte en lui l'excellence de l'éducation athénienne. Il est censé atteindre, dans cette excellence-là, ce qu'il y a de plus proprement humain aussi bien en lui-même que dans la communauté des Athéniens. Par cet exemple, Aristote introduit *« l'expérience proprement politique dans l'expérience morale de l'humanité »*[34] ; il souligne combien la très haute vertu de Périclès, homme de *logos* et d'action, est exemplaire du *phronimos* en général. Or, comme je l'ai indiqué plus haut, le projet que formule Aristote de mettre en lumière la *phronèsis* en interrogeant ceux qui la pratiquent, et la révèlent en situation, ne saurait se satisfaire de cette généralité.

Je me risque à dire qu'il pourrait y avoir dans la recherche même de l'exemple, dans cette démarche personnelle d'identification du *phronimos*

[34] P. Aubenque, 2004 [1963], p. 55.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

autre que Périclès à laquelle, implicitement, invite Aristote, une façon non pas d'élaborer un panthéon personnel mais, au contraire, de dénoncer le côté dérisoire d'un tel conservatoire de figures statiques et éternelles. Conservatoire auquel la compréhension de la *phronèsis* reste rigoureusement étrangère. En fait, partir en quête d'exemples confère à ceux-ci un statut vivant et les rattache à un vécu doté d'une dimension critique, auquel confronter sa propre expérience, son propre critère, son propre jugement. En d'autres termes, considérer les personnes qui méritent le nom de *phronimos* ; se demander ce qu'elles font et qui elles sont concrètement, c'est retracer et donc prendre conscience du chemin accompli pour en arriver à incarner la droiture du jugement dans le monde des choses humaines. C'est apprendre à mesurer l'excellence à l'aune de l'humanité qui l'habite ; à l'aune de la nouveauté qu'elle doit sans cesse affronter. Il ne s'agit nullement de substituer cette démarche à sa propre expérience – que rien ne saurait d'ailleurs jamais remplacer –, mais de tirer de la recherche elle-même un sens du précaire qu'il importe de pratiquer par ailleurs.

Un exemple, une illustration, un modèle ?

Du reste, l'ambiguïté même de l'exemple de Périclès au regard de la théorie de l'exemple me paraît remarquable. Elle mérite d'être questionnée, au moins rapidement, sachant que j'ai déjà abordé plusieurs aspects du problème. Rappelons que dans leur *Traité de l'Argumentation*, Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca distinguent trois types d'exemple : l'exemple-argument, l'exemple-illustration et l'exemple-modèle[35] – bien qu'ils réservent au seul premier le terme d'« exemple ».

(1) L'exemple-argument permet d'opérer *« une généralisation à partir de cas particuliers»*[36] , voire à partir d'un seul cas. La fonction argumentative de ce type d'exemple est d'apporter la preuve et de « fonder » une règle ou une loi – laquelle servira alors à relier des cas particuliers entre eux. Entendons par « fonder », soit que la règle en question découle directement de l'exemple ; soit que ce dernier lui donne consistance ; soit encore qu'il serve à dégager les cas où elle s'applique. Comme le précisent les deux auteurs du *Traité* : *« le fait de se contenter d'un seul exemple dans l'argumentation »* semble indiquer *« que l'on ne*

[35] Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, 1988 [1958], pp. 471-495.
[36] *Ibid.*, p. 471.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

perçoit aucun doute quant à la façon de le généraliser »[37]. Or, comme nous l'avons vu, si l'exemple de Périclès – le fait que Périclès soit un *phronimos* – permet d'approcher un tant soit peu la « nature » de la *phronèsis*, de rendre celle-ci pensable, on ne saurait dire qu'il donne l'occasion de fonder une « règle » générale. Règle en fonction de laquelle il deviendrait possible d'identifier la *phronèsis* d'un *phronimos* dans les cas ou situations où elle est mise en pratique. Ce qui ne saurait avoir de sens puisque qu'il n'existe, en la matière, aucune règle ou loi externe, c'est-à-dire indépendante de l'homme-mesure – singulier, situé, agissant – qui la produit *par* et *pour* lui-même en fonction d'un *kairos* unique. Bien sûr, on pourrait objecter que l'exemple de Périclès donne accès à une définition de la *phronèsis* comme disposition pratique permettant d'agir dans la sphère des choses humaines en suivant, pour soi et pour les autres, l'horizon du *bien-vivre*. La « règle » serait là. Il n'empêche que cette définition abstraite ne permet nullement de passer d'un cas particulier à un autre cas particulier ; d'un *phronimos* à un autre *phronimos*. Et ce dans la mesure où, l'un et l'autre ne répondent pas *en pratique* à la même règle, c'est-à-dire au même critère de jugement qui fonde la *phronèsis* en pratique. Alors qu'ils se signalent ensemble comme ayant une *« faculté d'apercevoir ce qui est bon pour eux et ce qui est bon pour l'homme en général ».* En tout état de cause, on ne peut ranger l'exemple de Périclès dans cette catégorie car il n'est pas *généralisable* et résiste à la typification.

(2) L'exemple-illustration, quant à lui, *« a pour rôle de renforcer l'adhésion à une règle connue et admise, en fournissant des cas particuliers qui éclairent l'énoncé général, montrent l'intérêt de celui-ci par la variété des applications possibles, augmentent sa présence dans la conscience »*[38]. Il vient corroborer ce qui est déjà reconnu par tous. À première vue, l'exemple de Périclès se présente sous les traits d'une illustration, en ce qu'il vise à *« frapper vivement l'imagination pour s'imposer à l'attention »*[39] ; sa fonction étant alors de *« faciliter la compréhension [de la phronèsis en fournissant] un cas d'application indiscutable »*[40]. Partant, cet exemple-là est censé se donner comme un témoignage de la *phronèsis* en acte. Certes. Il n'empêche qu'un problème crucial se pose ici : si nous

[37] *Ibid.*, p. 477.
[38] *Ibid.*, p. 481.
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*, p. 485.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

voyons dans Périclès (ou dans tout autre *phronimos*, peu importe) l'illustration de *quelque chose* (que ce soit : une pratique, une façon d'agir, un jugement droit, etc.), cela implique qu'il y ait une connaissance et un accord préalables sur le sens à donner à cette pratique, cette façon d'agir, ce jugement droit. Or, on ne saurait réfléchir la *phronèsis* sans sa mise en exemple ; sans avoir en tête les actions, les jugements de Périclès ou d'un autre. En tout état de cause, la *phronèsis* ne peut faire l'objet d'un accord préalable sur ce qu'elle est, ni sur ce qu'on peut en attendre dans les cas qui relèvent de sa règle – condition pour que l'exemple soit illustratif. En d'autres termes, on ne peut connaître la *phronèsis* et d'abord la penser sans l'exemple qui, théoriquement, devrait l'illustrer. Nous sommes donc confrontés à une aporie.

(3) Enfin, l'exemple-modèle, écrivent Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, est utilisé en matière de conduite et d'éducation morales. Il ne s'agit plus, ni de *« fonder ou [d']illustrer une règle, mais [d']inciter à une action qui s'inspire »* du modèle proposé. Lequel *« indique la conduite à suivre ; il sert de caution à une conduite à adopter »* [41]. En bonne logique, Périclès devrait pouvoir servir de modèle, à l'image des *« personnes ou des groupes dont le prestige valorise les actes ».* Sachant que sa valeur est « reconnue au préalable » par le sens commun, elle aurait tout lieu de constituer une « prémisse » de laquelle tirer une conclusion *« préconisant un comportement particulier »*[42] dans la droite ligne du sien. Et l'on peut dire que l'imitation de Périclès n'est pas chose impensable : certains de ses comportements, de ses actions, de ses choix sont, à l'évidence, imitables par d'autres l'ayant pris en exemple. En même temps, les développements qui précèdent laissent clairement entendre que Périclès ne saurait, en tant que *phronimos*, homme-mesure donc, servir de modèle… aussi belles et justes soient ses actions. Non seulement il ne le *peut* pas. Mais il ne le *doit* pas, au sens où ce serait aller tout à l'inverse de la *phronèsis*. Le donner ou le prendre en exemple constituerait une grossière erreur de jugement :

« Aristote d'ailleurs ne conçoit pas qu'il puisse y avoir une imitation possible de la phronèsis puisqu'elle n'advient que dans l'intelligence pratique de la situation dont elle a la garde »[43].

[41] *Ibid.*, pp. 488, 490.
[42] *Ibid.*, p. 489.
[43] D. Panzani, 1997, p. 38.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

Prendre Périclès en exemple pour (espérer) juger/agir *comme lui* – alors même que ce n'est pas lui qui juge/agit, et que la situation n'est pas sienne – risquerait de mener à des catastrophes ou à des absurdités. Dans le monde des affaires humaines, il y a une grande différence entre répéter une action et en répéter les effets. S'en faire un modèle, ce serait oublier la contingence et l'indétermination des futurs ; ce serait négliger l'obligation qu'il y a d'inventer, chaque fois, son propre critère (d'action, de jugement, de choix). Critère qu'il importe de définir en fonction du *kairos* toujours singulier auquel il doit répondre. Espérer devenir un *phronimos* en suivant les traces de Périclès ne serait donc jamais qu'illusoire.

Comment devenir un* phronimos *?

Que Périclès ne soit pas un modèle propre à être imité ne lui enlève pas, pour autant, sa qualité de *phronimos* – il en reste d'ailleurs un bon « exemple ». Bien sûr, on peut toujours regretter de ne pouvoir imiter l'homme-mesure pour bien juger à son tour – ce serait plus simple et apparemment moins risqué. Mais, comme nous le verrons bientôt, cette impossibilité constitue une occasion unique de faire soi-même le difficile exercice de la liberté, et d'expérimenter celle-ci dans le temps long ; une chance de pratiquer, par essais et échecs, l'incertitude du monde et son absence de nécessité. Le fait de ne pouvoir élever le *phronimos* en modèle demeure un enjeu essentiel pour réfléchir la liberté, mais aussi la responsabilité qui incombe à chacun de travailler, sans relâche, à son perfectionnement. En tout état de cause,

l'*« ... homme est un être qui veut le bonheur et ne peut l'atteindre aisément. Il est guidé par une idée du bonheur qui a sa source dans l'imperfection vécue. […] L'imperfection est révélée par un désir de perfectionner qui suppose que l'individu et la cité sont amendables* [44]*.»*

Or, c'est bien cet enjeu et la dynamique qu'il implique que Platon a catégoriquement refusé de regarder en face – afin de préserver la cohérence du système clos qu'il s'emploie à développer.

[44] G. Delannoi, 1993, p. 24.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

Platon contre Périclès

À ce titre, Platon constate que Périclès[45] n'a pas été pris pour modèle. En d'autres termes, que ceux qui l'ont côtoyé (ses enfants ; les citoyens d'Athènes) n'en sont pas devenus plus vertueux : n'agissant pas à son image ; ne parvenant pas à suivre ses pas. Le philosophe en conclut que Périclès, à l'évidence, n'est pas un véritable *phronimos* (ni un bon politique, ni un bon citoyen). Au sens où il n'a pas su donner le bon exemple, ni guider ceux qu'il avait à sa suite sur les chemins de la vertu. Ainsi, dans le *Protagoras*, le Socrate du dialogue remarque que *« les meilleurs sont incapables de transmettre à d'autres le talent qu'ils possèdent. »* Il prend alors l'exemple de Périclès dont les enfants n'ont pas été instruits ou touchés par la *phronèsis* du père. Périclès les aurait laissé *« courir et paître en liberté, comme des animaux sacrés, pour voir si d'eux-mêmes ils tomb[aient] sur la vertu »*[46]. Cette critique se retrouve également dans le *Ménon*. Dialoguant avec Anytos, Socrate souligne que si Paralos et Xanthippos, les deux fils de Périclès, sont devenus d'excellents cavaliers et ont pu s'exercer *« à la musique, à la lutte et à tout ce qui est du ressort de l'art »*[47], leur père n'est pas parvenu à leur enseigner la vertu – domaine dans lequel il est censé exceller. Enfin, dans le *Gorgias*[48] Périclès est dénoncé pour n'avoir pas pris soin des citoyens qu'il avait à sa charge. Lesquels *« par ses soins [ne sont pas devenus] plus justes qu'ils ne l'étaient avant »* mais, au contraire, *« plus féroces », « plus injustes et plus mauvais»*[49]. Il est d'ailleurs présenté sous les traits d'un berger incompétent :

« [U]n gardien d'ânes, de chevaux ou de bœufs serait jugé mauvais s'il était dans le cas de Périclès, si, ayant reçu à garder des animaux qui ne ruaient pas, qui ne frappaient pas de la corne, qui ne mordaient pas, il les avait rendus sauvages au point de faire tout cela. Ne tiens-tu pas [Calliclès] pour mauvais tout gardien d'animaux, quels qu'ils soient, qui, les ayant reçus plus doux, les a rendus plus sauvages qu'il ne les a reçus ? »[50]

[45] Sur la critique de Périclès par Platon, et la sévérité dont il fait preuve à son égard, on consultera les pages que F. Châtelet, 1990 [1960] (pp. 278-284) consacre à la question.
[46] Platon, 2002 [1967], *Protagoras*, 320b, p. 51.
[47] *Ibid.*, *Ménon*, 94a, p. 365.
[48] Soulignons toutefois que, dans le *Phèdre*, Platon se montre (un peu) moins sévère contre Périclès que dans les textes cités ici.
[49] Platon, 2002 [1967], *Gorgias*, 516b-516c, pp. 271-272.
[50] *Ibid.*, 516a, p. 271.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

Pour Platon, Périclès, sorte de *phronimos* à la petite semaine, ne possède qu'une vertu au rabais, voire pas de vertu du tout… il ne peut donc y éduquer personne. Il n'est qu'un habile voire, pire, un demi-habile. Somme toute, Platon rêve d'une cité où le philosophe-roi, les yeux fixés sur le ciel des Idées, pourrait accompagner chacun vers une *phronèsis* qui serait transmissible. Une « sagesse » vers laquelle il guiderait les âmes tel un bon berger, pour les rendre meilleures qu'elles n'étaient avant. Mais, justement, cette *phronèsis* rêvée n'aurait rien de politique, ni surtout de pratique. Elle ne pourrait pas s'adapter au mouvant du monde, ni aux occasions qui se présentent ou qu'il faut susciter. Elle n'aurait pas été éprouvée, ni informée par l'expérience continue de l'incertitude. En fait, si le *phronimos* n'a rien à transmettre de ce qu'il sait, c'est que ce « savoir » pratique qui lui permet d'être ce qu'il est, repose avant tout sur une initiation personnelle ; une confrontation au monde. Seule cette confrontation donne les moyens, selon la belle formule de Goyet, d'apprendre à *« maîtriser l'immaîtrisable »*[51] ; à tirer quelque ordre du désordre en le réfléchissant.

Prendre le *phronimos* pour modèle, cela implique, par définition, de s'initier à son tour ; d'affronter le réel. Aubenque parle alors de recommencement. Ce qui ne veut pas dire refaire comme, mais *devenir*, au sens de s'accomplir :

« … la prudence est ce qui ne se transmet pas de père en fils, car il y faut des médiations moins transparentes que celles des discours éducatifs, et moins obscures pourtant que celle de l'hérédité. […] Le rapport entre la prudence du père et celle du fils n'est pas de l'ordre de la transmission mais de la reprise. C'est au fils de recommencer le père et de devenir vieillard à son tour »[52].

Devenir vieillard, écrit Aubenque. Bien sûr, l'auteur force un peu le trait, mais l'idée est là : il n'y a que le temps long qui permette d'exercer sa liberté ; de s'engager sur le chemin de l'initiation. Rien n'est acquis ; sans doute le parcours est-il semé d'embûches, mais le jeu en vaut la chandelle. L'effort n'est pas inutile.

Exercer sa liberté, pratiquer l'incertitude

Mais cela suppose de penser le sens des choses humaines comme ouvert sur le champ des possibles, et d'y reconnaître un lieu d'exercice de la

[51] F. Goyet, 2009, p. 44.
[52] P. Aubenque, 2004 [1963], p. 60.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

liberté ; un lieu d'engagement au sein duquel l'humain peut se rendre maître. À cet égard, l'incertitude n'est pas un *moins*, mais une ressource, c'est-à-dire un recours libérateur contre l'asservissement de la nécessité ; contre l'évidence. Car là où il y a nécessité et évidence, écrit Ch. Perelman, il ne peut y avoir *« ni choix, ni mérite ; une machine pourrait d'ailleurs, avantageusement, remplacer, dans de telles circonstances, l'intervention humaine »*[53]. Dès lors, c'est bien l'ouverture du monde qui donne l'opportunité de s'initier, non pour refermer le monde sur lui-même, mais pour assumer la contingence de ce qui s'y produit. À ce titre, l'initiation en question est une permanente mise en danger. Elle s'apparente à une sortie en mer et forme une occasion, toujours renouvelée, d'éprouver sa propre maîtrise de l'incertitude, autant que de parfaire son apprentissage… interminable. Encore importe-t-il de recevoir les épreuves qui jalonnent le parcours initiatique, comme une chance de pouvoir avancer ; une chance de s'accomplir et d'être libre – c'est-à-dire d'avoir l'opportunité de le devenir.

Devenir libre, devenir *phronimos* : le lien qui unit l'un et l'autre est extrêmement ténu, comme s'il s'agissait d'une seule et même quête. En fait, ces deux efforts d'accomplissement conduisent à s'engager *« dans le temps long, très long, d'un processus, et [de se placer] sous le regard très critique d'un autre jugement »*[54], c'est-à-dire de mettre son critère à l'épreuve du monde et à l'épreuve des autres. Quoi qu'elle relève bien d'un apprentissage, la *phronèsis* (comme la liberté, du reste) ne consiste pas, pour autant, à suivre pas à pas, en élève discipliné, les prescriptions fixées par d'autres, comme s'il s'agissait de quelque catéchisme à apprendre par cœur puis à appliquer de façon machinale. Je l'ai dit, le but n'est pas de répéter du même, de l'identique, ni d'accumuler frénétiquement des savoir(-faire), mais d'être capable d'invention pour répondre, toujours, à la singularité et à l'incertitude. Savoir diriger son propre jugement *« sans faillir »* ; être capable d'identifier ce qui est opportun et juste, en avoir l'intuition, la bonne intuition même : celle qui mène au bonheur et à la vie bonne. Bonheur qui *« ne dépend pas des règles préétablies »,* celles de débutants ou d'écoliers en mal de chemins balisés, *« mais d'une règle supérieure »*[55].Par cette règle, le *phronimos* fait acte créateur et s'impose comme l'origine de ses propres principes. Adaptée au « mouvant » du

[53] Ch. Perelman, 1989, p. 167.
[54] F. Goyet, 2009, p. 31.
[55] *Ibid.*, p. 131.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

monde, la règle en question reste à découvrir, à redécouvrir, à recommencer : elle n'est jamais la même. Elle ne vise pas à corriger les défauts de l'esprit, mais à l'orienter dans sa recherche, à guider ses pas vers la lumière de ses espérances et de ses idéaux. Ni « normative », ni « immuable », la règle du *phronimos* est un point d'appui, tout à la fois stable et fragile, pour permettre le passage à l'acte dans un monde ouvert. Finalement, s'initier, c'est apprendre à penser et à pratiquer la règle qu'on se donne ; à la suivre comme un point fixe, tout en assumant la contingence.

Pour refermer cet article, je soulignerai d'abord qu'il n'y a dans celui-ci aucun ambition de régler le sort de la *phronèsis*, encore moins celui de l'exemple. Le parcours proposé invite surtout à réfléchir l'ambiguïté de l'un par rapport à l'autre ; à les éclairer réciproquement. Et il me semble avoir montré combien l'étude de la *phronèsis* pouvait représenter une sorte de laboratoire pour penser l'exemple, la complexité de la notion, les limites de sa théorie. Au terme de mes analyses, j'ai bien conscience de n'avoir fourni que peu de réponses. Je voudrais toutefois proposer une piste de réflexion et de recherche quant à ce nouveau type d'exemple – hybride, incertain, ambigu, insaisissable même – que Périclès a permis d'entrevoir. Ni vraiment illustratif, ni fondement d'une règle générale, ni modèle à suivre, cet exemple oblige à innover. Aussi pourrait-il être fructueux de chercher sa spécificité dans la puissance d'évocation[56] qui l'habite et qui ouvre tout un monde de potentialités et d'inventions sur lesquelles, justement, repose la *phronèsis*.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, 1967 [1938], *Rhétorique*, Tome premier, Livre I, trad. M. Dufour, Paris: Les Belles Lettres.

ARISTOTE, 1969 [1932], *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris: Les Belles Lettres.

ARISTOTE, 1970 [1958-1959], *Éthique à Nicomaque*, trad. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 4 vol., 2 tomes, Paris-Louvain: Nauwelaerts.

[56] M. Dominicy, 2011.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

ARISTOTE, 1994 [1959], *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris: Librairie J. Vrin.

ARISTOTE, 2002 [1971], *Politique*, Tome II, Livre III et IV, trad. J. Aubonnet, Paris: Les Belles Lettres.

AUBENQUE, Pierre, 2004 [1963], *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF.

CHATELET, François, 1990 [1960], *Périclès et son siècle*, Bruxelles: Éd. Complexe.

DANBLON, Emmanuelle, 2002, *Rhétorique et rationalité. Essai sur l'émergence de la critique et de la persuasion*, Bruxelles: Éd. de l'Université de Bruxelles.

DELANNOI, Gil, 1993, *Éloge de la prudence. Essai, histoire, théorie*, Paris: Berg International.

DETIENNE Marcel & VERNANT Jean-Pierre, 1974, *Les ruses de l'intelligence. La* mètis des Grecs, Paris: Flammarion.

DOMINICY, M., 2002, "Les 'topoï' du genre épidictique: du modèle au critère et vice-versa", in: EGGS, Ekkehard (dir.), *Topoï, discours, arguments*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 49-65.

DOMINICY, Marc, 2011, *Poétique de l'évocation*, Paris: Classiques Garnier.

GOYET, Francis, 2009, *Les Audaces de la prudence. Littérature et politiques aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Paris: Éd. Classiques Garnier.

INGHAM, Mary Beth, 2007, *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge*, Paris – Fribourg: Éd. du Cerf – Academic Press.

LORIES, Danielle, 1998, *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens*, Louvain-la-Neuve: Éd. Peeters.

NICOLAS, L., 2009, "La fonction héroïque: parole épidictique et enjeux de qualification", in: *Rhetorica*. *A journal of the History of Rhetoric*, Berkeley: University of California Press, vol. XXVII, Issue 2, pp. 115-141.

PANZANI, D., 1997, "La *phronèsis* : disposition paradoxale (*Éthique à Nicomaque*, VI, 1)", in: CHATEAU, Jean-Yves (dir.), *La vérité pratique. Aristote*, Éthique à Nicomaque, *Livre VI*, Paris: Librairie J. Vrin, pp. 23-43.

PERELMAN, Ch., 1989, « Philosophies premières et philosophie régressive » [1949], in: *Rhétoriques*, Bruxelles: Éd. de l'Université de Bruxelles, pp. 153-177.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)

PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, 1988 [1958], *Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, Bruxelles: Éd. de l'Université de Bruxelles.

PLATON, 2002 [1967], *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, Paris: GF – Flammarion.

TOSEL, André (dir.), 1995, *De la prudence des Anciens comparée à celle des Modernes*. *Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, Paris: Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon.

BDD-A4039 © 2011 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:58:18 UTC)