

## **Aristote : La vie bonne : bonheur, amitié et justice (5ème séance : 21 décembre 2017)**

Le but de la réflexion éthique est d'établir les conditions du bonheur individuel et collectif. Ce n'est qu'en développant les qualités du caractère et l'intellect pratique qu'il sera possible d'atteindre ce bonheur.

L'intelligence, la capacité de bien juger et la sagesse sont, bien entendu, des qualités intellectuelles ; mais il faut aussi y ajouter cette sagesse pratique qu'est la prudence (*phronèsis*) et qui, bien qu'elle ait en vue la délibération et l'action, relève bien cependant d'une activité intellectuelle, celle de l'intellect pratique qui guide le calcul rationnel concernant (les fins) et leurs moyens.

Pour déterminer la nature du bien agir, il faut pouvoir penser les conditions ou les principes de l'action humaine : le désir (*orexis*) qui peut être guidé ou limité par l'intellect pratique, et devenir alors souhait rationnel (*boulèsis*) portant sur une fin jugée bonne ou juste. Une action de qualité, une action « éthique » supposera donc un choix réfléchi (*prohairèsis*) permettant de déterminer les fins les meilleures qui impliquent une délibération (*bouleusis*) concernant les meilleurs moyens de les réaliser.

### **Le désir, principe de l'action**

Pour qu'il y ait action, il faut d'abord qu'il y ait, selon Aristote, un désir, une tendance. Comme tout autre vivant, c'est parce qu'il désire ou fuit, poursuit ou évite un objet, que l'être humain se meut. L'intellect, la connaissance n'engendrent par eux-mêmes aucune action : posséder la science médicale ne revient pas encore à guérir effectivement quelqu'un, la représentation d'un bien ne conduit pas toujours à son accomplissement; il faut donc qu'un autre principe s'ajoute à une connaissance ou à une simple représentation pour qu'advienne l'action. L'agir suppose donc qu'il y ait non seulement représentation d'une fin particulière et contingente ; mais surtout que cette fin soit désirée, c'est-à-dire qu'elle nous apparaisse comme un bien qui doit être poursuivi. C'est donc bien « le désir », autrement dit la « faculté désirante » de l'âme, qui apparaît comme principe essentiel de l'action

### **Le souhait raisonnable**

Si le désir est toujours principe de l'action, le principe de l'action bonne doit cependant être autre : la recherche du bien réel suppose une intervention de l'intellect qui

transforme l'*orexis* (le désir au sens large) ou l'*epithumia* (désir immédiat et sensible) en *boulèsis*, c'est-à-dire en volonté raisonnable :

« En effet, l'objet du désir est le bien apparent, et l'objet premier de la volonté raisonnable est le bien réel. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons : le principe, c'est la pensée. » (*Met.*, A7, 1072a27-30)

### **Le choix délibéré: la fin et ses moyens**

Toutefois il ne suffit pas, pour être effectivement un être de qualité, de connaître et de viser une fin bonne : encore faut-il, réellement, pouvoir l'accomplir. Le souhait rationnel ne suffit donc pas : il faut aussi pouvoir déterminer la possibilité de sa réalisation, et le meilleur moyen aussi de l'accomplir.

Le « choix rationnel » (*prohairèsis*) succédera en ce sens au simple souhait rationnel, là où nous jugerons qu'une fin souhaitable est aussi possible, et que nous pouvons effectivement la réaliser.

En d'autres termes, le choix « accompagné de raison » qu'est la *prohairèsis* n'est, ni une simple opinion, ni un simple souhait, mais vise à une action effective. C'est pourquoi il implique également d'emblée un examen et un choix des moyens de son accomplissement, c'est-à-dire ce qu'Aristote nomme proprement une délibération (*bouleusis*):

« Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins. [...] Mais, une fois qu'on a posé la fin, on examine 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. » (EN, III, 5, 1112b11-16)

C'est pourquoi il est possible de dire en dernière analyse que « l'objet de la délibération et du choix sont identiques » : si l'on ne peut jamais choisir qu'une fin possible et qui dépend de nous, le choix suppose d'emblée une réflexion sur la fin et sur les moyens de la réaliser qui sont effectivement à notre portée. Le choix peut alors être défini comme « un désir délibératif sur les choses qui dépendent de nous » (EN, III, 5, 1118a2-11).

### **Volonté et « responsabilité »**

Seul l'appel à la pensée, à la rationalité, nous autorise à agir de manière véritablement humaine, c'est-à-dire aussi — pour parler en termes modernes —, de façon libre et

responsable. Aristote indique que seul l'être humain qui agit suivant le principe intellectuel qui est en lui peut être dit agir en être humain véritable, et plus encore en être humain « maître de lui ». En effet, à ce propos, Aristote signale le cas particulier des personnes qui, visant une bonne fin et prenant une bonne décision par un raisonnement correct, sont néanmoins incapables d'exécuter ce qu'elles ont décidé parce qu'elles se laissent dominer par leurs désirs. Cette faiblesse de caractère ou manque de maîtrise de soi s'appelle *akrasia* ; elle se distingue de l'intempérance en ce que celle-ci est une disposition choisie et donc franchement mauvaise, tandis que l'*akrasia* suscite remords et déchirement intérieur.

Aristote distingue également en ce sens les actions « volontaires », qui sont accomplies en fonction d'un principe interne à notre nature, des actions « involontaires » ou « contraintes », qui ont pour cause à l'inverse un principe qui nous est extérieur — ainsi lorsqu'un violent coup de vent nous emporte, ou qu'une tierce personne nous force par violence ou menace à lui obéir. Seules les premières peuvent être objet de « louange » ou de « blâme », car des premières seules nous pouvons être tenus pour les auteurs véritables, c'est-à-dire pour responsables (cf. EN, III, 1, 1109b30-32, et 7, 1113b22 sqq.).

Or tant que nous nous contentons de suivre nos appétits immédiats et irréfléchis, nous agissons certes en fonction de principes internes à notre nature, mais à la manière de n'importe quel animal soucieux seulement de ce qui lui est agréable, et qui demeure aveuglément soumis à ses impulsions naturelles. Ce n'est que lorsque nous faisons appel à notre capacité de juger notre façon d'agir, et qu'ainsi nous agissons en connaissance de cause, que nos actions sont véritablement nôtres, et voulues.

Les actions impulsives et irréfléchies, ainsi par exemple lorsque nous sommes en colère, ou ivres, ne sont certes pas contraintes ou involontaires à proprement parler, puisque les causes affectives de l'action appartiennent bien à notre « humaine nature », et puisqu'aussi nous aurions pu initialement ne pas céder à la colère ou à l'ivresse ; mais elles peuvent du moins être caractérisées comme « non volontaires », dans la mesure où l'individu ici « ne sait pas ce qu'il fait », où il agit sous le coup de la passion et de l'ignorance (EN, III, 2, 1110b18 sqq.).

Aristote n'utilise pas encore des notions de libre arbitre, de liberté, de responsabilité. On voit cependant que l'analyse de l'acte volontaire, accompli par choix et par raison, qui rend l'être humain susceptible d'éloge ou de blâme, met en place les principes essentiels d'une théorie de la liberté humaine.

En résumant :

Toute action suppose un désir à titre de principe, mais l'action ne peut tendre vers le bien que si elle est également réglée par l'intellect (pratique): Elle aura donc pour principe un souhait raisonné ou raisonnable, plus encore un choix délibéré de la fin qui est à la fois désirable et possible, et des moyens qui permettront de l'accomplir effectivement. Le caractère réfléchi et délibérément choisi de notre manière d'agir est ce qui fonde le caractère pleinement humain de nos actions: c'est par l'exercice de la raison que, dans l'ordre pratique, nous agissons de manière « volontaire », c'est-à-dire - en termes plus modernes - de manière libre et responsable.

Ce sont bien l'action, l'exercice et l'habitude qui jouent ici un rôle essentiel quant à l'acquisition d'une disposition vertueuse. Celle-ci n'est donc ni une pure puissance (car la puissance est toujours puissance des contraires, au lieu que la vertu est disposition au bien), ni un simple savoir (qui par lui-même n'engendre pas toujours l'action bonne). Si l'intellect doit initialement guider notre choix préférentiel, il n'y a de vertu à proprement parler que dans la mesure où advient finalement en nous une disposition habituelle à agir de telle ou telle manière, en quelque sorte un goût général pour le courage ou la générosité par exemple : l'être humain généreux n'est pas celui qui, une ou deux fois et sans considération des circonstances, aura distribué une part même élevée de sa fortune ; mais c'est celui qui, avec fermeté et constance, saura distribuer ses biens « d'une façon correcte, c'est-à-dire à ceux à qui il faut, dans la mesure et au moment convenables » (EN, 2, 1120a24-26).

### **La prudence (*phronèsis*)**

On voit cependant ici que la pratique et l'exercice des vertus impliquent toujours de savoir juger des cas particuliers auxquels on a affaire, et des circonstances singulières de l'action : pour être généreux, il faut savoir donner non pas toujours et à n'importe qui, mais de manière « correcte » et quand cela convient ; en certaines circonstances, il peut arriver que le mensonge, quoique méprisable en lui-même, soit souhaitable à titre de moyen ou de condition nécessaire ; et le véritable courage de même implique de savoir quels dangers peuvent et doivent être raisonnablement affrontés, de quelle manière ils doivent l'être, et lesquels peuvent au contraire être fuis sans honte ni lâcheté.

Cette capacité de bien juger et de se déterminer adéquatement en fonction d'objets et de circonstances toujours singuliers est l'œuvre de la prudence (*phronèsis*), qui se définit comme capacité à « délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux », comme

« faculté d'apercevoir ce qui est bon » au sein de circonstances et d'événements contingents. La prudence apparaît alors comme une vertu (intellectuelle) fondamentale, puisqu'elle est ce qui donne aux vertus éthiques particulières leur « droite règle » (EN, VI, 5).

Par le terme de « prudence » on désigne le plus couramment la droite règle de l'action individuelle, mais, comme l'indique Aristote et comme on a aussi commencé de l'entrevoir à propos du mensonge, elle a aussi d'emblée une dimension politique : la prudence en effet est ce qui permet de déterminer, non seulement ce qui est bon « pour soi-même », mais aussi « pour l'être humain en général » ; elle est en ce sens une vertu propre à la fois aux personnes privées, et à ceux qui s'entendent à l'administration d'une communauté, d'une cité (VI, 5,1140b9-10).

La prudence participera donc aussi de l'art politique, et non seulement de l'éthique : « sagesse politique et prudence » sont, en un sens, « une seule et même disposition » (VI, 8,1141b23-24), quoique la seconde ait d'abord en vue les actions et les biens individuels, et la seconde, le bien de la communauté. La réflexion éthique s'ouvre ainsi à une dimension politique, l'une et l'autre étant dans la pensée aristotélicienne, indissociables.

### **La vie bonne**

Comme nous l'avons vu, si l'éthique est réflexion sur ce qui est bon, elle ne saurait être radicalement séparée de la réflexion politique, qui est réflexion sur la nature et la réalisation du bien commun — de ce qui est bon pour une communauté politique, généralement désignée par les penseurs grecs sous le nom de « cité » (polis): l'«art politique», la *technè politikè*, est l'art qui permet d'atteindre, non plus seulement le bien ou le bonheur de tel individu, mais le bien d'une communauté. Il convient néanmoins de ne pas ignorer la complexité de la relation qu'entretiennent éthique et politique, qui apparaissent à vrai dire comme indissociables dans la mesure où elles jouent, tour à tour, comme moyen et comme fin l'une de l'autre.

Si, outre la prudence elle-même, certaines des vertus éthiques évoquées précédemment ont d'ailleurs d'emblée un enjeu politique au moins latent, dans la mesure où elles mettent en jeu des relations individuelles et la considération du bien d'autrui, surtout deux d'entre elles constituent un point d'articulation, un moment de transition, entre éthique et politique : il s'agit de l'amitié (*philia*), et de la justice (*dikaïosunè*).

### **La philia : l'« amour » ou l'«amitié»**

L'amitié est à compter au nombre des vertus humaines, dans la mesure où l'être humain est par nature un animal politique : l'être humain qui se soustrairait à toute relation avec autrui et prétendrait vivre dans une solitude absolue serait «soit une bête, soit un dieu». Et c'est pourquoi, de même qu'un être humain véritable ne voudrait sans doute plus vivre s'il avait perdu toute capacité de sentir ou de connaître, de même on peut dire que « sans amis personne ne choisirait de vivre » (EN, VIII, 2, 1155a4), car « l'être humain est un être politique et naturellement fait pour vivre en société » (EN, IX, 9, 1169b16-17).

La philia est donc la notion qui permet à Aristote de penser la diversité et la valeur des relations entre individus, et il distingue à cet égard trois formes d'amitié, dont l'une seulement pourra être considérée comme une amitié parfaite. Cette relation peut être fondée sur l'utilité, dans le cas où deux personnes sont utiles l'une à l'autre, et se rapprochent pour cette raison seule : mon voisin me rend des services, je l'aide en retour, et tirant tous deux bénéfice de cette relation, nous nous considérons comme des amis. Elle peut aussi être fondée sur le plaisir : à chacun de nous il faut un partenaire pour pouvoir jouer aux échecs, et nous sommes amis dans la mesure où cette relation nous permet d'avoir le plaisir de pratiquer un jeu qui ne se joue qu'à deux. Dans ces deux cas, l'ami n'est pas recherché et aimé pour lui-même, mais il n'est en quelque sorte qu'un moyen de poursuivre son propre avantage ou son propre plaisir ; ce n'est en quelque sorte que par accident que se trouve réalisé par là aussi le bien de l'ami. Il faut dire en outre que de telles relations ne sont bien souvent qu'éphémères : il suffit que l'autre cesse de m'être utile, ou d'être pour moi cause d'un plaisir, pour que cette amitié prétendue cesse aussi (EN, VIII, 3, 1156a10 sqq.). De même en va-t-il des amitiés qui n'ont d'autre fondement que l'émotion et l'attrait sensibles, comme cela peut arriver entre amant et aimé : « la fleur de la jeunesse venant à se faner, l'amour se fane aussi » (ibid., 5, 1157a6-16).

### **L'amitié parfaite comme disposition éthique et politique**

L'amitié véritable et « parfaite » est à l'inverse celle au sein de laquelle on aime ce qui est au plus haut point aimable, c'est-à-dire le bien et la vertu en soi-même comme en l'autre. L'être humain vertueux en effet est défini par Aristote comme animé à la fois d'un légitime amour de soi (cf. IX, 4 et 8), et d'un amour de celui qui, étant également être humain de bien, lui est semblable et aimable. L'amitié véritable est donc reconnaissance et amitié réciproques « des être humains vertueux et semblables en vertu » (VIII, 4, 1156b7), au sein de laquelle chacun aime l'autre pour lui-même, et veut le bien de l'autre non moins que le sien — car vouloir le bien de l'ami, c'est en dernière analyse vouloir son propre bien.

L'être humain heureux et sage lui-même, si du moins il demeure véritablement être

humain et ne fait que tendre vers un état divin de pleine autosuffisance, aura besoin d'amis : la recherche et la contemplation du bien ne seront pas diminuées, mais au contraire accrues et éclairées, si elles sont conduites « en commun » avec d'autres être humains également soucieux du vrai et du bien.

Ainsi l'amitié parfaite est en elle-même une vertu qui contribue à la réalisation d'un bien, non seulement particulier, mais par essence commune. Elle constitue en ce sens le modèle, l'idéal de toute relation humaine, une relation au sein de laquelle c'est toujours le bien lui-même qui est recherché. Elle est en elle-même cette vertu qui doit rendre possible une communauté vertueuse et orientée vers la recherche d'un bien commun. À défaut de pouvoir penser une amitié parfaite entre concitoyens, on pensera du moins entre eux la possibilité d'une concorde, qui consiste dans un accord des individus entre eux, dans une communauté d'intérêts et de décisions qui concourt à la réalisation de l'intérêt général : la concorde est une « amitié politique » qui fonde l'unité de vues et de vie des concitoyens (EN, IX, 6,1167a26 sqq.).

## **La justice**

On pourrait d'abord s'étonner que la justice soit comptée par Aristote au nombre des vertus éthiques, plutôt que comme une notion d'emblée et seulement politique. Il est vrai que la justice peut s'entendre comme conformité à une loi positive (EN, V, 3,1129b12-13), qui n'a alors en effet de sens que dans le contexte d'une cité organisée selon des lois juridiques. Mais ce n'est pas là sa seule signification, ni même peut-être sa signification première : car si les lois positives sont elles-mêmes injustes, si en d'autres termes elles ne prennent nullement en considération le bien commun, en quel sens l'action conforme à la loi pourra-t-elle encore être dite « juste » ?

Il convient donc de penser également, et d'abord, la justice comme vertu éthique qui consiste à prendre en considération le bien d'autrui, et qui en ce sens règle, sous le rapport de « l'égalité », l'ensemble de nos relations particulières et sociales avec autrui : quand je reçois moins que ce qui m'est dû, ou à l'inverse quand je prends à autrui davantage que ce qui me revient, je subis ou à l'inverse commets une injustice. L'être humain juste est celui qui sait tenir le « juste milieu » entre injustice commise et injustice subie, celui qui sait donc mesurer son action de manière à ne pas faire, ni subir, plus de mal qu'il ne le doit, ni prodiguer à autrui moins ou davantage de bien qu'il ne faut (V, 9,1134a1-7).

1. La justice sera dite distributive, lorsqu'il s'agit de rétribuer chacun selon son mérite, sa vertu ou son travail, et elle consistera alors en une égalité proportionnelle ou

géométrique.

2. Elle sera dite corrective en revanche, s'il s'agit de rétablir l'égalité suite à un mal commis, et dans ce cas le mérite propre des personnes ne sera pas pris en compte : on ne considérera dans ce cas que « le tort causé », et l'on rétablira l'égalité grâce au châtement là où la faute a instauré une inégalité (V, 7,1132a4 sqq.).

La justice apparaît alors à vrai dire, non comme une vertu éthique parmi d'autres, mais comme la vertu éthique suprême : elle est cette « vertu complète » qui nous permet de rechercher, non pas seulement notre propre bien mais également celui d'autrui (V, 3, 1129b27), elle est surtout cette vertu qui « entraîne nécessairement toutes les autres » (Pol., III, 13, 1283a38), puisque c'est elle qui nous rend capables, à titre de disposition habituelle, de mesurer en chaque situation particulière ce qui doit être accompli à l'égard de soi-même et d'autrui : l'être humain généreux est juste, car il ne donne qu'à celui qui le mérite et lorsqu'il convient, sans s'ôter à soi-même davantage qu'il ne le faut ; de même la justice sous-tend le courage, si celui-ci consiste à ne mettre sa vie en jeu que là où est souhaitable un tel sacrifice, lorsque la vie d'un ami ou lorsque le bien commun est en jeu, et non en toutes circonstances.

Cette justice éthique s'accomplira d'autant mieux cependant qu'elle sera également soutenue par des lois juridiques qui indiqueront à chacun ce qui est juste ou injuste, de manière que chacun puisse s'y conformer, et que le bien puisse être également recherché par tous. La justice, en tant que vertu nécessaire au législateur et au magistrat, devient alors vertu politique, nécessaire pour régler la vie de la cité en vue du bien commun. La politique constitue en ce sens la fin, l'achèvement, et tout à la fois une condition de l'éthique elle-même.

Les vertus éthiques particulières (courage, générosité, tempérance, etc.) supposent en ce sens la vertu intellectuelle qu'est la prudence, qui permet de prendre la mesure des circonstances singulières et contingentes de l'action, afin de déterminer de quelle manière il convient d'agir à leur égard.

La justice apparaît dans ce contexte comme la vertu éthique suprême, puisque c'est cette disposition qui nous rend capables de rendre à chacun ce qui lui convient, d'agir en toutes choses et à l'égard d'autrui avec justesse et mesure.

### **Le bonheur, fin suprême de l'être humain**

C'est la fin du dernier livre (X) de l'Éthique à Nicomaque qui, de manière significative,

traite du bonheur que constitue l'activité contemplative. C'est tout d'abord à la fois parce qu'elle est l'activité propre de la meilleure partie de nous-mêmes, « l'excellence » propre de l'être humain, et parce qu'elle est aussi la seule qui soit pratiquée absolument pour elle-même, que la contemplation peut apparaître comme fin et bien suprêmes.

Les objets et les satisfactions sensibles ne sont qu'éphémères et impliquent un renouvellement indéfini. Le plaisir pris à la connaissance de la vérité implique en revanche la possession d'un objet qui n'est pas soumis à la destruction, mais que nous possédons d'autant mieux et plus que nous continuons de le penser, sans qu'il se trouve par là aboli (EN, X, 7, 1177a21-26). La contemplation est ainsi également la source du plaisir le plus élevé : d'un plaisir qui n'est pas relatif à un besoin et une douleur préalables, comme c'est le cas de la faim ou de la soif, qui apparaissent comme des plaisirs surtout parce qu'ils mettent fin à un état de manque ou de souffrance ; d'un plaisir qui n'est pas destiné non plus à disparaître avec la nécessaire destruction de son objet — car la connaissance, loin de détruire l'objet connu, le fait paraître au contraire d'autant plus clairement et continûment ; d'un plaisir enfin qui n'est pas soumis non plus aux vicissitudes des circonstances externes — quand bien même en effet je serais abandonné de tous, et privé de biens matériels, la vérité pourrait continuer de m'appartenir et de m'apporter ses joies propres (ibid., 1177a27-bl).

Par conséquent il faut dire que l'activité contemplative constitue le plus « parfait bonheur de l'être humain », si du moins « elle est prolongée durant une vie complète, puisqu'aucun des éléments du bonheur ne doit être inachevé » (ibid., 1177b24-26). La difficulté est qu'une telle vie est, en un sens, plus qu'humaine, précisément parce qu'elle fait appel, non à la totalité de notre être, mais à sa partie « la plus divine », l'intellect :

*« Ce n'est pas en tant qu'être humain qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. [...] Si donc l'intellect est quelque chose de divin par comparaison avec l'être humain, la vie selon l'intellect est également divine comparée à la vie humaine. »* (Ibid., 1177b29-31)

Cette « imitation » du divin sera cependant nécessairement imparfaite, car notre intelligence ne saurait être toujours en acte ; nous cherchons souvent une vérité que nous ne possédons pas d'emblée, et bien que la contemplation soit la plus continue de nos activités, elle ne saurait cependant, pour nous, l'être absolument : s'il est possible à un intellect pur de mener éternellement cette vie contemplative, cela nous est en revanche impossible (cf. Met., A7,1072b14-17), puisque nous sommes également soumis aux besoins du corps, aux nécessités de l'action, aux limites qu'implique notre vie qui est aussi une vie

sensible, soumise au changement et à la corruption.

### **Les biens extérieurs et les dons de la fortune**

Parce que cette vie parfaite ne peut avoir lieu que dans «les limites de l'humaine nature» (EN, X, 7, 1177b22), le sage ne pourra donc se passer entièrement des biens qui sont inhérents à cette dernière, à titre de conditions nécessaires de cette vie parfaite elle-même :

*«Aussi l'être humain heureux a-t-il besoin, en sus du reste, des biens du corps, des biens extérieurs et des dons de la fortune, de façon que son activité ne soit pas entravée de ce côté-là.»* (EN, VII, 14, 1153b17-18)

### **Un bonheur «proprement humain »**

Ceci signifie qu'il faut aussi penser, à côté de ce bonheur (quasi) divin qu'est la contemplation, un bonheur d'ordre plus strictement humain, qui concerne l'être humain pensé non plus seulement comme être intellectuel, mais aussi comme vivant sensible et corporel, soumis aux nécessités de l'action et intégré à une communauté dont il ne saurait absolument se déprendre. Il faut donc réfléchir, à côté de la contemplation, la nature et les conditions du «bien agir», de l'agir rationnel et vertueux, qui doit permettre à l'être humain d'accomplir sa nature d'être pratique autant que théorique : un être humain dénué de tout courage, incapable de tempérance et de prudence, ne saurait être dit tout entier « bienheureux ».

Parce que l'être humain est aussi un « animal politique », ses actions ont toujours lieu dans et pour une communauté sans laquelle il ne serait pas pleinement être humain : la réflexion éthique sera donc subordonnée à une réflexion politique, qui apparaît d'ailleurs comme d'autant plus essentielle qu'une éducation et une organisation politiques adéquates peuvent seules rendre possibles l'activité de *théôria*, qui suppose un loisir et une tranquillité auxquels un gouvernement perverti fait obstacle.

### **Sagesse théorique, sagesse pratique: *sophia* et *phronèsis***

Parce que l'être humain est à la fois âme et corps, destiné à penser et connaître mais aussi à agir, parce qu'en d'autres termes il est à la fois — et indissolublement, puisque ces deux caractéristiques sont liées et non pas seulement juxtaposées — un « animal rationnel » et un « animal politique » sa fin propre semble devoir se dédoubler : « l'activité selon la raison » peut en effet se tourner, soit du côté de la connaissance pure, soit du côté de

l'action, raison pour laquelle aussi Aristote distingue deux formes ou deux usages de la rationalité, l'un d'ordre théorique, l'autre pratique.

Le premier est désigné sous le nom de *sophia*, terme que l'on traduit le plus couramment par celui de « sagesse », et qui désigne comme on l'a vu la science la plus haute, la connaissance des premiers principes et des premières causes qui est évoquée par la Métaphysique. *L'Éthique à Nicomaque* rappelle en ce sens que la sagesse porte sur ce qui est universel et nécessaire, et la définit comme « la plus achevée des formes du savoir », qui porte « sur les réalités les plus hautes » (VI, 6, et 7, 1141a16-19). Le même texte la distingue en outre clairement de cette sagesse pratique qu'est la *phronèsis* « intelligence » ou « prudence » (sagacité), qui porte sur les affaires humaines, et donc sur des choses singulières et contingentes à propos desquelles il s'agit de délibérer en vue de faire le meilleur choix, c'est-à-dire de bien agir (VI, 8, 1141b8.).

Or ces deux types de sagesse semblent bien constituer deux fins également rationnelles, et également humaines : toutes deux sont relatives à la faculté intellectuelle qui est le propre de l'être humain — mais la première à cette partie de l'intellect purement théorique, à « l'intellect scientifique » qui n'a en vue que la vérité et la science, et la seconde à sa partie « pratique » ou « calculatrice », c'est-à-dire à l'intellect en tant qu'il guide notre désir, notre choix et, par là, notre action (VI, 2, 1139a11 sqq.).

Ces deux fins, quoique également humaines et rationnelles, apparaissent cependant dans un premier temps comme difficilement conciliables : ne faut-il pas choisir en effet entre la recherche désintéressée du vrai, et le souci pratique du bien agir au sein de la communauté humaine ? Entre la considération de ce qui est universel et nécessaire, et de ce qui est singulier et contingent ? Et le « loisir » que suppose l'activité purement théorique n'implique-t-il pas un désintérêt du sage à l'égard des soucis pratiques ? En d'autres termes encore : celui qui s'attache à penser ce qui est « admirable, difficile et divin » ne doit-il pas se désintéresser de ce qui est seulement « utile », et proprement humain (VI, 7, 1141b4-7).

Cette distinction est certes ce qui va conduire Aristote à penser deux formes ou degrés possibles du bonheur humain : l'un résidant dans l'activité théorique (la « contemplation ») elle-même, l'autre dans la capacité d'agir rationnellement, c'est-à-dire avec intelligence (prudence), dans les affaires privées ou publiques — deux formes de bonheur qui, nous le verrons, ne demeurent cependant pas ultimement inconciliables.

Le souverain bien ou bonheur doit être un bien qui soit poursuivi pour lui-même, à titre de

fin en soi. Il consiste donc en une activité, celle de la partie la plus noble de l'être humain, et qui constitue son excellence propre : l'Intellect. Le bonheur ne se conçoit pas comme un état ou une possession, mais comme exercice de la raison, qui s'accompagne d'un plaisir qui lui est propre. Cet exercice peut se tourner soit vers la vérité en tant que telle (ce qui est l'œuvre de l'Intellect « scientifique »), soit vers l'action (on a affaire dans ce cas à l'Intellect « pratique »).

Sagesse (*sophia*) et prudence (*phronèsis*) apparaissent donc comme deux formes distinctes de l'accomplissement de l'être humain, en tant qu'il est à la fois un être de pensée et d'action. Or, l'activité théorique ou contemplative, qui est celle de l'intellect scientifique recherchant la *sophia*, est selon Aristote la forme la plus pure du bonheur.

### **Bibliographie :**

Aristote, *L'œuvre*

Chantal DENAT, *Aristote pas à pas*, Ellipses, 2010

Anne MERKER, *Aristote, une philosophie pour la vie*, Ellipses, 2017

Annick STEVENS, [http://www.université-populaire-de-marseille.net/aristote\\_2016](http://www.université-populaire-de-marseille.net/aristote_2016)