

Bonheur et Vertu

Septembre 2015

Yvan Pelletier

PROEME

Propos (cible)

Parler de bonheur et de vertu, c'est regarder *la vie humaine* et ce dont sa réussite a besoin. Notre vie est *un ensemble d'actions*. Seul l'homme agit. Mais qu'est-ce que c'est au juste agir? C'est bouger, mais il y a bien des types de changements. Tous les êtres matériels, même inanimés, *commencent* à exister, *changent*, *vieillissent*, et l'homme aussi, mais cela n'est pas agir. Tous les vivants *digèrent*, *croissent* et *se reproduisent*, et l'homme aussi, mais cela n'est pas encore agir. Tous les animaux *sentent*, *ressentent*, beaucoup *se déplacent*, et l'homme aussi, mais ces mouvements, en tant que tels, ne sont pas des actions. Agir, c'est faire quelque chose *sur décision*, c'est-à-dire *en le sachant* et *en le voulant*. Cela implique intelligence et volonté et c'est cela que seuls les hommes font. C'est dans nos actions que nous réussissons ou échouons notre vie.

Aujourd'hui nous allons réfléchir sur cette *action* que nous faisons *sur décision*. Nous allons identifier ce qu'implique d'être ainsi *sur décision* : cela implique d'abord un *critère*, sur lequel on se base pour décider et passer à l'action : ce critère qui donne à toute notre vie son sens, c'est le bonheur; puis *un mécanisme* de décision : voilà la liberté; et enfin *des qualités* qui habilitent à user de cette liberté de la meilleure manière, de façon à nous assurer une vie profondément humaine, pas une vie de robot : voilà la vertu.

Méthode

— Session

Aujourd'hui, dans la mesure où le peu de temps dont nous disposons me le laissera faire, je vais m'efforcer de vous faire comprendre et de bien illustrer l'essentiel, en me fondant concrètement sur l'expérience et le bon sens. — Vous pouvez me questionner, sans trop diminuer le temps qui nous est alloué; gardez les questions un peu hors de la ligne de mes propos pour l'heure du dîner, où je serai à votre disposition autant que vous le voudrez.

— Lecture

Je tire la principale inspiration de tout cela de l'introduction qu'Aristote fait à l'éthique, dans son *Éthique à Nicomaque*. Vous pourrez donc compléter en allant lire ce livre, ainsi que le commentaire qu'en a fait saint Thomas d'Aquin, qui aide beaucoup. — Les notes complètes de ce que je vais vous dire aujourd'hui seront disponibles sur demande de votre part par e-mail, ainsi que ma traduction du commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, ce qui vous permet de prendre moins de notes vous-mêmes, pour écouter davantage.

Utilité

La principale utilité visée, c'est de régler notre vie. Mais il ne faut pas surestimer la capacité que des connaissances, des explications ont de changer notre vie et notre manière de prendre nos décisions. La principale influence est exercée par nos mœurs, comme l'indique les noms d'«éthique» et de «morale», qui viennent du grec et du latin, selon la même inspiration. ἤθος et *mos* signifient *mœurs*, *habitudes*, car *c'est la répétition des actes qui engendre et confirme dans un homme son aptitude à réaliser le bien* qu'il cherche en agissant (ex. : se lever tôt, boire peu, garder son calme ; écrire, parler ; raisonner). C'est d'ailleurs aussi la répétition d'actes contraires qui l'en rend incapable (ex. : flâner au lit, boire trop, se fâcher inutilement, écrire mal). Cela découle d'un aspect frappant de la nature humaine : elle est incomplètement déterminée au départ et appelle beaucoup de détermination

complémentaire pour l'appétit, la main, l'intelligence. Car *à une nature déterminée, l'habitude ne change rien* (ex. : gravité).

Compétence requise

Avoir déjà une certaine rectitude, une certaine honnêteté intellectuelle et affective : *tendre à ordonner ses actions d'après sa raison*. Et non d'après ses passions, genre : *ça me tente, ça me tente pas; la raison, c'est étouffant*. S'il n'y a pas cela, on parle dans le vide; tu n'écoutes rien ou tu cherches seulement à défendre ta vie. Aristote parle de celui qui n'a pas cette disposition comme d'un *auditeur inutile*, quelqu'un pour qui ça ne vaut pas la peine de lui parler d'éthique.

Chacun juge correctement de ce qu'il connaît ; c'est en ce domaine qu'il est bon juge... Aussi le jeune homme n'est-il pas un auditeur adéquat à des leçons de politique, car il n'a aucune expérience des choses de la vie, qui sont pourtant le point de départ et l'objet des raisonnements de cette science. De plus, enclin à suivre ses passions, *il ne retirera de cette étude rien d'utile ni de profitable*, puisque *la politique a pour fin, non pas la connaissance, mais l'action*. Peu importe, du reste, qu'on soit jeune par l'âge ou jeune par le caractère : l'insuffisance à cet égard n'est pas une question de temps, mais elle est due au fait qu'on vit au gré de ses passions et qu'on s'élançait à la poursuite de tout ce qu'on voit. *Pour des étourdis de cette sorte, la connaissance ne sert à rien, pas plus que pour les intempérants; pour ceux, au contraire, dont les désirs et les actes sont conformes à la raison, le savoir en ces matières sera pour eux d'un grand profit.* (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094b28)

Avoir l'expérience de la frustration : peut-être *avoir échoué en quelque chose d'important*, s'être cassé la gueule, avoir goûté que toutes les illusions ne se réalisent pas. On ne juge bien les conclusions que de ce dont on connaît les principes (ex.: *toute vie commune implique obéissance, il faut éviter la drogue, pardonner est plus payant que se venger, l'avortement est un crime*). Qui aborde la morale avec la conviction que sa vie est déjà une réussite va passer son temps à défendre ses façons de faire.

Place

Où se situe ce cours parmi toutes les connaissances ?

— Il s'agit de *philosophie*

Ça ne vous situe pas beaucoup de dire cela, car vous n'avez probablement pas trop idée de quoi il s'agit. Plus ou moins consciemment, vous avez l'impression que de la philosophie, c'est tout ce qui nous passe par la tête d'un peu 'songé' quand on regarde le plafond en se tenant la barbe. Rien à voir !

La philosophie répond à une attitude intellectuelle bien spéciale, bien originale, si peu facile et spontanée qu'il a fallu attendre les Grecs du VI^e siècle avant J.C. pour la découvrir, et qu'il ne s'est jamais fait de philosophie depuis, sinon en dépendance de ces pionniers.

Bien sûr, tout le monde pense. Tous les peuples ont leurs penseurs. Confucius est un homme bien 'songé', il dit des tas de choses qui ont de l'allure, sur le sujet qui nous intéresse, d'ailleurs : la vie de l'homme, le bien, le mal. Mais *il ne s'agit pas de philosophie*.

Il y a philosophie *quand on se demande sérieusement : pourquoi?* Quand on fait l'effort d'aller à la racine des explications, au bout du pourquoi. Quand on ne se contente pas de constater comment sont les choses, ou comment il faut que les choses soient, ou comment il faut les faire, mais qu'on cherche de quoi dépend, en vérité, qu'elles soient ou doivent être ainsi.

— de philosophie *pratique*

Pratique s'oppose à spéculatif (intention, matière, méthode). La fin de cette étude n'est pas seulement ni principalement la connaissance, mais l'action. Cette session doit contenir des notions susceptibles de changer votre vie.

— de philosophie pratique *morale, éthique*

La morale, l'éthique forme un tout avec l'économique et la politique : agir bien...

- comme individu (ἦθος),
- comme membre d'une famille (οἶκος).
- comme citoyen d'une cité (πόλις),

LE SENS DE LA VIE : LE BONHEUR

La première et fondamentale question éthique nous invite à un peu d'introspection : Pourquoi vis-tu? *Comme tu tombes???* Comme le courant d'une rivière t'emporte???. Qu'est-ce qui donne son sens à ta vie? Si cela disparaît, vas-tu renoncer à vivre? Qu'est-ce que tu as fait pour cela aujourd'hui? Le reste de tes actions a-t-il un sens? Lequel? Qu'est-ce que ce serait, réussir ta vie? Tu sais que tu vas mourir? Est-ce que cela intervient dans tes plans?

Toute l'histoire que nous nous faisons pointe vers un style de réponse

Tous nos actes, tous nos gestes s'inspirent de notre manière souvent vague et peu consciente de répondre à ces questions. *Nous ne pouvons pas agir sans que ce soit dans une direction déterminée*, même si nous ne sommes pas très conscients de cette direction. Si nous ne sommes pas chauds à nous poser ces questions clairement, c'est que nous n'osons pas être vrais avec nous-mêmes : chacun a au fond sa réponse, qui motive tous ses actes, mais souvent nous ne sommes pas fiers de cette réponse et nous ne voudrions pas qu'elle apparaisse au grand jour de notre conscience, et de celle des autres!, avec le risque que cela entraîne le besoin de rectifier nos orientations, de bouleverser notre mentalité et notre agir.

'Schizophrénie' inévitable

C'est difficile de répondre à cette question, surtout publiquement, parce que — contrairement à ce qu'il en est avec : « C'est de quelle couleur ? » — nous sentons qu'il y a deux directions que peut prendre la réponse : *le fait et l'idéal* : nous sentons bien qu'il y a une distance gênante entre ce qui, de fait, motive nos actions et ce qui devrait les motiver, que nous sommes un peu schizophrènes. La nature et la santé nous appellent à unifier les deux : en fait, à corriger 'ce qui est' d'après 'ce qui devrait être', mais la tentation est toujours forte de se faire accroire que ce qui devrait être est justement ce qui est.

L'absurdité de la vie

Le grand danger pressenti inconsciemment, c'est de ne rien trouver, c'est d'arriver à la conclusion qu'en fin de compte, ta vie n'a pas vraiment de sens, qu'elle est totalement absurde. Alors, si c'est ainsi, que faire, sinon tuer le temps, ou en finir une bonne fois, si c'est trop souffrant? L'euthanasie est un bon symptôme de ce que nous ne voyons pas de sens à la vie.

I. Confusément

A. *La fin ultime*

a) La première QUESTION morale : que fais-tu? une action posée aujourd'hui? pourquoi fais-tu cela?

Il s'agit d'action, des éléments de l'agir. Notre intérêt le plus fondamental, c'est donc : de quoi dépend cette action? qu'est-ce qui nous met en mouvement quand nous agissons?

Qu'est-ce qui te fait agir? Qu'as-tu fait aujourd'hui? Quel en a été le motif?

b) La première RÉPONSE morale : dans un but !

Pourquoi agis-tu? Pourquoi manger, dormir, étudier, aimer? Pour vivre, pour te reposer, pour te sentir bien. — *Rien ne se fait ni se décide que pour un but*. Un mouvement a toujours une direction.

c) Corollaire : la fin ultime

1. L'absurdité d'une action sans fin ultime. Le mythe de Sisyphe.

Un synonyme de *but*, c'est *fin*. Parce qu'un *but*, c'est quelque chose qui termine l'action, qui la termine parce que ça contente définitivement. *Faire quelque chose dans un but n'a pas de sens s'il n'y a pas en visée un but ultime, un résultat final*. Aller quelque part a du sens seulement si on y arrive un moment donné.

Ce qui, justement, ramène sans cesse cette question pour notre vie, c'est *la frustration universelle* qui la colore : nous faisons des tas de choses avec l'idée d'en tirer une satisfaction (aimer, nous marier, enfanter, travailler, bâtir, etc.), puisque c'est là le sentiment qui devrait être lié à l'atteinte d'un but. Mais presque toujours ce que nous faisons finit par nous décevoir : c'est l'échec, le demi-échec, ou c'est moins intéressant qu'on pensait. V.g. mon beau-père : « Il y a bien plus de plaisir à désirer qu'à posséder ! »

Et c'est ainsi à *l'échelle universelle*. L'homme est une patente extraordinaire, l'aboutissement de toute la nature : l'univers matériel fait tenir la terre; l'environnement minéral terrestre rend possible la vie végétale : des êtres peuvent naître, croître, se maintenir, atteindre leur maturité, se reproduire; la vie végétale prépare elle-même la vie animale : des êtres plus parfaits peuvent connaître et sentir; et tout cela est indispensable pour que l'être humain soit possible : un être doué d'intelligence, qui dépasse la matière, capable de se développer au point de connaître et d'aimer au-delà des choses matérielles. Mais où cela s'en va-t-il finalement? Pourquoi tout cet agencement merveilleux aboutissant à la vie d'un homme, si cette vie-là ne résulte qu'en déception, déchéance et mort?

S'il n'y a pas un but principal qui mérite qu'en regard de lui toutes les actions choisies se coordonnent, si chaque action est *sans fin pour autre chose*, l'ensemble fait absurde. Si rien ne contente vraiment, c'est très démotivant. Cela fait une vie en cercle, comme celle de *Sisyphe* : roi de Corinthe, célèbre pour ses crimes, condamné à rouler éternellement une pierre sur une montagne d'où elle retombe sans cesse : c'est la frustration pertinente qui est donnée comme concrétisation de l'enfer.

Pourquoi, en fin de compte, fais-tu tout ce que tu fais ? Sans réponse à cette question, tu ne sais pas qui tu es, *tu vis comme un robot*. Tu n'agis pas vraiment, tu ne vis pas vraiment, *tu occupes ton temps!* Et demain, c'est pareil. Beaucoup de gens vivent ainsi. Toute leur attente : aller au cinéma, au bar, au hockey, ou dans la nature, naviguer, ou collectionner des cartes de sport! Cette manière de vivre — toute centrée sur le hobby, sur l'activité du soir, de la fin de semaine — est *un symbole de l'absurdité* de la vie. Dire que nous sommes dans le siècle de la *distraktion*, de la *consommation*, c'est, sans se l'avouer clairement, admettre que la vie n'a pas de sens.

2. Le bonheur comme source première du sens de la vie

Pourquoi vis-tu, finalement, pourquoi fais-tu tout ce que tu fais? La réponse normale, c'est le but ultime de ta vie, et ce but ultime a un nom : c'est pour être *heureux*, pour accéder au *bonheur*! Chacun, en tout ce qu'il fait, cherche à être heureux, éviter le malheur. Mais qu'est-ce que le bonheur? Qu'est-ce qu'être heureux? Ce but de toutes nos actions! — Même cette décision de venir à cette session aujourd'hui, c'est certain que vous l'avez prise, plus ou moins confusément, parce que vous espérez que ce que vous apprendrez aujourd'hui va vous aider à devenir plus heureux.

B. Le bien

Qu'est-ce qui peut constituer un but? Qu'est-ce qui fait qu'une chose peut contenter? Car toute ta vie est comme catapultée vers une plénitude que tu cherches sans cesse pour te combler. C'est le début de la réflexion morale d'identifier en quoi peut bien résider cette plénitude qui annulerait cette frustration sans cesse renouvelée qui nous fait rapetisser la vie que nous offre la nature!

a) L'appel à être

Cette frustration inévitable est le point d'interrogation le plus sérieux de la vie. Car l'homme n'agit pas pour être frustré. Quand il aime, quand il travaille, quand il écrit, quand il peint ou étudie, quand il escalade une montagne, quand il agit, en somme, c'est toujours pour vivre, pour être. L'homme sent un appel profond à être, et à être en plénitude; et être frustré, c'est cesser d'être, ou être à moitié.

b) L'être qui manque : le bien

Bref, qu'est-ce qu'un vrai but, qu'est-ce qui a la compétence de contenter? C'est *ce qui fait être, ou être plus, plus complètement*. C'est ce qui manque à quelqu'un pour qu'il soit complètement. C'est de cela qu'on dit que c'est *bon* pour lui, que c'est son *bien*. Et c'est de l'empêchement à ce bien dont on dit que c'est un *mal*.

Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent manifestement vers quelque bien. Aussi a-t-on déclaré avec raison que *le bien est ce à quoi toutes choses tendent*. (Éth. Nic., I, 1, 1094a1)

Un autre point de départ, c'est de se demander pourquoi on ne fait pas quelque chose, pourquoi on n'agit pas de telle ou telle manière. Pourquoi ne dois-tu pas assassiner? mentir? blesser? voler? te vanter? Parce que c'est mauvais! que c'est mal! Ce qui revient à dire que cela t'empêche d'être vraiment, que cela diminue ton être, ta perfection, ton achèvement.

En somme, c'est là tout le sens de la première règle morale : *il faut faire le bien et éviter le mal!* Tout ce que tu décides de faire, c'est parce que c'est bon, et de ne pas faire, c'est parce que c'est mauvais, c'est-à-dire parce que tu crois que cela te fera être plus complètement, ou t'empêchera d'être, te détruira.

C. Le bien humain

Qu'est-ce qu'on va appeler *le bien*? *C'est d'être*. Et le bien ultime, la fin ultime, ce qui contente et donne sens à toute action? C'est *d'être parfaitement*, complètement, sans manque. Et le mal? Ce qui empêche d'être, ce qui fait diminuer, ce qui détruit : la maladie, la mort, l'échec, le défaut.

a) À chacun un être selon sa nature, selon son essence

L'être de chaque chose, et donc son bien, ce n'est pas n'importe quoi : c'est fixé par sa nature. L'être du granit, de la mouche, du chien, et par conséquent son bien peuvent se définir de

manière déterminée. De même le bien de l'homme. Il y aura quelque chose de semblable avec tous les autres, puisqu'il s'agit pour tous d'être. Et avec tous les vivants, puisqu'il s'agit pour tous de vivre, de vivre bien. Mais il y aura du spécial : puisque pour le chien il s'agit d'être un bon chien, de vivre comme un chien réussi, pas d'être et de vivre comme un légume, ni comme une souris! Et de même pour l'être humain : son bien sera d'être un être humain, de vivre pleinement comme un être humain, d'être un être humain réussi, une réalisation de sa nature.

Qu'est-ce que c'est que cela? On n'arrive pas facilement à le dire clairement, mais par la négative il est facile de voir que ce ne sera pas devenir une roche, ni un pissenlit, ni un cochon, mais réaliser concrètement, faire être exactement ce que c'est que cette nature tout à fait spéciale qui est celle d'un être humain.

b) Le bonheur

Pour récapituler tout cela : ce qui donne son sens à toutes les actions, ce qui motive tous les choix d'un homme, c'est ce qui est son plus grand bien, c'est d'être pleinement homme, de vivre une vie intégrale d'homme, une existence parfaitement humaine : voilà ce qu'on appelle être heureux.

Tous s'entendent sur le nom et la définition nominale de ce bien suprême : le bonheur, c'est réussir, c'est *bien vivre, bien faire*, c'est-à-dire donc *agir avec excellence*, réussir au maximum de sa capacité. Mais qu'est-ce que c'est, au juste, réussir comme homme, en conformité avec la nature d'un homme, être heureux? Là, il y a diversité d'opinion. Mais une chose doit être claire : *ce n'est pas une question de choix*, ce n'est pas quelque chose que l'on décide. *Ce que c'est un homme, ce n'est pas chaque individu qui le décide*. L'homme ne peut que constater, en essayant de ne pas se tromper, ce qu'est sa nature, et enligner tous ses choix là-dessus. Mais ce bien ultime est en-dehors de son champ de décision, comme fixer en quoi consiste le bien et la nature du chien est en-dehors du rayon d'action du chien.

II. Plus précisément

Pour choisir les actions qui vont réaliser ce bonheur, il faut découvrir ce qu'il est. Alors qu'est-ce que c'est? Qu'est-ce au juste qui comble un homme, qui remplit son être au point de justifier toutes ses actions? Quel est le bien ultime, suprême d'un homme, la fin qui justifie toutes ses actions?

Il y a, pour nos activités, une fin que nous voulons pour elle-même, et nous voulons les autres seulement à cause d'elle. En effet, nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre, car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que tout désir serait futile et vain. Cette fin-là, c'est bien clair, est le bien, et le Souverain Bien. N'est-il pas vrai dès lors que, pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d'un grand poids, et que, semblables à des archers qui ont leur cible sous les yeux, nous pourrions plus aisément atteindre notre vrai but ? (*Éth. Nic.*, I, 1, 1094a18)

A. Un tour d'opinions et d'attitudes de vie = confusion moyens et fin

Pour prendre la moindre décision, chacun a besoin de se faire une idée plus concrète de ce qui constitue ce bien ultime. Pour la plupart, cet effort les mène à confondre le bonheur avec l'une des circonstances ou l'un des moyens indispensables à sa réalisation. D'où l'échec et le malheur général. On n'arrive jamais où on va si on ne prend pas la bonne direction ou si on s'arrête en chemin.

Première impression générale : le bonheur est quelque chose de si difficile à atteindre qu'on reste facilement avec l'impression qu'il n'est pas à notre portée, que nous n'avons rien à y faire, qu'il est l'affaire de quelques chanceux. On a une trace de cela dans le fait que presque unanimement tous les peuples le confondent avec la chance.

Normalement, si un nom est bien choisi, il indique ce qu'on sait de la chose qu'il nomme. On nomme naturellement les choses comme on les connaît. Or comment la sagesse populaire nomme-t-elle la fin ultime de l'homme?

'Bonheur' : 'heur' dérive du mot latin 'augurium'.

Le sens du mot devait être à l'origine « *accroissement accordé par les dieux à une entreprise* », d'où présage favorable », ou, s'il s'agit d'un ancien masculin, « celui qui donne l'accroissement », d'où « celui qui donne les présages favorables »... /Ainsi donc, *augur* désigne celui qui donne les présages assurant l'accroissement d'une entreprise. L'adjectif dérivé est *augustus* : consacré par les augures, ou « entrepris sous des augures favorables ». (Ernout-Meillet, 56-57)

Le 'bon augure' est donc le *cadeau* fait par les dieux à un homme d'accroître et de faire réussir ses entreprises. Le nom ne nous dit rien du contenu, en fait, mais mentionne simplement le principal responsable : une faveur des dieux.

'Εὐδαιμονία' parle de même en grec : le 'daimon' étant justement le dieu chargé de distribuer les bons et mauvais destins aux hommes.

'Felicitas', 'felicidad' et 'felicità' ont aussi rapport à la croissance bien réussie. D'être 'felix' a d'abord concerné un arbre qui a tout ce qu'il lui faut pour grandir à sa taille parfaite. Là on semble donner comme source la chance, le hasard, puisque le choix de l'endroit où tombe la semence ne dépend d'aucun mérite de la semence.

'Glück' désigne encore plus clairement la chance. Les allemands utilisent le même mot pour le bonheur que pour la chance.

'Happiness' aussi, qui vient de 'hap' : chance, fortune, de sorte que 'happy' est originellement 'chanceux', 'lucky'.

Presque tous les noms européens du bonheur renvoient à la chance. Une exception serait en Welsh, où son nom a d'abord rapport à la sagesse.

La référence à la chance est assez universelle. Par exemple, 幸福, en chinois, a d'abord rapport à la chance qu'un homme a de surmonter les obstacles, puis à l'accumulation de biens due à une faveur du ciel. Et en arabe : سَعَادَةٌ, حَظٌّ, renvoient aussi à la chance, à une faveur du ciel.

La seule apparente exception que je connaisse est l'hébreu אוֹשֵׁר, qui donne le bonheur comme le résultat de la droiture, du fait de marcher droit.

-) Le bonheur, de fait, c'est de la chance? Un pur caprice des dieux?

apparence

Son nom donne bien l'impression que cela équivaut à beaucoup de chance que d'être heureux. Même qu'on n'a jamais trop de chance, ce qui est une caractéristique d'un but : on ne l'atteint jamais trop; tandis que tous les moyens n'ont qu'un intérêt limité. — Ceux qui recourent à des loteries profitent du fait que beaucoup comptent sur la chance pour assurer leur bonheur.

La chance est aussi chose propre à l'homme, propre à un être rationnel, libre, électif.

objection

C'est quelque chose d'accidentel. Dont la source est trop extérieure. Qu'on ne peut pas rechercher, dont on ne peut discerner et choisir des moyens proportionnés. Qui ne peut motiver aucun choix, aucune décision.

Le nom, finalement, ne nous renseigne pas trop sur le contenu du bonheur; mais seulement sur le fait que, vue la difficulté de l'atteindre, beaucoup de chance et beaucoup d'aide divine sont requises pour l'atteindre, pour en fournir les moyens. Mais le bonheur ne peut diriger nos actions qu'en autant qu'il y a quelque chose à faire pour l'atteindre, qu'en autant qu'il peut être le résultat de nos actions.

Faisons le tour des opinions sur sa consistance.

Les hommes, et il ne faut pas s'en étonner, *conçoivent manifestement le bien et le bonheur d'après la vie qu'ils mènent*. La foule et *les gens les plus grossiers disent que c'est le plaisir* : c'est la raison pour laquelle ils ont une préférence pour la vie de jouissance. C'est qu'en effet les principaux types de vie sont au nombre de trois : celle dont nous venons de parler, *la vie politique*, et en troisième lieu *la vie contemplative*. — La foule se montre véritablement d'une bassesse d'esclave en optant pour une vie bestiale... *Les gens cultivés*, et qui aiment la vie active, *préfèrent l'honneur*, car c'est là, à tout prendre, la fin de la vie politique. Mais l'honneur apparaît comme une chose trop superficielle pour être l'objet cherché, car, de l'avis général, il dépend plus de ceux qui honorent que de celui qui est honoré ; or nous savons d'instinct que le bonheur est quelque chose de personnel à chacun et qu'on peut difficilement nous ravir. En outre, il semble bien que l'on poursuit l'honneur en vue seulement de se persuader de son propre mérite ; en tout cas, on cherche à être honoré par les hommes sensés et auprès de ceux dont on est connu, et on veut l'être pour son excellence. Il est clair, dans ces conditions, que, tout au moins aux yeux de ceux qui agissent ainsi, *la vertu l'emporte sur l'honneur*. Peut-être pourrait-on aussi supposer que c'est la vertu plutôt que l'honneur qui est la fin de la vie politique. Mais la vertu apparaît bien, elle aussi, insuffisante, car il peut se faire, semble-t-il, que, possédant la vertu, on passe sa vie entière à dormir ou à rien faire, ou même, bien plus, à supporter les plus grands maux et les pires infortunes. Or nul ne saurait déclarer heureux l'homme qui vit ainsi... Quant à la vie de l'homme d'affaires, c'est une vie de contrainte, et *la richesse n'est évidemment pas le bien que nous cherchons* : *c'est seulement une chose utile*, un moyen en vue d'une autre chose. (*Éth. Nic.*, I, 3, 1095b14)

Ordre d'examen : des effets aux causes, ce qui exige l'expérience, c'est-à-dire qu'on connaisse déjà quels effets entraîne chaque type de conduite (arguments *quia*); en clair, *il faut plutôt regarder ce que les gens font que ce qu'ils disent* (pourquoi manges-tu? → regarde ce que et comment tu manges).

a) Le repos, l'oisiveté, avoir du temps à tuer? Il « *dolce farniente* »?

apparence

Tout le monde a hâte de finir, au soir, à la fin de semaine pour se reposer; on se représente généralement le bonheur comme n'avoir rien à faire, ne pas avoir d'obligations; *on déteste son réveille-matin*, on adore son lit, dont on fait en pratique son meuble préféré.

objection

Le repos est un *moyen*, une *préparation* à agir. On se repose quand on n'en peut plus, pour lutter contre la fatigue. Or le bonheur est une fin.

b) Être riche? Avoir beaucoup d'argent? Avoir tout ce qu'il faut?

apparence : pourquoi telle profession? pourquoi telles études?

On occupe la grande majorité de son temps, de ses énergies et de ses affections à posséder et à entretenir des choses : v.g. quelqu'un dont tout le temps et l'argent et la conversation passent sur la maison, l'auto...

L'argent représente tout ce qu'on peut se procurer avec. C'est imaginer le bonheur dans l'argent que de n'apprécier quelque chose comme bon qu'à la mesure de son utilité : pour beaucoup de personnes, la question « *pourquoi ?* » ne signifie pas autre chose que « *à quoi ça sert?* » Rien ne semble gratuit des décisions humaines, mais dénonce toujours de l'avidité.

objection

Le bonheur est une fin, pas un moyen. Il est absurde de voir le bien principal dans un moyen, dont tout ce qu'il a de bon est de rendre accessible autre chose, qui donc est meilleur que lui et plus sérieusement un bien.

c) Être en santé?

apparence

“Quand on a la santé, on a tout !” (entendu dans les salons funéraires, dans les hôpitaux, le jour de l'an!) C'est ce que pense plus ou moins consciemment celui qui met le plus gros de sa préoccupation à son club d'entraînement, à sa diète naturelle, à son jogging, etc.

objection

C'est concevoir la nature humaine comme simplement physique, matérielle : le bien du corps paraît le bien total, mais c'est encore confondre avec la fin ultime un moyen, même s'il s'agit d'un moyen encore plus important. — C'est ramener l'homme à une simple plante.

d) Le plaisir? Avoir du *fun*?

apparence

Que fait celui qui a le temps? qui a l'argent? que fait celui qui fait ce qu'il veut? que font les héros des films? que font les vedettes de cinéma? que font les gens dans les congrès, où ils sont plus libres, pas surveillés par leur entourage habituel? *Les gens les plus en moyen de faire ce qu'ils veulent semblent se consacrer aux plaisirs sensibles* : sexe, alcool, nourriture.

Ça, c'est faire la vie! ça, c'est vivre! Presque tous le pensent; au moins pratiquement : nous aspirons sans cesse au loisir, travaillons avec hâte au temps libre ; et tout notre temps libre est occupé de plaisirs : nourriture, jeu, sensualités, recherche continue de ce qui fait plaisir, d'une vie plaisante sensiblement (raison d'agir : ça me tente... ça me tente pas...).

objection

Le bonheur est propre à l'homme; or le plaisir sensible est surtout dans l'aliment et le sexe, communs à tous les animaux; aussi ressent-on comme honteux (bête, cochon) d'en faire son bonheur; on s'en cache avec des excuses (congrès, quelque chose à fêter, etc.).

Même Kant le conçoit ainsi et en prend raison pour refuser le bonheur comme destination de l'homme et lui substituer comme critère ultime le devoir, l'impératif catégorique.

e) L'honneur? Être décoré?

apparence

Selon ses capacités, on nourrit de l'ambition, on cherche l'occupation la plus haute, la plus éclatante, qui entraîne le plus d'admiration : mener tout le monde, gouverner, sauver le monde, aider, assurer le bien commun (*principe de Peter*).

C'est chercher l'*estime des autres*. On dit et fait presque tout ce qu'on fait pour que les autres nous aiment et nous donnent des marques d'affection. Pourquoi a-t-on tant besoin d'avoir raison? tant de difficulté à mettre des mots sur ce qu'on pense ou ressent profondément? tant de difficulté à dire non? fait-on tant de cas de l'opinion des autres? se fâche-t-on tant de ce qu'on dit dans notre dos? de ce qu'on nous contredit? de ce qu'on nous corrige?

Il y a quelque chose de cela dans la conception de Kant : faire ce qu'il faut, ce qu'on doit. Ce qu'on doit pourquoi? Pour ne mériter aucun reproche, pour ne mériter que des félicitations, de l'honneur. Nous avons eu un curé qui motivait presque tout ce qu'il faisait en disant, un peu à la blague : « Y pourront toujours ben pas dire que... »

objection

C'est trop extrinsèque (acte d'un autre), superficiel et fragile. La cause est supérieure à l'effet, or la vertu, la bonté est cause d'honneur; donc la vertu est supérieure à l'honneur. Ici la confusion n'est pas tant avec un moyen qu'avec une conséquence, une reconnaissance : l'honneur a pour rôle de reconnaître la personne qui a ce qu'il faut, qui a fait ce qu'il faut pour être heureuse. Mais le bonheur n'est pas l'honneur, il est ce que l'honneur reconnaît.

B. La définition correcte du bonheur humain

En gros, donc, le bonheur, c'est le bien le meilleur pour l'homme, celui qui complète au mieux sa nature, qui en fait un homme réussi, parfait, sans nécessité d'autre chose pour être totalement un homme. — Et cela, il le trouve dans son opération propre et bien faite en raison d'une capacité durable de bien la faire.

Car pour quoi que ce soit, la plus grande perfection est dans l'exécution constante de son opération propre. Sa nature est sa *première* perfection, mais l'opération propre à sa nature est sa perfection *ultime*. V.g. musicien; organe; voiture.

Préfères-tu un musicien beau, ou qui joue bien? Une Porsche en panne ou une Toyota qui roule?

Disons plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait *l'activité propre à l'homme...* Pour tout ce qui a une fonction ou une activité déterminée, c'est dans cette fonction que réside, selon l'opinion courante, le bien, le *réussi*. On peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme, s'il est vrai qu'il y ait une certaine activité spéciale à l'homme. Or serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité propre à exercer et que l'homme n'en ait aucune, que la nature l'ait dispensé de toute œuvre particulière à accomplir ? Un œil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps a manifestement une certaine fonction à remplir ; ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces fonctions particulières, une activité déterminée ? Mais alors, en quoi peut-elle consister ? (*Éth. Nic.*, I, 6, 1097b22)

a) L'opération propre de l'homme : agir *guidé par sa raison*

L'homme a une opération propre, comme chacun de ses accidents, et comme chacune de ses parties. C'est *vivre*, mais dans ce que vivre a de plus proprement humain. *Non pas simplement*

s'alimenter, croître : sa perfection propre ne sera donc pas santé, beauté, force, taille, etc., qu'il a en commun avec l'érable. — *Ni sentir* : sa perfection propre ne sera donc pas non plus voir, toucher, avoir du plaisir, se sentir bien, qu'il a en commun avec son chien. — C'est *user de raison* qu'il est seul à faire. Son bonheur sera donc dans tout ce qui se laisse ordonner par la raison : affectivité et actions extérieures; mais tout spécialement dans les actes où sa raison même trouve sa perfection : connaître, *savoir au mieux ce dont la connaissance perfectionne le plus la raison*.

Un signe : ta préférence : aimes-tu mieux être beau, riche, en forme et CON, ou ordinaire et BRIGHT?

Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme a en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est une activité propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée. L'expression *vie rationnelle* étant ainsi prise en un double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus plein. Or s'il y a une activité de l'homme qui consiste dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et, si nous disons que cette activité est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite, l'excellence due au mérite s'ajoutant à l'activité..., si nous posons que l'activité propre de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans *une activité de l'âme* et dans *des actions accompagnées de raison*..., c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu. (*Éth. Nic.*, 1, 6, 1097b35)

b) Ce vivre rationnel, mais *au mieux*, et avec *la plus grande stabilité*

Mais il faut ajouter : « et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme », car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps. (*Éth. Nic.*, I, 6, 1098a18)

Donc : pas par hasard ou par simple chance. Avec la plus grande stabilité et sécurité, cela signifie *en comptant sur des qualités et capacités possédées fermement*.

Ce que l'on appellera des qualités *morales*, du fait qu'elles s'acquièrent dans la répétition des actes, dans la formation d'habitudes. Leur nom traditionnel est *vertus*, c'est-à-dire *puissances maximum*.

Ce qui impliquera l'exemption de *défauts* correspondants, c'est-à-dire d'habitudes acquises qui empêchent de poser ces opérations au mieux et deviennent comme des *vices* de nature, de fabrication.

c) Accompagné de *plaisir*, soutenu par la *santé*, les *richesses* et la *chance* nécessaires, et marqué par les *honneurs* légitimes

Car celui qui a peine à bien faire n'est pas heureux, celui qui faute de chance n'a pas ce qu'il faut comme instruments pour le faire est lui aussi empêché d'être heureux.

Et celui qu'on méprise expérimente aussi une gêne dans son bonheur.

Bref, le bonheur, à en croire Aristote comme à y réfléchir avec notre propre bon sens et expérience, c'est « l'opération propre de l'homme — l'opération rationnelle — menée selon sa vertu au cours d'une vie complète » (*In I Eth. Nic.*, leçon 10, #130).

LE SENS DE LA VIE — CONTREFAÇONS

Ce qui donne son sens à notre vie, à toutes nos actions, c'est le but ultime que nous poursuivons, pour lequel toutes nos actions particulières sont des moyens. Et ce but, c'est d'être, d'être ce que nous sommes, de l'être le plus parfaitement.

Et ce que nous sommes, ce sont des hommes, ce qui est *quelque chose de très déterminé* : un *vivant*, un *animal*, et plus spécifiquement un *être raisonnable*. La fin ultime que nous impose notre nature, c'est une vie rationnelle, c'est-à-dire *l'exercice le meilleur de l'opération de notre intelligence*. Et cela, c'est 1° l'opération rationnelle qui parfait notre intelligence même : *la connaissance spéculative*, visant à son objet le meilleur, le plus susceptible de mener notre intelligence à sa plus haute perfection : l'être le plus parfait lui-même, et, accessoirement, ses créatures : les êtres naturels, avec leur définition et leur explication ; et 2° l'opération rationnelle qui guide nos actions dans l'élaboration d'un contexte de vie qui rende cela le plus facile possible : *la connaissance pratique*, spécialement politique, la direction de notre volonté pour un agir juste, courageux, raisonnable en somme.

La réflexion que nous venons de faire est relativement simple, de bon sens. Si nous n'avons pas déjà une vie irrationnelle à justifier, et si nous n'avons pas l'esprit empoisonné par une drôle de philosophie, nous reconnaissons facilement que nous y sommes inclinés. On le sent à l'affection que chacun a pour son esprit, pour sa santé mentale, pour la reconnaissance qu'en manifestent les autres.

Cependant, à beaucoup de personnes, cela paraît louche d'affirmer que le bonheur tient surtout à l'activité de la raison. C'est que nous avons trop d'occasions d'observer un usage malsain de la raison qui rend plus malheureux qu'heureux : chez des gens qui s'en servent pour inventer des astuces pour faire le mal ; chez des penseurs et des scientifiques qui en prennent occasion pour nier Dieu et qui deviennent finalement fous, comme cela arrive à bien des philosophes.

C'est l'occasion de développer des contrefaçons du bonheur comme critère ultime de nos décisions. Il faut absolument un tel critère ultime, nous l'avons vu. Pour agir, c'est-à-dire pour nous mettre en mouvement, en opération, d'une manière déterminée, nous avons absolument besoin de quelque chose de déjà déterminé, de nécessaire, pour nous servir de *critère*, pour motiver nos décisions. *Si notre situation de départ se trouvait dans l'indifférence absolue, si ne nous était pas donnée au départ une nature que nous ne choisissons pas, aucune action ne deviendrait l'objet de notre choix*. De même que rien de contingent ne peut venir à l'existence sans dépendre d'un nécessaire ; rien ne peut se mouvoir sans dépendre ultimement d'un immobile.

Pour mieux comprendre tout cela, on peut regarder les manières... *de mal le comprendre*. Il existe plusieurs de ces contrefaçons élaborées par les philosophes pour motiver nos actions. Il s'agit, on l'a vu plus haut, de *confondre avec notre fin ultime un des moyens* que la nature nous donne et que nous complétons. Déjà en nous, comme dans l'ensemble de l'univers, il y a une évolution qui, partant du minéral, passant par le végétal et l'animal, aboutit à la raison. Mais comme chaque fois qu'on use d'un moyen qui a besoin de quelque élaboration, on est souvent tenté d'oublier la fin et d'en rester à l'élaboration du moyen comme s'il était le terme absolu de notre action. (V.g. argent, propreté)

minéral → végétal → animal → raison

A. L'utilité et le plaisir

Le vingtième siècle a été fécond en variations sur le thème de l'utilitarisme. Sous le nom de *pragmatisme*, d'*utilitarisme*, de *conséquentialisme*, de *proportionnalisme*, on a cherché à *réduire la fin ultime à la somme des biens utiles*, à niveler le bien essentiel de l'homme avec le bien délectable et le bien utile.

Il existe trois aspects du bien, trois raisons qui nous font regarder quelque chose comme un bien et le qualifier de bon. La première est la plus stricte, c'est en quoi radicalement consiste le bien : cela nous complète, nous *fait être* plus totalement : c'est le bien *lui-même*, le bien traditionnellement qualifié d'*honorable*. La seconde est sa résonance dans notre affectivité : nous ressentons naturellement du plaisir à ce complément d'être, de la satisfaction. Nous cherchons donc ce qui nous plaît — qualifié de bien *délectable* — en nous attendant plus ou moins confusément à y trouver notre bien honorable, notre vrai bien. La troisième est son pré-requis, ce qui le prépare, son moyen; comme il doit se réaliser avant, nous nous y orientons avec l'attente qu'il va nous conduire à notre bien véritable : c'est le bien *utile*. Comme il faut commencer par lui, et qu'il réclame souvent beaucoup de travail, nous risquons de nous y enliser, d'oublier que toute sa raison d'être et sa nature de bien est de conduire à autre chose, qui est le vrai bien.

En nivelant le bien moral — recherche du bien *en soi* proprement humain : le bien rationnel — et le bien purement physique — la perfection et l'utilité de la matière, de la vie de base, de la sensibilité —, ce qui présuppose ce nivellement du bien à l'utile, on a cherché à définir le critère de la bonne action humaine dans la quantité : *celle qui assure la somme la plus grande de biens pour le plus grand nombre de personnes*.

Cela tourne généralement à l'hédonisme, c'est-à-dire à préférer le plaisir sensible purement animal, ou l'absence de douleur et de souffrance physique et psychologique, au bien proprement humain : la perfection de la raison et la conformité des actions au jugement droit de la raison, qui fait facilement privilège de quelques-uns et pèse peu en termes de quantité. Le motif sous-jacent est généralement la recherche d'*une justification pour la lâcheté, l'intempérance, la luxure, la recherche effrénée du plaisir sensible*. Et de la richesse qui le procure.

B. Le nirvana

Cependant, la recherche du plaisir n'aboutit jamais au bonheur, mais conduit plutôt à un dégoût grandissant de soi, à une tristesse profonde, et éventuellement à se décourager de la nature humaine. Don Juan, normalement, se suicide, s'il n'est pas assassiné avant.

Dans la mesure où on confond cette réduction à l'animalité avec la recherche du bonheur, avec la recherche d'être, on risque d'imaginer comme remède de renoncer à être, spécialement de renoncer à être un animal, un être de sensation et d'appétit, et viser une espèce d'indifférence, de non-être sensible, de néant comme motif de toute activité humaine. C'est la direction que prennent certaines religions asiatiques, comme le bouddhisme et l'hindouisme. C'est spécialement le contenu de la grande illumination de Bouddha.

C'est une attitude enfantine qu'on retrouve chez bien des adultes : boudier. Déjà enfant, si on ne peut pas obtenir quelque chose qu'on veut, on se met un masque de tristesse et on prétend ne pas y être intéressé *de toute façon*. Bien des philosophes réagissent ainsi devant quelque chose qu'ils n'arrivent pas à comprendre : “ça n'existe pas”, “la raison humaine ne peut atteindre ça”. Bien des maris maudissent cette impulsion sexuelle qu'ils n'arrivent pas à contrôler et à vivre sainement.

C. Les obligations

Ces derniers siècles, on a beaucoup cherché à *se libérer* de la nature humaine et à expliquer en dehors d'elle le sens, la direction de l'action, le fondement de la philosophie morale. C'est depuis toujours une tentation d'oublier que *la moralité consiste à vouloir ce qui est naturellement bon*, c'est-à-dire ce qui, étant donné notre nature, notre essence, est capable de nous faire être, de nous compléter; on est très porté à *s'imaginer que les choses deviennent bonnes parce qu'on les veut*. Après avoir, au Moyen Age, projeté cela sur Dieu — Dieu ne veut pas certaines choses ou certaines actions de l'homme parce qu'elles sont bonnes par nature, mais elles sont bonnes dans la mesure où Dieu les veut (Occam); penser autrement, c'est rapetisser la toute-puissance de Dieu —, on a, à la Renaissance, appliqué cela à l'homme. On a séparé *ce qui est* — la nature, les faits — de *ce qui doit être* — les obligations morales — (Hume, Kant, etc.). Ce divorce s'ensuit comme une conséquence inéluctable du fait de refuser à nos facultés de connaissance un accès à la représentation de la réalité, et de la limiter à la représentation d'un objet qu'elles produisent elles-mêmes plus ou moins dans l'exercice de leurs opérations.

Pour guider nos décisions et nos actions, une fois privés de l'éclairage de notre nature, il faut se découvrir une espèce d'*intuition branchée directement sur ce qu'il faut faire*, sur certaines obligations qui s'imposent à nous sans explication, arbitrairement, ou comme une manière de penser qui s'impose *a priori* à la raison. Ainsi, on décrit la moralité comme le fait *gratuit*, parachuté d'une espèce de domaine nouménal, que certaines actions sont de soi obligatoires pour l'homme et constituent son devoir, tandis que d'autres sont interdites. On rapporte cela à la volonté arbitraire de Dieu, qui en éclaire une espèce de conscience, de faculté intuitive par laquelle chacun *sent* ses obligations; ou, comme Kant, on prétend le tirer de la raison pratique même, qui l'imposerait comme une évidence rationnelle : l'impératif catégorique — ça ne peut pas faire autrement : *tu dois faire comme tu penses que ce puisse répondre à une loi universelle*. D'ailleurs, le reste, tu ne le veux pas vraiment (v.g. mensonge).

En réalité, pourtant, *on n'accepte des obligations et on ne s'y conforme que dans la mesure où on les perçoit comme des conditions de la réalisation de notre bien, de notre bonheur, de notre être*.

D. Les valeurs — quête de sens

L'exaltation de la liberté de ces dernières décades... commencée depuis longtemps : voir Pic de la Mirandole et son *Discours sur la dignité de l'homme* :

Si nous ne t'avons donné Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes *selon ton vœu, à ton idée*. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, *aucune restriction ne te bride*, c'est *ton propre jugement*, auquel je t'ai /confié, qui *te permettra de définir ta nature*. Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour. Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, *doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même*, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines. (Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité de l'homme*, 7, 9)

... a fait venir à la mode une autre façon de concevoir le sens de l'action. Au lieu de bien, et de fin poursuivie, aujourd'hui, on parle plutôt de *valeurs*¹. Ce qui donnerait son sens à l'action d'une personne serait *ses valeurs*, un certain nombre de réalités auxquelles elle *choisirait tout à fait librement* d'accorder sa préférence, selon une certaine *échelle*. D'où la définition opérationnelle du manuel de morale du secondaire : « Un *choix* qui cause fierté et pousse à l'action. »

Regarde dans ton expérience : choisis-tu tes valeurs dans un choix absolument premier? commencent-elles à revêtir leur valeur au moment où tu les choisis ? Pourquoi la plupart ont-ils à peu près les mêmes valeurs? *Respect, Liberté, Paix, Justice, Courage, Vérité, Fraternité, Amour, Amitié... et Originalité!!!*

La notion de valeur sort du contexte économique, du contexte de l'échange. À découvrir et à développer cette activité d'échanger, d'une efficacité extraordinaire pour nous mettre en possession de tous les moyens dont nous avons besoin pour vivre bien, nous découvrons la monnaie comme un expédient fantastique pour comparer les biens à échanger, pour fixer quoi de chaque bien à échanger équivaut à chaque autre : avec la monnaie, nous apprécions, évaluons les biens, nous leur donnons un prix. Nous sommes ensuite tentés d'imaginer que le même expédient conviendra au contexte moral et que là aussi nous pouvons arbitrairement fixer un prix, une valeur, à la justice, à l'amitié, au respect. *Confusément, nous nous attendons à échanger ces valeurs pour le bonheur*, conçu comme une vague satisfaction de nous-mêmes. Mais ces dispositions morales ne sont pas des valeurs à échanger pour autre chose, les actions qu'elles motivent sont le bonheur même.

De fait, pour qu'une chose soit choisie comme valeur, il faut qu'il y ait quelque chose de bon déjà en elle, de sorte que *c'est le bien qui mesure la valeur*. Qu'on parle de valeur tant qu'on veut, c'est toujours le déjà naturellement bon, ce qui est destiné par nature à compléter l'homme, qui donne son sens ultime à tout choix.

Si je te dis que ma valeur première à moi est le mensonge, ou le viol, ou le cambriolage, ou le meurtre, tu n'en reviendras pas !

Conclusion

On trouve souvent dans les facultés de philosophie une façon d'initier à l'éthique qu'on veut 'impartiale' : on présente sur un pied d'égalité 'les différentes conceptions de l'éthique' — perfectionnisme, utilitarisme, nihilisme, déontologisme, etc. —, laissant un peu l'impression que c'est à chacun de choisir celle qui lui convient pour diriger sa vie.

¹ Au pluriel. Au singulier, le mot 'valeur' a une origine noble, presque synonyme de 'vertu', et plus spécialement de 'courage' : une personne de valeur, valeureuse, usage qu'on trouve plus spécialement en espagnol. Étymologie : l'origine première est le verbe latin 'valeo' : « être fort ; par suite "être bien portant"... 'vale' "porte-toi bien", formule d'adieu... être efficace (en parlant d'un remède); être puissant, être en vigueur (*de lege*), prévaloir, être influent, etc... En parlant de monnaies, "valoir, avoir une valeur"... » (Ernout-Meillet, 711-712) — « **Étymol. et Hist.** **1.** Ca 1100 *valor* « ce qu'une personne est estimée pour son mérite, ses qualités » (*Roland*, éd. J. Bédier, 534); ca 1175 *valor* 'bravoure, vaillance' (BENOIT DE STE-MAURE, *Ducs Normandie*, éd. C. Fahlin, 1234); 1578-83 *une valleur* « une personne qui a de la valeur » (D'AUBIGNE, *Le Printemps ds Œuvres*, éd. E. Réaume et De Caussade, t. 3, p. 192); **2. a) α** ca 1100 *aveir valor* "être propre à un certain usage" (*Roland*, 1362); ca 1260 *valeur* "ce que vaut une chose pécuniairement" (*Ménestrel Reims*, éd. N. de Wailly, 300); **β**) 1690 (objet) *de valeur* 'très précieux' (FUR.); 1705 écon. *valeur* "toutes sortes de titres de rente, actions" (REGNARD, *Les Ménechmes*, V, 5 ds LITRE); 1740 mus. "valeur que doit avoir chaque note" (Ac.); 1792 peint. "degré de clarté ou d'obscurité propre à chaque couleur" (WATELET, LEVESQUE, *Dict. des arts de peint.*, t. 1, p. 521); 1845 math. "expression numérique ou algébrique d'une valeur" (BESCH.); **γ**) ca 1690 "signification des termes suivant l'usage reçu" (PELISSON ds *Trév.* 1771); **b**) ca 1480 *mettre en vailleur* "mettre dans une haute position" (*Le Mistere du Viel Testament*, éd. J. de Rothschild, t. 6, 47524); 1690 *mettre en valeur* (une terre) "donner les soins nécessaires à (pour en tirer un bon produit" (FUR.)). Du lat. *valorem*, acc. de *valor* 'valeur'. »

C'est très néfaste. L'impression plus ou moins consciente qui se dégage est qu'il n'y en a pas d'éthique. Que chacun peut bien suivre toutes ses fantaisies, quitte à inventer quelques justifications après coup. Et si l'étudiant ne pige pas cela seulement avec cette diversité de présentation, on conclut ordinairement avec Nietzsche et toutes ses critiques où il tourne en ridicule tout intérêt éthique.

Pourtant, dans tous ces cas, même les plus tordus, c'est finalement ce qu'ils considèrent comme le mieux que les auteurs conseillent de faire.

LA LIBERTE

Reprenons. Nous sommes des hommes. *Cela échappe à notre décision*, avec tout ce qui est impliqué d'une nature déjà grandement déterminée. Pour la nature humaine, ce n'est pas n'importe quoi qui est bon ou mauvais, ni n'importe quoi qui la complète ou la détruit dans son être, qu'on le veuille ou non. Et tout cela tant dans sa partie végétale, qu'animale ou rationnelle.

Cependant, *l'ultime perfection de cette nature n'est pas accomplie dès le départ*, mais *demande à l'être dans une action adéquate*. Ce que c'est que connaître, pour notre intelligence et pour notre sens, notre nature l'a fixé; mais au début de notre existence, nous ne savons encore rien. Tout est à apprendre. Ce que c'est que vouloir et désirer, c'est aussi fixé par notre nature; mais au départ, nous ne voulons encore rien de précis. La nature de notre outil conjoint principal : notre main, sa façon de prendre et de manipuler, c'est déjà fixé; mais nous sommes au départ très malhabiles à le faire : nous ne savons ni quoi prendre, ni quoi faire avec. C'est que la perfection à laquelle sa nature appelle un homme est infiniment plus complexe que celle à laquelle doivent tendre tous les autres êtres naturels. Pour les autres, jusqu'aux animaux les plus élaborés, les opérations nécessaires à leur bien sont assez limitées et simples pour que la nature ait pu intégrer à leur corps tous les outils requis : dents, griffes, ailes, flair, boussole intégrée, etc. Dans le cas de l'homme, ce n'était pas possible. La solution mise en œuvre par la nature a été ces facultés de connaissance, d'inclination et de manipulation incomplètement déterminées, à compléter, à éduquer, à entraîner au gré des nécessités qui se présentent. En diversifiant chez chaque individu pour rendre une collaboration possible. Le mécanisme pour réussir tout cela se nomme la liberté.

Perfectionner notre intelligence, notre volonté, notre habileté manuelle; *user de la meilleure façon de toutes nos facultés* naturelles, et *spécialement de l'intelligence et de la volonté*, que nous avons en propre, voilà le but de l'action, voilà le bonheur. Ce sera le résultat de toutes nos décisions et de tous nos actes libres.

Aussi, nous pouvons présenter le bonheur à partir d'un autre point de départ, sans doute plus sympathique. *Le bonheur, c'est de faire ce qu'on veut*. Le bonheur, *c'est la liberté*. Nous sommes libres. En nous appelant à un bonheur, à un bien si complexe qu'il ne puisse pas se réaliser individuellement, si difficile à atteindre qu'il exige une collaboration politique, la nature a dû renoncer à nous fournir dès le départ tous les outils, toutes les préférences, toutes les connaissances qui nous seraient nécessaires, puisque ce ne serait pas les mêmes pour tous, ni toujours et dans toutes les situations. Aussi nous a-t-elle faits capables de les élaborer nous-mêmes au fur et à mesure de leur besoin, et libres pour y diriger notre action.

C'est pourquoi la perfection de l'homme, son bonheur, réside dans la liberté totale, c'est-à-dire dans le fait d'*agir comme on juge correctement que c'est bon* pour soi. Comprendre le bonheur, et comment nous le visons concrètement dans nos actions, demande donc de comprendre ce qu'est la liberté, ce que c'est que d'opter pour notre bien.

Dans ce cas comme pour toute faculté, se faire une idée de ce qu'elle est passe par se faire une idée de l'acte précis dont elle rend capable. Or *l'acte propre de la liberté, c'est le choix*. On est libre quand on choisit soi-même ce qu'on fait et les instruments dont on use.

I. Être libre, c'est *choisir* soi-même ses actions

La liberté consiste dans la capacité de choisir, et d'agir conformément à son propre choix, ce qu'on appelle traditionnellement *le libre arbitre*. Comme *la liberté s'exerce essentiellement dans l'acte de choisir*, toute qualité morale, toute qualité qui rend l'homme bon comme homme, parfait, heureux, va *habiliter à choisir correctement*.

Alors, qu'est-ce que c'est que de choisir?

II. Choisir, c'est *commencer à vouloir* quelque chose (genre de la définition, matière de l'acte)

La nature d'un acte se connaît à travers la nature de son objet. L'objet choisi devient *volontaire* du fait même. On ne choisit rien qu'on ne veuille pas. On ne choisit rien d'involontaire. Un signe qu'aucun choix n'est involontaire : on ne félicite ni ne blâme personne pour ce qu'il fait involontairement, car il ne l'a pas choisi, et *c'est le choix qui rend responsable*.

Pour comprendre le choix, on a besoin de saisir en quoi consiste d'être volontaire, et c'est en opposition à son contraire qu'on le saisit le plus clairement.

A. La nature du volontaire se connaît en opposition à l'involontaire

a) Le volontaire n'est pas le violent (violence : de *violentia*, de *vis* = force, d'où *forcer, contraindre*)

Le volontaire n'est pas *issu d'une cause externe à laquelle on ne concourt pas ici et maintenant et qui contrarie l'appétit*. V.g. Être emporté, volé, tué malgré soi. Car le volontaire implique affection envers un bien : ce qu'on veut, c'est un bien qu'on aime.

Un acte est involontaire quand il est fait sous la contrainte... *Se fait par contrainte tout ce qui a son principe hors de nous*, c'est-à-dire un principe dans lequel on ne relève aucun concours de celui qui fait ou subit l'action : si, par exemple, on est emporté quelque part, soit par le vent, soit par des gens qui vous tiennent en leur pouvoir. (*Éth. Nic.*, III, 1, 1109b35)

Il y a des actes où le principe est partagé : des actes où nous ne décidons pas de tous les aspects. Dans l'obéissance, par exemple, l'acte est commandé par un supérieur, nous l'accomplissons en nous y sachant obligés. D'autres actes nous sont imposés par les circonstances : ne pas les accomplir serait néfaste pour nous de quelque façon. Il est important de réaliser que ces *actes mixtes sont plutôt volontaires qu'involontaires* :

Quant aux actes accomplis par crainte de plus grands maux ou pour quelque noble motif — par exemple, dans le cas d'une cargaison que l'on jette par-dessus bord au cours d'une tempête... —, ces actions sont mixtes, mais elles constituent plutôt des actions volontaires, car *on les choisit librement au moment où on les accomplit*, et la fin de l'action varie avec les circonstances de temps...

Cependant, il existe des actes qu'on ne doit jamais se laisser contraindre d'accomplir, et auxquels on doit préférer subir la mort la plus épouvantable. (*Éth. Nic.*, III, 1, 1110a4)

En d'autres mots, la phrase qu'on dit souvent pour se dégager de la responsabilité de ses choix — « Je n'ai pas le choix ! » — n'est pas véridique, à strictement parler. *On a toujours le choix*; quelquefois, le mieux qu'on puisse choisir a des conséquences néfastes — désastre, mort, souffrance, pour soi ou pour d'autres —, mais en le choisissant, on en prend la responsabilité. De même aussi, en le rejetant en raison de ces conséquences néfastes, on assume la responsabilité de ce rejet.

b) Le volontaire n'est pas l'ignoré

Car l'affection envers un bien implique que ce bien soit connu. Cependant, ce n'est pas toute modalité d'ignorance qui rend involontaire un acte.

- l'acte rendu involontaire par l'ignorance n'est pas simplement l'acte *non volontaire* de fait, mais aussi *qu'on regrette*

Si on savait, on ne ferait pas. L'objet ignoré est involontaire si — comme l'objet forcé d'ailleurs — il *contrarie l'appétit*, et inspire du regret une fois connu. Sinon, s'il est tel qu'on le voudrait si on le connaissait (gagner à la loto, cogner un antipathique), il est sans doute *non volontaire*, mais n'est *pas strictement involontaire*.

Les actes faits par ignorance sont de deux sortes : si l'agent en ressent du repentir, on estime qu'il a agi *involontairement*; et s'il ne se repent pas, on pourra dire, pour marquer la distinction avec le cas précédent, qu'il a agi *non volontairement*. (*Éth. Nic.*, III, 2, 1110b22)

Sans doute, on ne va pas récompenser ou blâmer l'acte de celui qui agit non volontairement, même si on voit qu'il l'aurait fait de toute façon; cependant, on va blâmer les dispositions dans lesquelles il est si elles sont telles qu'il l'aurait fait de toute façon.

- l'acte involontaire n'est pas ce qu'on fait *avec ignorance*, mais *par ignorance*

L'ignorance, pour rendre l'acte involontaire, doit *causer* l'acte et *non seulement en accompagner la cause*, qui serait plus proprement l'ébriété ou la passion.

Il y a aussi une différence entre agir *par* ignorance et accomplir un acte *dans* l'ignorance : ainsi, celui qui est ivre ou en colère, semble-t-il bien, agit non par ignorance, mais par ivresse ou par colère, bien qu'il ne sache pas, mais ignore, ce qu'il fait. (*Éth. Nic.*, III, 2, 1110b24)

- l'acte involontaire n'est pas celui qu'on fait en ignorant le bien (la loi naturelle ou positive)

L'ignorance ne doit pas porter sur la fin, sur le bien, tel que décrit dans la loi, spécialement dans la loi naturelle. *On n'est jamais excusé de ne pas savoir qu'il ne faut pas faire le mal*, ou de ne pas savoir que tel type d'acte contrarie par nature le bonheur, la raison. Par exemple, de ne pas savoir que mentir, ou assassiner, ou voler est mauvais.

Tout homme pervers ignore quoi faire et quoi éviter; *c'est d'ailleurs ce type de faute qui rend injuste* et, de toutes manières, mauvais. (*Éth. Nic.*, III, 2, 1110b27)

- l'acte ne devient pas involontaire du fait d'ignorer un moyen fondamental

L'ignorance ne doit pas porter sur les moyens adéquats d'atteindre nos fins, du moins sur les moyens les plus indispensables à la fin ultime. V.g. ne pas savoir qu'il est bon de manger, mais pas trop, qu'il est mauvais de se mettre ivre, de se laisser aller à la colère, etc.

On ne doit pas parler d'action *involontaire* quand on est dans l'ignorance de ce qui est avantageux, car l'ignorance alors, quand on choisit, ne rend pas un acte involontaire, mais pervers. (*Éth. Nic.*, III, 2, 1110b29)

- l'involontaire ne tient pas non plus à ignorer l'ensemble, la nature, les éléments essentiels de ce qu'on fait

L'ignorance ne doit pas porter sur la nature générale de ce qu'on fait. Celui qui ne sait absolument pas ce qu'il fait — ce que c'est de mentir, de voler, etc. — n'en tire pas pour conséquence qu'il agit involontairement, mais qu'il manque à tel point d'éducation qu'il est *pervers*.

L'ignorance qui rend involontaire ne porte que sur les circonstances singulières de l'acte. Mais qu'est-ce qu'on entend par 'circonstances'? Le mot vient du latin et désigne ce qui 'se tient' (*stans*) 'autour' (*circum*) des actions, ce qui se greffe à leurs éléments essentiels. Mais quels sont ces éléments essentiels?

Dans la constitution d'un acte humain, il y a éventuellement un *agent*, qui fait *quelque chose*, en rapport à un *objet* matériel, à des *personnes*, en usant d'*instruments*, d'une *manière*, dans un *temps* et un *lieu* donnés, en vue d'une *intention*, mais obtenant des *résultats* déterminés qui peuvent différer de l'intention. Chacun de ces éléments essentiels de l'acte comporte ensuite une infinité de caractères, généralement indifférents à sa bonté ou malice, mais occasionnellement plus ou moins susceptibles de modifier la nature morale de l'acte, d'en faire quelque chose de bon ou de mauvais, de meilleur ou de pire. Ces accidents qui entourent les éléments de l'acte, voilà *les circonstances de l'acte*, et c'est leur ignorance qui rend éventuellement un acte involontaire, quand il se trouve que l'un d'eux, normalement indifférent, modifie de fait la nature bonne ou mauvaise de l'acte.

Ce n'est pas non plus l'ignorance générale de ce qu'on fait qui rend l'action involontaire, car on est à blâmer pour ce type d'ignorance, mais c'est *l'ignorance des singularités de l'acte*, de ce en quoi et sur quoi porte l'action (ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πράξις); cela, en effet, suscite pitié et indulgence, du fait que celui qui est dans l'ignorance de l'un de ces facteurs agit involontairement. Il n'est pas sans intérêt de déterminer quels ils sont et combien il y en a : *qui agit* (τίς πράττει), *quoi il fait* (τί), *sur quoi* (περὶ τί) ou *en rapport à qui* (ἐν τίνι), parfois encore *avec quoi* (τίνι), c'est-à-dire *avec quel instrument* (τίνι οἷον ὀργάνῳ), *en vue de quoi* (ἔνεκα τίνος), par exemple, de sauver une vie, et *comment* (πῶς), doucement, par exemple, ou avec force... Celui qui a ignoré l'une de ces circonstances en agissant est regardé comme ayant agi involontairement, *surtout si son ignorance porte sur les plus importantes*, et parmi les plus importantes sont, semble-t-il bien, celles qui tiennent à l'acte lui-même et à son intention (κυριώτατα δ εἶναι δοκεῖ ἐν οἷς ἡ πράξις καὶ οὐ ἔνεκα). (*Éth. Nic.*, III, 2, 1110b33)

Il y a à distinguer entre les éléments naturels et moraux d'une action. Ses éléments naturels sont ce qu'on vient d'énumérer : des éléments plus ou moins essentiels : *qui* (Pierre) fait *quoi* (pousse) *sur quoi* (un carrosse) ou *sur qui* (Jean) *avec quoi* (la main, un bâton) *comment* (fort, pas fort) *quand* (à 8h, pendant la messe, le cours, le repas, la partie de soccer) *où* (sur la patinoire, dans la chapelle, la classe, dehors) *pourquoi* (agacer, sauver, se venger, provoquer, avertir, faire taire, enlever la rondelle) *avec quel résultat* (sauver, ridiculiser, blesser, tuer, fâcher, mettre en échec). Ce sont aussi des accidents plus ou moins lointains rattachés à chacun de ces éléments : l'âge et l'histoire du sujet et de l'objet; les activités concomitantes; les conséquences accidentelles des résultats.

La bonté ou la malice des actions, leur nature morale, tient toute au concours ou à l'empêchement qu'elles apportent à l'être de leur agent, à son bonheur. C'est en cela que consiste leur conformité à la droite raison. Les éléments constitutifs de l'action, ainsi que les circonstances qui les accompagnent, n'ont donc d'*effet moral*, et ne déterminent une action d'une espèce particulière, *que dans la mesure où elles comportent un angle spécial de cette conformité*. Toute circonstance qui a pareil impact, fût-elle extrêmement menue sur le plan naturel, constitue un type spécial d'action. Il est difficile, sinon impossible, d'ignorer les plus habituellement importantes, comme l'identité fondamentale de l'agent, la nature globale de l'objet immédiat, son intention immédiate. Mais on peut facilement ne pas avoir pris conscience du résultat exact qui s'ensuivra, du détail de la manière, d'un caractère spécial de l'objet, du lieu ou du temps, etc. C'est

cette ignorance-là — de circonstances ordinairement insignifiantes, mais dans le cas déterminantes de la nature particulière de l'acte — qui rend involontaire l'aspect correspondant de l'acte.

B. Définition du volontaire

Le volontaire, c'est donc finalement *ce dont le principe est dans l'agent, en toute connaissance des circonstances significantes* : *quis, quid, circa quid, in quo, quo, cuius gratia, quomodo, unde, quando* — agent, genre, matière (chose et/ou personne), lieu et temps, instrument ou aide, fin (et résultat), manière.

Comme ce qu'on fait sous la contrainte ou par ignorance est involontaire, l'acte volontaire est manifestement celui dont on a en soi le principe, avec connaissance des *singularités* (τὰ καθ' ἑκάστω) qui l'entourent. (*Éth. Nic.*, III, 3, 1111a22)

III. Choisir, c'est commencer à vouloir des *moyens concrets* (différence, objet)

Être libre, c'est choisir; choisir, c'est vouloir; vouloir, c'est être principe de l'acte qu'on pose, en toute connaissance de sa nature et de ses circonstances importantes. Mais tout vouloir n'est pas choisir, choisir est une espèce particulière d'acte de volonté, déterminé par le fait de porter sur un objet spécial. Et encore là, cela devient plus clair par élimination.

A. Choisir n'est pas vouloir la fin : la fin, comme telle, n'est pas objet de choix, elle se veut par nature, nécessairement

Ce que l'on veut parce que c'est un bien en soi, ou parce qu'on le pense spontanément tel, est objet d'un autre acte de volonté, qu'on appelle *volonté*, puisque c'est l'acte le plus fondamental et premier de notre volonté, celui de vouloir notre être et son bien.

Qu'est-ce donc que le choix... ? Il porte manifestement sur une chose volontaire, mais *tout ce qui est volontaire n'est pas objet de choix*. Ne serait-ce pas, en réalité, le volontaire délibéré? Le choix, en effet, s'accompagne de raison et de pensée. Et même son appellation (προαίρεσις) semble donner à entendre que c'est ce qui a été *pris de préférence à (avant) autre chose*. (*Éth. Nic.*, III, 4, 1112a13)

B. Mais c'est vouloir quelque chose en vue de la fin : un moyen en notre pouvoir

a) Ni un « indécidable »

L'objet du choix n'est pas un impossible, ni quelque chose que les autres font, ni quelque chose d'ultime, de rare, de chanceux, ni quelque chose qui concerne les autres éloignés, *car on choisit pour agir*.

b) Ni un « déjà décidé »

Ce n'est pas non plus quelque chose de nécessaire, d'habituel, ni l'objet d'un art déterminé, *car on choisit en cas de doute*, et plus spécialement en cas de doute plus grand — par exemple en médecine, dans le commerce, au gouvernement, où les circonstances sont plus nombreuses —, et plus spécialement en matière pratique que spéculative (où on le fait seulement quant à l'usage, c'est-à-dire où on choisit seulement de penser ou pas, et non quoi est vrai ou quoi est faux).

c) Ni un « insignifiant »

Ce n'est pas non plus une chose sans importance, *car on n'en finirait plus*; or on vise l'action.

Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais *sur les moyens* d'atteindre les fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il entraînera la persuasion, ni un politique s'il établira de bonnes lois, et dans les autres domaines *on ne délibère jamais non plus sur la fin* à atteindre. Mais, une fois la fin fixée, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera; et s'il apparaît qu'elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure... On considère comment par tel moyen la fin sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate, laquelle, dans l'ordre de la découverte, est dernière. (*Éth. Nic.*, III, 5, 1112b12)

IV. Choisir, c'est décider des moyens, après délibération

Donc, choisir, c'est vouloir délibérément; le choix, c'est une *volonté délibérée*. — La délibération, c'est la détermination par la raison de l'objet du choix.

A. Son mode : la fin supposée, découverte des moyens, discernement du meilleur moyen, etc.

B. Son terme : le moyen ou l'instrument immédiatement opérable.

Le choix est la volonté délibérée de choses qui dépendent de nous ; car, une fois qu'on a décidé à la suite d'une délibération, on désire alors conformément à sa délibération. (*Éth. Nic.*, III, 5, 1113a13)

V. La liberté véritable, c'est l'exercice facile de la capacité de choisir

A. Pas la simple ouverture aux opposés (liberté d'indétermination)

La nature laisse l'homme dans une formidable indétermination, aussi capable d'aller à gauche qu'à droite. Non pas que le bonheur auquel elle l'appelle soit n'importe quoi, mais parce qu'il est assez complexe pour que l'homme ait besoin de pouvoir diversifier et adapter et se partager ses connaissances, ses affections et ses instruments.

Dans l'essentiel, son bien est très déterminé : un agir raisonnable, qui perfectionne sa raison ou qui ordonne ses autres facultés à cette perfection. Mais les moyens précis d'y arriver changent beaucoup; l'homme a donc besoin de pouvoir librement opter pour ce qu'il découvre adéquat selon chaque ensemble de circonstances. Cette liberté, pour s'exercer, a comme *condition* une ouverture aux décisions opposées. Comme condition!, non comme essence.

B. Pas une situation extérieure, physique ou politique (liberté physique, politique)

Ce n'est pas le fait d'être ou ne pas être en prison qui enlève ou crée la liberté, même si cela peut la limiter ou la faciliter dans son exercice

C. Pas simplement une faculté : le libre arbitre, la faculté de choisir (liberté de choix)

Il y a plusieurs réalités homonymes du fait de partager ce nom de '*liberté*'. D'abord, une *faculté* : notre libre arbitre, notre volonté appuyée sur notre raison, comme capacité de choisir. Ensuite, la *condition* et la *situation* extérieure que nous venons de mentionner.

Mais le principal n'est pas là. La liberté au sens le plus plein est *l'usage* de cette faculté, c'est *l'exercice même de l'acte de choisir*, et son exercice *facile*, et son exercice *conforme à une connaissance correcte que nous avons de notre bien*.

En somme, *on est vraiment libre quand on fait exactement et facilement ce qu'on veut vraiment et profondément*. Si je n'arrive pas à choisir et que je reste dans l'*indécision*, je ne suis pas libre, même si je donne comme motif que je veux rester libre. Si *je me trompe* sur mon bien, mon choix ne se portera pas sur ce que je veux vraiment; si je juge correctement, mais que *mes passions et mes habitudes* font obstacle, je ne ferai pas vraiment ce que je veux, ou je le ferai péniblement. Par le fait même, je ne serai pas libre, ou je le serai moins.

Et on fait ce qu'on veut vraiment quand on est parvenu à la situation où on peut le faire; avant cela, on n'est *libre qu'en puissance*. V.g. La personne mariée et le célibataire consacré sont plus en mesure d'exercer leur liberté, sont plus libres, que le célibataire qui y songe.

À ce point, la liberté coïncide avec le bonheur. Car on fait vraiment ce qu'on veut quand on agit *de fait, aisément et avec plaisir* en conformité avec sa raison droite, ce qui est justement la définition que nous avons donnée du bonheur.

LA VERTU

Nous sommes maintenant prêts à parler de *vertu*. Vous savez déjà qu'il ne s'agira pas d'une quêtainerie ou d'un sujet religieux. L'étymologie donne aussi une entrée : la *vertu* est la translittération d'un mot latin — *virtus* — qui vient de *vir*, le mot latin pour dire *homme*. La *virtus*, à se fier à son nom, c'est la qualité propre d'un homme, ce qui fait qu'il est vraiment un homme, son *homméité*, en somme. C'est ce qui le rend capable d'agir au mieux en homme.

L'agir, c'est le mouvement d'un homme vers son bien et dans son bien, dans ce qui le fait être un homme le plus et le mieux possible, vers ce qui le complète comme homme, le réussit comme homme. *C'est l'opération qui transforme un homme en homme, en exécutant laquelle il devient, il est un homme* : comme jouer de la flûte est l'opération dans laquelle un homme devient et est un flûtiste. *Agir, c'est le plus proprement vivre en homme*. On ne se représente pas un homme, un vrai, dans l'oisiveté, mais dans l'action, en opération. Car un homme, c'est un vivant, un animal, et *un animal libre : qui réalise son bien en sachant que c'est son bien et après avoir décidé par lui-même comment le réaliser*. C'est ça agir.

Par conséquent, *être bon en tant qu'homme, c'est agir au mieux*, de la meilleure et plus excellente façon. Ce n'est pas automatique : alors que les plantes et les autres animaux *n'ont qu'à suivre leur instinct, qu'à se laisser vivre pour réussir leur vie*, bien des hommes échouent la leur : ils agissent mal, ils se détruisent dans leurs actions, ils se rendent malheureux. La plupart des gens sont plus ou moins malheureux : leur réponse à « Comment ça va ? » sent généralement le mensonge. Agir au mieux n'est donc pas donné par la nature ; il y faut une force spéciale, une vertu qu'on n'a pas en naissant.

Mais en quoi consiste cette VERTU, cette FORCE spéciale indispensable pour agir au mieux ? Et comment se l'assurer ? quel sera le principe stable d'une action la plus conforme au bien d'un homme ? Si le bonheur consiste à *vivre rationnellement le plus puissamment*, qu'est-ce qui en rendra capable ? quel sera le principe stable d'une action la plus conforme à la raison ? Ce principe ne peut pas être *hors* de l'homme : *on n'est pas heureux par violence !* On n'agit pas au mieux en étant forcé de l'extérieur. Les parents en ont une cuisante expérience, eux qui ne peuvent forcer leurs enfants aux actes dans lesquels ils seraient heureux. Alors, *en* nous, qu'est-ce qui peut assurer cela ?

I. Définition

A. Genre : Une disposition stable (*habitus*)

Quand on fait quelque chose, qu'est-ce qui nous en rend capable ? une FACULTÉ, une pure capacité naturelle (si je digère, si je respire, si je vois), un SENTIMENT (v.g. si je te frappe, si je te regarde avec de grands yeux et la bouche ouverte, si mon menton traîne par terre) ou un HABITUS (un SAVOIR-FAIRE, un ART), c'est-à-dire une qualité acquise de manière stable en l'une de mes capacités naturelles (si je parle français, si j'écris, si je joue de la flûte, si je nage).

On ne dispose pas d'un terme français adéquat pour nommer le troisième type de principe d'action. Le plus proche est peut-être *habitude*, mais ce n'est pas tout à fait ça : ça fait étrange de dire que c'est une habitude qu'un coureur développe à l'entraînement qui le rend performant ; ou que c'est une habitude qui fait qu'on puisse écrire comme il faut, ou qu'un menuisier soit capable de faire de bons meubles facilement. Un *art*, c'est trop précis. Ça va pour le menuisier, mais pas pour le coureur. Un *savoir-faire*, cela insiste trop sur la part de connaissance que cela représente. Le mot traditionnel, hérité du latin, par translittération, est *habitus*, en traduction du grec ἕξις (*ayance!*) : quelque chose qu'on a par acquisition, plutôt que quelque chose qu'on est par nature. C'est ce mot qu'on a gardé en français,

mais il a vieilli, il fait maintenant un peu corps étranger pour notre intelligence française, qui ne se rappelle plus très bien son sens de base. Même le Larousse ne s'en rappelle plus :

Habitus. (mot latin) 1. MED. Aspect extérieur du corps, du visage indiquant l'état de santé d'un sujet. 2. SOCIOL. Comportement acquis et caractéristique d'un groupe social.

Cela reste le meilleur mot que je connaisse pour nommer ce principe d'action, en l'expliquant par son étymologie : une qualité qu'on a fermement, *eue*, mais vraiment possédée, profondément ancrée par l'entraînement et la répétition des actes, vraiment devenue comme une deuxième nature, une nature surajoutée, une aptitude intégrée à la nature qu'on a. Un homonyme, pas un synonyme, de la 10^e attribution : la possession, l'avoir (dite aussi en latin *habitus* et en grec ἔξις), car il s'agit ici de qualité.

Ce qui habilitera à bien agir devra être une qualité, une disposition STABLE, *pas un simple sentiment* passager et éphémère (les bonnes résolutions !) : si on est bon, en quoi que ce soit, ça ne se perd pas facilement; si on est bon dans l'action humaine, au point de pouvoir être considéré comme heureux, ça doit être durable, ne pas dépendre du sentiment d'un moment. — Et ce devra être une qualité ACQUISE, *pas une capacité naturelle*, qui serait automatique, mais ne serait pas adaptable à des circonstances différentes. — Donc : la vertu de la personne humaine, ce qui l'habilite à agir bien aisément, c'est une DISPOSITION STABLE résultant d'un entraînement (comme la qualité qui permet à un coureur, un sauteur olympique de performer) : un HABITUS.

Ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή. — Puisqu'il y a, dans l'âme, trois principes d'opération : les affections, les capacités, les habitus, c'est l'un d'entre eux que doit être la vertu. (*Éth. Nic.*, II, 4, 1105b19)

#290. — Aristote dit, en premier, que pour examiner ce qu'est la vertu, il faut assumer qu'il y a trois principes d'opération dans l'âme : des *passions*, des *puissances* et des *habitus*. Il faut que la vertu soit l'un d'entre eux. Il a dit plus haut, en effet, que la vertu est le principe de certaines opérations de l'âme. Or il n'y a rien dans l'âme qui soit principe d'opération, si ce n'est l'un de ces trois-là. En effet, on agit parfois manifestement par passion, par exemple, par colère. Parfois aussi, c'est par habitus, comme celui qui opère par art. Parfois aussi, c'est par sa puissance toute nue, comme quand on commence à agir, au départ. De là il devient manifeste que sous cette division on ne comprend pas absolument tout ce qui se trouve dans l'âme; car l'essence de l'âme n'est rien de cela, pas même une opération intelligible; mais on touche seulement ici ce qui est principe d'action. (*In II Eth. Nic.*, 5, #290)

B. Première différence : à choisir

Un habitus, comme toute qualité, se différencie par l'acte auquel il dispose : quel est l'acte primordial où se joue que l'homme sera heureux ou malheureux? agira bien ou mal? C'est l'exercice de sa liberté, c'est son *option*, c'est qu'il dise oui ou non, c'est l'acte de *choisir*.

C. Deuxième différence : le juste milieu

À son tour, l'acte se différencie et fait connaître son essence *par sa matière*. Par exemple, s'il s'agissait de fabriquer : il faudrait préciser si ce sont des maisons, des souliers ou autre chose, car la compétence requise serait différente : l'architecture n'est pas la cordonnerie, etc. S'il s'agissait de faire de la musique, il faudrait préciser si c'est jouer de la flûte, du piano ou du violon, ce qui appelle aussi à développer des qualités différentes : celles du flûtiste, du pianiste, du violoniste ne sont pas identiques.

Il s'agit en fait de choisir. Choisir quoi alors? La disposition à choisir consiste bien sûr à *choisir le bien*, pas le mal, comme, s'il s'agissait de jouer de la musique, l'objet serait la bonne musique, c'est-à-dire l'harmonie, pas la cacophonie. Mais qu'est le bon choix, qu'est le bien de

l'homme, qu'il faille pour l'assurer développer une disposition à bien choisir? — *Les choix proprement humains, en lesquels vont tenir qu'on soit heureux, vont porter sur* des passions, des opérations et des biens extérieurs. En quoi consiste le bien, dans ces matières?

Par exemple, il s'agira de *désirer* de la *nourriture*, et d'en *manger*. En quoi consiste le bien, là? À en désirer et manger assez et pas trop. — À désirer de la boisson et à en boire : assez et pas trop. — À désirer et jouir de richesses, d'argent : assez et pas trop. Toujours, c'est cela l'objet du choix de la vertu qui nous permet d'être heureux. Se conformer dans nos choix à notre *bien de nature*, c'est se situer dans un juste milieu entre trop et pas assez. Et ne pas s'y conformer, c'est l'objet du choix de la déficience, du vice *qui nous rend efficacement malheureux*, le pouvoir de choisir facilement l'un des extrêmes : trop ou pas assez.

Cette disposition stable qui rend capable de choisir facilement notre bien, on l'appellera VERTU. Et son opposé : DÉFAUT, VICE. On qualifiera l'un comme l'autre de MORAL, pour préciser que c'est en rapport à l'action et aux habitudes qui la gouvernent, pas à l'effort physique ou intellectuel, ou à quoi que ce soit d'autre.

Ἔστιν ἄρα ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὀρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. — La vertu est donc un *habitus électif qui s'en tient à une médiété mesurée en relation à nous d'après une raison*, celle grâce à laquelle le prudent aussi la mesurerait. (*Éth. Nic.*, II, 6, 11 06b37)

Ensuite (1106b36), Aristote conclut la définition de la vertu...

Il pose quatre [éléments] dans la définition de la vertu. Le premier en est *le genre*, qu'il touche lorsqu'il dit que la vertu est un habitus. Le second est *l'acte* de la vertu morale. Il faut, en effet, définir un habitus par son acte. Et c'est ce qu'il touche lorsqu'il dit électif, c'est-à-dire opérant d'après un choix. *L'élément principal de la vertu, en effet, c'est le choix*. Et comme il faut déterminer un acte par son objet, c'est pourquoi il pose en troisième *l'objet* ou le terme de l'action, du fait qu'il dit : qui s'en tient à une médiété en relation à nous. En effet, la vertu recherche et opère le milieu non de la chose, mais en rapport à nous. Par ailleurs, la vertu morale réside dans l'appétit, qui participe à la raison. C'est pourquoi aussi il a fallu apposer une quatrième particule, qui touche la cause de la bonté dans la vertu, lorsqu'il dit : mesurée d'après une raison. Rechercher le milieu n'est bon que pour autant que cela est fixé selon une raison déterminée : toutefois, comme il se peut que la raison soit ou droite ou erronée, il faut que la vertu opère en conformité à la raison droite.

Pour expliquer cela, il ajoute : “celle grâce à laquelle le sage (*sapiens*) la mesurerait”, à savoir, la médiété. Or on ne dit pas ici sage celui qui est sage tout court, en tant qu'il connaît la cause la plus élevée de tout l'univers; mais *le prudent*, qui est *sage à propos des choses humaines*... Car, même dans l'art de la construction, on détermine ce qui est bon à faire d'après le jugement du sage en cet art. C'est la même chose dans tous les autres arts. (*In II Eth. Nic.*, 7, #322-323)

II. Éléments

Il y aura plusieurs espèces de vertus morales, parce que *chaque matière qui comporte des difficultés de choix différentes commande une habileté spéciale*. Mais — comme sauter à la perche exige plusieurs habiletés (courir, sauter, rouler, tomber, manier) que l'on retrouvera en d'autres sports — *toutes les vertus morales comporteront les mêmes éléments*. — Qu'on envisage de choisir le juste milieu en matière de nourriture, de sexe, d'argent ou de quoi que ce soit, il faudra :

A. *Discerner* où en est le juste milieu → un *DISCERNEMENT*

Ce n'est pas mathématique. Selon la matière considérée (bonne en soi, mauvaise en soi, dépendante des circonstances), la personne concernée (forte ou faible, grande ou petite, jeune ou vieille, expérimentée ou non, etc.), le moment, le lieu, l'intention, la manière, le juste milieu sera plus ou moins près de l'un des deux extrêmes ou même s'identifiera à lui. Ainsi, pour le mensonge et le meurtre, le juste milieu, c'est : *pas du tout* : il n'y a pas de PAS ASSEZ; pour la sobriété et la justice, le juste milieu, c'est toujours : il n'y a pas de TROP.

B. *S'aligner* sur lui → une *DROITURE*

Ce n'est pas tout de savoir ce qui est bon dans la circonstance, il faut le choisir de fait, et le réaliser. C'est de cet aspect qu'on parle, quand on parle de rectitude, ou de droiture.

C. *Freiner* la tendance à l'exagération → une *MODERATION*

Le bien suscite du désir de l'obtenir, du plaisir à le tenir. C'est bien naturel. Le mal, en opposition, suscite répugnance et tristesse. Mais notre nature a quelque chose de mal ajusté qui nous porte à exagérer là, à ressentir ces passions avec excès. Toute vertu rend capable de garder cet *enthousiasme* ou cet *abattement* en-dedans des limites qui conviennent à notre véritable avantage.

D. *S'affermir* contre le découragement → une *FERMETÉ*

Les difficultés nous font peur. Ou nous défient, nous portent à oser. Là encore, choisir bien implique une capacité de fermeté pour ne *pas nous décourager trop vite*, ni *non plus foncer les yeux fermés* dans n'importe quel danger.

III. Voie d'acquisition

A. *Répéter des actes de choix du juste milieu (d'où vertu 'morale')*

B. *S'éloigner du vice le plus contraire*

C. *Combattre ce à quoi on est le plus incliné*

D. *Fuir le plaisir*

IV. Signe de possession : plaisir et facilité

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

En effet, c'est à cause du plaisir que nous en ressentons que nous commettons le mal, et à cause de la douleur que nous nous abstenons du bien. Aussi devons-nous être amenés d'une façon ou d'une autre, dès la plus tendre enfance, suivant la remarque de Platon, à *trouver nos plaisirs et nos peines là où il convient, car la saine éducation consiste en cela...* D'ailleurs, les sanctions se font par le plaisir et la peine, car le châtement est une sorte de cure, et il est de la nature de la cure d'obéir à la loi des opposés. (*Éth. Nic.*, II, 2, 1104b3)

LES VERTUS CARDINALES

II. Les vertus cardinales : *gonds* de l'agir moral

Chaque matière où il s'agit de se décider et d'agir présente des difficultés de natures très diverses. Aussi appelle-t-elle le développement d'une *disposition appropriée*. Celui qui a développé la disposition qui lui permet de se régler et de faire les bons choix en matière de nourriture n'aura pas nécessairement la même facilité en matière de sexualité, ou d'alcool, ou d'ambition, ou d'amitié, ou d'échanges de biens, ou de relation avec la loi, ou face à la mort, ou pour les farces à faire. Ce n'est donc pas une seule vertu qu'il faut acquérir, mais *une multitude*. Comme ce n'est pas une seule habileté que développe le sportif, pour ce qui est de skier, patiner, jouer au hockey ou au basket-ball.

Toute la philosophie morale tourne autour de ces nombreuses dispositions à bien choisir, de ces mœurs qu'il faut développer pour accéder au bonheur, à une vie où l'on se conforme aisément à la raison droite en toute matière. Pour en parler de façon un peu ordonnée, il faut sortir de la confusion que génère cette *apparente infinité* de vertus à développer. Pour ce faire, nous avons besoin de découvrir lesquelles de ces vertus morales sont principales, sur lesquelles en somme tournent toutes les autres comme sur des pivots, *comme sur leurs gonds*.

On fait face au même problème en toute activité, et développer un art demande toujours de ramener comme une infinité de possibilités à quelques cas fondamentaux. Par exemple, *voyager demande de savoir où on est et dans quelle direction se trouve notre destination*. Sinon, pas moyen de discerner par quel chemin s'y rendre. Comme le dit saint Jean de la Croix : « Si tu ne sais pas où tu vas, tu risques d'arriver ailleurs ! » Or les lieux où on peut avoir affaire, et ceux d'où on peut partir pour y aller, et ceux par lesquels on peut passer pour aller quelque part sont infinis en nombre. Pour se diriger, il ne saurait être question d'en faire une liste complète avec toutes leurs caractéristiques : « L'infini ne peut se parcourir ! » Pour s'en sortir, on a eu l'astuce de ramener toutes ces destinations, points de départ et chemins à quelques points principaux : le nord et le sud, l'est et l'ouest. Du moment qu'on sait où sont ces points par rapport à nous, on peut placer tous les autres lieux et se diriger facilement. C'est pourquoi on les appelle des *points cardinaux*, c'est-à-dire *les gonds sur lesquels tourne la porte qui conduit où on veut aller*.

Il s'agit donc en éthique, plutôt que d'essayer de faire une liste totale, mais confuse et embrouillée, de toutes les vertus à développer, avec toutes leurs caractéristiques, d'*en découvrir de principales auxquelles puissent se raccrocher facilement toutes les autres : les vertus cardinales*, sur lesquelles tournent comme sur ses gonds la porte qui conduit au bonheur, via toutes les vertus dont nous avons besoin pour prendre nos décisions et assurer notre bien.

Les vertus cardinales : leur identité

Les vertus principales, ce sont celles qui portent sur les choix et les actions les plus difficiles à bien assurer : c'est là, surtout, qu'on aura spécialement besoin de vertu morale. Et quand on est pourvu pour le plus difficile, on l'est aussi pour le moins difficile. Or ce ne sont pas les mêmes matières qui sont le plus difficiles en rapport à chacune des quatre opérations élémentaires que comporte chaque vertu morale. Par ailleurs, on peut s'attendre à une connexion plus étroite entre les

matières où le plus difficile concerne le même des quatre éléments des vertus ; que, par exemple, *pour autant qu'on arrive à développer l'une des vertus où le plus difficile, c'est de se modérer, cela nous rend plus facile l'acquisition des autres vertus où c'est aussi la modération qui est le plus difficile*. Comme on est plus immédiatement préparé à exceller en un sport si on excelle déjà dans un autre qui demande le même type d'habileté : courir, sauter, etc.

On pourra donc considérer comme les *quatre vertus cardinales* celles qui rendent moral en la matière la plus difficile face à chacun des quatre éléments constitutifs de chaque vertu.

a) La fermeté — Le *courage* [ἀνδρεία *fortitudo*] *coraggio, animo, bravery*

Devant ce qui exige *l'appétit irascible le plus solide*, c'est le *courage* qu'on a besoin de développer.

Étymologie : *courage* est dérivé de *cœur*, et remonte à la *Chanson de Roland*. Le courage, c'est le fait d'*avoir du cœur*, un cœur capable de tenir bon dans la bataille où on risque de perdre sa vie. — Ἀνδρεία vient de ἀνήρ, *homme*; c'est l'équivalent du latin *virtus*, de *vir, homme*, comme pour dire que c'est la vertu principale, ou la plus appréciée, celle qui fait le plus d'un homme un homme.

La matière où il est le plus difficile de tenir ferme, c'est bien évidemment *le risque de mort*; là où on est le plus difficilement ferme, c'est face à la crainte que la mort nous inspire. Et spécialement la mort violente, brutale, non préparée. La vie physique est tellement essentielle à notre bonheur, qu'il est difficile de ne pas être détourné d'un plus grand bien quand il implique risque pour sa vie.

v.g. si mon choix est entre l'honnêteté, la vérité ou la dignité, et la mort, ou la mort de mes enfants, ou la sécurité de mon pays. Exemple : le discours des otages en Irak : « Sauvez ma vie à tout prix ! »

• *Le courage, c'est la fermeté devant le mal le plus menaçant*

L'homme courageux est à *l'épreuve de la crainte autant qu'un homme peut l'être*. Aussi, tout en éprouvant même de la crainte dans les choses qui ne sont pas au delà des forces humaines, il leur *fera face comme il convient et comme la raison le demande*, en vue d'un noble but, car c'est là la fin à laquelle tend la vertu... Et il en va de même pour les choses qui inspirent audace. Celui donc qui attend de pied ferme et redoute les choses qu'il faut, pour une fin droite, de la façon qui convient et au moment opportun, ou qui montre de l'assurance sous les mêmes conditions, celui-là est un homme courageux — car *l'homme courageux pâtit et agit pour un objet qui en vaut la peine et de la façon qu'exige la raison*.

(*Éth. Nic.*, III, 10, 1115b11)

b) La modération — La *tempérance* [σωφρόσυνη *temperantia*] *temperanza, templanza*

Devant ce qui exige *l'appétit concupiscible le plus modéré*, c'est la *tempérance* qu'on a besoin de développer.

Étymologie : *Tempérance* vient de *temperare*, qui signifie en latin *mélanger* à autre chose (mettre de l'eau dans son vin!), et de là *adoucir* tout en *donnant de la fermeté*. Par exemple, en *tremplant* une lame de métal qui sort du feu dans de l'eau froide, pour adoucir sa chaleur, on la rend plus solide. — Σωφρόσυνη vient de φρονεῖν, qui a rapport à penser bien, à être sage. Les Grecs voyaient comme le fait d'un idiot, ou de quelqu'un qui est resté enfant, ou adolescent, de quelqu'un qui pense de travers, le fait de trop s'exciter avec la nourriture, la boisson, la sexualité. Nous aussi, quand on décrit le gourmand comme mangeant *comme un cochon*.

Car la matière où il est le plus difficile de se modérer, c'est ce qui procure le plus de *plaisir sensible*. Il y a un plaisir tellement sensible et immédiat qui accompagne le sucre, l'alcool, la sexualité, que même

quand on sait selon quelle modération on devrait agir et même quand on veut agir ainsi, on se laisse facilement entraîner vers l'excès.

Exemple : “Encore de la *tarte aux pacanes* ?” — “Non, c'est assez !” Mais à force de la regarder tout en causant... : “Pourquoi pas, au fond ?”

Exemple : “Un petit verre ?” — “Non, je dois conduire !” ... Mais : “Faut fêter ça... Pourquoi pas ?”

Exemple : “Elle est mariée... Avec mon ami... Mais on s'entend bien... On est bien ensemble... Ça ne va plus avec son mari, elle n'est pas heureuse... Bon, pourquoi pas ?”

On comprend la sagesse de la nature en liant tant de plaisir à ces matières : elles sont *vitales*, indispensables à l'arrivée et au maintien de l'existence animale. Mais elles peuvent aussi tuer!

• *La tempérance, c'est la modération dans les plaisirs associés au plus vital*

La tempérance et l'intempérance n'ont rapport qu'à ces sortes de plaisirs que l'homme possède en commun avec les animaux, et qui par suite apparaissent d'un caractère vil et bestial, je veux dire les plaisirs du toucher et du goût... Le sens auquel l'intempérance est liée est celui de tous qui nous est le plus commun avec les animaux : le toucher. L'intempérance ne sembler être à si juste titre répréhensible que parce qu'elle existe en nous non pas en tant qu'hommes, mais en tant qu'animaux : *se plaire à de pareilles sensations et les aimer par-dessus tout à quelque chose de bestial*. (Éth. Nic., II, 13, 1118a23 et 1118b1)

Voilà un autre motif d'appeler cette vertu σωφρόσυνη, d'un mot en lien avec la pensée. Le propre de l'homme est de penser, et ce qui concerne la tempérance est ce qu'on a en commun avec les animaux qui ne pensent pas. Ne pas s'y modérer constitue un retour à la simple bête, qui se mérite ainsi le nom de *bêtise*.

c) La droiture — La *justice* [δικαιοσύνη *justitia*]

Devant ce qui exige *la volonté la plus droite*, c'est la *justice* qu'on a besoin de développer.

Étymologie : Justice vient de *jus, droit*. — Δικαιοσύνη vient de δική, *règle, direction*.

La matière où il est le plus difficile de s'aligner sur ce qui est bon, c'est *le bien de l'autre*. Ce qui, objectivement, est bon pour l'homme est tellement complexe, tellement difficile à réaliser que cela demande la collaboration de tous les hommes et, par conséquent, une distribution correcte de moyens. *Pour mon bien même*, il faut que chacun ait les moyens (ressources matérielles, opportunités, etc.) de faire sa part pour le bien commun, c'est-à-dire, au bout du compte, pour *mon bien*.

Il faut donc que je puisse discerner ce qui me revient à moi et ce qui revient à autrui. Ce discernement n'est généralement pas trop difficile. Mais il faut aussi que je veuille me conformer à ce que je discerne ainsi, et que je rende à autrui ce qui lui est dû. C'est sans doute *la chose la plus difficile à vouloir* : *que l'autre ait sa part*, que je n'en prenne pas trop.

Exemples : payer mes impôts ; mes taxes ; mes factures (même oubliées ou non réclamées par autrui, comme celles du travail au noir...).

• *La justice, c'est la restitution à autrui de son dû en biens et en maux*

d) Le discernement — La *prudence* [φρόνησις *prudentia*]

Devant ce qui exige la raison la plus éclairée, c'est la *prudence* qu'il s'agit de développer.

Étymologie : *Prudence* vient de *prudentia*, qui est une contraction de *providentia*, où il est question de *voir (videre) d'avance (pro)*. On peut prendre conscience de ce que l'imprudence nous est plus familière et plus facile à acquérir que la prudence dans le fait que ce que le nom de 'prudence'

suggère à la plupart, ce n'est pas l'idée d'un discernement, mais d'une crainte, d'une tendance exagérée à la précaution. En fait, la précaution en est un aspect, mais pas le principal, et surtout pas avec exagération. — Φρόνησις, comme σωφρόσυνη, vient de φρονεῖν, et a rapport à penser correctement, spécialement en matière d'action. *Prudence* est le nom de la *sagesse pratique*.

La matière où il est le plus difficile de discerner le bien de l'homme, c'est *le moyen*. La fin nous est connue et voulue par nature, confusément mais sûrement, et ne demande pas grande réflexion, ne demande pas délibération. Mais plus on entre dans la précision pour le discernement précis des moyens, des actions propres à conduire à chaque bien, plus la délibération devient difficile et embrouillée. Plus on a besoin de discernement pour y voir clair.

Exemples

Que je dois travailler, ça va ; mais faire quoi ? et comment m'y préparer au mieux ? — Que je dois manger à ma faim, ça va ; mais manger quoi ? en l'appêtant comment ? en l'achetant ou le trouvant où ? à quel prix ? — Que je dois m'abriter, oui ! mais en m'habillant comment ? en me logeant où ? en accumulant quels biens matériels ?

C'est donc la prudence qui est la vertu cardinale en matière de discernement.

• *La prudence, c'est le discernement des actions de détail à poser*