

La *phronèsis* du sage stoïcien

Danielle Lories
Université Catholique de Louvain

La imagen que se tiene tradicionalmente del sabio estoico, retirado y solitario, indiferente a todo lo que no “depende” de él, y por ende a la mayor parte de los acontecimientos que marcan el curso del mundo y de la vida de los hombres es una imagen simplista que merece ser reconsiderada. Para hacerlo, nos esforzamos en señalar que la virtud (*areté*) prestada del *sophós* por los textos del estoicismo antiguo tiene efectivamente los rasgos de la *phrónesis* aristotélica, excelencia política y por eso mismo virtud de las relaciones humanas. Esta aproximación se lleva a cabo a través del examen de las fuentes que hacen aparecer la *phrónesis* estoica como una de las primeras virtudes, luego como la primera de las virtudes primeras, enseñada a través de las relaciones de la virtud en su unidad con la distinción de una multiplicidad de virtudes.

“The *Phronesis* of the Stoic Sage”. The traditional image of the stoic sage, retired and solitary, indifferent to all that does not “rely” on him, and thus to the most part of events that mark the course of the world and of human lives, is a simplistic view that ought to be reconsidered. To do so, we try to show that the virtue borrowed from the *sophos* by the texts of ancient stoicism has indeed the traits of the Aristotelian *phronesis*, political excellence and thus virtue of human relations. The A. conducts this approach by examining the sources that render stoic *phronesis* as one of the first virtues, then as the first of the first virtues, and then through virtue’s relationships in its unity with a variety of virtues.

Au contraire d'Aristote, les stoïciens considéraient l'éthique comme une science exacte fondée sur la nature du monde.

(LS, I, 374)

La connaissance scientifique [epistèmè] dans le stoïcisme [...] est une disposition intensément pratique, et bien éloignée de la contemplation [theôria] aristotélicienne.

(LS, I, 259)

En dépit de l'image d'Épinal du sage stoïcien, retiré et solitaire, indifférent à tout événement qui échappe à son contrôle, à tout ce qui ne "dépend" pas de lui, nous voudrions suggérer ici que la vertu (*aretè*) prêtée au *sophos* par les textes du stoïcisme ancien a bien des traits de la *phronèsis* aristotélicienne, excellence politique et par là même vertu des relations humaines.

Une manière de le faire apercevoir est d'examiner la portée du terme *phronèsis* chez les stoïciens, en liaison avec l'*aretè* caractéristique du sage¹.

1. Phronèsis: une des vertus premières

Selon les sources dont on dispose, il semble impossible de donner une signification parfaitement univoque au terme *phronèsis* dans le stoïcisme ancien. Ce qui n'est pas douteux, c'est que la *phronèsis* appartient à l'énumération des vertus, inséparables, unifiées mais cependant distinctes que réunit le sage et lui seul². Elle est plus pré-

¹ On ne saurait dans un espace aussi restreint que celui-ci prétendre à une véritable démonstration de ce que nous avançons ici ; il s'agira seulement pour nous d'attirer l'attention sur des éléments qui nous semblent fort suggestifs à cet égard, afin d'engager à une étude plus précise qui exigerait l'examen exhaustif des sources disponibles. Dans les notes qui suivent nous utiliserons pour les références bibliographiques des abréviations dont une liste explicative est placée en fin d'article.

² Cf. par exemple DL, VII, 125, trad. Bréhier : "Selon eux, les vertus suivent réciproquement les unes des autres, et qui en a une les a toutes ; car les théorèmes qui les fondent sont communs à toutes [...]" Plutarque, *St. rep.*, 1046E-F (trad. Bréhier) : "Les vertus, dit [Chrysippe], sont réciproquement conséquences les unes des autres, non seulement

cisément l'une des quatre vertus "premières" : "Certaines vertus sont premières, d'autres sont subordonnées à celles-ci ; les vertus premières sont quatre : *phronèsis*, *sôphrosunè* [tempérance ou modération], *andreia* [courage], *dikaïosunè* [justice] [...]"³

Les définitions des vertus premières s'énoncent généralement dans un strict parallélisme : "La sagesse [*phronèsis*] est la science des maux, des biens, et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre [*epistèmè kakôn kai agathôn kai oudeterôn*] ; le courage est la science de ce qui est à choisir [*haireteon*], de ce qui est à éviter et de ce qui n'est ni à choisir ni à éviter ; la justice..."⁴

De même, précisant le lien des diverses vertus entre elles, Diogène Laërce s'explique sur la communauté de théorèmes entre celles-ci : "L'homme vertueux [*enaretos*] est théoricien et praticien à la fois de ce qui est à faire [*ta poiètea*] : ce qui est à faire est aussi ce qui est à choisir [*hairetea*], ce qui est à supporter [ou à endurer, *hupomenètea*], ce en quoi il faut persévérer [*emmenètea*], ce qui est à distribuer [*aponemètea*] ; si donc il agit [*poiei*] comme on doit choisir, comme on doit supporter, comme on doit distribuer, comme on doit persévérer, il est prudent [*phronimos*], courageux, juste et tempérant. Chaque vertu se résume dans un objet qui lui est particulier [*peri ti idion kephalaion*], le courage concerne ce qui est à supporter, la prudence [*phronèsis*] ce qui est à faire, ce qui est à ne pas faire et ce qui n'est ni l'un ni l'autre [*peri ta poiètea kai mè kai oudetera*] ; de même les autres vertus ont trait à leur objet propre [*peri ta oikeia*]." ⁵

Ou encore, chez Stobée : "La *phronèsis* est la science de ce qui est à faire, de ce qui est à ne pas faire et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre [*epistèmè hôn poièteon kai ou poièteon kai oudeterôn*], ou la science des biens, des maux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre quant à la nature d'un animal politique [*phusei politikou zôiou*] [...]. La

parce que qui en a une les a toutes, mais parce qu'agir selon l'une d'elles, c'est agir selon toutes ; l'homme qui n'a pas toutes les vertus n'est pas parfait ; et celui qui n'accomplit pas chacun de ses actes selon toutes les vertus, n'accomplit pas un acte parfait."

³ Stobée, II, 60, 9-11 ; SVF, III, 264 ; LS, 61, H.

⁴ DL, VII, 92, trad. Bréhier légèrement modifiée, le texte est lacunaire quant à la justice, il reprend pour définir des vertus subordonnées comme la magnanimité, etc.

⁵ DL, VII, 126, trad. Bréhier légèrement modifiée. La vertu relative à la persévérance [cf. ici : *emmenètea*] est ailleurs la maîtrise de soi, l'*egkrateia* chère à Cléanthe. Cf. Plutarque, *St. rep.*, 1034D. Mais l'*egkrateia* n'est pas une des quatre vertus premières

tempérance est la science de ce qui est à choisir, à fuir et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre. La justice est la science de la répartition des valeurs [*axia*] à chacun. Le courage est la science de ce qui est à craindre, à ne pas craindre et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre."⁶

De quoi il ressort nettement que l'on est loin ici du registre de la *phronèsis* aristotélicienne, puisque non seulement la *phronèsis* stoïcienne se tient sur le même pied que les vertus éthiques classiques que sont la tempérance, la justice, le courage, mais qu'en outre elle est, comme les autres vertus, définie comme *epistèmè*. On est à mille lieues des différenciations minutieuses de *l'Éthique à Nicomaque* entre *sophia*, *phronèsis*, *epistèmè*, *technè* et *nous*. Il faut néanmoins noter que, comme les vertus aristotéliciennes, les vertus stoïciennes sont des dispositions. Et la *phronèsis* étant l'une d'elles, elle ne peut échapper à cette définition. Mais ce sont des dispositions en un sens plus ferme encore que chez Aristote.

"La vertu [*aretè*], écrit Diogène, est une disposition [*diathesis*] en accord avec elle-même [*homologoumenè*] ; elle est adoptée [*choisie, hairetè*] pour elle-même [*di'hautèn*], non point par crainte, ni par espoir ni par rien qui lui soit étranger [ou extérieur: *ou dia ... è ti tôn exòthen*] ; en elle est le bonheur [*eudaimonia*] parce qu'elle est dans une âme façonnée pour s'accorder avec elle-même pendant toute sa vie [*pepoièmenè pros tèn homologian pantos tou biou*]."⁷

La vertu est, pour l'être vivant doué de *logos*, cette disposition de l'âme dans laquelle on est en plein accord avec soi, pleinement cohérent avec soi, et que l'on choisit pour ce qu'elle est, en elle-même, puisqu'en elle réside *l'eudaimonia*, le bonheur au sens de l'être-(pleinement)-soi en vue duquel on est, à savoir un être-soi sur le mode de la totale cohérence avec soi, d'un entier accomplissement de soi. Chez Plutarque aussi : "Il est commun à tous ces hommes [il a évoqué

énumérées ici par Diogène qui semble mélanger les sources, ce qui ajoute une certaine confusion à son texte : *l'egkrateia* est chez lui une vertu subordonnée (DL, VII, 92).

⁶ Stobée, II, 59, 4-11 ; *SVF*, III, 262 ; LS, 61, H.

⁷ DL, VII, 89, trad. Bréhier. La suite indique bien que cette vertu est l'aboutissement naturel du développement de l'être vivant doué de raison : "L'être vivant raisonnable est perverti tantôt par la vraisemblance des thèses extérieures, tantôt à cause de l'instruction donnée par l'entourage, car la nature lui donne des penchants [*aphormas*] qui ne sont pas pervertis. La vertu, c'est d'une manière générale la perfection [*teleiòsis*] pour une chose quelconque [...]" (DL, VII, 89-90).

notamment Ariston puis les “désaccords” de Zénon et Chrysippe sur la vertu] de supposer que la vertu est une disposition [*diathesis*] de l’hégémonique de l’âme, et une faculté [*dunamis*] engendrée par la raison, ou plutôt qu’elle est elle-même raison cohérente [*homologoumenos logos*], ferme [*bebaios*] et inébranlable [*ametaptôtos*].”⁸

Une constance, une solidité est manifestement impliquée : c’est de qui est quelqu’un qu’il s’agit, de sa personnalité et de son identité morale. Cette *diathesis* est toujours celle de telle âme singulière ; en même temps, il n’y a fondamentalement que deux dispositions possibles pour chacun : un homme est soit vertueux soit vicieux, il est sage ou insensé, et selon le cas heureux ou malheureux (il a atteint et vit selon la “bonne” personnalité ou non, il a réalisé et il accomplit son soi, celui pour lequel il est né, ce qui suppose la conscience et le savoir logique de soi, de qui on est, ou il ne l’a pas atteint).

Chez Cicéron : “[...] la vertu est l’état d’une âme [*adfectio animi*], où tout concorde et s’accorde [*constans conveniensque*], qui rend dignes d’éloges ceux en qui elle est et qui est, en elle-même, digne d’éloges, abstraction faite de son utilité, elle est le point de départ de toutes les volontés [*voluntates*], pensées [*sententiae*] ou actions [*actiones*] honnêtes, et de toute droite raison [*recta ratio*] ; pourtant c’est la vertu même qui peut être appelée très brièvement droite raison”⁹.

Qu’il s’agisse ainsi de la vertu dans son unité indéfectible ou des vertus dans la mesure où on les peut distinguer, c’est bien toujours de *diathesis* ou *diatheseis*, de dispositions de l’hégémonique qu’il s’agit.

Le fait que la notion de *diathesis* ainsi utilisée se caractérise par un rejet d’une variation en degrés, par une mise à l’écart de toute idée d’un plus ou d’un moins applicable à la vertu¹⁰, s’accorde parfaite-

⁸ Plutarque, *Virt. mor.*, 441B-C ; LS, 61, B.

⁹ Cicéron, *Tusc.*, IV, 29, trad. Bréhier.

¹⁰ Cf. Simplicius (*SVF*, II, 393 ; LS, 47, S) dans le traité consacré aux catégories d’Aristote : “il semble à certains qu’ils contredisent Aristote en considérant *diathesis* comme plus stable [*monimôtera*] que *hexis*. Ce dont provient cependant une telle opinion n’est pas une différence quant à la stabilité, mais une différence sur les *diatheseis*. Car ils disent que les *hexeis* peuvent connaître intensification et relâchement, tandis que les *diatheseis* ne le peuvent pas. [...] Ainsi aussi les vertus sont des *diatheseis*, non parce qu’elles sont stables mais parce qu’elles ne sont pas susceptibles d’intensification ou d’augmentation [*kata to anepitaton kai anepidekton*] [...]”.

ment avec l'image qui se dégage de la vertu ou sagesse stoïcienne : non seulement le sage est inébranlable dans son jugement, dans son action, mais sa vertu est constante et égale à tout instant — c'est une question de fermeté et, en termes physiques, puisqu'il s'agit d'une disposition de l'âme corporelle, de *tonos*, de *tonus* ou de tension adéquate —, quelle que soit son activité. Et l'on ne peut être plus ou moins vertueux, on est vertueux ou on ne l'est pas, on ne peut en aucun cas l'être imparfaitement ou à un certain degré seulement, ou encore par instants : "Ils croient qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre la vertu et le vice, tandis que les péripatéticiens admettent un pareil intermédiaire, qui est le progrès. De même, disent-ils, qu'un bâton doit être droit ou courbe, l'homme doit être juste ou injuste, et *il ne peut être plus juste que le juste ou plus injuste que l'injuste*, et ainsi des autres vertus".¹¹

Même si la vertu aristotélicienne était déjà disposition — *hexis* — acquise à force de pratique, d'habitude, de persévérance et d'efforts sur soi, elle n'impliquait pas de la même manière qu'ici une rupture avec le temps du progrès, de l'ascension difficile vers ce sommet, cette crête où l'on se tient dans l'équilibre toujours instable de l'*aretè* aristotélicienne, toujours à reconquérir. L'accession à la sagesse stoïcienne instaure quant à elle un nouvel état, où le plus et le moins n'ont plus cours, où l'on n'est pas plus ou moins heureux et où l'on ne réussit pas plus ou moins ce que l'on entreprend : le sage est parfaitement heureux, car il agit toujours parfaitement, en parfaite conformité avec la droite raison et atteint immanquablement son *telos* (puisque'il n'est pas de réussir ceci ou cela de particulier mais de viser vertueusement ce qu'il vise¹²).

Mais en dépit de la manière dont s'exprime Diogène Laërce en opposant les stoïciens à Aristote sur le progrès moral, les premiers font eux aussi une place au progrès de l'individu en ce domaine.

L'image classique de la rupture entre le vice — l'absence de vertu, la non-sagesse — et la vertu, qui concilie le mieux l'idée de deux classes d'hommes — les insensés et les sages — opposées, de l'absence de progrès de l'un vers l'autre état, avec l'instantanéité du

¹¹ DL, VII, 127, trad. Bréhier, nous soulignons.

¹² Selon la métaphore de l'archer (Cicéron, *De fin.*, III, 22).

passage de l'un à l'autre, et l'idée pourtant d'un "progressant" qui chemine vers la vertu, c'est l'image de la mer où l'on se noie ou surnage. S'il est vrai qu'on se noie (dans le vice) aussi bien à quelques centimètres sous la surface de l'eau qu'à plusieurs dizaines de mètres de fond, s'il est vrai qu'il n'y a, entre la situation de qui se noie et de qui survit, pas de situation "intermédiaire" (le progrès aristotélicien entre vice et vertu), il n'en demeure pas moins que pour qui veut s'en tirer, regagner la surface, il n'est pas indifférent d'être à cinquante mètres de fond ou à trois centimètres de la surface et que l'on peut bien à l'égard de cet homme-là parler de "progression" vers la vertu, même s'il est entendu qu'elle s'accomplit tout entière sous l'eau, dans le vice. Tant il est vrai que c'est en un instant qu'il passera, s'il y parvient, de l'apnée à la respiration libre, de la mort à la vie, du vice à la vertu et la sagesse.

2. La première des vertus premières

Mais la *phronèsis* ne se réduit pas à n'être qu'une des quatre vertus premières ; le mot "désigne tantôt la première des quatre vertus primitives, tantôt [...] la racine de la définition pour chacune d'entre elles"¹³. Dans son *Chrysippe*, Bréhier notait en effet, s'appuyant sur l'extrait suivant, que chez Zénon, "la vertu essentielle à laquelle toutes se ramenaient était la prudence (*phronèsis*) qu'il identifiait avec la science"¹⁴. Mais les sources suggèrent en outre des différences de position sur la question de l'unité et/ou pluralité des vertus¹⁵. Et cer-

¹³ Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne*, Paris : PUF, 1970, p. 69, note 3.

¹⁴ Bréhier, Émile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris : PUF, 1951 (1910), p. 236.

¹⁵ Cf. DL, VII, 92, trad. Bréhier : "Panétius distingue deux espèces de vertus, la vertu contemplative, et la vertu pratique ; d'autres, la vertu rationnelle, la vertu naturelle et la vertu morale ; Posidonius en admet quatre ; Cléanthe, Chrysippe et Antipater, un plus grand nombre. Apollonhane ne parle que d'une seule, la prudence [*phronèsis*]." Plutarque, ayant en *St. rep.*, 1034C, évoqué les quatre vertus fondamentales distinguées par Zénon et leur unité, poursuit (trad. Bréhier modifiée) : "Zénon n'est pas le seul à se contredire sur ce point ; Chrysippe fait de même, quand il reproche à Ariston de dire que les diverses vertus sont les manières d'être d'une vertu unique, tout en donnant son adhésion à la définition que Zénon donne de chacune des vertus [et qui les ramène à une seule : la *phronèsis*, comme nous verrons dans un instant]. Cléanthe, [...], après avoir dit que l'effort [*tonos*] est un choc du feu, qui s'appelle force et puissance [*ischus kai kratos*] quand dans

taines textes tendent à accorder à cette vertu qu'est la *phronèsis* une place plus fondamentale encore en définissant les autres vertus premières en termes de *phronèsis* : "Zénon admet qu'il y a plusieurs vertus et il distingue, comme Platon, la prudence [*phronèsis*], le courage, la tempérance et la justice, vertus inséparables sans doute, mais distinctes et différentes l'une de l'autre. Mais il définit ainsi chacune d'elles : "le courage, dit-il, est la prudence dans les choses à supporter, la justice, la prudence dans les choses à attribuer", comme s'il croyait la vertu unique et différant seulement dans ses actes et par ses rapports avec leurs objets [*tais de pros ta pragmata schesesi kata tas energeias diapherein dokousan*]."¹⁶

Ailleurs, Plutarque évoque notamment la négation par Ariston de Chios de la pluralité des vertus: distinguer des vertus différentes, c'est comme si l'on distinguait plusieurs sens de la vue selon ce qui est l'objet de la vision, la vue-du-blanc étant dite un sens différent de la vue-du-noir, etc., alors que la vertu est une comme le couteau est un, bien qu'il puisse, selon les circonstances, couper différentes choses. Après quoi, il précise : "Zénon de Citium aussi semble en un sens aller dans cette direction puisqu'il définit la *phronèsis* dans les choses à distribuer [*en aponemèteois*] comme justice, dans les choses à choisir [*en haireteois*] comme tempérance, et dans les choses à supporter [*en hupomeneteois*] comme courage. Pour défendre cela ils estiment que c'est ici la science [*epistèmè*] que Zénon appelle *phronèsis*."¹⁷

Si l'on se fie au témoignage de Plutarque¹⁸, Ariston, même dans sa position jugée hétérodoxe par Chrysippe (en raison de sa négation des différences à l'intérieur du bien), n'est pas si éloigné de ce que

l'âme il devient apte à accomplir ce qui incombe [*pros to epitelein ta epiballonta*], ajoute textuellement : "cette force ou puissance, quand elle s'applique à persévérer, est la maîtrise de soi [*egkrateia*] ; quand elle s'applique à supporter, elle est le courage ; quand elle se rapporte au mérite [...], la justice ; quand elle conduit à choisir ou à éviter, la tempérance". Dans *Virt. mor.*, 441B, Plutarque encore oppose à la position "unitaire" de Zénon l'"essai de vertus" spécifiques de Chrysippe.

¹⁶ Plutarque, *St. rep.*, 1034C-D, trad. Bréhier. L'édition Cherniss (LCL), 424 et notes, donne un texte complété de sorte qu'entre le courage et la justice sont citées la *sôphrosunè*, comme *phronèsis* dans les choses à choisir [*en haireteois*] et la *phronèsis* au sens propre comme *phronèsis* dans les choses à mettre en œuvre [*tên d'idiôs legomenên phronèsin phronèsin en energeôteois*] ; le même texte est repris par LS, 61, C.

¹⁷ Plutarque, *Virt. mor.*, 441A ; SVF, I, 201 ; LS, 61, B.

¹⁸ *Virt. mor.*, 440Esq.

proposait Zénon quant à l'unité et/ou pluralité de la vertu. Certes l'unité de la vertu est chez Ariston telle qu'il en fait une seule chose qu'il nomme santé de l'âme¹⁹, et non *phronèsis* comme semble l'avoir fait Zénon. Mais tout en relativisant la portée de ces distinctions eu égard à l'unité de la seule vertu-santé de l'âme²⁰, il n'en donnait pas moins des définitions qui restent proches de l'esprit du fondateur : "la vertu qui examine ce qui est à faire [*poiètea*] ou non s'appelle *phronèsis*; celle qui ordonne le désir [*epithumia*], et détermine la mesure [*to metrion*] et l'opportunité [*to eukairon*] dans les plaisirs, tempérance; celle qui organise les relations communautaires et les échanges entre les hommes, la justice"²¹.

La "santé" de l'âme, la seule vertu, *dunamis* de l'âme, est définie comme *epistèmè* relative aux biens et aux maux²². Et c'est une seule et même science qui aborde des situations de divers types, selon qu'elle permet de choisir les biens et éviter les maux (domaine de la tempérance), de pratiquer les premiers et de ne pas pratiquer les seconds (domaine de la *phronèsis*), d'affronter résolument les uns et de fuir les seconds (domaine du courage), de distribuer à chacun selon sa valeur (domaine de la justice). C'est en fonction de cette variété dans les circonstances auxquelles faire face par l'action que l'on donne à cette unique science des noms variés. Cette unique *epistèmè* des biens et des maux semble bien remplir une fonction fort proche de celle de la *phronèsis* zénonienne²³. Il est du reste significatif que pour défendre la définition de Zénon, les stoïciens aient, au dire de Plutarque, cru bon d'identifier sa *phronèsis* à *epistèmè*.

Chrysippe s'élève contre Ariston, préférant souligner la spécificité de chaque vertu tout en maintenant qu'elles relèvent toutes d'une

¹⁹ Plutarque, *Virt. mor.*, 440E-F ; *SVF*, I, 375.

²⁰ Cf. Plutarque, *Virt. mor.*, 440F : l'image de la vue qui est un seul et même sens même s'il saisit des objets différents.

²¹ Plutarque, *Virt. mor.*, 440F - 441A.

²² Cf. aussi Galien, *De placitis*, VII, 2, 2-5 ; De Lacy, 434, 31-436, 7.

²³ Cf. à ce propos, Kerferd, George B., "What Does the Wise Man Know?", in : Rist, J.M. (Ed.), *The Stoics*, Berkeley/London/Los Angeles : University of California Press, 1978, pp. 125-136, qui souligne la proximité tout en notant qu'Ariston réserve un sens plus restreint à *phronèsis* que ne faisait Zénon. Sur les mêmes passages, cf. Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne, o.c.*, pp. 72-74.

seule et même *dunamis* de l'âme²⁴. Mais quoi qu'il en soit, c'est l'étude détaillée des champs différenciés des vertus premières qui le mène à dénombrer maintes vertus subordonnées²⁵.

Sans doute faut-il dès lors refuser d'exacerber les différences ou dissensions entre stoïciens mises en évidence par Plutarque sur la question de l'unité/pluralité des vertus²⁶. Ainsi de Zénon parlant à ce propos de *phronèsis* et de Cléanthe s'exprimant en termes de tonos, il ne faut pas vouloir opposer les points de vue. Parler de *phronèsis*, c'est parler d'intelligence, de pensée²⁷, c'est insister sur la part proprement rationnelle, logique, de la vertu. Parler de *tonos*, c'est insister sur l'aspect dynamique, l'énergie et la force nécessaires à sa pratique. Mais cela n'a rien d'incompatible sur fond d'une psychologie où l'âme est *pneuma* tonique ou *tonos* pneumatique et où la vertu est une disposition, un état durable et inébranlable de l'hégémonique — lequel est tantôt identifié purement et simplement au *logos*, tantôt, de part en part, dans toutes ses fonctions, pénétré et pétri de *logos* dès que celui-ci s'est développé —, la solidité et la permanence de cet état se définissant en termes de tonicité. Il n'y a donc là que différences d'accent ou de sensibilité et variations sur un même thème. Thème qu'on peut, pour notre présent propos, ramasser ainsi avec Rodis-Lewis : "tous les stoïciens reconnaissent que l'unité foncière de la vertu se distribue selon des points d'application qui commandent la pluralité des vertus

²⁴ Cf. Galien, *De placitis*, V, 5, 36-40 ; De Lacy, 324, 24-326, 8 (*SVF*, III, 257) selon lequel Chrysippe distinguait "*pollas epistêmas te kai aretas*" tout en soutenant qu'il y a une seule *dunamis* de l'âme. Contre Ariston, rapporte Galien (*De placitis*, VII, 1, 8-17 ; De Lacy, 430, 7-432, 8 ; *SVF*, III, 259), Chrysippe défendait l'idée que les vertus sont des qualités distinctes (*deiknusi poiias einai tas aretas*, 430, 19-20 ; 27) et non qu'une seule et même vertu reçoit différents noms en fonction de ce à quoi elles se rapportent (*kata tèn pros ti schesin*, 33-34sq.).

²⁵ Les "essaims de vertus" que lui reproche Plutarque (*Virt. mor.*, 441B). Sur la différence spécifique des sciences que sont les vertus comme qualités distinctes de l'âme et ses difficultés quant à l'inséparabilité des vertus, cf. aussi LS, I, 384. On ne peut entrer ici dans les implications ontologiques de ce débat *poiion/pros ti* (cf. à ce sujet LS, textes et commentaires des sections 27, 28, 29), mais nous aurons à revenir sur l'articulation nécessaire des vertus entre elles.

²⁶ Cf. à cet égard, Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne*, o.c., pp. 68-72.

²⁷ Bridoux, André, *Le stoïcisme et son influence*, Paris : Vrin, 1966, p. 106 : "Comment traduire *phronèsis*. C'est exactement l'acte de *phronein*, de penser, de penser tout court."

classiques [...]. Mais leur définition doit manifester leur subordination à une racine commune”²⁸.

C’est à la position singulière de la *phronèsis* dans cette optique qu’il nous faut prêter une attention toute particulière.

Sextus Empiricus met en exergue cette singularité de la *phronèsis* parmi les vertus premières, quand il rapporte ceci : “Ce n’est pas l’œuvre [*ergon*] du vertueux [*ho spoudaios*] que de veiller sur ses parents et de les honorer autrement, mais il appartient au vertueux de le faire en vertu de la *phronèsis* [*alla spoudaiou to apo phroneseôs touto poiein*]. Car tout comme il est commun au médecin et au particulier de prendre soin de la santé, mais propre à l’expert [*technitès*] d’en prendre soin médicalement, de même aussi il est commun au vertueux et au non-vertueux d’honorer ses parents, mais c’est le propre du sage [*sophos*] d’honorer ses parents en vertu de la *phronèsis* ; et de la sorte il a aussi une expertise relative à la vie [*technè ... peri ton bion*] dont c’est l’œuvre propre d’accomplir chaque acte en vertu de la disposition la meilleure [*to hekaston tôn prattomenôn apo aristès diatheseôs prattein*].”²⁹

Mais c’est chez Stobée qu’on voit s’ouvrir une voie, probablement chrysippéenne, vers l’articulation de toutes ces données : “Toutes les vertus, qui sont des sciences [*epistèmai*] et des expertises [*technai*], ont en commun leurs théorèmes et, comme on l’a dit déjà, leur fin est la même. C’est pourquoi elles sont aussi inséparables. Car qui en a une les a toutes, et qui agit en accord avec une agit [*prattein*] en accord avec toutes. Elles diffèrent les unes des autres par ce qui leur est capital [ou principal, *tois kephalaïois*]. Car ce qui est capital dans la *phronèsis*, c’est à titre premier, la théorie et la pratique [*to theôrein kai prattein*] de ce qui doit être fait [*poièteon*], mais en second lieu la théorie, aussi, de ce qu’il faut distribuer [de ce qu’il faut choisir et de ce qu’il faut supporter], *au service de la pratique infaillible de ce qui doit être fait* [*charin* (en faveur de) *tou adiapôtôtos prattein ho poièteon*]. Ce qui est capital, en propre, dans la tempérance, c’est à titre premier de maintenir les impulsions [*hormai*] saines [en bon état] et d’en faire la théorie [de les contempler, *theôrein autas*], mais en second

²⁸ Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne, o.c.*, p. 69.

²⁹ SE, M, XI, 200-201 ; SVF, III, 516 ; LS, 59, G.

lieu [de faire la théorie] de ce qui tombe sous les autres vertus, *en vue de [heneka] se conduire infailliblement dans ses impulsions*. De même le courage [s'occupe] à titre premier de tout ce qu'il faut supporter, mais en second lieu de ce qui tombe sous les autres vertus. Et [ce qui est capital] dans la justice c'est à titre premier l'examen de ce qui revient à chacun selon la valeur [ou le mérite, *kat'axian*], mais en second lieu le reste aussi. Car toutes les vertus veillent à ce qui les concerne toutes et à ce qui les sous-tend, mutuellement."³⁰

Qu'il y eut déjà chez les stoïciens anciens quelques divergences quant à l'énumération des vertus demeure ici "accessoire"³¹, c'est l'ambiguïté de la position de la *phronèsis*, que l'on retrouve, semble-t-il, dans toutes les énumérations des vertus premières, qui nous intéresse. La difficulté surgit de ce que certains témoignages lui attribuent en outre, nous venons de le constater, une sorte de préséance parmi les vertus premières elles-mêmes. Au point que les autres paraissent parfois n'en être que des sous-espèces.

3. Les vertus et la vertu

Examinons donc le statut de la *phronèsis* comme *vertu prima inter pares* à la lumière de l'accord typiquement stoïcien sur l'unité foncière de la vertu, ou l'inséparabilité de toutes les vertus.

Le dernier texte, de Stobée, illustre au mieux en quel sens les vertus peuvent être tenues par les stoïciens *et* pour spécifiquement (qualitativement) différentes *et* comme profondément une en ce sens qu'elles s'impliquent mutuellement et ne peuvent exister à l'état isolé. Si elles sont des dispositions ou qualités différentes de l'âme³², identifiables par leur objet propre, c'est-à-dire par leur priorité dans leur action (*praxis*) propre, le lien entre elles est tel que la disposition ou qualité qu'est la justice, par exemple, ne peut être réalisée et établie que si le sont aussi les dispositions que sont le courage, la tempérance et la *phronèsis*, et réciproquement. Les vertus sont donc intrinsèque-

³⁰ Stobée, II, 63, 6-25 ; SVF, III, 280 ; LS, 61, D, nous soulignons.

³¹ Cf. *supra* les extraits de DL et Plutarque à ce propos. Brun, Jean, *Le stoïcisme*, Paris : PUF, 1994, p. 97, relève à juste titre, croyons-nous, ce caractère accessoire des différentes classifications au regard de l'unité foncière de la vertu.

³² Cf. *supra*.

ment solidaires³³, la sagesse est une, car toutes ces vertus ont les mêmes “théorèmes”, les mêmes principes et c’est seulement l’angle d’approche, pour ainsi dire, qui diffère, c’est-à-dire le point de vue et le domaine d’action privilégiés, qui fait en sorte qu’il y a priorité des principes qui le régissent sur les autres. C’est ainsi qu’on distingue des vertus au sein de *la vertu* — “la perfection conforme à la nature de l’être raisonnable comme tel”³⁴ —, ce caractère en parfaite harmonie, cohérence, avec la raison, qui est aussi parfaite harmonie avec soi et connaissance parfaite de soi-même, puisque l’état opposé à la sagesse, l’état qui définit l’insensé (*phaulos*) est “ignorance de soi et de ce qui concerne soi [*agnoia hautou kai tôn kath’hauton*]”³⁵. Et chaque vice peut ainsi être une forme particulière ou spécifique qualitativement d’*ignorance* comme chaque vertu est une forme spécifique qualitativement de *science*. L’image que Stobée attribue ensuite à Panétius exprime avec beaucoup de précision l’articulation stoïcienne de l’unité-pluralité de la vertu sur fond de laquelle doit s’interpréter l’ambiguïté de la *phronèsis* : “Ce qui se rencontre quant aux vertus est, dit Panétius, comme si pour de nombreux archers l’on posait une seule cible ayant en elle des lignes de couleurs différentes. S’il en était ainsi, chacun viserait à atteindre la cible, mais s’il y parvenait, l’un le ferait en frappant la ligne blanche, un autre la ligne noire, un autre encore une ligne d’une autre couleur. Car tout comme ces archers font d’atteindre la cible leur fin la plus noble [*anôtatô telos*], mais se proposent de la réaliser chacun d’une autre manière, de même toutes les vertus font du bonheur [*eudaimonein*] leur fin, qui consiste à vivre en conformité [*homologoumenôs*] avec la nature, mais elles l’atteignent chacune à sa manière.”³⁶

Il y a unité de la vertu parce qu’il y a unité de la fin visée : le bien-vivre, le bien-être(-soi). Il y a pluralité des vertus seulement parce qu’il n’y a pas une seule vie de vertu possible, parce qu’être vertueux ne veut pas dire à tout instant et pour chacun accomplir les mêmes actions, faire les mêmes choix. À chacun son propre “heureux

³³ Bridoux, André, *Le stoïcisme et son influence, o.c.*, p. 107, s’essaie à reconstruire un enchaînement possible entre les quatre vertus premières.

³⁴ DL, VII, 94, trad. Bréhier.

³⁵ Stobée, II, 68, 18-19 ; SVF, III, 663 ; LS, 41, I.

³⁶ Stobée, II, 63, 25-64, 12 ; SVF, III, 280 ; LS, 63, G.

cours” de la vie (*europa biou*). Si chaque acte parfait vaut tout autre acte parfait, comme tout manquement à la vertu vaut tout manquement, toute faute n’importe quelle autre, cela ne signifie évidemment pas que tous les *katorthômata* sont les mêmes dans leur matérialité ni même dans l’effort, l’énergie, qu’ils représentent. Et c’est ainsi qu’il y a lieu de distinguer l’acte courageux de l’acte juste, même si l’on ne peut être juste sans être courageux et vice versa. Les chemins des différentes flèches vers la même cible sont différents et les flèches de chacun l’atteignent à leur manière propre.

C’est sur ce fond qu’il faut entendre la possibilité de glisser d’un usage de *phronèsis* à l’autre.

En un sens, la *phronèsis* est ce par quoi s’atteint l’*eudaimonia*, l’*europa biou*³⁷. Elle s’identifie donc pratiquement à l’*aretè une* ou à la sagesse même, la *sophia*. Comme l’indique Inwood, “puisque’il n’y a qu’un plan pleinement déterminé et providentiellement ordonné pour le monde et tous les hommes en lui, lequel est la volonté de Zeus et ne change jamais, un seul ensemble de principes mutuellement cohérents peut définir pour un agent un ensemble d’actions mutuellement cohérentes. [...] Cet ensemble de principes doit être ce que les stoïciens visaient par la vertu de prudence (*phronèsis*). Car elle est définie comme un “art relatif à la vie” et un art est un ensemble de propositions auxquelles assentiment est donné ou *katalèpseis*”³⁸. La *phronèsis* est ainsi unique en son genre, elle est ce par quoi le *telos* est atteint : *eudaimonia* et sagesse. En ce sens, elle est la vertu même, sans égale : “la prudence est aussi une vertu, poursuit Inwood ; et la vertu est décrite de diverses manières comme un genre de connaissance et comme quelque chose de relatif au gouvernement et à la cohérence de la vie entière de quelqu’un”³⁹.

³⁷ Stobée, II, 77, 21 ; SVF, III, 16 ; LS, 63, A.

³⁸ Inwood, Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford : Clarendon, 1985, p. 107. L’expression d’“art relatif à la vie” renvoie à SE, M, XI, 200-201, déjà cité ou Stobée II, 66, 20-67, 1 (SVF, III, 560 ; LS, 61, G). Pour l’art (*technè*) défini en termes de *katalèpseis*, SE, M, VII, 373, par exemple. C’est une définition qui se retrouve en différents lieux, notamment, chez Galien, SVF, II, 93 et chez Philon, SVF, II, 95. Cf. aussi SVF, I, 73 ; II, 94 ; II, 731 ; III, 214.

³⁹ *Ibid.*, p. 107, renvoyant, pour la définition en termes de connaissance à Stobée, II, 63, 6sq. et II, 66-67 (cf. SVF, III, 280 ; 560 ; 294 ; 654 et 604 ; LS, 61, G), et pour la cohérence d’une vie entière à Stobée, II, 60, 7-8 et II, 74, 4-5.

Quant au glissement vers un sens qui met la prudence, cette vertu suffisante à fonder une vie entière de sagesse, au rang des vertus premières dont elle est, quoi qu'il en soit, radicalement indissociable, il est illustré par le texte de Diogène Laërce déjà cité⁴⁰, sur lequel il convient de revenir à présent.

En VII, 126, partant d'une définition générale du vertueux par le type de connaissance que ce statut implique, Diogène en vient, pour préciser l'objet de ce savoir qu'est la vertu (en général), à énumérer en les distinguant ce qui fait successivement l'objet des vertus majeures. Le glissement qu'opère son texte semble particulièrement symptomatique de la situation unique de la *phronèsis*. Exprimant 1) l'unité de la vertu, il indique 2) qu'au sein de cette unité on peut distinguer et définir ainsi des vertus différenciées par leur objet propre, bien que 3) leurs champs respectifs ne soient que des spécifications du champ de la vertu comme telle ; 4) ce faisant, il en vient à *confondre* la définition de la vertu comme telle avec celle de la *phronèsis* comme l'une des quatre vertus primaires. Que dit-il, en effet ? 1) Être vertueux, être investi de l'*aretè* comme telle, c'est être en possession de la théorie et de la pratique relatives aux *poiètea*, à ce qui est à faire. 2) Or cet objet de la vertu peut être spécifié plus avant car ce qui est à faire *est aussi* — plus précisément — ce qui est à choisir, à supporter, ce où il faut persévérer, ce qu'il faut distribuer. Et 3) agir (ou faire) à la manière dont on doit choisir, supporter, distribuer, persévérer, c'est être — plus spécifiquement que vertueux — *phronimos*, courageux, juste, tempérant : les vertus respectives de tels hommes se définissant par ce dont elles traitent. Mais justement, au moment où il renvoie chaque vertu distincte à son objet particulier, il attribue à la *phronèsis* l'objet général d'abord affecté à la vertu comme telle : *ta poiètea*.

Même si le texte de Diogène est quelque peu embrouillé, si les verbes déterminant les secteurs des quatre vertus premières ne sont pas parfaitement et univoquement établis par comparaison à d'autres définitions classiques⁴¹, il manifeste clairement l'hésitation stoïcienne

⁴⁰ DL, VII, 126.

⁴¹ Le parallèle des énumérations n'est pas parfait, dans l'ordre où le texte présente les choses : *hairetea-hupomenètea-emmenètea-aponemètea*, puis *hairetikôs-hupomenètikôs-aponemètikôs-emmenètikôs*. Ces listes ne correspondent pas non plus parfaitement à l'ordre de la troisième énumération : *phronimos, andreios, dikaios, sôphrôn*. En effet, si l'on s'en

entre, d'une part, une *phronèsis* comprise comme la vertu unique ou en général, ou encore la vertu fondant les vertus, voire identifiée à la sagesse elle-même et, d'autre part, une *phronèsis* qui, ayant perdu son statut aristotélicien privilégié de vertu dianoétique, se retrouve être une vertu classique parmi d'autres (en termes aristotéliciens, une vertu *éthique* parmi d'autres).

Cette situation de la *phronèsis* stoïcienne pourrait bien cependant échapper à l'incohérence si l'on veut se souvenir des images utilisées pour lier et rendre compatibles l'unité et la pluralité des vertus en même temps que des relations entre les concepts de *kathèkon* et de *katorthôma*. S'inspirant d'une présentation de Galien, c'est à tout le moins ce que suggère Kerferd, dans un article déjà cité⁴².

remet à d'autres sources (ci-dessus chez Stobée, par exemple), à *hairetea-hairetikôs*, correspondrait *sôphrosunè* (qui vient ici en dernier) ; à *hupomenètikôs, andreia* (ce qui est du reste confirmé par la suite chez Diogène) ; à *aponemètikôs, la dikaiosunè* ; quant à la *phronèsis*, elle concernerait *ta poiètea* (ou ailleurs chez Diogène (VII, 92), les biens et les maux, ce qui reparait ici aussi dans la suite) ; on ne voit pas quelle vertu est ici à lier à *emmenètikôs*, qui ailleurs (DL, VII, 93) évoque la patience (*karteria*), qui n'est pas mentionnée ici et n'est pas une vertu première.

⁴² Kerferd, George, "What Does the Wise Man Know?", in : Rist, J.M. (Ed.), *The Stoics, o.c.*, p. 134sq. Après avoir indiqué que *phronèsis* désigne soit la vertu unique dont les autres vertus énumérées par les stoïciens ne sont qu'autant d'aspects, soit un des aspects parmi les autres que revêt cette science une qu'est la vertu, l'auteur souligne que la différence des vertus n'a lieu d'être qu'en termes de "contenu objectif" et que donc "la vertu en général, et de même les vertus particulières, peuvent toujours être envisagées sous deux aspects. Il y a tout d'abord ce qui rend une vertu vertueuse et il y a en second lieu ce qui différencie une vertu d'une autre et en fait la vertu spécifique qu'elle est. Ce second trait, différenciant, Galien n'hésite pas à l'appeler, en langage aristotélicien, la matière (*hylè*) de la vertu" (133, évoquant *SVF*, III, 256, à savoir Galien, *De placitis*, VII, 2, 12 ; De Lacy, 438, 7-8). Et plus loin, étant entendu que ce qui distingue le *katorthôma* est le comment il est fait tandis que le *kathèkon* se définit par le quoi, le contenu objectif : "au sens I [le plus large], [*phronèsis*] fonctionne comme la source des *katorthômata*, au sens II [le plus étroit], [le mot] fonctionne comme une [à savoir une des] source de *kathèkonta*" (134). Du point de vue de l'acte droit, parfait, le contenu n'importe pas, il ne peut donc y avoir qu'une vertu unique, la *phronèsis*. C'est en se plaçant du point de vue des actes convenables qu'on peut distinguer les contenus et selon leur qualité différencier les vertus. Cela explique que comme exemple d'acte parfait, on cite *phronèsis*, tempérance, etc. et que par ailleurs la *phronèsis* soit dite s'occuper des *kathèkonta* (133). Sur ce dernier point, cf. *infra*. Dans l'ensemble, nous nous accordons dans ce qui suit à la proposition de Kerferd. A quelques précisions près, qui sont nécessaires. Dans la mesure où *phronèsis* au sens large comme au sens étroit désigne une vertu, elle régit toujours, dans les deux cas, des *katorthômata* qui sont des *kathèkonta* parfaits et jamais des *kathèkonta* quelconques.

Galien⁴³ s'exprime, à propos d'Ariston, de telle manière qu'il semble que c'est le passage à l'action lui-même qui fait que l'on parle d'une seule vertu ou science du sage ou de plusieurs : *chôris tou prattein*, sans l'action, en dehors d'elle, l'âme qui connaît les biens et les maux mérite d'être qualifiée par la *sophia* ou l'*epistèmè* ; c'est quand elle en vient à agir (*pros de tas praxeis aphiknoumenè*) que la même âme prend les noms différenciés de multiples vertus. Un peu plus loin, se tournant vers Chrysippe, il rappelle que, selon ce dernier lui-même, le bien seul est ce qui est à choisir, à faire, etc. Il écrit que : "dès lors la connaissance des biens, manifestée dans différentes matières et actions [*en diaphorais hulais è praxessin*], prend plusieurs noms, chacun en relation à la matière ou l'action [*en tòi pros ti kata tèn hulèn è tèn praxin huphistamenon*]"⁴⁴.

En dépit du désaccord technique opposant Chrysippe à Ariston, ce serait seulement dans la matérialité de l'acte, dans sa teneur, que se manifesterait la différence entre les vertus.

Ailleurs, par opposition à la tempérance qui concernerait, régierait les *hormai* humaines, comme le courage s'occupe des choses à supporter (*tas hupomonas*) et la justice de celles à répartir (*tas aponemèseis*), la *phronèsis* est dite relative aux actions convenables, aux *kathèkonta* (*tèn men phronèsin peri ta kathèkonta ginesthai*)⁴⁵. En même temps, la *phronèsis* a évidemment droit de cité quand il s'agit des *katorthômata*, les actions droites. Dans les exemples de celles-ci, on trouve en effet : *phronein*, *sôphronein*, *dikaiopragein*, etc. et encore *phronimôs peripatein*⁴⁶.

Et sur la question du comment opposé au quoi dans la détermination, pour le premier, des *katorthômata*, pour le second, des *kathèkonta*, il faut garder à l'esprit que le savoir caractéristique du comment implique nécessairement un savoir du quoi. Cf. à ce sujet, Kidd, I.G., "Moral Actions and Rules in Stoic Ethics", in : Rist, J.M (Ed.), *The Stoics, o.c.*, pp. 247-258, en particulier p. 252sq. Cf. aussi, Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne, o.c.*, pp. 66-67 et note 1. Nous y reviendrons.

⁴³ *De placitis*, VII, 2, 3, De Lacy, 436, 4-7 ; *SVF*, III, 256.

⁴⁴ Galien, VII, 2, 12-13, De Lacy, 438, 7-8. Le *pros ti* manifeste ici une préférence de Galien pour la version d'Ariston contre celle de Chrysippe (en termes de *poion*), mais ce sont ici les termes de *hulè* et de *praxis* qui nous importent.

⁴⁵ Stobée, II, 60, 12 ; *SVF*, III, 264.

⁴⁶ Stobée, II, 96, 20sq. ; *SVF*, III, 501 ; LS, 59, M.

“L’œuvre [*ergon*], disent-ils, du *phronimos* est d’être constant [*diomalizein*] dans ses actions droites [*katorthômata*], celle de l’*aphronos* est le contraire.”⁴⁷

Ou encore : “La *phronêsis* repose dans les actions droites [*keisthai en tois katorthômasin*].”⁴⁸

Alexandre d’Aphrodise, de son côté, lie la *phronêsis* à la “science de ce qui est à faire et à ne pas faire [*epistêmè poièteôn te kai ou poièteôn*]” et précise que les *poiètea* sont les *katorthômata*, les *ou poiètea* étant les actes fautifs, incorrects (*ta hamartêmata*), et que les actes droits sont associés au *kalon*, les actes fautifs à l’*aischron* (le laid)⁴⁹.

La *phronêsis* semble pouvoir renvoyer aux *kathêkonta*⁵⁰ (comme ailleurs aux *poiètea*), quand elle est à égalité avec les autres vertus premières. Quand elle est associée aux *katorthômata*, elle semble souvent pouvoir être entendue en un sens plus large ou plus foncier (comme la vertu une). C’est partiellement sans doute cette observation qui incite Kerferd à écrire : “les vertus qui se distinguent les unes des autres par leur contenu ou leur domaine d’action se distinguent dans la sphère des *kathêkonta* — dans la sphère des *katorthômata* de telles distinctions ne sont pas possibles”⁵¹.

⁴⁷ SE, M, XI, 207.

⁴⁸ SE, M, VII, 158. Cf. aussi Plutarque, *St. rep.*, 1041A, où les actes droits sont liés à toutes les vertus (y compris la *phronêsis*) et les actes en conformité avec une vertu caractérisés comme *katorthômata*. C’est le *katorthôma* du sage qui est lié à la notion d’*eulogon* qui caractérise ailleurs le *kathêkon*. Cela est compréhensible dans la mesure où les *katorthômata* sont des *kathêkonta*, mais parfaits. Chez les stoïciens, cette perfection repose dans l’*epistêmè*, la science qu’est la vertu. Dans l’argumentation que Sextus prête ici à Arcésilas, celui-ci ayant supposé l’inexistence des *phantasiai katalêptikai*, le sage (dit par les stoïciens ne donner son assentiment qu’à elles seules et suspendre son jugement dans les autres cas) est supposé devoir agir dans la situation du suspension de jugement puisqu’il ne peut donner son assentiment à rien ; n’ayant aucune *katalêpsis*, il est forcément privé d’*epistêmè*. Dès lors ses *katorthômata* se réduisent à des *kathêkonta* (non parfaits) caractérisés par une justification seulement vraisemblable ou probable (*eulogon*).

⁴⁹ Alexandre, *De fato*, 210, 14sq. ; SVF, II, 1005.

⁵⁰ C’est-à-dire, il ne faut pas l’oublier, les actes convenables, en accord avec la nature et susceptibles d’une justification raisonnable, mais réputés communs à l’insensé et au sage.

⁵¹ Kerferd, George B., “What Does the Wise Man Know?”, in : Rist, J.M. (Ed.), *The Stoics, o.c.*, p. 134.

Mais une telle affirmation ne saurait être entendue de manière trop tranchée. D'une part, il faut soutenir qu'en tant que vertu, c'est-à-dire qu'excellence ou réalisation achevée, plein accomplissement d'une nature, la *phronèsis*, même en son sens restreint, est une disposition de l'âme qui assure la *perfection* de l'acte, qui régit donc des *katorthômata*, et non des *kathèkonta* quelconques. De l'autre, les *katorthômata*, parce que ce sont des *kathèkonta parfaits*⁵², peuvent connaître les mêmes variétés matérielles que les *kathèkonta*. Ce qui est vrai, c'est que puisque tous les *katorthômata*, tous déterminés par la/les vertu(s), sont des *kathèkonta* (parfaits), on peut définir la/les vertu(s) qui les déterminent soit eu égard à la catégorie des *kathèkonta*, soit eu égard à celle, plus étroite et incluse dans la première, des *katorthômata*. Or ce qui fait la spécificité des *katorthômata* parmi le genre des *kathèkonta*, ce n'est certes pas la teneur de l'action ou sa matérialité, ce n'est pas *ce qui* est fait : le sage stoïcien n'est-il pas réputé capable de s'autoriser, dans certaines circonstances fort singulières il est vrai, une action aussi peu "convenable" à d'autres yeux et en toutes autres circonstances, que la consommation de chair humaine ? Le propre des *katorthômata*, c'est d'être issus de cette disposition ou caractère si fermement établi qui définit la vertu, de s'inscrire dans la cohérence et la constance d'action de toute une vie, pour ainsi dire dans le style propre de cette vie, d'être de l'ordre de ce qui *ne peut* manquer sa fin. Et de ce point de vue de la fin, ainsi que le montre bien l'image de cette cible unique visée par de multiples archers, la vertu est une, car la fin est une, et les voies par lesquelles on y atteint sont à cet égard indifférentes ; il n'y a de ce point de vue qu'une seule vertu, c'est la sagesse qui concerne la totalité de la vie dans tous ses aspects, et qu'on peut appeler *phronèsis*. Ainsi est-il propre au *sophos*, dit Sextus⁵³, par exemple d'honorer ses parents — prototype, en d'autres textes, du *kathèkon* — *en vertu de*, ou *à partir de la phronèsis* (accompli par un autre, ce *kathèkon* a une autre source que la vertu, disposition de l'âme, qu'est la *phronèsis*), de telle sorte, poursuit Sextus, qu'il possède une expertise quant à la vie [*hôte kai technèn*

⁵² Cf. Stobée, II, 93, 14-16 ; *SVF*, III, 500 ; LS, 59 K : le *katorthôma* est un *kathèkon* en possession de tous les nombres (*pantas tous arithmous* évoque harmonie et mesure), ... un *teleion kathèkon*.

⁵³ Dans un texte déjà cité : SE, M, XI, 201.

auton echein peri ton bion], dont c'est l'œuvre propre d'accomplir chaque acte à partir de la meilleure disposition [*hès idion estin ergon to hekaston tôn prattomenôn apo aristès diatheseôs prattein*].

Dans le même sens, Stobée rapproche la *phronèsis* de la vertu — en général — du *sophos* : “le sage [*sophos*] fait tout bien [*pant'eu poiein*] [...] ; le *phronimos* fait tout bien [...]. La doctrine selon laquelle le sage fait tout bien est la conséquence de ce qu'il mène tout à bien [*epitelein panta*] en accord avec la droite raison [*orthos logos*] et la vertu, qui est une expertise portant sur la totalité de la vie [*aretèn peri holon ousan ton bion technèn*]”⁵⁴.

On voit que dans de tels contextes la *phronèsis* ne se distingue guère de la *sophia* ou de l'*aretè* en général, laquelle s'identifie à une expertise relative à la vie dans sa totalité⁵⁵. Ce qui veut dire aussi la vie sous tous ses aspects, dans les divers types d'actions qui s'y rencontrent.

En revanche, définir la/les vertu(s) en fonction des *kathèkonta*, qu'est-ce que cela voudra dire ? Cela voudra dire considérer les *katorthômata* qu'elle(s) détermine(nt) comme étant des *kathèkonta* de tel ou tel type, selon *ce qui* est fait. Et définir, pour chaque type d'acte convenable ainsi circonscrit, une *aretè* correspondant à la disposition qui, dans cette catégorie d'actes, détermine la perfection (c'est-à-dire les *katorthômata*). On est en effet en mesure de sérier les *kathèkonta* — actes convenables, en rapport aux *kata phusin* et, pour les êtres raisonnables, en accord avec la raison, même si ce n'est pas toujours la droite raison — selon leur *teneur*, selon leur rapport à tel ou tel aspect de la nature humaine. Par exemple, s'il s'agit des actions portant directement sur nos relations avec nos semblables, on est dans la sphère de la répartition, de la distribution, qui définit la justice ; s'il

⁵⁴ Stobée, II, 66, 15-67, 1 ; *SVF*, III, 560 ; LS, 61, G. Le contexte montre clairement que la *phronèsis* est prise ici en son acception large, pratiquement équivalente de *sophia*, et est envisagée eu égard aux *katorthômata*, d'autant que la suite dit : “Par analogie, l'insensé [*phaulos*] fait mal [*kakôs*] tout ce qu'il fait et en accord avec tous les vices [ou maux : *kata pasas tas kakias* — l'opposé des vertus].”

⁵⁵ C'est de la vertu comme telle que DL, VII, 89 dit : “en elle est le bonheur parce qu'elle est dans une âme façonnée pour s'accorder avec elle-même pendant toute sa vie”. (trad. Bréhier, nous soulignons). Mais c'est de la *prudentia*, qui traduit généralement *phronèsis*, que Cicéron, évoquant surtout, il est vrai, Antiochus et Carnéade, écrit : “viven-di ars est prudentia” (*De fin.*, V, 16).

s'agit de modérer ou donner la mesure adéquate à nos impulsions, on est dans la sphère de la tempérance, etc. De ce point de vue, il est clair que selon l'affinement de l'analyse quant à la nature humaine, et des situations où se trouvent les hommes, on pourra non seulement définir plusieurs vertus premières, mais une foule de vertus secondaires ou subordonnées à chacune selon la teneur de l'action, le type de situation, le statut des personnes impliquées, les circonstances de temps, lieu, etc. Une vertu est alors l'excellence, la science du *comment* agir dans ce genre de cas, elle est le savoir qui mène à l'accomplissement parfait (*katorthôma*) dans cette espèce particulière d'actions. La multiplicité des vertus reflète à cet égard la multiplicité des questions posées : s'il s'agit au premier chef, dans une situation donnée, de savoir comment ne léser personne, c'est une question de justice, etc. Mais selon la doctrine stoïcienne, on ne peut répondre à la question posée sans, en même temps que juste, être courageux, *phronimos*, tempérant. La disposition de l'âme qu'est la justice n'est vraiment établie en une *psuchè* que si celle-ci est également habitée par les dispositions que sont la tempérance, le courage, la *phronèsis*. C'est pourquoi aussi, si tout acte de justice est un *katorthôma*, tout *katorthôma* est à la fois et indissociablement un acte de courage, de justice, de tempérance, et de *phronèsis*, pour ne citer que les vertus premières. Tout n'est qu'une question de point de vue prioritaire, les différences entre vertus sont des différences dans la question posée face à une situation donnée. Dans l'accomplissement de l'acte vertueux répondant à cette question, les vertus s'enchaînent de manière à produire un *katorthôma* qui les implique toutes⁵⁶.

4. *Phronèsis: stoïcienne ou aristotélicienne ?*

On ne saurait contester, sur la base de ce qui précède, que "la définition stoïcienne de la vertu comme *phronèsis*, c'est-à-dire comme

⁵⁶ Même si la fin de son article reconnaît que la connaissance du sage est celle du comment agir à entendre en un sens que "inclut le quoi [faire]" (Kerferd, George, "What Does the Wise Man Know?", in : Rist, J.M. (Ed.), *The Stoics, o.c.*, p. 134), l'expression de Kerferd selon laquelle en un sens *phronèsis* désigne la source de *katorthômata* et en un autre une source de *kathêkonta* paraît égarante. Il faut plutôt dire qu'il y a seulement la *phronèsis* (ou la vertu) si on cherche à définir la perfection de l'action dans sa perfection

savoir, dérive de Platon⁵⁷, ni ce que l'insistance des stoïciens sur la force et l'effort doit aux cyniques⁵⁸, mais on peut reconnaître également qu'en dépit du déni par eux de la distinction tracée par Aristote entre *phronèsis* et *sophia*, leur *phronèsis* semble conserver bien des traits qu'elle doit, chez Aristote, à la particularité de son objet, à sa contingence et à l'absence de maîtrise intégrale sur les conséquences de son action par l'individu.

À cet égard, ce qui vient d'être dit de l'ambiguïté de l'usage stoïcien de *phronèsis* est significatif. En effet, la *phronèsis* stoïcienne, entendue au sens large de fondement de toutes les vertus, ou comme vertu une se spécifiant au gré des champs d'application, n'est pas loin d'entretenir avec les autres vertus le rapport qu'entretenait la vertu dianoétique aristotélicienne avec les vertus éthiques. On sait quels liens indissolubles lient celles-ci à celle-là : chez Aristote, le *phronimos* définit la norme, la mesure, de la vertu éthique mais ne peut exercer à cela son acuité discriminante qu'en étant soutenue par la résolution pour le bien-agir qui n'est fermement assurée que par la vertu éthique. Dans la définition zénonienne, aucune vertu ne va sans les

même et qu'il y a des vertus, dont la *phronèsis*, si on parle (en évoquant des vertus) de la perfection de l'action envisagée dans sa teneur. Le fait que pour donner des exemples de *katorthômata*, on cite les actions correspondant aux diverses vertus montre que le contenu d'une action n'est pas indifférent quand il s'agit de la qualifier de *katorthôma*, mais bien présupposé : *perpatein phronèseôs*. C'est seulement une fois qu'il est établi que c'est un *kathêkon*, ce qui ne peut se faire sans mention de sa teneur, de ce qui est fait, qu'une action peut être désignée comme *katorthôma* (ou non). Mais il n'y a lieu de rapporter des *kathêkonta* à des vertus que s'ils sont parfaits, c'est-à-dire *katorthômata*. La suggestion finale de Kerferd d'opposer les *katorthômata* — le comment — comme relevant de l'aspect intensionnel et les *kathêkonta* — le quoi —, comme relevant de l'aspect extensionnel est plus judicieuse (p. 135). C'est en effet l'acte vertueux visé "en compréhension", selon le sens, c'est-à-dire selon ce qui rassemble tous les actes vertueux indépendamment de leur teneur (à savoir la vertu ou la perfection), c'est la visée réalisée de perfection que le *katorthôma*; tandis que le *kathêkon* ouvre un champ, un ensemble d'actions "convenables" parmi lesquelles les *katorthômata* ne représentent qu'une sous-classe disséminée à travers toutes les catégories de *kathêkonta* qu'on peut concevoir en fonction de la teneur de l'action. La classe des *kathêkonta* — actes justifiables eu égard à la nature humaine et déterminés comme tels par leur teneur, leur matérialité — est largement plus vaste que celle des *katorthômata* — qui se signalent parmi les *kathêkonta* par leur parfaite conformité à l'*orthos logos*, leur justifiabilité entière sur le plan du sens ultime de la vie humaine.

⁵⁷ Voelke, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris : PUF, 1973, p. 93.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 94. Les deux perspectives s'harmonisent : "si la vertu consiste en un savoir et si la science doit sa solidité inébranlable à la force de la tension, cette force fait également le fond de la vertu".

autres, toutes dépendent de la première qui se spécifie, en restant elle-même, en chaque domaine d'application.

Que nous ne sommes pas si loin de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote lui-même en a témoigné en quelque sorte *a priori* quand il éprouvait le besoin d'argumenter contre Socrate : "[...] la vertu proprement dite ne se produit pas sans être accompagnée de prudence. C'est pourquoi certains prétendent que toutes les vertus sont des formes de prudence [*phronèseis einai*], et Socrate, dans sa méthode d'investigation, avait raison en un sens et tort en un autre : en pensant que toutes les vertus sont des formes de la prudence, il commettait une erreur, mais en disant qu'elles ne pouvaient exister sans la prudence, il avait entièrement raison [*kalôs elegen*]. Et la preuve [*sèmeion*, le signe], c'est que tout le monde aujourd'hui, en définissant la vertu, après avoir indiqué la disposition [*hexis*] qu'elle est et précisé les choses qu'elle a pour objet, ajoute qu'elle est une disposition conforme à la droite règle [*kata ton orthon logon*], et la droite règle est celle qui est selon la prudence [*kata tèn phronèsin*]"⁵⁹.

Ce qui le sépare de Socrate, Aristote le résume encore quelques lignes plus loin : "Ainsi donc, Socrate pensait que les vertus sont des règles [*logoi*] (puisqu'elles sont toutes selon lui des formes de science [*epistèmas gar einai pasas*]), tandis que, à notre avis à nous les vertus sont intimement unies à une règle [*meta logou*]." ⁶⁰

Ceci dit aussi bien la distance que les stoïciens prendront par rapport à Aristote : ils s'accordent à penser que les vertus ne peuvent être sans la *phronèsis*, et la *phronèsis* sans les autres vertus, mais ils en font des *epistèmai*. Néanmoins, c'est encore, dans la définition de Zénon en tout cas, la *phronèsis* qui sert de règle fondamentale dont les autres vertus sont dérivées ou dont elles ne sont que des formes différenciées, comme chez Socrate, par leurs objets.

Il s'agit pour nous de suggérer que la sauvegarde de traits essentiels à la *phronèsis*, à l'excellence du jugement pratique, quand on passe d'un style de pensée à l'autre, est sans doute l'indice de ce que cette aptitude humaine ne peut manquer de révéler ces caractères à qui aborde sérieusement la question.

⁵⁹ EN, 1144b 15-25, trad. Tricot.

⁶⁰ EN, 1144b 28-30, trad. Tricot.

Dans son sens large, d'abord, quand elle s'entend comme la vertu, la *phronèsis* stoïcienne n'est pas loin d'avoir la fonction de la *phronèsis* aristotélicienne auprès des vertus éthiques, et certains traits essentiels de la vertu dianoétique. En effet, savoir *théorique* et *pratique* de ce qui est à faire, avons-nous vu, n'est-elle pas alliance d'une justesse de vue, d'un discernement aiguisé et d'une droiture de l'option pour le bien ? Définie comme savoir de ce qui est à faire, ou du bien, de son contraire et de ce qui est indifférent⁶¹, elle ne peut être que l'aptitude à discerner sans faille le meilleur parti à prendre en toutes circonstances et en fonction de celles-ci. L'importance des circonstances, de leur singularité, dans la détermination de l'attitude à adopter se marque encore dans la définition en termes de *kathékonta* : certains d'entre eux au moins ne sont-ils pas dits dépendre des situations ?⁶² Que la *phronèsis* stoïcienne conserve cette dimension de perspicacité à exercer au cas par cas et non de détention de règles *a priori* d'action dont user partout et toujours est peut-être reflété encore par la traduction latine par *prudencia* (*pro-videre*, prévoir)⁶³. Quoi qu'il en soit, le fait même que la *phronèsis* se spécifie en multitude de vertus diverses au point de former l'essaim de vertus spécialisées qu'on reprochera à Chrysippe ne fait que confirmer l'attention stoïcienne à "épouser l'inépuisable richesse des situations concrètes"⁶⁴. Dans cette spécialisation, la *phronèsis* remplit auprès de ces vertus un rôle similaire à celui qu'elle tient chez Aristote auprès des vertus morales.

Mais au delà de la proximité de la *phronèsis* stoïcienne, quand elle est entendue comme vertu première parmi les premières et définissant les autres, avec la *phronèsis* aristotélicienne dans ses rapports

⁶¹ SE, M, IX, 162.

⁶² Sur cette attention de la *phronèsis* stoïcienne aux circonstances, cf. aussi la réfutation par Long ("Greek Ethics after MacIntyre", en particulier pp. 186-187) de l'idée avancée par MacIntyre (*After Virtue*) selon laquelle la loi qui régit l'action droite chez les stoïciens serait "une et la même pour tous les êtres rationnels" et "n'aurait rien à faire avec les particularités ou circonstances locales". Aux yeux de Long, "le *phronimos* dans son éthique [celle d'Aristote] joue un rôle très similaire à celui du sage stoïcien" (p. 186).

⁶³ Cf. à ce sujet les remarques de Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne, o.c.*, pp. 76-77. Le *De off.*, I, 11-14 l'associe à un voir aussi par le mot *perspicientia* et la *phronèsis* demeure là principe unificateur des différents domaines de la morale. La vertu une était comparée à la vue une en dépit de la diversité des objets vus, chez Ariston.

⁶⁴ Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne, o.c.*, p. 86.

avec les vertus éthiques, l'ambiguïté même du terme dans l'ancien stoïcisme, peut-on penser, témoigne de la difficulté qu'il y a à refuser un statut privilégié à cette aptitude au jugement pratique droit : si l'on place les quatre vertus premières sur un pied d'égalité, la prévalence de la *phronèsis* ressurgit quand il faut établir des définitions. Le champ propre de la *phronèsis* (les biens et les maux, ce qui est à faire, à ne pas faire et ce qui n'est ni l'un ni l'autre, la détermination des actions convenables⁶⁵), ce champ est si vaste qu'il ne peut manquer d'englober ceux du courage, de la tempérance, de la justice. Aristote préférerait dire qu'elle détermine pour ces vertus la *mesure*, la norme. La *phronèsis* du sage stoïcien ne fait pas fondamentalement autre chose. Et son savoir à cet égard a beau être qualifié d'*epistèmè*, c'est là une disposition si pratique qu'il ne peut l'enseigner, du moins au sens où l'on dirait qu'une science (une *epistèmè* aristotélicienne) s'enseigne : la règle de l'action ne s'apprend pas comme s'apprend un théorème de géométrie. En morale, le sage, modèle et conseiller, ne peut instruire comme en logique ou en physique. C'est que "les vertus stoïciennes sont des modes de comprendre comment vivre bien, des dispositions mentales, sans aucun contenu fixe en elles-mêmes"⁶⁶.

Enfin, l'autonomie du sage stoïcien n'est-elle pas celle du *phronimos* aristotélicien, celui qui détermine la règle de la vertu ? Seul le *phronimos*, selon Aristote, trouve en lui la norme, la mesure recherchée, et nécessaire à la vertu. De son côté, le sage stoïcien n'est-il pas le seul à pouvoir se fier à son propre *logos*, à sa seule raison ou à son discours intérieur ? C'est pourquoi, contrairement au progressant, il n'a nul besoin de préceptes, il est superflu de lui en donner⁶⁷. Sans compter qu'à en croire Cicéron, la *phronèsis* stoïcienne est telle que, comme chez Aristote, l'expérience y est irremplaçable et dépasse le savoir théorique de ce qui est à faire : au repérage des *kathèkonta* et de ce qui est dû à chacun, il faut "prendre l'habitude et la pratique", il y

⁶⁵ Aristote disait de la *phronèsis* : "elle a pour fin de déterminer ce qu'il est de notre devoir de faire ou de ne pas faire [*ti gar dei pratein è mè to telos autès*]" (EN, 1143a 9-10, trad. Tricot).

⁶⁶ Long, "Greek Ethics after MacIntyre", p. 197.

⁶⁷ Sénèque, L., 94, 11 ; Kidd, I.G., "Stoic Intermediates and the End for Man", in : Long, A. A. (Ed.), *Problems in Stoicism*, London : The Athlone Press, 1971, p. 164.

faut “expérience” et “entraînement”, là où l’enseignement de préceptes ne saurait suffire⁶⁸.

Abréviations et références bibliographiques

Alexandre	Alexandre d’Aphrodise, édition Bruns
Aristote, <i>EN</i>	<i>Éthique à Nicomaque</i>
Cicéron, <i>De fin.</i>	<i>De finibus bonorum et malorum</i>
Cicéron, <i>De off.</i>	<i>De officiis</i>
Cicéron, <i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae disputationes</i>
DL	Diogène Laërce, <i>Vitae</i>
Galien, <i>De placitis</i>	<i>De Placitis Hippocratis et Platonis</i> , édition De Lacy
Plutarque, <i>St. rep.</i>	<i>De Stoicorum repugnantis</i>
Plutarque, <i>Virt. mor.</i>	<i>De virtute morali</i>
Sénèque, <i>L.</i>	<i>Lettres à Lucilius</i>
SE, <i>M</i>	Sextus Empiricus, <i>Adversus Mathematicos</i>
Stobée	Stobée, édition Wachsmuth
SVF	Arnim, Hans, <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , Stuttgart : Teubner, 1964 (Leipzig, 1903-5), 3 vols. (+1 vol. indices, M. Adler, 1924),
LS	Long, A. A. et D.N. Sedley, <i>The Hellenistic Philosophers</i> , Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1987, vol. 1 : <i>Translations of the principal sources with philosophical commentary</i> ; vol. 2: <i>Greek and Latin texts with notes and bibliography</i> .

L’indication : “trad. Bréhier” renvoie aux traductions de Bréhier préparées pour le volume *Les stoïciens*, textes traduits par E. Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris : Gallimard (Pléiade), 1962. L’absence de mention d’un traducteur signifie que nous traduisons nous-mêmes.

⁶⁸ Cicéron, *De off.*, I, 59-60.