

du temps et d'appréhender un autre type de temps, lié aux actions variables et singulières, mieux, aux actions régies par les diverses formes de bien. Bref, au-delà du temps physique ou ontologique, il convient de scruter chez Aristote la pratique d'un temps hénologique, voire d'un temps agathologique⁴⁶, en dehors de toute identité narrative.

En s'appropriant la pensée d'Aristote par une combinaison, voire une confusion entre *Éthique* et *Poétique*, Ricœur a oblitéré, me semble-t-il, une dimension féconde de l'aristotélisme, qui met l'accent davantage sur la contextualité que sur l'ipséité. La notion de temps-propice aide à articuler ces deux aspects à la fois, mettant en relief le rapport de l'homme au Monde – perspective également occultée par Ricœur en faveur d'une approche anthropologique. C'est cela qui explique aussi pourquoi il ne discerne pas l'ampleur de la question du temps chez Heidegger, telle que celle-ci ressort de la question du jeu du Monde. Pourtant tous ces manques ne m'empêchent pas de souligner que son analyse de l'identité narrative conserve sa valeur propre, qui révèle, par un retournement, un manque aussi bien chez Aristote que chez Heidegger. Un prolongement donc de l'analyse de Ricœur s'avère nécessaire pour lier la question de l'identité narrative aussi bien à la *praxis* qu'à la question du Monde.

46.– Pour cette question, voir mon étude « Le temps hénologique », déjà citée.

Chapitre VI Paul Ricœur et l'éthique aristotélicienne

Patrice Canivez

Professeur à l'Université Lille 3

Directeur de l'Institut Eric Weil

UMR 8163 « Savoirs, Textes, Langage »

1. L'éthique de Ricœur. Une reprise critique de l'aristotélisme

Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur développe une herméneutique du soi qui dégage les différentes figures du sujet à partir des formes de langage dans lesquelles il se dit et agit. Sa réflexion porte d'abord sur la manière dont on parle du sujet humain, puis sur la façon dont il parle de lui-même. Elle conduit à une analyse de l'identité narrative et à une théorie du sujet agissant, puisque l'action se dit sur le mode spécifique du récit. Mais cette théorie implique également une philosophie morale que Ricœur développe dans les études 7 à 9 de son livre.

Cette philosophie repose sur une distinction fondamentale entre *éthique* et *morale*. La préoccupation qui définit l'éthique en tant que telle, c'est la « visée d'une vie accomplie ». Celle qui définit la morale, en revanche, c'est « l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte »¹. Dans la perspective de l'éthique, le bien, c'est le bonheur

1.– *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 200.

entendu au sens d'accomplissement personnel. Dans la perspective de la morale, le bien est le devoir, au sens d'une norme qui s'impose à l'action. La première perspective est *téléologique* ; la seconde est *déontologique*.

Cette distinction entre éthique et morale fait respectivement référence aux doctrines aristotélicienne et kantienne. Ricœur s'efforce d'articuler ces deux héritages majeurs de la philosophie morale, et il le fait en développant la thèse d'une subordination de la morale à l'éthique, du point de vue déontologique à la perspective téléologique². Le principe kantien de l'universalisation des maximes n'est pas un fondement mais un critère pour juger – éventuellement pour interdire ou sanctionner – des actes dont le sens fondamental est de viser l'accomplissement, la réalisation de soi.

Le soi qui se réalise ainsi n'est pas un soi fermé sur lui-même. Ce n'est pas le soi simplement défini par la permanence d'une identité objectivement déterminée. Ce n'est pas le soi de l'identité-*idem*. C'est le soi de l'identité-*ipse* : un soi constitué de manière dialogique, qui n'est soi que par son rapport à l'autre. C'est pourquoi la visée éthique élargit la perspective de l'accomplissement personnel à la relation interindividuelle et, au-delà, à la vie au sein d'une communauté humaine. La visée éthique est donc définie comme « visée de la "vie bonne", avec et pour autrui, dans des institutions justes »³. La vie bonne ou heureuse inclut la sollicitude à l'égard de l'autre avec lequel j'ai une relation personnelle. S'agissant de la communauté en général, elle implique aussi la préoccupation de la justice. En développant cette perspective, Ricœur reprend les moments essentiels de l'*Éthique à Nicomaque*, à savoir la théorie de l'action vertueuse comme théorie du bonheur, la théorie de la justice et celle de l'amitié.

Toutefois la lecture d'Aristote dans la septième étude, de même que celle de Kant dans la huitième, ne relèvent pas d'une simple analyse

2.- *Ibid.*, p. 202.

3.- *Ibid.*

philologique ou historique des auteurs. Fidèle à sa méthode, Ricœur parcourt les grands textes, il les traverse pour élaborer sa propre thématique, pour consolider ses propres thèses. Ces thèses ne se réduisent pas à la subordination de la morale à l'éthique ; elles concernent aussi deux problèmes qui, depuis Kant, se posent à la philosophie morale.

Ces problèmes tiennent à la fois au formalisme et à l'universalisme de la loi morale. D'une part, la loi morale est purement formelle, puisqu'elle ordonne d'agir en fonction de maximes admissibles et acceptables par tous. La question est de savoir d'où lui vient son contenu. Je dois rendre l'argent qu'on m'a confié en dépôt, mais étais-je moralement obligé d'accepter ce dépôt ? La loi morale ne me permet pas de répondre à cette question ; elle s'applique à un contenu qui lui préexiste. Ce contenu, ce sont les mœurs communes, un tissu de relations humaines qui structure déjà la vie en commun. D'autre part, l'universalisme de la loi pose le problème de son application au cas singulier. Les cas moralement difficiles le sont en raison de cette singularité qui demande une appréciation de la situation, une sagesse pratique qui ne se réduit pas à l'application des normes. L'éthique médicale, par exemple, est confrontée à ce genre de problèmes. Je ne dois pas mentir, certes, car tout mensonge est manipulation. Mais, face à un malade qui a besoin de croire à sa guérison pour avoir une chance de guérir, le mensonge n'est-il pas un devoir ? Pour prendre des décisions adaptées à la situation particulière, la norme morale ne suffit pas toujours, en raison précisément de son caractère formel et universel. Le recours à la visée éthique doit permettre de résoudre ce problème.

En résumé, la morale de Ricœur s'articule autour de trois thèses : « 1) la primauté de l'éthique sur la morale ; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques »⁴. Ces trois thèses rendent compte de la progression des trois

4.- *Ibid.*, p. 200-201.

études dans lesquelles Ricœur développe cette morale : la septième étude consacrée à l'éthique en référence à Aristote ; la huitième consacrée à la morale en référence à Kant ; la neuvième consacrée à la sagesse pratique.

Ricœur développe le thème de la visée éthique à partir d'Aristote. Il pratique une lecture qui se veut précise et attentive, mais sans souci d'orthodoxie. Il réfléchit avec Aristote, il ne se sent pas obligé de reprendre en tous points ses arguments. Au contraire, Ricœur souligne les paradoxes fondamentaux de l'éthique aristotélicienne, il cherche à les résoudre en utilisant les ressources de sa propre herméneutique du soi.

Ces difficultés sont liées aux concepts d'action, de bonheur et de prudence. On sait qu'Aristote oppose l'action au sens strict à la production, la *praxis* à la *poiēsis*. L'action a sa fin en elle-même, sa finalité est d'être une belle et bonne action. La production a sa fin en dehors d'elle-même : c'est le produit qui demeure une fois la production achevée, par exemple les chaussures pour le cordonnier. Mais il y a une difficulté dans le concept aristotélicien de l'action, car on ne conçoit pas une action qui n'aurait aucune espèce de finalité extérieure. Aristote l'admet d'ailleurs, et cela crée une contradiction apparente dans son concept de la *praxis*. Il affirme en effet, à la fois, que l'action est à elle-même sa propre fin⁵ et que « nos actions tendent à d'autres fins qu'elles-mêmes »⁶.

Ricœur s'efforce de résoudre ce paradoxe⁷ en s'appuyant, d'une part, sur une redéfinition de la notion de *pratique*⁸ ; et d'autre part, sur une interprétation herméneutique du concept aristotélicien de bonheur. Le principe de la solution est le suivant. Au sens où l'on parle, par exemple, d'une pratique de la médecine, la pratique est à elle-même sa propre fin : le but du médecin, c'est d'être un bon médecin ; de même que le

5.- *Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 b 6.

6.- *Ibid.*, III, 5, 1112 b 33.

7.- Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 203 et suivantes.

8.- Cf. *Ibid.*, p. 181 et suivantes.

but de l'orateur, c'est d'être un bon orateur. La pratique est ici définie comme l'exercice d'une fonction, et elle est à ce titre sa propre fin. Celui qui exerce cette fonction n'a pas d'autre but que de bien l'exercer. Mais la fonction elle-même n'en a pas moins une finalité extérieure : la guérison pour le médecin, la persuasion de l'auditoire pour l'orateur, etc. D'un côté, on a donc le rapport de l'individu à la fonction qu'il exerce. D'un autre côté, on a le rapport de cette fonction à son objet propre. Sous le premier aspect, la *praxis* a sa finalité en elle-même. Sous le second aspect, elle a une finalité extérieure à elle-même.

Cette solution est convaincante. Néanmoins, elle fait problème dans la mesure où elle dissout la distinction entre *praxis* et *poiēsis*. En effet, cette dualité d'aspects s'applique à n'importe quelle fonction, y compris aux fonctions de production. On peut dire, pour prendre avec Ricœur un autre exemple, que la finalité de l'agriculture est la production de nourriture. Mais pour l'individu qui se trouve être agriculteur, la finalité est de bien faire son métier d'agriculteur. Dès lors, conclut Ricœur⁹, toute action peut être considérée, sous un certain angle, comme une *poiēsis*, et sous un autre angle, comme une *praxis*. Cette remarque, ajoute-t-il, « ôte beaucoup de son intérêt à la distinction, au reste peu stable chez Aristote, entre *poiēsis* et *praxis* »¹⁰.

Quant à la notion de bonheur, le problème apparaît à propos du choix de la fonction. Si je suis médecin, ma tâche est d'être un bon médecin. Mais il me reste à décider si je veux être médecin ou si je préfère être orateur, architecte, etc. La pratique s'inscrit ici dans un *plan de vie*, dans un projet que je forme pour l'ensemble de mon existence et qui correspond à l'idéal que je me fais d'une vie accomplie. La question, selon Ricœur, se pose déjà dans le cadre de l'éthique aristotélicienne. Aristote y distingue en effet, pour en discuter la valeur, trois genres de vie consacrés respectivement au plaisir, à l'action et à la contemplation. La question fondamentale est de savoir comment choisir entre l'action et la contemplation intellectuelle, ou comment les combiner.

9.- *Ibid.*, note 2, op. cit., p. 206-207.

10.- *Ibid.*

Comment intervient ici la notion de bonheur ? Le bonheur est au-delà des biens, dit Ricœur à la suite d'Aristote ; il est aussi au-delà de toute pratique définie par l'exercice d'une fonction. Il est bonheur, non de l'individu en tant qu'orateur ou médecin, mais de l'homme en tant qu'homme. Le bonheur, dit Aristote au Livre I, ch. 6 de l'*Éthique à Nicomaque*, est l'accomplissement par l'homme de l'activité qui lui est propre. Comme il y a une tâche pour le musicien ou l'architecte, il y a une tâche – un *ergon* – de l'homme en tant que tel. Cet *ergon* de l'homme, dit Ricœur, c'est l'accomplissement de sa vie d'homme, c'est son « plan de vie »¹¹.

La distinction entre pratique et plan de vie est par conséquent décisive. Pour conserver notre exemple : il faut distinguer la pratique du médecin et le plan de vie, le projet existentiel dans lequel s'inscrit le choix de devenir médecin. Entre ces deux éléments, il y a une relation qu'on peut caractériser comme un cercle herméneutique : c'est en fonction de mon projet de vie que je prends des décisions, affectives ou professionnelles, en leur donnant une certaine signification ; mais c'est également en fonction de ces décisions, et des résultats auxquels je suis parvenu, que je réinterprète l'ensemble de mon projet. Je prends des décisions, j'agis en fonction d'un plan de vie. Mais, en retour, je réaménage constamment ce plan en fonction des décisions que j'ai prises et du développement effectif de mon action¹².

Entre notre visée de la « vie bonne » et nos choix particuliers, se dessine une sorte de cercle herméneutique en vertu du jeu de va-et-vient entre l'idée de « vie bonne » et les décisions les plus marquantes de notre existence (carrière, amours, loisirs, etc.). Il en est ainsi comme d'un *texte* dans lequel le tout et la partie se comprennent l'un par l'autre¹³.

Cette interprétation permet à Ricœur de traiter une autre difficulté de l'aristotélisme qui tient au type de jugement propre à la *phronēsis*.

11.– *Ibid.*, p. 209.

12.– *Ibid.*, cf. p. 208-209.

13.– *Ibid.*, p. 210.

Au livre III de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme que la délibération pratique porte sur les moyens : « nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins »¹⁴. Ricœur dénonce dans cette affirmation une conception réductrice de l'action. Certes, une fois effectué le choix d'être médecin plutôt qu'orateur, la question est d'identifier les moyens qui permettent d'être un bon médecin. Mais la délibération porte aussi sur le choix d'une profession :

« Aristote aurait-il ignoré qu'un homme peut être placé dans la situation de choisir entre devenir médecin plutôt qu'orateur ou homme politique ? Le choix entre plusieurs cours d'action n'est-il pas un choix sur les fins, c'est-à-dire sur leur conformité plus ou moins étroite ou lointaine à un idéal de vie, c'est-à-dire à ce qui est tenu par chacun pour sa visée du bonheur, sa conception de la "vie bonne" » ?

Ricœur développe donc une interprétation de la *phronēsis* qui va au-delà du schéma moyen-fins. Il nous en propose une conception herméneutique, partant du fait que le jugement du *phronimos*, d'après l'*Éthique à Nicomaque*, livre VI, consiste à déterminer à la fois la règle et le cas où s'applique la règle. La *phronēsis*, comme vertu intellectuelle, réside dans l'aptitude à poser la règle générale de l'action, aptitude qui dépend d'une certaine expérience, mais en même temps à percevoir la singularité de la situation. C'est ce qui lui permet de prendre une décision adaptée au cas particulier. Dans la perspective de Ricœur, qui s'inspire ici de l'interprétation de Gadamer¹⁵, la *phronēsis* relève alors d'une herméneutique. Elle consiste à donner sens aux décisions particulières dans le contexte d'une vie envisagée dans sa totalité, et, en retour, à réviser les idéaux valant pour la vie tout entière au regard des situations et des choix particuliers. La *phronēsis*, selon cette interprétation herméneutique, donne contenu à l'idéal d'une vie accomplie, en

14.– *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112 b 12.

15.– *Vérité et Méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1976, II, ch. 2, b : « L'actualité herméneutique d'Aristote », p. 153 et sq.

même temps qu'elle recherche les moyens de réaliser cet idéal. Elle ne se limite pas à un calcul des moyens, elle pose aussi les fins de l'action.

L'*ergon* de l'homme, c'est donc son plan de vie¹⁶. C'est l'œuvre d'une vie tout entière. Ricœur voit dans la « vie bonne » un idéal de vie en fonction duquel nous faisons des choix sur les plans professionnel, affectif, familial, politique, etc. Ces choix réagissent en retour sur l'interprétation de cet idéal.

« Concernant le contenu, la "vie bonne" est, pour chacun, la nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie (...). C'est le "ce en vue de quoi" tendent ces actions dont nous avons dit pourtant qu'elles ont leur fin en elles-mêmes »¹⁷.

2. Le bonheur de l'action raisonnable

Il me semble que Ricœur tire ici Aristote du côté de Kant. Son interprétation fait du bonheur aristotélicien un idéal de l'imagination. Au fond, Ricœur distingue les perspectives aristotélicienne et kantienne, la visée téléologique et la visée déontologique, en fonction d'un schéma qui recoupe l'opposition entre bonheur et devoir au sein même de la morale de Kant. Sa thèse est une réinterprétation de la doctrine kantienne, avec cette différence que la visée du bonheur est réévaluée. Comme chez Kant, l'impératif moral s'impose comme critère à la visée du bonheur. La différence avec Kant, c'est que le désir de bonheur n'est plus un désir légitime parce que naturel, mais trop fluctuant pour donner une orientation sûre à la vie. Pour Ricœur, la visée du bonheur est une source positive de sens.

Cette interprétation fait problème en ce qu'elle attribue à la visée aristotélicienne du bonheur la structure moderne du projet. Car si le bonheur est la réalisation d'un plan de vie, le présent n'a de sens qu'en fonction d'une projection dans l'avenir. Il est vrai qu'en retour, le projet

16.- *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 200.

17.- *Ibid.*, p. 210.

est constamment réinterprété en fonction du présent. Mais il n'en donne pas moins à la visée du bonheur sa structure spécifique. Or, selon Aristote, la vie heureuse se suffit à elle-même. Elle rend la vie désirable en elle-même ; c'est une forme de vie qui fait sens en elle-même¹⁸. Parce qu'il réside dans une activité, le bien vivre est, comme toute activité, mis en œuvre au présent. Il fait du présent de l'activité un présent qui fait sens en lui-même. Ce n'est pas le cas d'une existence qui, dans la mesure où elle est la réalisation d'un plan de vie, est toujours en attente de sa propre réalisation. Certes, « une hirondelle ne fait pas le printemps » et l'on pourrait dire qu'il faut attendre de « voir la fin »¹⁹ pour savoir si un être humain a été heureux. Mais prise à la lettre, cette interprétation est absurde. Car elle signifie que l'homme ne peut jamais *être* heureux, être dit ou se dire lui-même heureux. Ou bien il est encore en vie et il est trop tôt pour se prononcer ; ou bien on peut se prononcer, mais c'est parce qu'il est mort. En revanche, la sagesse populaire a quelque chose de vrai si elle signifie, plus simplement, que le bonheur n'est réel que s'il est durable. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'attendre la fin pour savoir si la vie a été accomplie conformément au projet qui la sous-tendait. Il s'agit de reconnaître que des événements graves peuvent détruire ou fragiliser le bonheur en l'empêchant de durer. Si cette lecture est correcte, la temporalité propre au « bien vivre » est celle d'un présent qui doit durer pour être pleinement vécu comme présent – et non pas comme un instant fugitif. C'est aussi une temporalité cumulative qui correspond à la perfection progressive de l'agent, à l'amélioration continue de sa façon d'agir. Or, cette « durée du présent » se distingue de l'anticipation de l'avenir qui est propre à la structure du projet, c'est-à-dire, à l'identification du bonheur à la réalisation d'un plan de vie.

S'il en est ainsi, le bonheur au sens aristotélicien réside dans une « présence pratique » qui est le pendant de la présence dans la *theōria*. Naturellement, il ne s'agit pas ici d'entrer dans le détail des difficultés

18.- *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b 14-15.

19.- *Ibid.*, I, 11, 1100 a 10.

que pose le texte d'Aristote. Mais dans le même esprit que Ricœur et pour débattre avec lui, on peut tenter une autre reconstruction en assumant l'inévitable part de schématisation. L'idée centrale est alors que le bonheur au sens aristotélicien réside dans une activité vécue au présent. Qu'il soit pratique ou théorique, le bonheur est éprouvé dans la mise en œuvre du propre de l'homme, c'est-à-dire, dans l'activité des fonctions rationnelles de l'âme²⁰. Dans les deux cas, il correspond à l'exercice de la raison. La différence est que, selon le cas, ce n'est pas la même partie de l'âme rationnelle qui est activée. Dans le cas du bonheur théorique, c'est la partie scientifique de l'âme qui est concernée ; dans celui du bonheur pratique, c'est la partie calculative²¹. Il reste que le bonheur au sens pratique réside dans le présent de l'action raisonnable. S'il suppose des choix de vie appropriés, ce n'est pas en vue d'un accomplissement strictement individuel, c'est en vue de réaliser l'humain en soi. Plus exactement : l'accomplissement individuel se confond avec la réalisation de l'humain en soi, et celle-ci avec la participation active à la vie de la cité. Dès lors, il ne s'agit pas tant de réaliser des idéaux personnels. Il s'agit plutôt, pour chacun, de trouver la place à laquelle il pourra exercer sa capacité d'agir raisonnablement. Le « bien vivre » suppose en retour que la cité donne à l'individu, en tant que citoyen, l'opportunité de mettre en œuvre cette vocation à l'action raisonnable qui est le propre de l'homme. La cité est la forme de communauté qui permet à l'individu humain de devenir un homme au sens plein du terme, et d'être heureux dans la mesure où il y parvient. La théorie du bonheur est étroitement liée à la nature politique de l'homme, l'éthique faisant d'emblée partie de la politique.

La différence entre *praxis* et *poiësis* doit être rapportée à cette condition politique de l'être humain. L'homme est un animal politique. Les fins qu'il poursuit sont liées pour partie à la nature, pour partie au cadre social et politique de son existence. Dans ce cadre, les buts de l'action sont connus. Ces buts sont assignés à l'homme, d'une part,

20.- *Ibid.*, I, 6, 1098 a 7.

21.- *Ibid.*, VI, 2, 1139 a 4-14.

par la nécessité naturelle, et de l'autre, par son statut social et les fonctions qu'il remplit dans la cité. L'homme en tant qu'animal désire se nourrir et se reproduire. En tant que cordonnier, il désire fabriquer des chaussures. En tant que général, il désire la victoire. En tant que citoyen, il désire la justice. Le problème n'est pas la finalité de l'action mais la manière de l'atteindre. Le médecin ne se demande pas s'il doit guérir ou pas, le général ne se demande pas s'il doit ou non chercher la victoire²². L'homme est situé dans le monde, il est situé dans le cosmos comme dans le monde humain de la cité. Il se trouve dans un réseau de relations au sein duquel son action est d'emblée orientée. Ses fins lui sont d'emblées données, quoiqu'il ait à les hiérarchiser et à faire preuve de jugement pour les atteindre.

Les fins de l'action sont néanmoins multiples. Outre les buts que lui assignent les nécessités naturelles et l'exercice de fonctions sociales ou politiques, l'homme vise aussi des biens qu'il poursuit pour son propre compte. Cette différence entre le but de l'action et la fin que l'agent poursuit pour lui-même peut être mise en rapport avec la distinction entre le « but visé » et le « sujet servi » à laquelle fait référence le *Traité de l'âme*²³. Pour l'être vivant, la fin est à la fois la reproduction (l'engendrement d'un être semblable à lui) et sa perfection propre. Peut-être y a-t-il quelque chose de ce genre dans l'ordre social et politique. L'officier, par exemple, cherchera à la fois à gagner la bataille et à faire preuve de courage. Mais il y a une hiérarchie à établir parmi les buts que l'agent poursuit pour lui-même. Certains de ces buts sont purement relatifs. On ne les cherche pas pour eux-mêmes, mais pour autre chose. C'est le cas des instruments et de la richesse, quoique la richesse puisse être déviée de sa nature de moyen pour devenir fin de

22.- Et l'on peut ajouter : s'il est « normalement constitué », il ne se demande pas s'il doit rendre le dépôt qui lui a été confié. La vraie question est de savoir s'il faut accepter ce dépôt. Et la réponse est une question de mesure. Car il s'agit de savoir dans quelle mesure on est tenu de rendre ce service à la personne qui le demande. Or, cette mesure dépend des circonstances, du moment, de la personne en question – est-ce un ami ou une simple connaissance ? –, etc.

23.- *De l'âme*, II, 4, 415 b 1-2 et 20-21 ; cf. aussi *Physique* II, 2, 194 a 27-36 ; *Métaphysique* Λ, 7, 1072 b 1-3 ; *Éthique à Eudème*, VIII, 3, 1249 b 13-16.

l'activité²⁴. D'autres biens, le plaisir, l'honneur, l'intelligence, la vertu, sont désirés pour eux-mêmes et en vue du bonheur. Seul le bonheur est exclusivement désiré pour lui-même, et il est à ce titre le bien souverain. Or, le bonheur n'est pas un des biens. Les biens sont concrètement définis tandis que le bonheur ne l'est que formellement : il réside dans l'activité propre de l'être humain qui est l'exercice de la raison²⁵. L'*ergon* proprement humain est « une activité de l'âme et des actions accompagnées de raison »²⁶. C'est l'activité de la partie rationnelle de l'âme dans sa fonction théorique et dans sa fonction pratique. C'est aussi l'activité de la partie désirante pour autant qu'elle est capable d'« entendre raison ». Réciproquement, la *praxis* est une activité de l'âme. La thèse paraît paradoxale, mais, en fait, elle tombe sous le sens. Car agir, c'est décider. C'est faire un choix délibéré sur le fond d'une disposition éthique. C'est allier la rectitude de la délibération à celle du but visé par le désir.

Dans cette perspective, l'*ergon* de l'homme n'est pas l'autoréalisation de l'individu sous la forme d'un plan de vie. Voir les choses de cette façon n'est pas définir un *ergon* propre à l'homme en tant que tel (comme genre). C'est plutôt dire que le propre de l'homme (comme individu) est d'avoir un *ergon* à réaliser, une tâche qui donne sens à sa vie en lui conférant la structure du projet. Le texte d'Aristote me semble aller plutôt dans le premier sens. Il affirme que la vocation de l'individu humain est de réaliser toute l'humanité dont il est capable. Et cette humanité est définie par l'activité rationnelle. L'*ergon* proprement humain est la « mise en œuvre » de la raison sous ses deux formes, pratique et théorique. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a de bonheur qu'au présent : le bonheur de la *theōria* réside dans le présent de la contemplation intellectuelle. Le bonheur de la *praxis* réside dans le présent de l'action raisonnable. La temporalité propre au bonheur n'est pas celle du projet, c'est celle de la durée. Car le

24.- *Politiques*, I, 9, 1257 b 35-1258 a 14.

25.- *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 7-17.

26.- *Ibid.*, I, 6, 1098 a 7-13.

présent peut être entendu en deux sens. D'une part, c'est l'instant qui marque la discontinuité entre le passé et l'avenir ; de l'autre, c'est la durée de l'activité continûment vécue par l'agent. Comme l'a montré Lambros Couloubaritsis, la temporalité qu'Aristote assigne à la *praxis* n'est pas tant celle de l'anticipation du terme – de l'action, de la vie – que celle de la continuité et du moment propice (*kairos*)²⁷. Le même principe de continuité s'applique au bonheur de l'action raisonnable. Ce bonheur s'éprouve au présent et pendant tout le temps où l'on est authentiquement actif. S'il est vrai que ce bonheur n'est pas l'affaire d'un instant, c'est que le présent doit durer pour que l'on puisse en jouir. C'est aussi que l'on en jouit d'autant plus que cette durée est cumulative, c'est-à-dire, qu'elle permet à l'agent de s'améliorer et d'agir toujours mieux. Enfin, la durée de l'activité implique la persistance des conditions d'existence qui la rendent possible.

On arrive à la même conclusion en partant du bonheur comme souverain bien. Le bonheur est la fin dernière visée par le désir. Sans cette fin dernière, le désir ne serait pas un véritable désir. Il serait désir de *x* en vue de *y*, puis de *y* en vue de *z*, etc. N'étant pas vraiment désir de *x* mais plutôt de *y*, ni même de *y* puisque c'est *z* qui est visé, et ainsi indéfiniment, tout désir qui n'est pas désir de bonheur est un désir « vide et vain »²⁸. C'est un désir sans contenu, un simulacre de désir ; un mouvement sans but et sans fin, pas un vrai désir. C'est donc la visée du bonheur qui fait du désir un véritable désir. C'est la visée du bonheur qui, dans tout désir d'un bien particulier, donne au désir son sens de désir. Mais comme le bonheur lui-même n'est pas désiré en vue d'autre chose, il se suffit à lui-même. Le bonheur n'est pas un des biens, il ne se situe pas sur le même plan. Il est ce qui rend la vie désirable en elle-même, suffisante à elle-même²⁹. Pour ce qui est des biens instrumentaux que l'on recherche en vue d'autre chose et

27.- Cf. L. Couloubaritsis, « Temps et action dans l'*Éthique à Nicomaque* », in *Ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*, Nestor L. Cordero (Éd.), Paris, Vrin, 2000, p. 131-148.

28.- *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 18-22.

29.- *Ibid.*, I, 5, 1097 b 14-15.

non pour eux-mêmes, le bonheur consiste dans une certaine manière de les utiliser. S'agissant des biens que l'on recherche à la fois pour eux-mêmes et pour être heureux, il consiste à en user avec mesure (s'agissant du plaisir, des honneurs) ou à trouver la mesure (s'agissant des vertus). La *theōria* mise à part, le bonheur réside dans la *manière* de chercher la satisfaction. Il réside dans la forme proprement humaine – c'est-à-dire, conforme à la raison – d'une action par ailleurs ordonnée à la poursuite de biens et de fins déterminés.

Le bonheur de l'être humain est dans la perfection de l'activité raisonnable. Chaque genre de vie, dans la mesure où il est susceptible de cette perfection, reçoit par là-même une forme humaine et constitue une voie d'accès au bonheur. Il définit une forme de vie sensée et, à ce titre, autosuffisante. L'être humain qui mène une telle vie ne désire rien d'autre que de continuer à mener cette vie-là. Dès lors, il y aura bien une hiérarchie entre les genres de vie : la vie du jouisseur n'est pas heureuse parce qu'elle fait obstacle à l'action raisonnable, le bonheur de l'action politique est moins parfait que celui de la contemplation intellectuelle. Mais cette hiérarchie ne résulte pas d'une préférence personnelle ou d'une option existentielle. C'est une hiérarchie objective fondée sur une anthropologie, sur la connaissance de l'homme en tant qu'animal doué de *logos*.

Parce que la vie heureuse est dans la perfection de l'activité raisonnable, c'est uniquement dans un cadre politique que l'être humain peut en faire l'expérience. Aristote y insiste dans ses *Politiques*, les communautés familiales et villageoises forment des cités afin de parvenir à l'autarcie. Il s'agit d'abord d'atteindre l'autarcie « économique », la capacité de subvenir à tous les besoins vitaux. Mais, comme le souligne Francis Wolff, une fois la cité constituée l'homme y découvre l'autarcie en un autre sens ; il y découvre l'autosuffisance de la « vie bonne » qui est sa propre fin³⁰. S'étant organisés en cités pour réunir toutes les conditions nécessaires à la vie, les hommes découvrent dans la *polis*

30.- Cf. F. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1991, p. 57.

la possibilité du « bien vivre ». Cela est vrai de la *theōria* comme de la *praxis*, car il faut une organisation sociale et politique pour que les individus qui en ont la vocation puissent se consacrer au savoir. Mais la *theōria* mise à part, le bonheur est dans l'action raisonnable, celle que le citoyen est appelé à mettre en œuvre en exerçant ses responsabilités dans le cadre de la cité. De ce point de vue, la définition du citoyen dans les *Politiques* est cruciale. Sont citoyens au sens plein les membres de la cité qui participent aux fonctions délibératives et judiciaires³¹. Cela signifie qu'outre les fonctions « administratives » qu'ils sont amenés à remplir, notamment dans les régimes démocratiques, les citoyens doivent exercer leur capacité de jugement dans le cadre des assemblées et des tribunaux populaires. La vie au sein d'une communauté politique met les citoyens en situation d'agir en assumant des responsabilités et en participant à des décisions collectives. Elle leur donne ainsi la possibilité, à titre individuel ou collectif, d'accéder au bonheur de l'action raisonnable.

Bien entendu, cette possibilité dépend du régime politique. Dans un régime dévié, ceux qui détiennent le pouvoir l'exercent à leur propre profit. Dans un régime droit, c'est le bien de la cité tout entière qui est visé³². Dans un tel régime, l'homme de bien est en même temps bon citoyen. En témoigne le portrait de l'homme vertueux dans *l'Éthique à Nicomaque*. Les vertus portent, en effet, sur trois types de rapport : rapport au corps, rapport aux biens extérieurs, rapport aux autres. Tous ces rapports prennent sens dans un cadre politique. S'agissant du corps, l'homme vertueux est courageux et tempérant. Il fait face au danger, surtout quand il y a risque de mort ou de blessures. Il fait un usage mesuré des plaisirs, notamment des plaisirs corporels. S'agissant des biens extérieurs, il a un rapport mesuré à l'argent et aux honneurs. Dans les relations sociales, il n'est ni irascible, ni insensible ; il fait preuve de franchise, d'enjouement et d'amabilité. Toutes ces vertus sont liées à la vie dans le cadre de la cité. La forme supérieure du

31.- *Politiques*, III, 1, 1275 a 22-23, 1275 b 18-21.

32.- *Ibid.*, III, 6, 1279 a 17-21 ; 7, 1279 a 28-31 ; 11, 1282 b 10-13.

courage est l'aptitude à risquer sa vie en combattant pour la défense de l'État. La tempérance garantit le respect d'autrui et des liens matrimoniaux. Les vertus liées à l'usage des biens extérieurs, la richesse et les honneurs, se définissent en fonction du statut social. Selon leur rang, les citoyens sont appelés à faire preuve de libéralité ou de magnificence. Les uns rendent des services dans les circonstances ordinaires de la vie sociale. Les autres subviennent aux dépenses d'intérêt public comme l'équipement d'une trière ou l'organisation d'une ambassade sacrée³³. Lorsqu'il s'agit des honneurs, c'est la grandeur morale qui détermine la mesure de la capacité d'agir. Par suite, c'est elle qui donne la mesure de l'ambition légitime à exercer les fonctions prestigieuses. Le grand homme est grand par sa grandeur d'âme. C'est lui qui a vocation à prendre l'initiative des actions les plus éclatantes³⁴. Réciproquement, c'est dans l'exercice du pouvoir et des responsabilités qu'on révèle quel genre d'homme on est³⁵. Enfin, la justice est le résumé de toutes les vertus considérées comme les diverses modalités du rapport à autrui. Envisagée comme vertu globale qui réunit toutes les autres vertus, elle est définie par la loi. C'est la loi qui prescrit de faire ce qui relève du courage (par exemple, en tenant son rang dans la bataille), de la tempérance (en prohibant le viol et l'adultère) et ainsi de toutes les vertus, si toutefois elle a été faite correctement³⁶. La loi a donc un rôle éducatif et le but essentiel de la politique est l'éducation des citoyens³⁷. Quant à la justice envisagée comme une vertu particulière, c'est une façon de comprendre et de pratiquer l'égalité entre les citoyens. Le juste est donc à la fois le légal et l'égal³⁸. Mais dans les deux cas, il s'agit du salut de la cité. La justice comme légalité concerne l'intérêt commun des citoyens³⁹. La justice comme égalité (ou comme équité) établit entre

33.- *Éthique à Nicomaque*, IV, 5, 1122 b 19-23, 1123 a 3-4.

34.- *Ibid.*, IV, 8, 1124 b 23-26.

35.- *Ibid.*, V, 3, 1130 a 1-2.

36.- *Ibid.*, V, 3, 1229 b 19-25.

37.- *Ibid.*, I, 10, 1099 b 29-32.

38.- *Ibid.*, V, 2, 1129 a 23-24.

39.- *Ibid.*, V, 3, 1129 b 14-19.

les citoyens la nécessaire réciprocité sans laquelle la cité ne peut être véritablement unie⁴⁰.

3. Praxis et phronēsis

Comme le dit expressément Aristote, l'éthique fait ainsi partie de la politique. Cela ne signifie pas tant que l'éthique conduit à la politique, cela veut plutôt dire que la question éthique a d'emblée une signification politique. Cette dimension politique de la question éthique est importante pour la distinction entre *praxis* et *poiēsis*. Peut-on dire que toute action relève à la fois de la *praxis* et de la *poiēsis* ? C'est la thèse que retient Ricœur. Mais cette thèse fait aussi problème. Car si toute activité est à la fois *praxis* et *poiēsis*, il ne faut pas seulement dire que toute action est en même temps production, il faut aussi admettre que toute production est en même temps action. Cette conséquence conduit à effacer la différence entre l'activité du citoyen et celle de l'artisan, ce qui n'est pas aristotélicien. Aristote, en effet, se demande si le travail de l'artisan n'est pas un obstacle rédhibitoire à l'exercice de la citoyenneté⁴¹. Dans son esprit, il y a une démarcation nette entre la production de l'artisan et l'activité du citoyen.

Dès lors, il faut maintenir qu'action et production sont deux types distincts d'activité. En faveur de cette proposition, on peut faire deux remarques. En premier lieu, l'action a des résultats qui permettent de juger si elle est ou non réussie. Mais ces résultats sont obtenus par un processus qui englobe aussi bien la décision initiale que l'exécution de cette décision. L'action à proprement parler est affaire de décision, elle est au principe du processus. Le reste relève de l'exécution. Or, ce n'est pas le même homme qui décide et qui exécute, et seul le premier *agit* au sens propre du terme : « nous parlons aussi d'agir au sens absolument propre du terme dans le cas des gens qui par la pensée dirigent les activités tournées vers l'extérieur »⁴². L'action vise un résultat par

40.- *Ibid.*, V, 8, 1132 b 31 - 1133 a 2 ; *Politiques*, II, 2, 1261 a 30-31.

41.- *Politiques*, III, 5, 1277 b 33 et suivantes.

42.- *Ibid.*, VII, 3, 1325 b 21-23.

l'intermédiaire de l'exécution, mais elle n'en consiste pas moins dans la décision. À ce titre, elle est de toute évidence distincte de la production. Celui qui décide ne produit rien en dehors de lui-même, ce sont les exécutants qui le font. Si la fin de l'action relayée par l'exécution est d'aboutir à un certain résultat, la fin de l'action comme décision est en elle-même : il s'agit de prendre la bonne décision.

En second lieu, les résultats de l'action diffèrent des résultats de la production. On peut argumenter ce point de deux manières. D'une part, les résultats de l'action ne sont pas des choses. Une victoire n'est pas une chose, pas plus que l'amélioration des citoyens visée par toute bonne législation. Ce point a pu jouer son rôle dans l'élaboration de la distinction aristotélicienne entre *praxis* et *poiēsis*. Selon Gauthier et Jolif dans leur commentaire de *l'Éthique à Nicomaque*, il y a une anticipation de cette distinction dans la division des sciences proposée dans le *Politique* de Platon. Platon y oppose en effet la science théorique à la science poétique. Mais au sein de la science poétique, il distingue entre deux espèces de connaissance prescriptive, l'une concernant la venue à l'existence des choses inanimées et l'autre celle des choses animées. Le type de la première espèce est l'architecture, celui de la seconde est la politique⁴³. Si Aristote est bien parti de cette distinction platonicienne, on voit que les résultats de l'action sont spécifiquement distincts des produits de la production. La politique a pour finalité la préservation de l'indépendance et de l'unité de la cité, et en définitive l'éducation des citoyens. De telles fins ne correspondent pas à l'état d'une chose inanimée, mais à des relations vivantes constitutives de la communauté politique et de la possibilité du bien vivre.

D'autre part, les produits du processus de production subsistent quand ce processus est achevé. Mais il entre aussi dans leur statut d'être disponibles pour un usage ultérieur. Par exemple, la paire de chaussures n'est pas seulement le résultat extérieur du travail du cordonnier, elle est aussi à la disposition d'un utilisateur, de quelqu'un

43.- *Le Politique*, 261 b. Cf. Gauthier et Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Commentaire, T. II, Deuxième partie, livres VI-X, p. 457.

qui l'achètera et la portera. Or, les résultats de l'action peuvent bien subsister une fois l'action achevée, mais ce ne sont pas des produits disponibles pour une utilisation quelconque. Comme le remarque Richard Bodéüs, la politique envisagée comme « science productive »⁴⁴ vise l'adoption d'un « bon système de lois »⁴⁵. Mais la législation n'est pas un produit à la disposition d'un usage ultérieur, car la politique est elle-même un art architectonique⁴⁶. Elle règle l'usage de tous les autres arts sans être elle-même assujettie à l'un d'entre eux. Enfin, on peut ajouter que si la loi est faite pour subsister une fois terminée l'œuvre du législateur, elle ne subsiste réellement qu'en réglant effectivement l'action des citoyens. En ce sens, le « produit » de l'action n'existe pas indépendamment de toute action. La loi est un résultat externe de l'action du législateur, mais elle n'a de réalité que par l'action des citoyens qu'elle a pour fonction de régler.

Quel que soit l'angle sous lequel on l'envisage, il reste que l'action au sens strict a une double finalité. Elle a en même temps une finalité immanente et une finalité extérieure. Mais, d'une part, le moment spécifique de l'action est dans la décision réfléchie. D'autre part, les résultats de l'action ne sont pas des choses. Ces deux considérations s'ajoutent au fait que l'action, dès lors qu'elle est envisagée dans un contexte proprement politique, s'effectue toujours dans l'exercice d'une fonction définie par un objet spécifique. C'est pourquoi il n'est pas contradictoire de dire que l'action a sa fin à la fois en elle-même et en dehors d'elle-même. Comme souvent chez Aristote, l'apparente contradiction renvoie à une dualité d'aspects. L'action est à elle-même sa propre fin comme pratique de la décision. Elle a une finalité externe parce que la décision est prise dans l'exercice d'une fonction. Simplement, cette fonction n'est pas une fonction de production et les

44.- L'expression est d'Aristote. Cf. *Éthique à Eudème*, I, 5, 1216 b 16-19.

45.- R. Bodéüs, *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 2004, ch. 1, « La nature de la politique », p. 24-26.

46.- *Ibid.* Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 27 et VI, 8, 1141 b 25.

fonctions de production ne peuvent pas être confondues avec celles de l'action.

Dans un tel contexte, le problème moral fondamental est celui de la manière d'agir. La question essentielle n'est pas celle des fins de l'action, c'est celle de savoir *comment* agir. Les fins de l'action sont connues, elles sont assignées à l'homme par le cadre concret de son existence. La fin n'a pas à être définie. Elle est plutôt ce qui définit, tant la nature de l'homme que celle des fonctions qu'il doit remplir. L'homme en tant qu'animal est défini par le mouvement, la sensibilité et le désir. En tant qu'homme, il l'est par l'exercice de ses facultés rationnelles. Par définition, le médecin vise la guérison, le général la victoire, etc. Il n'y a pas chez Aristote cette idée moderne, chrétienne et post-chrétienne, d'une liberté qui, par un acte d'autodétermination, pose la fin que l'individu va poursuivre. Seul le citoyen aisé qui dispose de loisir a des choix existentiels à faire. Et encore : il n'a pas à se poser la question du choix d'un métier, ni celle de vivre ou non en famille : on ne peut pas être pleinement heureux si « on vit seul et sans enfant »⁴⁷. Considéré comme animal politique, l'homme est à la fois citoyen et membre d'une famille. Jean-Louis Labarrière l'a montré, c'est parce qu'ils forment des familles que certains animaux se qualifient comme politiques. Il en va ainsi de l'homme, même s'il est plus politique que les autres animaux, même s'il est éminemment politique du fait qu'il vit aussi en cités⁴⁸. C'est pourquoi le seul choix vraiment existentiel est celui que formule Aristote. C'est le choix entre la vie du savant et celle du politique. Il n'est d'ailleurs pas sûr qu'il faille – ni qu'on puisse – choisir entre les deux, car le philosophe lui-même est parfois obligé d'assumer des responsabilités publiques. Il s'agit plutôt de combiner ces deux formes de vie en les hiérarchisant, ce qui implique de savoir laquelle est supérieure à l'autre.

Le problème n'est pas non plus de fonder le caractère de *bien* que revêt la fin. Toute fin est par définition un bien ; tout ce qui est objet

47.– *Ibid.*, I, 10, 1099 b 4.

48.– Cf. J.-L. Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Paris, Vrin, 2004.

de désir est vu comme un bien⁴⁹. Cela vaut non seulement pour ces biens naturels que sont pour le corps la nourriture, la santé, etc. Cela vaut aussi pour les biens « sociaux » comme la victoire, l'honneur, la richesse, biens « souhaitables en eux-mêmes », « choses généralement nobles et bonnes »⁵⁰. Le problème n'est pas de *fonder* le caractère de biens que revêtent ces fins. Le problème est de savoir *dans quelle mesure* ces biens sont des biens, dans quelles limites ils conservent leur caractère de bien. Savoir que la nourriture est un bien, que l'honneur est bien, etc., ne requiert ni la connaissance du Bien en soi de Platon, ni l'intervention d'une conscience morale au sens moderne du mot. La fin est visée par le désir comme un bien, et le bien qui apparaît à l'homme « sain » est le bien réel⁵¹. En revanche, la fin ne conserve son caractère de bien que dans certaines limites, fixées par l'excès et le défaut. La morale intervient dans la détermination de la mesure dans laquelle ce bien est un bien. De la mesure, et par conséquent de la façon dont il faut le viser, à quel moment, dans quelles circonstances, etc.

D'où l'importance de la *phronēsis*, de la sagesse pratique ou sagacité⁵². La *phronēsis* est la détermination de la juste mesure. C'est le *phronimos* qui, en chaque cas, est capable la fixer⁵³. Mais la *phronēsis* s'entend en un sens relatif aussi bien qu'absolu. Au sens relatif elle est plus technique. Elle vise la réalisation d'une fin particulière par le calcul des moyens appropriés⁵⁴. Au sens absolu, la *phronēsis* vise le bonheur, sa signification est clairement morale. Mais technique et morale ne peuvent pas être séparées. La *phronēsis* ne se confond pas avec l'habileté ; mais

49.– *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 3 ; cf. *Métaphysique*, A, 3, 983 a 32 ; *Topiques*, III, 1, 116 a 19-20 ; *Rhétorique*, I, 6, 1362 a 23.

50.– *Éthique à Nicomaque*, VII, 6, 1147 b 23-31 ; 1148 a 22-28.

51.– Cf. *Ibid.*, III, 6, 1113 a 29-33 : « L'homme de bien juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement (...), ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure ».

52.– Suivant la version de Richard Bodéüs dans sa traduction de *l'Éthique à Nicomaque* (Paris, GF-Flammarion, 2004).

53.– *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106 b 36 ; cf. *Éthique à Eudème.*, II, 10, 1227 b 5-11.

54.– *Ibid.*, VI, 10, 1142 b 28-31.

sans habileté, il n'y a pas de *phronēsis*⁵⁵. Pierre Aubenque l'a montré, le calcul des moyens permet à l'intention morale d'être efficiente. Il lui permet de ne pas rester pure intention et de donner lieu à une action effective⁵⁶. Cette effectivité de l'action fait partie de sa valeur morale. Comme le note Carlo Natali, on ne considère pas comme généreux un homme qui veut du bien aux autres, mais qui ne parvient jamais à les aider en quoi que ce soit⁵⁷. Si l'action morale a besoin de la technique pour être effective, elle a tout autant besoin d'être effective pour être authentiquement morale. Et l'on peut ajouter : elle a aussi besoin d'être morale pour être efficace. C'est le soldat courageux qui a des chances de gagner la bataille, pas le soldat qui manque de nerfs et de courage. Il est vrai qu'une « belle et bonne » action peut échouer. Par exemple, on peut être un soldat courageux et perdre la bataille. Mais pour être moralement bonne, l'action n'en doit pas moins être animée par un effort sérieux pour réussir. L'homme « bien » est quelqu'un de sérieux, un *spoudaios*. C'est un homme qui agit sérieusement et qu'on prend au sérieux quand il agit.

Quant à la *phronēsis* au sens absolu, elle concerne les choses qui peuvent rendre un homme heureux⁵⁸. Le bonheur réside dans l'action raisonnable et celle-ci consiste à faire « ce qu'il faut ». Or, ce qu'il faut, c'est trouver le juste rapport aux biens, c'est en user comme il se doit. Cela implique un style de vie, le choix d'une façon de vivre. Mais c'est aussi faire ce qui se doit dans les circonstances présentes. Dans les deux cas, la question de la mesure est centrale. D'un côté, le juste rapport aux biens est défini par le milieu entre l'excès et le défaut. D'un autre côté, la détermination de la mesure suppose de savoir à qui l'on a affaire, de quoi il s'agit, pour combien de temps, etc. L'adoption de la juste mesure – autorégulation des affects, ajustement de l'action – est ainsi la réponse de l'agent moral aux exigences de la situation. Le *phronimos*

55.– *Ibid.*, VI, 13, 1144 a 27-29.

56.– Cf. *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1986 (3^e éd.), p. 133 et suivantes.

57.– Carlo Natali, « Activité de dieu et activité de l'homme », in *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2004, p. 90.

58.– *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1143 b 18-21.

est l'homme qui sait trouver la mesure dans le rapport aux biens et, d'une manière générale, à tout ce qui est objet de plaisir ou de peine. C'est aussi l'homme capable de prendre la mesure de la situation et d'en anticiper les développements. Il est lucide et prévoyant. Il voit où est le bien pour l'individu et pour la communauté. Il est aussi capable de saisir et de faire ce que requiert la situation. La *phronēsis* permet à l'agent d'agir « comme il faut », en faisant « ce qui se doit » dans les circonstances présentes. Et la grandeur d'âme, qui manifeste ce qu'il y a de grand dans chaque vertu⁵⁹, consiste à être en toute occasion à la hauteur de la situation.

Certes, les mœurs et la législation sont des guides pour l'action. La justice incarnée dans la loi est un résumé de toutes les vertus. Encore faut-il que ces lois correspondent à un régime politique lui-même juste et droit, c'est-à-dire, visant le bien de l'ensemble de la communauté et non pas les intérêts des détenteurs du pouvoir. Il faut aussi que les lois soient appliquées en toute connaissance de cause, et même corrigées quand elles sont trop générales pour convenir à la situation. Le citoyen doit être capable de s'approprier l'esprit de la loi et de la compléter, ou de la suppléer, en ayant recours à son propre sens de l'équité. C'est ce qui fait de lui un honnête homme et une personne décente, un *epieikēs*⁶⁰. Il s'agit donc d'acquérir un sens de la justice. Or, la justice imposée par la loi est un résumé des vertus considérées comme les modalités du rapport à autrui. Réciproquement, chaque vertu est une instanciation de la justice entendue comme relation à l'autre et à la communauté. Dès lors, le *phronimos* est l'homme qui « voit » où est la justice sous tous les aspects où elle se présente dans chaque situation déterminée : sous l'aspect du courage, de la tempérance, de la libéralité, etc. Cette aptitude fait de lui un homme capable d'appliquer les lois aux cas particuliers, mais aussi de voir en quoi les lois elles-mêmes sont justes. De ce fait, il se qualifie pour participer à la législation. Enfin, la justice répond à l'intérêt commun de tous les citoyens. C'est en particulier le

59.– *Ibid.*, IV, 7, 1123 b 30.

60.– *Ibid.*, V, 14, 1137 a 31-1138 a 3.

cas de la justice comme égalité – géométrique ou arithmétique – qui rend possible la cohésion de la communauté politique. Le *phronimos* est ainsi le gardien de la justice, l'homme d'État capable d'établir et de conserver la justice, tant au sens des vertus qui s'incarnent dans la vie sociale et civique, qu'au sens de l'égalité qui fonde la cohésion de la cité sur une certaine forme de réciprocité.

Est-ce à dire que seul l'homme d'État est susceptible de faire preuve de sagesse pratique ? Pas tout-à-fait. Car si la *phronēsis* est la capacité de saisir la situation et d'en anticiper les développements, elle peut être exercée individuellement ou collectivement. À condition d'avoir un minimum d'éducation, les citoyens en corps peuvent réunir les vertus qui font l'individu capable d'agir de façon sensée. Si le citoyen individuel ne réunit pas les qualités éthiques et intellectuelles qui font le *phronimos*, la pluralité des citoyens peut en revanche faire preuve de sagesse collective. Réciproquement, l'homme de bien se caractérise par l'aptitude à réunir, dans sa façon d'agir, de délibérer et de décider, des qualités ordinairement éparses parmi la multitude de ses concitoyens. C'est ce que dit Aristote dans ce texte célèbre des *Politiques* :

« Au sein d'un grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence (*aretēs kai phronēseōs*), et quand < les gens > se sont mis ensemble de même que cela donne une sorte d'homme unique aux multiples pieds, aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens, de même en est-il aussi pour les qualités éthiques et intellectuelles (*peri ta ēthē kai tēn dianoian*). C'est aussi pourquoi la multitude est meilleure juge en ce qui concerne les arts et les artistes : en effet, les uns < jugent > une partie, les autres une autre, et tous < jugent > le tout. Les hommes vertueux (*spoudaioi*), par contre, l'emportent sur chacun des individus de la foule, de la même manière dont on dit que les gens beaux l'emportent sur ceux qui ne sont pas beaux, et les < personnages > peints sur leurs < modèles > réels : par le fait que des traits épars < sont rassemblés > en un seul < individu > »⁶¹.

61. – *Politiques*, III, 11, 1281 b 4-13, traduction P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 241.

Les citoyens peuvent contribuer à faire de l'action collective une action raisonnable. C'est pourquoi le *phronimos*, tel Périclès, est un « leader politique ». Il ne l'est pas seulement parce qu'il mène, mais aussi parce qu'il est suivi, parce qu'il agit en se faisant écouter. Dans son action, peut-on s'avancer à dire, les citoyens doivent reconnaître la mise en œuvre des vertus qu'ils ont en commun, mais de manière fragmentaire et dispersée. Ils doivent reconnaître ce qui manque à chacun d'eux tout en étant présent dans la communauté dans son ensemble : la réunion des différentes vertus éthiques et intellectuelles, la justice dans ses différentes dimensions. C'est de tels responsables politiques que les auditeurs d'Aristote sont invités à s'efforcer de devenir.

Conclusion

Le bonheur est activité de l'âme accompagnée de raison. Cette définition renvoie aussi bien à la vie théorétique qu'à la vie pratique, à l'activité de la raison scientifique qu'à celle de la raison pratique. Entre les deux il existe une hiérarchie qui ne relève pas d'un choix mais d'une anthropologie, d'une conception de l'homme et de sa place dans le *cosmos*. Le bonheur de la *theōria* est un bonheur surhumain, il élève l'homme au-dessus de lui-même. Le bonheur de la *praxis* est accessible à l'homme en tant qu'homme, à l'homme comme membre de la cité. Entre les deux, le problème n'est sans doute pas de choisir l'un à l'exclusion de l'autre. Il est de savoir comment il est possible de les concilier tout en les hiérarchisant. Mais, quelle qu'en soit la forme, le bonheur consiste dans la satisfaction de mener une vie proprement humaine.

Sur le plan pratique, il réside dans le contentement de l'action raisonnable. C'est la satisfaction de mener une vie humaine parce que réglée par un principe de mesure – des actions et des affections – qui est déterminé par la propre raison de l'agent. Le bonheur se superpose à la jouissance des biens dans la mesure où cette jouissance fait partie d'une vie consacrée à l'action sensée. Il est la forme dans laquelle la

vie et l'activité atteignent leur perfection comme vie et comme activité humaines, et cette perfection fait de cette vie une existence autosuffisante, une vie que l'on mène et dont on jouit pour elle-même, une vie qui fait sens par elle-même. Cette autosuffisance de l'existence – autosuffisance au sens éthique, qui s'ajoute à l'autosuffisance au sens matériel – implique une sorte de présence pratique qui est présence à soi et aux autres dans le cadre de la *participation permanente* aux activités de la cité. Cette présence pratique se distingue aussi bien de la présence théorique aux vérités éternelles que de la projection dans le futur qu'implique l'idée d'un plan de vie individuel. Elle correspond à la dimension de la durée, à l'exercice et au perfectionnement constants des vertus éthiques et intellectuelles requises par la *praxis*. Elle n'est pas atemporelle, elle prend la forme d'une temporalité continue et cumulative.

Cette conception du bonheur de la *praxis* est étroitement liée à la condition de citoyen. Le bonheur de l'action raisonnable suppose que l'individu ait des responsabilités à assumer, des choix à faire en fonction de sa propre réflexion. Tout dépend alors du rôle et du statut qui sont les siens dans la cité, suivant qu'il est homme ou femme, assujetti ou non au travail, citoyen au sens plein du terme ou non. D'où l'importance de la définition aristotélicienne du citoyen. Le citoyen au sens plein du terme est l'homme qui participe aux délibérations et à la prise de décisions. C'est l'homme qui a la possibilité effective d'exercer des fonctions publiques. Si l'individu humain découvre la possibilité de la « vie bonne » dans le cadre de la cité, c'est parce que la cité lui donne l'occasion d'agir et de découvrir ainsi la satisfaction de l'action raisonnable. Là encore, la dimension temporelle est essentielle. La présence pratique suppose que le citoyen participe en permanence aux activités de la cité, ou qu'il ait en permanence la possibilité d'y participer. Comme le précise expressément Aristote, cela suppose qu'outre les fonctions limitées dans le temps, comme le sont la plupart des magistratures et des fonctions administratives, il existe des fonctions à

durée illimitée, telles les fonctions de juge et de membre de l'assemblée dans les démocraties⁶².

Certes, il y a plusieurs dimensions au bonheur. Il y a un bonheur de la contemplation et un bonheur pratique, il y a un bonheur privé et un bonheur public. Mais sur le plan pratique, c'est la dimension politique de la vie qui rend possible le plein épanouissement du « bien vivre ». Le bien proprement humain est la fin de la politique en tant que telle⁶³. La cité donne au citoyen la possibilité de mettre en œuvre sa vocation à l'action raisonnable en exerçant des responsabilités publiques. Parmi ces responsabilités, beaucoup sont subalternes ; elles sont à la politique ce que le travail du manoeuvre est à l'architecture⁶⁴. Elles relèvent plus de l'administration que du gouvernement, elles sont subordonnées aux magistratures supérieures. Entre l'exercice de ces magistratures supérieures et les responsabilités qu'ils assument dans leur vie privée, c'est en participant aux délibérations publiques et au processus de la décision politique que les citoyens peuvent éprouver, sinon individuellement, du moins collectivement, la satisfaction d'agir de manière sensée. À cela, il y a cependant deux conditions : les citoyens doivent avoir un minimum d'éducation et le régime politique ne doit pas être perverti. D'une certaine manière, ces deux conditions n'en font qu'une. Dans un régime politique « droit », l'homme d'État sait que sa responsabilité est d'éduquer ses concitoyens. À cette fin, il doit être capable de s'éduquer lui-même, de parfaire consciemment l'éducation qu'il a reçue. *L'Éthique à Nicomaque* lui permet de comprendre pourquoi et comment.

62.- *Ibid.*, III, 1, 1275 a 22-33.

63.- *Éthique à Nicomaque*. I, 1, 1094 b 6-7.

64.- *Ibid.*, VI, 8, 1141 b 24-29.