

p. Marie Dominique PHILIPPE

Onze articles  
sur  
Aristote



~ 1992

*École saint-Jean*



## TABLE DES MATIÈRES

La sagesse selon Aristote Nova et vetera XXe année n°4 (1945)	p. 1
La nature de l'amitié selon Aristote Nova et Vetera n°22 - (1947)	p. 33
Abstraction, addition, séparation dans la philosophie d'Aristote Revue thomiste 48 (1948)	p. 51
La participation dans la philosophie d'Aristote Revue thomiste 49 (1949)	p. 65
Nature de l'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote Revue thomiste 49 (1949)	p. 81
Le relatif dans la philosophie d'Aristote Rev.Sc.phil.& Théol. XLII 4 (oct.1958)	p. 93
Analogon et Analogia dans la philosophie d'Aristote Polycopie Fribourg (1968)	p. 107
La φαντασία dans la philosophie d'Aristote Polycopie (1971)	p. 149
« Théôria » et « Praxis » dans la philosophie d'Aristote Cercle thomiste 94/95 (1982)	p. 173
Philosophie première, Théologie et Sagesse selon Aristote Paradigmes de théologie philosophique (1983)	p. 185
Quelques remarques sur les divergences philosophiques de saint Thomas et d'Aristote Milan (1991)	p. 193



## LA SAGESSE SELON ARISTOTE

Le terme de « sagesse » est lourd de significations multiples et variées, significations qui cachent, du reste, des conceptions très diverses que l'on s'est faites de la perfection humaine et du bonheur humain. C'est pourquoi le sens que l'on donne à ce mot de sagesse dépend toujours d'une certaine attitude philosophique à l'égard des valeurs et de la destinée humaines. Ceci est particulièrement vrai lorsqu'on considère la sagesse comme la vertu suprême, la vertu qui finalise toutes les autres, lorsqu'on la considère comme le couronnement de toute notre vie, couronnement tel qu'il nous béatifie parfaitement. C'est précisément le fait d'Aristote, comme nous le verrons. Aussi cette étude de la sagesse dans la philosophie d'Aristote doit-elle nous permettre de déceler une des attitudes les plus caractéristiques de ce penseur. Elle doit nous révéler l'esprit qui anime ses recherches de philosophe « d'ami de la sagesse ».

Voici comment nous diviserons cette étude :

- 1° une recherche du sens de « sagesse » dans la pensée grecque avant Aristote ;
- 2° la définition même de la « sagesse » telle qu'Aristote nous la donne dans le livre A de ses *Métaphysiques* ;
- 3° l'analyse de la distinction de la sagesse et des autres vertus intellectuelles et de leur rapport, telles qu'Aristote nous les présente dans le livre VI de son *Éthique à Nicomaque* ;
- 4° les fonctions de la « sagesse » : sa fonction scientifique, sa fonction à l'égard des principes, sa fonction contemplative.

### § 1. Sens traditionnel de la sagesse dans la pensée grecque avant Aristote.

Aristote, qui s'inscrit dans toute une culture humaine et même dans toute une tradition philosophique, reçoit ce mot de σοφία déjà tout chargé de sens. Il est nécessaire, si nous voulons comprendre parfaitement le sens que lui-même a donné à ce terme et en apprécier la valeur exacte, de nous rappeler brièvement ce que pour un Grec du IV<sup>e</sup> siècle ce mot pouvait évoquer.

D'une façon générale, selon la tradition grecque la plus ancienne, la sagesse signifiait aussi bien l'habileté pratique et morale que la force physique, la beauté du corps et la santé. La sagesse signifiait alors une sorte de « virtuosité », l'art parfait de savoir tirer parti, avec adresse, de toutes choses, et de toutes circonstances – une sorte de savoir-vivre éminent. Elle signifiait aussi une très grande virtuosité artistique. Phidias est reconnu à la fois comme un habile architecte et sculpteur, Polyclète comme un habile statuaire. On les nomme « sages » parce que dans leur propre métier ils ont atteint un « sommet ». On les reconnaît comme des experts et des maîtres <sup>1</sup>

La sagesse alors exprime bien « la vertu de l'art », ἀρετή τέχνης <sup>2</sup>, comme elle exprime aussi la vertu de la prudence. Cette sagesse, experte en toutes choses, devait enseigner avant tout le respect aux vénérables lois et traditions, aux croyances et aux dieux. Elle devait engendrer dans le cœur de l'homme une très grande soumission à son destin. Elle lui faisait comprendre pratiquement la puissance des dieux, elle l'empêchait d'usurper leurs droits et devait le faire vivre à sa place de mortel, en évitant l'ὕβρις.

---

1. *Éth. à Nic.*, VI, 7, 1141 a 10-11.

2. *Éth. à Nic.*, VI, 7, 1141 a 12.

Cette sagesse si religieuse et si humaine, était considérée comme un don des dieux, ainsi que le fruit de l'expérience de la vie.

A cette sagesse traditionnelle, fondée sur la croyance aux dieux et à leurs lois, succéda une sagesse raisonneuse, dialectique et critique, la sagesse des « sophistes ». Une telle sagesse devait donner à l'homme le moyen d'arriver au pouvoir, de dominer les autres et de les tyranniser.

Socrate réagit violemment. La vraie sagesse ne peut consister à vouloir dominer les autres, mais plutôt à se perfectionner, à cultiver son âme, à se connaître et à connaître la vertu. Pour Socrate la vraie sagesse n'est pas autre chose que cette perfection suprême de l'âme qui nous fait nous connaître et connaître notre ignorance.

Platon héritera de son maître : la σοφία s'entend aussi pour lui du règne de la raison sur toutes nos passions et toutes nos activités <sup>3</sup>. « S'agit-il de l'homme privé, déclare-t-il dans le *Charmide*, cette raison l'invite à se comporter en homme, à se maîtriser soi-même et ses passions, à supporter les maux, à se montrer en tout plein de mesure » <sup>4</sup>. Ce règne de la raison engendre en notre âme une parfaite harmonie, d'où naîtra la beauté ; cette beauté intérieure, bien suprême de l'homme, sera la sagesse.

Mais Platon s'élèvera plus haut : ce règne de la raison demande de s'achever en une contemplation – θεωρία – qui sera comme une sorte d'évasion de notre vie terrestre <sup>5</sup>. Le νοῦς est quelque chose de divin en nous ; dès lors nous n'avons pas le droit de laisser enfouir ce trésor. Celui qui vit en ayant soin de cultiver son esprit devient cher aux dieux. Il vit en communion et en amitié avec eux <sup>6</sup>. Il vit comme un « sage ». Car précisément la sagesse n'est pas autre chose que l'épanouissement complet du νοῦς, c'est « l'œil du νοῦς » <sup>7</sup>, c'est en quelque sorte l'habileté suprême du νοῦς, qui lui permet de s'attacher aux idées les plus divines, à celles du beau et du bien, de l'être et de l'un. Voilà pourquoi la sagesse déifie l'homme, autant qu'il est possible, en lui permettant de retourner à son principe, à sa source, à Dieu. La contemplation – acte propre de la sagesse – est béatitude. Elle rend l'homme divin en l'assimilant étroitement à la vie de Dieu, en lui permettant de mener la même vie que Lui.

« Voilà, cher Socrate, la vie qui mérite vraiment d'être vécue : contempler le beau en soi » <sup>8</sup> !

Cette sagesse toute divine est du reste un don propre des dieux.

Le jeune Aristote reçut de son maître vénéré cette même soif de s'élever toujours plus dans les connaissances humaines, ce même désir de vivre une vie semblable à celle des dieux, de mener vraiment une vie contemplative. N'oublions jamais qu'Aristote n'était que dans sa dix-huitième année, quand il arriva à Athènes pour la première fois, et qu'il se fit inscrire à l'Académie. A ce moment Platon, après ses échecs de Syracuse, se remettait aux études philosophiques avec un zèle nouveau, élaborait sa dialectique des Idées et produisait ses plus

---

3. Pour Platon la σοφία ainsi que la σωφροσύνη, exprime bien ce même règne de la raison sur toutes nos activités. La sagesse est une prudence et celle-ci est la sagesse.

4. « La prudence (ou la sagesse) consiste à montrer en tout ce qu'on fait une dignité calme » dans sa démarche, dans sa conversation, dans toute sa conduite (*Charm.*, 159 b). La sagesse se présente comme une absence de précipitation, un certain silence même (*Charm.*, 160 c). La sagesse fait qu'on rougit de certaines choses. Elle rend l'âme sensible à la honte (*Charm.*, 161 b). Elle consiste pour chacun d'entre nous à faire ce qui le regarde. En un mot c'est la connaissance de soi-même (*Charm.*, 164 d).

5. *Phédon*, 63 c : « Quiconque s'attache à la philosophie, son unique occupation c'est de mourir ou d'être mort. » ; 67 e : « Ceux qui font de la philosophie d'une façon correcte (véritable) s'exercent à la mort ». « Le philosophe c'est l'amoureux de la pensée (ἐρὸν φρόνησις) (68 a) ». C'est pourquoi il doit souhaiter la mort pour pouvoir retrouver la pensée à l'état pur. C'est toute l'idée de purification (κάθαρσις) qui commence à se préciser dans la doctrine de Platon, et cette purification fait partie de la sagesse. C'est pourquoi la sagesse demande cette séparation de tout contact avec le corps (65 b-67 c).

6. La sagesse pour Platon, si elle fait vivre en amitié avec la divinité, nous donne en même temps un sens plus profond de son action en nous. Elle doit développer en nous une attitude religieuse : « Tous les hommes, pour peu qu'ils participent tant soit peu à la sagesse quand ils sont sur le point d'entreprendre une affaire petite ou grande invoquent toujours de quelque façon la divinité » (*Timée*, 27 c).

7. *Rép.*, II, 443 b.

8. *Banq.*, 212 a.

grands dialogues. Aristote s'attacha avec toute la ferveur de son âme d'adolescent à ce Maître. « Platon et la vérité, avouera-t-il lui-même plus tard, je les aime l'un et l'autre, mais la vérité plus encore »<sup>9</sup>. Comment un jeune esprit grec, amoureux la vérité et plus encore du beau, ne se serait-il pas follement attaché à un tel Maître ! Nécessairement, la pensée de Platon devait marquer profondément l'intelligence toute neuve encore de son disciple.

Et cependant, Aristote arrivé à l'âge mûr, oppose lui-même son amour de la vérité à celui de son ancien maître. Il choisit délibérément une vie différente de celle tracée par Platon et enseignée par lui, pour atteindre avec plus de sûreté et de rigueur la vérité qu'il aime au-dessus de tout. C'est tout particulièrement au sujet de cette conception de la sagesse que nous pourrions le mieux saisir à la fois la parenté profonde qui unit ces deux génies – tous deux ayant un désir si grand de vérité et de contemplation – et les divergences non moins profondes qui les séparent et les opposent.

## § 2. Définition de la sagesse par Aristote.

Nous ne pouvons pas, dans ce bref exposé, suivre pas à pas la pensée d'Aristote, nous demander s'il y a eu ou s'il n'y a pas eu d'évolution dans sa pensée sur cette question si importante. Mais nous tâcherons seulement d'exposer avec le plus de clarté possible ce qui semble être sa pensée définitive sur ce point.

Dans son premier livre de la *Métaphysique* A, Aristote nous expose lui-même ce qu'il entend par sagesse, et il a bien l'intention de nous en donner une véritable définition.

En premier lieu il montre que la sagesse fait essentiellement partie de l'ordre de la connaissance théorique. Pour cela il manifeste la noblesse unique de l'ordre de la connaissance. La connaissance est une activité qui est recherchée pour elle-même. Elle est donc ce qu'il y a en nous de meilleur. C'est pourquoi la sagesse, perfection suprême de l'homme, telle qu'on l'entend ordinairement, sera nécessairement de cet ordre.

Voici son raisonnement :

La vision, même sensible, si imparfaite qu'elle soit, est une activité recherchée pour elle-même. Car « ce n'est pas seulement en considération de l'action, c'est en dehors de toute préoccupation pratique que, par-dessus toutes choses pour ainsi dire, nous aimons voir »<sup>10</sup>. Si nous regardons, c'est pour l'amour de voir.

Voilà l'excellence tout à fait propre à l'ordre de la connaissance qu'Aristote découvre jusque dans nos connaissances sensibles, celles de la vision. Cette excellence nous est manifestée grâce à ce signe : le plaisir qui les accompagne. Les perceptions sensibles nous plaisent par elles-mêmes et parmi ces perceptions, la vue est celle qui nous procure le plus de plaisir. Cet ordre de la connaissance est donc parfait en lui-même; il se suffit.

Mais la connaissance en nous se réalise diversement. Il y a une hiérarchie qu'il faut respecter. C'est pourquoi la sagesse ne consiste pas à sentir, à voir, mais elle s'identifie avec ce qu'il y a de plus parfait dans cet ordre de la connaissance.

En effet, si la connaissance de nos sens extérieurs peut être recherchée pour elle-même, cela n'empêche pas qu'elle doit être aussi ordonnée à une connaissance plus parfaite, le « souvenir », et celui-ci à son tour est ordonné à l'expérience.

« Des souvenirs multiples, relatifs au même objet, font ensemble une expérience »<sup>11</sup> ! L'expérience qui suppose une multitude de connaissances à propos d'une même réalité est une connaissance très voisine de la science et de l'art. Mais en réalité « la science et l'art dérivent de l'expérience »<sup>12</sup>.

9. cf. *Éth.* à Nic., I, 4, 1096 a 15.

10. *Mét.*, A, 1, 980 a 24.

11. *Mét.*, A, 1, 981 a 1.

12. *Mét.*, A, 1, 981 a 2.

La science et l'art sont plus parfaits que l'expérience, bien qu'au point de vue pratique l'expérience soit bien souvent plus utile que la science et l'art. Cependant, la science et l'art sont plus parfaits parce qu'ils sont un type de connaissance plus achevée. Ils réalisent mieux toutes les exigences de la connaissance. « Nous estimons que savoir et connaître appartient plutôt à l'art qu'à l'expérience »<sup>13</sup> parce que l'art et la science nous disent le pourquoi des réalités. Ils nous révèlent la cause de ce qui est - l'expérience ne nous dit que les faits et elle est incapable de nous donner la raison de ces faits. Voilà pourquoi la sagesse est plus attribuée aux hommes d'art et de science qu'à ceux d'expérience.

De même, « c'est pour ce motif qu'en toutes choses nous regardons comme plus honorables les architectes que les ouvriers qui travaillent de leurs mains ; c'est pour ce motif que nous leur attribuons plus de savoir et plus de sagesse »<sup>14</sup>, parce que seuls ils connaissent la cause de l'ouvrage.

La sagesse pour Aristote c'est donc proprement cette connaissance parfaite qui peut nous révéler le pourquoi, la raison des réalités, des faits. Délibérément le Stagirite écarte de sa notion de sagesse tout ce qui ne fait pas immédiatement partie de l'ordre de la perfection de la connaissance ; tout ce qui pourrait être perfection dans l'ordre des réalisations pratiques, dans un ordre plus utilitaire, est mis de côté.

C'est pourquoi en vertu toujours du même principe, parmi les arts et les sciences ceux et celles qui cherchent l'agréable plus que l'utile, sont plus sages, et ceux et celles qui ne cherchent ni l'utile, ni l'agréable mais uniquement la vérité sont encore plus sages. En effet, la connaissance se trouve réalisée plus parfaitement et d'une façon plus pure dans de tels arts et de telles sciences théorétiques.

C'est pourquoi au terme de cette première recherche Aristote nous donne cette première définition de la sagesse : « une science ayant pour objet certaines causes et certains principes »<sup>15</sup>. Une telle définition exprime bien l'identification de l'ordre de la connaissance à celui de la perfection naturelle de l'homme, et à l'intérieur de cet ordre de la connaissance, l'identification de la sagesse à ce que cet ordre possède de plus parfait : la connaissance des raisons et des causes des réalités. Elle exprime aussi l'affirmation de la supériorité de la connaissance spéculative sur toute connaissance pratique.

En second lieu Aristote détermine la nature propre des causes et principes dont s'occupe la sagesse<sup>16</sup>. Du fait qu'il existe en nous une multiplicité de sciences, il faut fixer parmi ces sciences laquelle mérite le plus le nom de sagesse, laquelle peut être dite « sagesse ». Pour cela il est nécessaire de discerner la nature propre des principes de la sagesse, puisque ceux-ci sont ses éléments spécificateurs. Toute connaissance scientifique est spécifiée par ses principes propres.

En vue de ce discernement, Aristote relève les diverses conceptions, les divers jugements qu'on se fait du sage et de la sagesse. Il commence par donner une sorte de description communément admise du sage et de la sagesse qui, comme nous le dirons, est déjà très élaborée, non pas arbitrairement, mais grâce aux principes déjà énoncés dans la recherche précédente.

Voici les six caractères du sage et de la sagesse qu'Aristote conserve de leurs descriptions traditionnelles :

1 – Le sage sait toutes choses, autant du moins qu'il est possible de savoir toutes choses, c'est-à-dire dans leurs principes.

---

13. *Mét.*, A, 1, 981 a 25.

14. *Mét.*, A, 1, 981 a 30

15. *Mét.*, A, 1, 982 a 1.

16. *Mét.*, A, 2, 982 a 5 : « De quelles causes et de quels principes s'occupe la science qui est sagesse. »

2 – Le sage sait connaître les choses difficiles - non aisées à connaître pour l'homme – c'est-à-dire qu'il connaît les choses qui dépassent nos connaissances sensibles.

3 – Le sage connaît avec plus de certitude que tout autre savant.

4 – Le sage sait mieux enseigner que les autres savants.

5 – La sagesse est plus recherchée pour elle-même, en vue de la pure vérité, que les autres sciences.

6 – La sagesse, parmi les sciences, est celle qui est supérieure hiérarchiquement, celle qui est première et qui par le fait même peut commander aux autres sciences et peut les ordonner.

Pour mieux saisir la valeur et le sens de cette description du sage et de la sagesse, il suffit de la mettre en parallèle avec celles que Platon avait données dans ses divers dialogues – surtout celles du *Théétète* et de *la République*. Par cette comparaison on pourra mieux apprécier l'intention qui a présidé au choix de six caractères du sage et de la sagesse.

Platon nous dépeint le sage comme un homme indifférent aux bavardages de la ville. C'est un homme solitaire qui ne prend part ni aux assemblées, ni aux festins<sup>17</sup>. Il ignore les petites histoires de chacun. Il ne s'en occupe pas. « Ce qui est arrivé de bien ou de mal dans la ville, ... le philosophe n'en a aucun soupçon, pas plus, dit le proverbe, que du nombre de tonnelets que remplirait la mer. »<sup>18</sup> Il ne sait même pas qu'il ignore ces « petites histoires » de la vie de ses semblables. C'est une indifférence totale qu'il a de ce monde inférieur, monde où vit la plupart des hommes<sup>19</sup>.

Sa vie à lui, de sage, se passe dans un autre monde ; il est épris d'autres réalités. « Sa pensée, au jugement de laquelle il n'y a en tout cela que petitesse et que néant, le dédaigne, et, selon le mot de Pindare, étend partout " son vol, à ce qui est sous la terre ", à la surface de laquelle elle pratique la géométrie, " comme, sur la voûte qui domine le ciel ", elle pratique l'astronomie : explorant en totalité la nature de chacune de ces réalités, en son entier, sans se faire choir elle-même jusqu'à aucune des choses qui lui sont proches ». <sup>20</sup> Le sage vit vraiment là dans un univers qui lui est propre, où les autres mortels ne peuvent pénétrer, parce qu'il voit ce que les autres ne voient pas.

S'il fuit le tumulte, c'est pour contempler le monde des idées, des vraies réalités. « Seul il sait dignement chanter ces réalités dont les dieux et les mortels bienheureux vivent »<sup>21</sup>.

En un mot le sage c'est celui qui tend vers le divin, qui seul est capable de s'élever jusqu'au « beau en soi » et de le contempler dans son essence. C'est pourquoi il a la nostalgie de ce monde des idées et cherche à s'évader le plus vite possible du monde des apparences.

C'est en vue de cette évasion que le sage doit se purifier continuellement. Toutes les vertus morales, celles de tempérance, de force, de grandeur d'âme, de douceur, ainsi que celle de justice – qui est pour Platon si proche, pour ne pas dire identique à celle de sagesse – concourent à cette œuvre .

Toutes ces vertus sont nécessairement l'apanage du sage et à leur tour elles réclament tous les biens humains inférieurs, tels que ceux de la santé, de la beauté physique, de l'adresse au combat, de la richesse, de la bonne naissance...

Le sage doit posséder toutes ces qualités ; toutes, elles lui appartiennent. Ce qui n'empêche pas que la σοφία pour Platon est avant tout une vertu divine toute ordonnée à la contemplation

---

17. *Théét.*, 173 d.

18. *Théét.*, 173 e.

19. *Théét.*, 173 b : « Un tel être ne connaît ni proche, ni voisin, ne sait ni ce que fait celui-ci, ni même s'il est homme ou s'il appartient à quelqu'autre bétail... »

20. *Théét.*, 174 a.

21. *Théét.*, 176 a.

comme nous l'avons indiqué au début du présent travail et que par elle le *voûς* devient capable de regarder le « beau en soi ». Mais il n'en reste pas moins vrai aussi que la sagesse doit rendre le philosophe capable de devenir le chef de la cité, son « gardien » ; cette fonction revient en droit au sage. La *σοφία* est donc à la fois « contemplative » et « politique », elle implique les perfections de l'ordre théorique et pratique, c'est pourquoi elle nécessite toutes les vertus morales et exige même tous les biens inférieurs. Cette vertu divine intègre en elle tous les biens divins et humains.

Comparativement à Platon, Aristote dans sa description du sage et de la sagesse est d'une sobriété extraordinaire. De toutes les qualités intellectuelles politiques, morales, physiques mêmes il ne retient et ne développe que celles qui strictement relèvent de la connaissance scientifique considérée à son degré le plus éminent : « savoir toutes choses », « savoir les choses les plus difficiles », « connaître avec certitude », « savoir enseigner », « être une science recherchée en vue de la pure connaissance », « être la science supérieure »...

Les autres qualités signalées par Platon, Aristote ne les ignore pas. Mais délibérément il les rattache à la description d'autres vertus et d'autres hommes vertueux, par exemple à celle du magnanime<sup>22</sup>. Dans sa pensée, en effet, les diverses perfections relèvent proprement d'autres vertus morales et politiques. Si, en réalité, le sage doit être magnanime, tempérant, juste, s'il doit en un mot être le plus parfait des citoyens, l'homme le plus accompli et le plus vertueux, cela ne veut pas dire que la sagesse intègre essentiellement dans sa définition tous les éléments constitutifs des autres vertus morales.

C'est pourquoi, si Aristote ne garde, dans sa description du sage et de la sagesse que les qualités propres à celui qui connaît parfaitement, scientifiquement, et s'il souligne même que le sage et la sagesse possèdent ces qualités à leur plus haut point, d'une façon éminente, c'est qu'il a un but déterminé. Il veut nous donner une définition scientifique de la sagesse. Il veut dépasser ce que la description concrète nous livre sur la manière spéciale de vivre du sage, sur son comportement extérieur et moral même, pour déterminer la nature exacte de la sagesse et révéler ses éléments essentiels, constitutifs, et discerner à travers la multiplicité concrète des qualités du sage ce qui formellement regarde la sagesse. C'est pourquoi cette description est si décantée et si sobre. Elle est déjà très élaborée. Elle doit se comprendre dans le prolongement même de ce qu'Aristote avait conclu précédemment : « La sagesse est une science ayant pour objet certaines causes et certains principes ». C'est à la lumière de cette première définition générale de la sagesse qu'il faut comprendre l'œuvre de discrimination opérée par Aristote dans sa description du sage et de la sagesse.

Cette description ajoute pourtant quelque chose à cette première définition générique de la sagesse, elle ajoute proprement cette note de superlatif, cette tendance vers l'absolu, vers la limite de la perfection que l'on reconnaît communément au sage et à la sagesse. Le sage est un « extrémiste » pourrions-nous dire, l'homme qui tend vers « les sommets ». C'est pourquoi si la sagesse fait partie de l'ordre de la connaissance scientifique, nécessairement le sage est quelqu'un qui est plus savant que le simple savant. Il possède les perfections du savant, mais plus que lui, selon un mode plus éminent. La sagesse est plus qu'une simple science. Elle est la première des sciences, la science la plus parfaite, la plus élevée. Elle ne peut tolérer aucune autre science qui soit au-dessus d'elle et plus parfaite qu'elle. Ce caractère de superlatif et d'absolu reconnu au sage et à la sagesse est pour Aristote une donnée d'expérience, universellement admise. Cette description est donc le fruit à la fois de l'expérience commune et de la définition générique de la sagesse.

Cette description, Aristote va s'en servir dans son argumentation comme « mineure » pour préciser sa définition générique. En effet, cette description est comme illuminée et assumée par des principes et des définitions plus généraux, ceux même du savant et de la science, et

---

22. *Éth. à Nic.*, IV, 3, 1121 b 209.

d'une façon plus précise par ceux de ce qui est le plus savant et de ce qui est le plus science. D'où on conclut nécessairement que la sagesse considère les causes les plus universelles et les premiers principes, puisque toutes les qualités reconnues ordinairement aux sages et à la sagesse sont des qualités qui ne peuvent convenir qu'au savant et à la science qui considèrent les causes les plus universelles et les principes les plus indivisibles et les plus simples.

En effet, grâce aux deux premières qualités reconnues au sage, Aristote va pouvoir conclure que le sage est celui qui doit s'occuper le plus de l'universel, et qui doit posséder le mieux la science de l'universel, et de ce qu'il y a de plus universel. Car « savoir toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède le plus la science de l'universel ; celui-là connaît d'une certaine manière tout ce qui est compris sous l'universel »<sup>23</sup>. Or le sage est celui qui sait le plus toutes choses. Donc le sage est celui qui s'occupe le plus de l'universel.

Mais ces choses les plus universelles sont aussi, de fait, les plus difficiles à connaître pour les hommes : car elles sont les plus éloignées de leurs perceptions sensibles. Si en droit et par nature, les choses les plus universelles sont les plus intelligibles, parce que plus éloignées de la potentialité de la matière, de fait, à cause de notre manière de connaître les réalités, les plus universelles sont les plus difficiles à connaître. Ce caractère de difficulté affecte donc nécessairement l'objet de la science à cause du sujet connaissant. C'est pourquoi, puisque le sage connaît les choses les plus difficiles, il doit considérer les choses les plus universelles.

Grâce aux trois autres qualités suivantes reconnues au sage et à la sagesse, Aristote va pouvoir conclure que la sagesse est la science qui s'occupe des principes les plus simples, les plus indivisibles et que, plus qu'aucune autre science, elle s'attarde à la contemplation de ces principes.

Les sciences, en effet, qui ont le plus pour objet les principes les plus simples sont les plus exactes<sup>24</sup>. Ce qui caractérise la connaissance scientifique c'est bien l'exactitude et la rigueur, parce que précisément cette connaissance s'appuie sur les principes et les causes des réalités qu'elle atteint. Elle s'appuie donc sur du nécessaire. Et plus cette connaissance s'appuiera sur un principe qui réalise parfaitement la notion de principe, c'est-à-dire plus elle s'appuiera sur un principe simple et premier, plus elle sera exacte et rigoureuse.

Or le sage connaît avec plus d'exactitude que tout autre savant...

Par là on détermine la nature propre des principes de la sagesse, ces principes doivent être les plus simples, donc les plus indivisibles, c'est-à-dire que la sagesse s'occupe des principes tout à fait premiers.

Et on peut ajouter : « Plus une science contemple les causes, plus elle est capable d'enseigner »<sup>25</sup>. On sait que pour Aristote être capable d'enseigner est un signe de possession parfaite de la science. Car pour enseigner il faut indiquer les principes et les causes propres au sujet qu'on traite. Il faut donc nécessairement les connaître. Et plus on connaîtra les principes, plus on sera en mesure d'enseigner. Or le plus sage est celui qui sait le mieux enseigner...

On précise donc que le sage plus qu'aucun autre savant possède la connaissance des principes. Ce qui réclame par le fait même que la sagesse plus qu'aucune science soit ordonnée vers les principes et les causes.

« Savoir et connaître en vue de savoir et de connaître »<sup>26</sup> appartient avant tout à la connaissance de ce qui est le plus intelligible, c'est-à-dire à la connaissance des principes et des causes, puisque les principes sont ce qu'il y a de plus connaissable. On connaît les autres réalités dans et par les principes.

---

23. *Mét.*, A, 2, 982 a 22.

24. *Mét.*, A, 2, 982 a 26.

25. *Mét.*, A, 2, 982 a 28.

26. *Mét.*, A, 2, 982 a 30.

Or, parmi les sciences, les sciences spéculatives, celles qui sont toutes ordonnées à la recherche de la vérité, sont plus parfaitement sciences que les autres, qui intègrent des éléments étrangers à cet ordre de la connaissance. Les sciences spéculatives réalisent mieux la notion tout à fait pure de science. Elles s'occupent donc plus des principes et des causes.

Or, précisément, la sagesse apparaît comme la science qui est le plus recherchée pour elle-même, en vue de la vérité. Donc, la sagesse, science spéculative, ne peut être qu'une science toute ordonnée, et plus que toute autre, vers les principes premiers qui, du reste, seuls, ne sont que principes.

Grâce à la sixième qualité, la dernière, Aristote va préciser que la sagesse s'occupe aussi de la cause finale et de la première cause finale, c'est-à-dire de la fin ultime.

La science qui possède la supériorité hiérarchique sur toutes les autres doit connaître la fin ultime de toutes choses, c'est-à-dire le plus grand bien, le bien suprême<sup>27</sup> ; une telle science doit en effet pouvoir commander aux autres sciences et pouvoir s'en servir. Pour cela, il est nécessaire qu'elle connaisse le propre bien des sciences inférieures pour pouvoir l'ordonner au bien de la science supérieure. Lorsqu'il s'agit de la science suprême, au sens absolu du mot, il est nécessaire que cette science suprême considère le plus grand bien de l'univers. Ce plus grand bien joue dans le monde le rôle de cause finale comme Aristote le précisera à la fin de ses *Métaphysiques*.

Or précisément la sagesse est la science suprême au sens absolu du mot. Donc la sagesse doit considérer le bien suprême de tout l'univers, sa fin ultime. Il s'ensuit que la sagesse est proprement la science qui considère tous les premiers principes et toutes les premières causes, y compris la cause finale ultime : voilà sa définition précise et rigoureuse.

Affirmant qu'elle s'occupe du bien suprême, on pourrait craindre alors qu'elle redevienne pratique, c'est pourquoi Aristote immédiatement après prouve que la sagesse est une science purement spéculative, toute ordonnée à la connaissance des premiers principes<sup>28</sup>. Ce caractère purement spéculatif de la sagesse est en quelque sorte son caractère essentiel, sa propriété. Notons bien du reste que c'est l'admiration, l'étonnement, point de départ de fait de l'acquisition de la sagesse, qui sert à Aristote de signe et de preuve du caractère spéculatif de cette science<sup>29</sup>. Car l'étonnement, procédant de l'ignorance, suscite en nous un pur désir de science. Il éveille en nous, uniquement, une soif d'échapper à cette ignorance, de la supprimer en acquérant la connaissance parfaite de ce qui nous était apparu comme « admirable ».

Après avoir défini et montré la propriété de la sagesse, Aristote porte sur elle un jugement de valeur. La sagesse fait partie des biens les plus estimables, car elle est la plus excellente et la plus honorable des sciences<sup>30</sup>. Elle est le plus honorable de tous nos biens, précisément parce qu'elle est divine. Divine, elle l'est à un double titre. Premièrement en raison de son *objet* : elle regarde *Dieu*. S'occupant des premiers principes et des premières causes, elle s'occupe nécessairement de Dieu. Dieu n'est-il pas la première cause et le premier principe ? Deuxièmement, en raison de son propre sujet, elle appartient d'une façon privilégiée à Dieu. C'est le bien propre et connaturel de Dieu, de telle façon que Dieu seul doit la posséder ou du moins la posséder plus que tout autre.

Mais si divine qu'elle soit, cette science reste toujours une perfection pour l'homme<sup>31</sup>. Elle est même sa perfection suprême. Perfection qu'il acquiert en dernier lieu après l'acquisition

---

27. *Mét.*, A, 2, 982 b 4.

28. *Mét.*, A, 2, 982 b 10.

29. *Mét.*, A, 2, 982 b 13. • Car aussi bien à l'origine que maintenant, les hommes se sont mis à philosopher par étonnement *διὰ τὸ θαυμάζειν* .

30. *Mét.*, A, 2, 983 a 4.

31. *Mét.*, A, 2, 982 b 29. Aristote n'approuve pas l'affirmation de Simonide qui réservait à Dieu ce bien suprême : • Dieu seul aurait le privilège de cette science •. Déjà dans *Protagoras* (344 c) nous trouvons cette même affirmation de Simonide.

de toutes les autres perfections de l'intelligence. Ce qui est normal, puisque pour l'homme, être imparfait et en devenir, ce qui est en premier dans l'ordre de la perfection est toujours ce qui arrive en dernier lieu selon l'ordre de génération, l'ordre de l'acquisition. C'est pourquoi pour Aristote, la sagesse n'appartiendra qu'à l'âge mûr, tandis qu'un adolescent peut être un excellent mathématicien <sup>32</sup>.

Mais la sagesse est une perfection trop divine pour que l'homme puisse la posséder parfaitement, d'une façon permanente et stable. Elle ne se trouve jamais dans notre intelligence, comme dans son lieu propre ; celle-ci est trop imparfaite, trop dépendante dans son exercice de tout le mouvement du monde physique sensible. C'est pourquoi il semble que l'homme ne puisse pas se servir de la sagesse comme il le voudrait, même lorsqu'il la possède autant qu'il est possible à un homme de la posséder. Les nécessités physiques de la vie l'empêchent de se livrer totalement à l'exercice de la sagesse.

### § 3. La sagesse et les autres vertus intellectuelles

Puisque la sagesse est la science suprême, elle est nécessairement la première des vertus intellectuelles, la perfection suprême de notre intelligence. Par le fait même il lui revient d'exercer un rôle de « commandement » sur toutes les autres sciences et toutes les autres vertus intellectuelles. Pour mieux comprendre ce rôle de la sagesse, il faut préciser à la fois sa distinction à l'égard des autres vertus intellectuelles, et sa parenté, sa similitude avec elles.

Dans cette étude on constatera encore l'effort de précision d'Aristote. Tout en maintenant à la sagesse un mode éminent de perfection, celui-ci a soin d'écarter d'elle tous les éléments qui lui seraient étrangers ou accidentels.

Au VI<sup>e</sup> livre de l'*Éthique à Nicomaque* Aristote aborde l'étude des cinq vertus intellectuelles : art, science, prudence, sagesse et intelligence, <sup>33</sup> comme principes d'opérations humaines parfaites. Ce qui intéresse notre sujet, c'est surtout ce qu'il traite au chapitre VII. Partant de la définition commune de la σοφία : « ce que les Grecs appellent σοφία est la perfection suprême dans les divers ordres de connaissance » <sup>34</sup>, Aristote montre que cette vertu contient éminemment les perfections de la science et celles de l'intelligence. Car « il faut non seulement que le sage connaisse ce qui découle des principes, mais aussi qu'il ait une connaissance exacte des principes. Aussi pourrait-on dire que la σοφία est à la fois intelligence (νοῦς) et science (ἐπιστήμη) ». <sup>35</sup> La science en effet est la vertu intellectuelle qui nous fait connaître avec exactitude ce qui est déduit des principes : les conclusions. L'intelligence, le νοῦς, est la vertu qui nous fait adhérer aux premiers principes. C'est la première des vertus intellectuelles selon l'ordre d'origine, parce que toute connaissance suppose la connaissance des principes. La sagesse implique la perfection de ces deux vertus intellectuelles d'une façon éminente. Elle se situe en quelque sorte au-dessus de cette distinction, exigée par le mode humain de notre intelligence. Cette distinction est proprement humaine, la sagesse en sa nature est divine.

Cela ne veut pas dire que la sagesse une fois acquise, supprime ces deux vertus intellectuelles en les intégrant en son essence et les rend par le fait même inutiles. Non, la sagesse se distingue réellement de l'intelligence (vertu des premiers principes) et de la science, et son apparition en notre esprit ne détruit pas ces vertus intellectuelles ; bien au contraire, elle les affermit et les perfectionne. Car les sciences, même spéculatives, ont un champ de recherches plus particulier et plus déterminé que celui de la sagesse. La sagesse les enveloppe en quelque sorte, tout en demeurant au-dessus d'elles. N'est-elle pas la plus universelle des sciences ? Ce qui ne doit pas s'entendre d'une façon matérielle, comme si seul

32. *Éth. à Nic.*, VI, 9, 1142 a 17.

33. L'intelligence (νοῦς) est prise ici dans le sens de la vertu intellectuelle qui nous fait adhérer aux premiers principes.

34. *Éth. à Nic.*, VI, 7, 1141 a 16.

35. *Éth. à Nic.*, VI, 7, 1141 a 17-18.

l'ensemble des sciences particulières devait constituer la sagesse et que la sagesse ne devait pas être autre chose que la somme de toutes ces sciences particulières. C'est d'une façon formelle pour ainsi dire, c'est-à-dire du point de vue de la compréhension, que la sagesse est la plus universelle des sciences. Car les sciences spéculatives et la sagesse peuvent regarder les mêmes réalités, mais elles ne les regardent pas de la même façon, sous le même aspect. Les sciences spéculatives et la sagesse ne s'intéressent pas au même problème et n'envisagent pas formellement les mêmes questions. C'est pourquoi elles ne s'opposent pas, elle ne peuvent pas se détruire. Elles restent toutes nécessaires chacune à sa place. C'est ainsi qu'Aristote distingue dans sa *Métaphysique*<sup>36</sup> les trois grands types de sciences spéculatives : la théologie, qui n'est autre que la sagesse, les mathématiques et la physique.

Ce qu'il y a de tout à fait caractéristique dans la sagesse, comme le note bien Aristote, c'est que sa fonction propre, dépasse celle de la science et de l'intelligence. Le sage ne doit pas s'arrêter aux conclusions. Il doit certes les connaître, mais il ne peut s'y reposer. Il doit toujours remonter aux principes premiers de toutes les connaissances scientifiques pour avoir une connaissance absolument certaine, à l'abri de toute critique. Comme première science la sagesse doit défendre la valeur de ses propres principes et celle des autres sciences. Elle doit les connaître et les considérer en eux-mêmes. Les autres sciences supposent au contraire admise la connaissance de leurs propres principes. Le savant considère les principes de sa science comme point de départ requis à ses démonstrations, mais ces principes, en eux-mêmes, échappent à ses préoccupations, à ses investigations. Il ne se pose pas de question à leur propos.

Comme le *νοῦς*, la sagesse doit donc regarder les principes, mais elle doit les regarder d'une façon toute différente. Le *νοῦς* les saisit et y adhère. La *σοφία* les connaît parfaitement et les défend. Elle a, des principes et des causes, une connaissance parfaite, capable de se justifier.

Ce qui est plus délicat à déterminer, ce sont les rapports de la sagesse avec la politique et la prudence<sup>37</sup>. Car la politique semble bien sous un certain aspect être aussi une science souveraine et première. N'est-elle pas la science la plus excellente puisqu'elle considère le bien de la cité, qui est un bien divin ?<sup>38</sup> Certes, il y a une certaine parenté véritable entre la sagesse et la politique. Les deux vertus intellectuelles regardent bien un objet divin et toutes deux représentent une sorte de sommet. Toutes deux sont bien parfaites, mais dans deux ordres différents. Car la sagesse considère la vérité théorique. Sa perfection est une perfection d'ordre purement spéculatif. La politique considère la vérité pratique. Sa perfection et son excellence sont enfermées dans cet ordre pratique. Voilà ce qui profondément les distingue. Certes elles sont ce qu'il y a de plus excellent, mais dans deux ordres différents de connaissances. La différence entre la politique et la sagesse est donc une différence plus foncière que celle qui existe entre elle et les diverses sciences théorétiques ou le *νοῦς*.

Car la politique et la sagesse ne perfectionnent plus la même partie de l'intelligence, mais elles perfectionnent deux parties différentes de l'intelligence, l'intellect pratique et l'intellect spéculatif.

Mais bien que profondément différentes, elles ont certaines relations entre elles. Comment comprendre ces relations ? On doit d'abord écarter l'erreur qui consisterait à placer la sagesse en dépendance de la politique et de faire de celle-ci ce qu'il y a de plus honorable et de meilleur d'une façon absolue. Une telle erreur reviendrait à prétendre que les hommes peuvent commander aux dieux ou prétendre que les hommes sont des dieux. Et par le fait même qu'il n'y a rien de plus honorable et de plus excellent qu'eux<sup>39</sup>.

---

36. *Mét.*, H, 1, 1025 b 5.

37. Nous ne voulons pas ici préciser les rapports qui existent entre • politique • et • prudence • dans la doctrine d'Aristote ; nous ne désirons envisager que leur distinction et leur rapport avec la sagesse, ce qui nous permet de l'unir dans une même étude.

38. *Éth. à Nic.*, I, 1, 1094 b 7.

39. *Éth. à Nic.*, VI, 7, 1141 a 30 sq.

Mais puisqu'il y a des natures plus divines que la nature humaine, au moins « les corps éclatants dont l'univers se compose »<sup>40</sup> il y aura nécessairement une science théorique supérieure à la politique qui contempera ces natures. Voilà la première raison qui permet d'affirmer la supériorité absolue de la sagesse sur la politique et la prudence. D'une façon plus précise et plus formelle la supériorité de la sagesse sur la politique et la prudence se prend du caractère pratique de celles-ci et du caractère spéculatif de celle-là. Ce qui fait que la politique et la prudence, si parfaites qu'elles soient, restent toujours des sciences pratiques, donc relatives, essentiellement dépendantes des conditions de vie du sujet, tandis que la sagesse atteint un véritable absolu et tend à se séparer de plus en plus des conditions de vie du sujet qui n'interviennent qu'accidentellement dans ses considérations.

Aristote nous dit en effet que « si on peut dire que ce qui est sain (ὕγιεινόν) et ce qui est bon diffère pour les hommes et les poissons, tandis que le blanc et le droit sont toujours identiques, à plus forte raison, la σοφία est immuable, tandis que la prudence ne l'est pas. En effet, on peut dire que cette dernière consiste pour chacun à voir exactement son propre intérêt en toutes circonstances »<sup>41</sup>... La prudence est quelque chose de relatif suivant les circonstances et suivant les différents sujets en qui elle se trouve ; la sagesse au contraire est toujours la même. Elle ne doit pas se modifier et s'adapter suivant les individus et les circonstances. Grâce à l'absolu de son objet propre, les choses divines et éternelles, elle est au dessus de tout relativisme. Pour tout et pour tous elle conserve cette même transcendance immuable puisque son objet est une réalité séparée des mouvements et des contingences du monde physique : réalité qui demeure toujours la même. Elle aussi est comme séparée des différents états des sujets en qui elle peut se trouver.

Voilà le caractère propre de l'excellence de la sagesse.

Si la politique et la prudence sont bien évaluées comme inférieures à la sagesse, Aristote conçoit-il certains liens de dépendance entre ces vertus ? La question est des plus délicates.

Car si Aristote affirme bien nettement que la prudence, inférieure à la sagesse, ne peut lui commander et exercer sur elle un contrôle – « il serait absurde, dit-il, d'imaginer que la prudence, qui est inférieure à la sagesse, ait pouvoir sur elle »<sup>42</sup> –, il ne nous dit pas explicitement que la sagesse ait pouvoir sur la prudence et la politique, mais que « la prudence (et nous pouvons ajouter la politique) et la sagesse doivent être recherchées pour elles-mêmes, attendu qu'elles sont des vertus correspondant chacune à l'une et à l'autre partie de l'âme »<sup>43</sup>. Et essayant de préciser leur utilité, c'est-à-dire leur pouvoir réalisateur et efficace en vue de l'acquisition du bonheur humain, Aristote affirme qu'elles en ont un. Certes, leur pouvoir n'est pas semblable à celui de la médecine qui réalise la santé, mais analogue à celui de la santé elle-même qui est le bien même de celui qui la possède. « La sagesse est le bonheur même de l'homme »<sup>44</sup>. Ceci semble bien nous confirmer qu'Aristote envisage la politique et la prudence comme des vertus qui dans leur ordre propre ont une certaine autonomie. Qu'il ne faut pas concevoir la prudence à l'égard de la sagesse comme une simple médecine à l'égard de la santé, comme un pur moyen à l'égard de sa fin propre. Dans ce cas, en effet, la sagesse donnerait à la politique et à la prudence leur raison d'être, comme la fin propre la donne au moyen. La sagesse, une fois acquise, n'aurait plus besoin de ces vertus inférieures – celles-ci devenant inutiles disparaîtraient –, la santé étant présente exclut les médecines.

Pour Aristote, comme nous le dirons, la politique et la prudence sont capables de procurer à l'homme un véritable bonheur, ou plus exactement l'exercice même des vertus morales dans

---

40. *Étb. à Nic.*, VI, 7, 1141 a 35 et 1141 b 1.

41. *Étb. à Nic.*, VI, 7, 1141 a 22.

42. *Étb. à Nic.*, VI, 13, 1143 b 34.

43. *Étb. à Nic.*, VI, 13, 1144 a 1 sq.

44. *Étb. à Nic.*, VI, 13, 1144 a 5 : « ἡ σοφία εὐδαιμονιάν ».

la cité bien organisée, bien ordonnée, est un véritable bonheur pour l'homme, bonheur imparfait, il est vrai, mais bonheur véritable tout de même. C'est pourquoi la politique et la prudence sont comme la santé et non comme la médecine. Ces vertus ont par elles-mêmes leur raison d'être. Elles ne sont pas de « pures servantes » de la sagesse. La sagesse étant présente, elles ne doivent pas disparaître. Elles doivent au contraire semble-t-il, grâce à la présence de celle-ci, pouvoir s'exercer d'une façon plus parfaite.

En effet, l'autonomie de la politique et de la prudence vient du fait que ce n'est pas la sagesse qui leur donne leur raison d'être, leurs principes propres. La politique et la prudence puisent directement leurs principes propres de l'expérience, des faits, des coutumes qui règlent l'activité humaine et de l'adhésion quasi naturelle de notre intelligence aux premiers principes moraux. Ces premiers principes, comme tout premier principe relèvent du *νοῦς*. Nous avons vu que la sagesse est comme au-dessus du *νοῦς* puisqu'elle aussi regarde les premiers principes – et parmi ceux-ci la cause finale : le bien suprême. Voilà ce qui nous permet de comprendre le lien précis qui unit la politique et la prudence avec la sagesse. La politique et la prudence supposent admise cette cause finale, le bien suprême. Leur rôle propre est de nous ordonner, de nous prescrire les moyens nécessaires pour l'acquisition de ce bien, et en nous les ordonnant et en nous les prescrivant déjà comme vertus pratiques, elles nous font vivre en partie de ce bien.

La sagesse doit connaître et contempler la nature de cette cause finale. Elle doit défendre et justifier sa valeur. Certes, cette cause finale s'impose aussi bien à elle qu'à la politique et à la prudence, mais celles-ci ne la considèrent pas immédiatement et en elle-même. Elles sont spécifiées par le « bien humain » (si divin que soit le bien politique, il reste toujours un bien à la taille de la nature humaine). La sagesse, elle, considère la cause finale en elle-même, et pas seulement dans ses effets, dans le bien moral individuel et politique. Elle se situe donc sur un plan supérieur à la politique et à la prudence, bien que celles-ci ne lui soient pas totalement étrangères. Elles communient dans la même fin ultime qu'elles atteignent d'une façon tout à fait différente.

Au fond pour comprendre exactement les liens et les rapports entre sagesse et politique dans la philosophie d'Aristote, il faut comprendre les liens et les rapports qui existent dans cette même philosophie entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique, l'intellect spéculatif et l'intellect pratique. Tout repose sur cette première distinction. C'est le *νοῦς*, au point de vue du sujet qui maintient radicalement le lien entre sagesse et politique puisqu'il est commun à ces deux ordres, comme au point de vue objectif, c'est la cause finale qui explique leur rapport.

La sagesse est distincte également de l'art. Cela ne fait pas de doute puisqu'elle est une vertu spéculative, qui regarde le nécessaire, tandis que l'art est une vertu pratique, qui regarde le singulier et « ce qui est susceptible d'être autrement »<sup>45</sup>. Tout ce que nous avons dit pour distinguer la sagesse de la politique pourrait être dit encore d'une certaine façon au sujet de la distinction de la sagesse et de l'art puisque l'art est également enclos dans l'ordre de nos connaissances pratiques.

Cependant, ne croyez pas que l'art soit totalement étranger à la sagesse. Aristote a eu soin de rappeler, en effet, que selon le langage ordinaire la sagesse exprime une certaine « vertu de l'art », une certaine habileté de l'art<sup>46</sup>. Ceci est un indice précieux qui nous rappelle que la sagesse a un certain rayonnement même sur ces vertus intellectuelles si particulières, rayonnement du reste très différent de celui qu'elle exerce sur la politique et la prudence.

---

45. *Éth. à Nic.*, VI, 4, 1140 a 1 sq.

46. *Éth. à Nic.*, VI, 7, 1141 a 9

Dans le cas des vertus « fabricatrices » son rayonnement est avant tout de l'ordre de l'exercice. N'est-elle pas la *vertu*, l'*habileté* de l'art ? Ne permet-elle pas à l'art d'être tout à fait libre dans son propre domaine et donc de s'exercer avec plus d'efficacité, plus de souplesse ? En défendant et en respectant ses lois et ses exigences propres contre tout envahissement possible de la prudence et de la politique, et en lui présentant ses principes et son objet dans une lumière plus pure, elle doit normalement épanouir ses richesses. Dans le second cas, celui de la politique et de la prudence, son rayonnement est surtout de l'ordre de la causalité finale. Ce rayonnement peut devenir plus impérieux et plus immédiatement efficace. Car c'est la sagesse qui finalise en dernier lieu la politique, tandis qu'elle ne finalise pas les arts.

C'est pourquoi la sagesse ne contient que d'une façon virtuelle et éminente les perfections propres de l'art. Elle aussi aspire à se réaliser en de belles œuvres, mais ces œuvres seront avant tout « immanentes ». La perfection d'art se manifestera dans la beauté et l'harmonie qu'elle réalise dans notre vie contemplative.

On peut donc affirmer que pour Aristote la sagesse est bien la vertu suprême de l'homme. Elle maintient l'unité et l'harmonie parmi nos diverses vertus intellectuelles, et joue à leur égard le rôle d'une « clef de voûte ». Elle achève leur perfection propre. Une telle vertu est nécessaire, puisque toute multiplicité dans un genre donné de réalités réclame un principe et une mesure. Dans l'ordre de nos vertus intellectuelles la sagesse joue ce rôle de principe et de mesure. Elle le peut, puisqu'en sa raison propre elle est au-dessus de cette multiplicité, et par le mode qu'elle possède dans l'intelligence humaine, elle fait bien partie de cette multiplicité.

C'est elle qui qualifie d'une façon ultime et dernière notre esprit. Elle ne demande aucun autre achèvement.

#### § 4. *Structure scientifique de la sagesse*

Étant données la richesse et la perfection de cette vertu intellectuelle qui possède les perfections de la science et du *νοῦς* selon un mode éminent, ne nous étonnons pas que parmi ses activités nous devions distinguer diverses fonctions, divers types d'opérations qui relèvent tous immédiatement de sa nature, mais selon un ordre. Il semble que dans la pensée d'Aristote on doive distinguer :

- a – la fonction proprement scientifique de la sagesse,
- b – la fonction de la sagesse auprès des premiers principes,
- c – la fonction contemplative de la sagesse.

##### *a – Fonction proprement scientifique de la sagesse*

Après avoir précisé que la sagesse recherche les principes et les causes suprêmes, nous voyons Aristote affirmer qu'il y a une science qui doit étudier l'être en tant qu'être et les attributs qui lui appartiennent <sup>47</sup>. Cette science doit être la plus universelle de toutes, car elle ne se contente pas de faire porter ses investigations sur une partie de l'être, mais elle fait porter ses recherches sur tout l'être, puisque précisément c'est « l'être en tant qu'être » qui l'intéresse.

Une telle science se distingue nécessairement de toutes les autres sciences particulières.

De fait, cette science s'identifie avec notre sagesse, science suprême qui recherche les principes et les causes suprêmes. Car ces principes et ces causes ne peuvent appartenir qu'à une nature, nature qui existe par elle-même, une nature première. Cette nature, pour nous, pour notre intelligence, ne peut être atteinte que sous la lumière de l'être en tant qu'être. Voilà pourquoi le sujet propre de la sagesse, comme vertu perfectionnant l'intelligence humaine, ne peut être que « l'être en tant qu'être ».

---

47. *Mét.*, Γ, 1, 1003 a 2b.

Mais ce sujet possède une unité très spéciale, une unité proportionnelle, analogique, puisque « la dénomination de l'être possède des significations multiples impliquant cependant une relation avec quelque chose d'un, avec une seule et même nature »<sup>48</sup>. C'est pourquoi cette science possède elle aussi une unité semblable, une unité analogique. Elle ne sera une que grâce à son terme : la substance première. Son sujet propre reste nécessairement multiple et divers dans son unité proportionnelle.

Voilà ce qui nous dévoile déjà le caractère si particulier de notre sagesse. Cette science divine possède en nous un mode « rationnel » qui demeure cependant analogique. Par là nous comprenons comment cette sagesse pour nous est plus une tendance à la sagesse, un amour de la sagesse, une philosophie, qu'une possession parfaite de la sagesse.

Si Aristote, en effet, exalte si haut la sagesse, s'il la place au sommet de toutes nos vertus morales et intellectuelles comme leur « tête », s'il maintient pour elle cette dénomination de « divine », la considérant comme la vertu propre de Dieu, c'est vraiment à cause de la dignité et l'excellence divine de son terme : la substance première. Mais en même temps Aristote n'oublie pas que cette vertu est une perfection de notre intelligence, c'est notre sagesse. Reçue dans notre intelligence, elle possède par le fait même un mode rationnel, qui certes sera parfait dans cet ordre, mais restera rationnel, ce sera proprement un mode « scientifique ». Évidemment notre sagesse, bien que reçue en notre intelligence, garde toujours sa perfection propre et ses exigences propres de sagesse. C'est pourquoi elle demande de s'épanouir en contemplation, mais elle ne peut arriver à ce sommet que par et dans une recherche proprement scientifique. Avant de contempler la substance première il faut que notre sagesse, dans sa fonction propre de philosophie, de science, recherche d'une façon la plus rigoureuse possible et la plus exacte possible les causes propres et les principes propres de l'être en tant qu'être en vue de démontrer l'existence même de cette première substance et d'en fixer, autant qu'elle le peut, la nature.

Pour que cette recherche philosophique se fasse avec le plus d'exactitude possible, il est nécessaire qu'elle se fasse selon les quatre causes, puisque, pour Aristote, toute recherche scientifique doit se faire par les quatre causes<sup>49</sup>. Celles-ci représentent pour nous les quatre manières dont nous pouvons connaître la réalité physique - et par le fait même toute réalité, même spirituelle, toute réalité étant connaissable par nous grâce à nos sens. Notre sagesse conserve, dans la mesure où elle est une science, une recherche méthodique des causes et des principes d'être, cette même structure. C'est le seul moyen pour elle de posséder une rigueur et une exactitude scientifique et de pouvoir prouver efficacement l'existence de la substance première. Nous devons même ajouter : étant première et suprême science, elle est plus parfaite que toutes les autres. Elle doit donc être plus soucieuse que les autres de rigueur et d'exactitude. Il faut donc qu'elle observe encore plus fidèlement que les autres sciences la recherche des quatre causes. Ces diverses recherches sont comme ses diverses voies d'accès à la connaissance scientifique de l'être et la preuve scientifique de l'existence de la première substance, du premier être.

Voilà toute la technique propre de la sagesse comme science. Voilà l'organisation intime de ses démonstrations, de ses inductions et de toutes ses recherches dialectiques. Tout se noue autour de la recherche des quatre causes de l'être.

Nous ne pouvons nous attarder ici à cette analyse de cette méthode scientifique de la sagesse. Il faudrait en effet pour le faire parfaitement analyser les livres Z, Θ, I, Λ, de la *Métaphysique*. Soulignons seulement l'ordre de cette recherche scientifique<sup>50</sup>.

48. *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33.

49. *Mét.*, A, 3, 983 a 24 ss. et *Phys.*, II, 3, 194b 16 ss.

50. Évidemment, Aristote ne dit pas explicitement que ces livres Z, Θ, I, Λ, représentent successivement la recherche des différentes causes de l'être. Mais il semble que nous pouvons l'affirmer en nous appuyant sur ce que lui-même nous dit au chapitre 3 du livre A (983 a 24 ss.) et de l'ensemble de sa doctrine. C'est du reste, nous semble-t-il, le seul moyen d'interpréter la métaphysique comme science de l'être ayant une unité organique, très spéciale, il est vrai, mais réelle tout de même. Dès qu'on écarte de l'ensemble de la métaphysique les

C'est avec le livre Z que commence proprement cette recherche philosophique. Aristote dans ce livre, a l'intention de déterminer les principes et les causes formelles de l'être. Cette première recherche fixe que le principe premier formel de l'être : c'est la substance.

Dans le livre Θ, Aristote, à partir du mouvement, considère la distinction des deux modalités de l'être, en puissance et en acte. Il montre la priorité absolue de l'être en acte sur l'être en puissance, ce qui lui permet de préciser la cause efficiente de l'être : c'est l'être en acte.

Dans le livre I, Aristote envisage le problème de l'un et du multiple<sup>51</sup>. Cette analyse philosophique lui permet de montrer la priorité absolue de l'un sur le multiple, de l'indivisible en acte sur le divisible en puissance, et par là le rôle de mesure de l'un à l'égard du multiple. Par cette étude il détermine *une* des propriétés de l'être en acte, celle d'être capable de mesurer ce qui est en puissance.

Enfin le livre Λ cherche à déterminer la cause finale de l'être<sup>52</sup>. L'être en tant que « désirable » et « aimable » meut sans être mû, c'est là son privilège. Cette ultime détermination des causes de l'être permet à Aristote de donner une démonstration rigoureuse du premier moteur immobile qui meut les autres êtres en tant qu'il est aimé et désiré par eux. Ce premier moteur immobile peut donc être, l'origine d'un mouvement éternellement uniforme.

La cause finale de l'être, c'est-à-dire l'être en tant que désirable et aimable, peut seule rendre raison du mouvement circulaire éternel. Tout autre cause agit en étant mue, - donc en changeant. Ce changement entraîne nécessairement des variations dans sa causalité et par le fait même des variations dans le mouvement, ce qui répugne au mouvement uniforme.

Par ces diverses recherches philosophiques portant sur divers aspects de l'être, Aristote détermine successivement la nécessité pour le premier être d'être une substance, d'être un acte séparé de toute potentialité, d'être indivisible et un, et par le fait même de pouvoir jouer le rôle de principe et de mesure à l'égard de l'univers multiple, d'être désirable et aimable, donc de pouvoir causer dans l'immobilité. Par ces quatre recherches scientifiques successives, Aristote fixe progressivement les divers principes et les diverses causes propres de l'être.

Ce qui est remarquable dans cette étude métaphysique, c'est évidemment la rigueur de ses raisonnements philosophiques et leur souplesse analogique, mais c'est surtout l'ordre profond qui les enchaîne les uns aux autres, tout en respectant leur diversité. Chaque saisie particulière de l'un des aspects de l'être permet à Aristote de déterminer un des principes propres de l'être. Après avoir fixé le principe formel de l'être, la substance, à partir de la constatation de la diversité des déterminations de l'être, une nouvelle recherche s'impose au philosophe, puisque la substance dans le monde physique est complexe. Elle est au principe du mouvement. Pour expliquer ce mouvement, il faut déceler son principe efficient propre : l'agent. Celui-ci, par nature ne demande que d'être en acte. Il peut donc être séparé du monde physique. Mais ces agents peuvent être multiples ; on doit rechercher alors le principe qui explique cette multiplicité : c'est la mesure. Celle-ci ne demande par nature que l'indivisibilité, l'unité parfaite. Cet agent indivisible, à cause même de son indivisibilité, ne peut mouvoir que par le désir et par l'amour puisqu'il doit mouvoir en demeurant immobile. Voilà comment Aristote arrive à prouver qu'il y a une première substance, qui est acte pur séparé de tout accident, de toute potentialité, de toute multiplicité et qui est le bien suprême, souverainement désirable et aimable.

---

livres α, Δ, K, comme on le fait ordinairement et qu'on rattache le livre E aux livres A, B, Γ, et le livre H au livre Z, on a tout de suite cet ordre très organique de la *Métaphysique* : A, B, Γ définissant la nature de la sagesse philosophique, posant les apories et montrant sa fonction défensive, Z, Θ, I, Λ constituant la recherche des causes de l'être et démontrant l'existence et la nature du premier être, du premier acte.

51. *Mét.*, B, 4, 1001 a 4, où Aristote montre à cet endroit toutes les difficultés que soulèvent ce problème de l'un et de ses rapports avec l'être et *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 23 où il montre que l'· un · étant convertible avec l'être, la sagesse qui considère l'être doit considérer l'un, qui est comme cause de ses propriétés.

52. *Mét.*, Λ, 7, 1072 a 25 et 1072 b 5.

### b – Fonction de la sagesse auprès des premiers principes.

Nous savons déjà, d'après ce que nous avons dit sur le rapport de la sagesse et des autres vertus intellectuelles, que la sagesse s'occupe des principes, qu'elle y adhère et les considère dans leur nature propre puisque la sagesse contient les perfections propres du *voûç* et de la science.

Nous pouvons préciser que dans la pensée d'Aristote, la sagesse non seulement adhère aux principes premiers et les considère, mais aussi qu'elle doit avoir auprès d'eux une activité critique. Il revient, en effet, à la sagesse de juger, d'évaluer, d'ordonner et de défendre les premiers principes contre ceux qui les rejettent, ou diminuent leur valeur en les défigurant. Pour comprendre le sens qu'Aristote attribue à cette fonction spéciale de la sagesse, il nous suffit d'analyser le chap. 3 du livre IV de la *Métaphysique*<sup>53</sup>.

Aristote, en effet, après avoir déterminé toute l'extension et toute l'ampleur des investigations de notre sagesse philosophique, (elle doit, puisque son sujet est l'être en tant qu'être, s'intéresser à tout ce qui touche à l'être ou à tout ce qui s'y rattache, et elle doit également regarder l'un en tant qu'un et ses propriétés, puisque l'être et l'un sont convertibles), Aristote montre qu'il lui revient également de s'occuper des principes, des axiomes, et de les défendre<sup>54</sup>. Voici son raisonnement : « Les axiomes concernent tous les êtres et non pas un certain genre d'être en particulier à l'exception des autres. Et tout le monde s'en sert, parce qu'ils appartiennent à l'être en tant qu'être... Mais chacun ne s'en sert qu'autant qu'il en a besoin, c'est-à-dire dans les limites où s'étend le genre de choses au sujet desquelles il fait ses démonstrations. Dès lors, celui qui étudie l'être en tant qu'être aura aussi à traiter des axiomes »<sup>55</sup>. L'étude des axiomes relève donc proprement de la sagesse, à cause même de leur universalité. Ne faisant pas partie d'un genre particulier de l'être, ils ne peuvent être compris selon toute leur universalité que par la science qui est au-dessus des genres particuliers. Si nous constatons pourtant qu'à travers les siècles passés certains Physiciens, comme le note Aristote, ont parlé des axiomes, c'est « parce qu'ils croyaient qu'eux seuls raisonnaient sur toute la nature et sur l'être »<sup>56</sup>. Ils pensaient posséder la sagesse, et par le fait même, ils s'estimaient autorisés à juger de la valeur des premiers principes. En réalité ils n'en avaient pas le droit, puisqu'il y a une science supérieure à la physique. La nature qu'elle considère n'est pas tout l'être, dans toute son universalité, mais une partie seulement de l'être.

Il n'y a aucun doute que, dans la pensée d'Aristote, l'étude des premiers principes relève de la sagesse, de la « sagesse première », c'est-à-dire de la science la plus universelle. Cette étude des premiers principes doit conduire à une connaissance parfaite des premiers principes. Connaissance telle qu'elle doit permettre au philosophe de juger si ces principes sont vrais ou faux et d'estimer leur valeur propre, et de les ordonner. Grâce à cette connaissance le philosophe doit être capable d'indiquer les principes les plus certains de toutes choses, et même le principe le plus certain de toutes choses, c'est-à-dire le premier principe au sens tout à fait fort, celui au sujet duquel il est impossible de se tromper.

Un tel principe doit être nécessairement le plus connu de tous les principes puisqu'à son propos on ne peut se tromper. Or on ne se trompe qu'au sujet de ce qu'on ne connaît pas.

---

53. Aristote considère cette fonction défensive de la sagesse avant de traiter sa fonction proprement scientifique parce qu'il est nécessaire d'écartier les obstacles avant de poursuivre sa marche. Si, dans le présent travail, nous mettons cette fonction défensive de la sagesse en second lieu, après la fonction scientifique, c'est que celle-ci est en quelque sorte une fonction générique, commune, à certains égards, à la sagesse et aux autres sciences, tandis que la fonction défensive est une fonction tout à fait caractéristique de la sagesse : les autres sciences ne la possèdent pas. Dans un exposé sur les fonctions de la sagesse, il vaut mieux d'abord examiner les notes génériques, puis les notes spécifiques.

54. *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33 ; 1005 a 17.

55. *Mét.*, Γ, 3, 1005 a 23.

56. *Mét.*, Γ, 3, 1005 a 33.

De plus un tel principe ne peut être hypothétique. Sa connaissance, en effet, est impliquée dans la connaissance de tout autre principe, puisque par définition il est premier, donc antérieur à tous les autres, donc compris dans leur connaissance. Une hypothèse n'est jamais quelque chose de premier. Elle suppose toujours quelque chose d'antérieur <sup>57</sup>.

Ce principe premier ne peut être que le suivant : « Il est impossible qu'un même attribut appartienne et à la fois n'appartienne pas à une même chose de la même manière » <sup>58</sup>.

Aristote justifie que ce principe est bien le premier, le plus certain de tous, parce qu'il remplit les conditions requises pour cela ; d'une part il est impossible de se tromper à son égard ; d'autre part il est le plus connu de tous. Il est impossible, en effet, à qui que ce soit, de penser qu'une chose est et n'est pas, en même temps <sup>59</sup>. Si certains ont affirmé le contraire, en réalité ils n'ont fait que le prononcer, le dire extérieurement, mais ils n'ont pu le penser. Aristote précise que si quelqu'un « se trompait à l'égard de ce principe, c'est-à-dire acceptait qu'une même chose soit et ne soit pas, il aurait en lui, à la fois, deux opinions contraires » <sup>60</sup>. Ce qui évidemment est impossible.

Le sage doit avoir une connaissance parfaite de ce premier principe, pour pouvoir l'indiquer comme premier principe et le justifier comme tel. Mais il ne peut évidemment prétendre donner une démonstration rigoureuse de la vérité de ce premier principe. Ce serait une grave erreur de méthode que de le prétendre. « Il est impossible, dit Aristote, qu'il y ait une démonstration de toutes choses. Car on irait à l'infini et alors il n'y aurait même plus de démonstration possible » <sup>61</sup>. Vouloir donner une démonstration de toutes choses, c'est par le fait même rendre impossible la démonstration puisque c'est bien la valeur particulière des principes premiers, par nature indémontrables et principe de toute démonstration. S'il n'y a pas de démonstration de toutes choses, c'est évidemment le premier principe qui, plus que tout autre, jouira de ce droit. C'est pourquoi la connaissance parfaite que le sage doit posséder de ce premier principe doit être une connaissance immédiate. La connaissance parfaite des termes qui constituent ce premier principe doit aussitôt engendrer dans l'intelligence du sage un jugement évident à son égard, ainsi qu'une adhésion parfaite à sa vérité. La connaissance parfaite des termes de ce premier principe doit permettre également au sage de présenter et d'exposer le premier principe avec le plus d'évidence possible.

Mais, ajoute Aristote, si le sage ne peut pas démontrer la vérité de ce premier principe, il peut et il doit démontrer par réfutation l'impossibilité de le rejeter pour peu que l'adversaire qui le refuse veuille dire quelque chose » <sup>62</sup>. Cette démonstration par réfutation est une des fonctions propres de la sagesse à l'égard de ses principes premiers et surtout à l'égard de ce premier principe. Le sage doit défendre la valeur de ces premiers principes contre ceux qui les nient et les rejettent. Il doit même chercher à découvrir les raisons et les motifs, qui ont pu conduire ses objectants à prendre une telle position <sup>63</sup>.

Cette « démonstration par réfutation » pour Aristote est la méthode propre de la sagesse défensive. Elle va nous révéler une des richesses tout à fait caractéristique de cette science suprême, qui ne doit pas se contenter de posséder une connaissance parfaite de ses principes, mais qui doit aussi la garder parfaitement, c'est-à-dire la défendre contre tous ceux qui voudraient la diminuer ou la corrompre.

---

57. *Mét.*, Γ, 3, 1005 b 15.

58. *Mét.*, Γ, 3, 1005 b 23.

59. *Mét.*, Γ, 3, 1005 b 26 et également 4, 1005 a 4, où Aristote montre que ce premier principe est le plus certain, donc le premier, « parce qu'il est impossible qu'une chose, tout à la fois, soit et ne soit pas ». Notons bien ces deux manières d'exposer l'antériorité absolue du principe de contradiction, l'une qui se ramène à l'affirmation : « il est impossible de penser qu'une chose est et n'est pas en même temps », l'autre à celle-ci : « il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ».

60. *Mét.*, Γ, 3, 1005 a 31.

61. *Mét.*, Γ, 4, 1006 a 9.

62. *Mét.*, Γ, 4, 1006 a 18.

63. *Mét.*, Γ, 4, 1011 b 15.

Aristote nous explique clairement ce qu'il faut entendre exactement par cette démonstration par réfutation :

Voici la différence que je mets entre démontrer par réfutation et démontrer : c'est que, si l'on démontre, on paraîtra faire une pétition de principe, tandis que, si quelqu'un d'autre est cause de cela, il y aura moyen de faire, non une démonstration, mais une réfutation (ἐλεγχος). Le point de départ contre toutes les thèses de ce genre, ce n'est pas de postuler que l'adversaire dise que quelque chose est, ou bien que quelque chose n'est pas [...] mais de supposer comme accordé que les paroles de l'adversaire signifient quelque chose et pour lui et pour l'autre [...] Si on l'accorde la démonstration devient possible. Car on aura dès lors quelque chose de déterminé <sup>64</sup>.

Donc le caractère principal de cette démonstration par réfutation est de prendre comme point de départ, en guise de principe, ce que l'adversaire, l'objectant lui-même, dit, sans chercher à demander à l'adversaire d'affirmer ou de nier telle ou telle vérité. Vouloir appuyer la réfutation sur une telle affirmation ou une telle négation ce serait en réalité vouloir la fonder sur un véritable principe, et par le fait même la rendre impossible, - comme nous allons le dire. Il faut au contraire ne s'appuyer que sur ce donné : l'adversaire admet que ce qu'il dit a un sens déterminé <sup>65</sup>. De cette façon la réfutation devient possible.

Toute démonstration proprement dite par contre a toujours comme point de départ un véritable principe. De reconnaître n'importe quel principe comme principe suppose admis le premier principe, puisque ce premier principe est inclus dans la propre signification de tout autre principe. Donc on ne peut se servir de principe pour le prouver sans cercle vicieux et pétition de principe. La démonstration par réfutation ne s'appuyant pas sur un véritable principe, mais sur un fait, pourrions-nous dire (ce que l'adversaire lui-même dit, considéré comme ayant un sens déterminé), évite la pétition de principe. Ce sont les propres paroles de l'adversaire en tant qu'il reconnaît qu'elles ont un sens déterminé, qui serviront d'argument, de preuve. L'objectant lui-même fournit au sage les armes qui lui permettront de l'attaquer victorieusement. De telles armes sont suffisamment efficaces parce que l'intention et le but de la démonstration par réfutation sont tout différents de ceux de la démonstration proprement dite. Celle-ci doit aboutir à une conclusion nécessaire, dérivée d'un principe nécessaire. Elle doit faire progresser notre intelligence, lui faisant acquérir de nouvelles connaissances et découvrir de nouvelles vérités qui n'étaient contenues que virtuellement dans les principes déjà admis. Ces vérités, la démonstration les manifeste au grand jour, elle les proclame explicitement.

La démonstration par réfutation, au contraire, n'édifie rien directement. Son premier but est de détruire le raisonnement de l'adversaire, en dévoilant ses erreurs, ses sophismes. Elle doit montrer que l'adversaire est en contradiction avec lui-même, que sa position est insoutenable et impossible, qu'elle n'a pas de fondement. La démonstration par réfutation ne fait pas proprement découvrir de nouvelles vérités au sage. Elle ne cherche pas à en découvrir. Mais elle renverse tout ce qui pourrait d'une façon ou d'une autre entraver sa route et lui dresser des obstacles. Ce n'est pas tant pour le sage lui-même qu'elle est utile - bien qu'indirectement elle conforte pour ainsi dire sa propre adhésion à ses premiers principes, en lui montrant que toute autre attitude est impossible et contradictoire - mais c'est surtout pour le rayonnement de la sagesse, rayonnement qui fait partie, du reste, de sa nature propre de première science, et pour sa communication aux autres, pour son rôle de conquête.

Voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit de la démonstration proprement dite, il est absolument nécessaire de s'appuyer sur des principes ; seuls les principes peuvent contenir virtuellement d'autres vérités que celles qu'ils expriment formellement. Lorsqu'il s'agit, par contre, de la démonstration par réfutation, contre ceux qui rejettent la valeur et l'existence du principe de

---

<sup>64</sup>. *Mét.*, Γ, 4, 1006 a 15.

<sup>65</sup>. Aristote reviendra à la fin du livre Γ (7,1012 b 7) sur cette même attitude.

contradiction, le sage peut et doit se contenter des paroles de l'adversaire, prises selon un sens déterminé. Ces paroles sont alors un point de départ suffisant, une sorte de principe *ad hominem*, puisque l'unique but de cette démonstration est de montrer que l'argumentation de l'adversaire est erronée et contradictoire. Pour réaliser ce but, il est nécessaire que le sage puisse avoir contact avec l'objectant, c'est-à-dire qu'il puisse s'appuyer sur un donné communément adopté. C'est la raison pour laquelle il est indispensable que l'adversaire accorde au moins que ses propres paroles aient un sens déterminé. Autrement il n'y aurait plus aucun contact possible entre eux. Ils seraient comme deux étrangers qui s'ignorent totalement et n'ont aucune possibilité de rencontre. « De fait, comme le déclare Aristote, si cela n'est pas accordé (c'est-à-dire que ses paroles ont un sens déterminé), on aurait affaire à un homme qui ne peut point parler, ni à lui-même, ni à autrui... »<sup>66</sup>. Quelques lignes plus loin Aristote déclare de nouveau : « Ce qui ne signifie pas une chose déterminée ne signifie rien, et si les mots n'ont pas de signification, on ne peut plus parler à autrui, ni en vérité se parler à soi-même. Car il est impossible de penser, si l'on ne pense pas une chose déterminée »<sup>67</sup>. Mais si l'adversaire accepte que ses paroles aient un sens déterminé cela suffit pour le réfuter (du moins quand il s'agit de défendre ce tout premier principe). Une telle acceptation implique nécessairement, en effet, qu'on reconnaisse le principe de contradiction. Or l'adversaire prétendait justement le nier et le rejeter. Donc il est avec lui-même en contradiction. Par son attitude il suppose admis d'un côté ce qu'il prétend formellement nier de l'autre. Autrement dit : accepter que certaines paroles aient un sens déterminé suppose nécessairement admis le principe de contradiction. En effet, dire qu'un nom signifie quelque chose de déterminé, c'est dire nécessairement qu'il ne signifie pas ce qui est en dehors de cette détermination. C'est donc affirmer qu'il n'y a pas identité entre toutes choses et, *a fortiori* entre l'être et le non-être : c'est la seule affirmation impliquée dans le principe de contradiction.

Après avoir précisé le caractère tout à fait propre de cette démonstration par réfutation, Aristote en use lui-même de diverses façons pour montrer que les contradictoires ne peuvent être simultanément vrais. Par ces réfutations, il désire nous dévoiler toutes les impossibilités auxquelles sont acculés ceux qui affirment que les contradictoires peuvent être simultanément vrais. La première de ces impossibilités est précisément la suppression de la signification déterminée de tout nom et par le fait même l'impossibilité de dire quelque chose aux autres ou à soi-même<sup>68</sup>.

Nous ne voulons pas ici entrer dans les détails de toutes ces réfutations mais souligner les diverses façons dont Aristote envisage cette activité de défense de la sagesse et montrer toute la souplesse d'une telle fonction.

On peut, en effet, user de la démonstration par réfutation en montrant les contradictions ou les impossibilités qui surgissent de toutes parts, dès qu'on ne reconnaît plus ce premier principe ou qu'on cherche à restreindre son universalité. On peut encore s'en servir pour montrer qu'en soutenant telle doctrine ou telle opinion erronée, on est nécessairement amené à en admettre d'autres que pourtant, explicitement on n'accepte pas, ou qu'on considère déjà comme fausses<sup>69</sup>. On n'attaque plus alors directement l'opinion soutenue par l'objectant mais on révèle les liens cachés qui commandent certaines erreurs. Celles-ci, à première vue,

66. *Mét.*, Γ, 4, 1006 a 23.

67. *Mét.*, Γ, 4, 1006, b 8 ss.

68. *Mét.*, Γ, 4, 1006, a 32 ss. La deuxième impossibilité dévoilée par Aristote est la suppression de l'attribution essentielle. Toute attribution ne pourra plus alors être qu'accidentelle *per accidens* et rien ne nous empêchera de remonter à l'infini, ce qui est impossible. La troisième est la suppression de toute diversité ; tout sera alors « un » : « Toutes choses seront mêlées ». Mais alors plus rien ne peut exister. La quatrième est celle-ci : « on ne sera plus obligé ou d'affirmer ou de nier » (1008 a 4) ; mais on devra tout considérer comme vrai. La cinquième, celle-ci est dans la vérité qui pense que ces deux choses à la fois sont ainsi, tandis que celui qui en exclue une est nécessairement dans l'erreur (1308 b 2). La sixième, c'est la suppression de tout choix pratique dans notre vie humaine. La septième, c'est la suppression de toute possibilité de parler de degrés dans la vérité ou l'erreur.

69. *Mét.*, Γ, 5, 1009 a 5 ; 8, 1012 a 32.

semblaient tout à fait différentes, même opposées, bien qu'au fond elles proviennent de la même erreur initiale. Si l'adversaire, en effet, considère cette erreur initiale comme une véritable erreur, c'est bien détruire toutes ses objections que de lui montrer les rapports nécessaires qui existent entre celles-ci et cette erreur initiale déjà reconnue. Cette manière de défendre les premiers principes dans certains cas peut être très efficace <sup>70</sup>. On peut également dans certains cas montrer que les diverses objections soulevées contre les premiers principes se détruisent elles-mêmes. Ces objections n'ont pas de cohérence entre elles. Il est donc impossible de les maintenir toutes <sup>71</sup>.

Mais ce n'est pas tout. Aristote nous signale même tout un art de la défense qui vient comme modifier et nuancer ces démonstrations par réfutation. Cet art se présente comme un complément nécessaire. « Il ne faut pas, déclare en effet Aristote, employer avec tout le monde la même manière de discuter. Car les uns ont besoin de persuasion, les autres de contrainte » <sup>72</sup>.

Ces démonstrations étant essentiellement *ad hominem*, il est tout à fait normal qu'elles se modifient profondément, essentiellement même, dans leurs réalisations concrètes, suivant les divers adversaires qu'on doit réfuter. On pourrait dire que, génériquement, ces démonstrations par réfutation sont toutes les mêmes, elles sont toutes défensives, mais que spécifiquement, elles sont très diverses. On peut cependant les ramener à deux grandes catégories, comme le fait Aristote : celles qui se font par persuasion, et celles qui se font par contrainte, suivant l'attitude morale de l'adversaire.

Cette distinction, notons-le bien, se prend de l'attitude morale de l'adversaire, c'est pourquoi elle relève directement de l'art de la défense et non plus de la méthode objective de la sagesse défensive. Si, en effet, on discute avec ceux qui se sont trouvés aux prises avec certaines difficultés réelles et qui, à cause de ces difficultés, ont pris telle position intellectuelle, il est aisé alors de leur porter remède. Il suffit de les éclairer en leur montrant ce qu'il peut y avoir de vrai dans ce qu'ils disent et ce qu'il y a d'erroné, et leur signaler la cause de leur erreur. Si, au contraire, on discute avec ceux qui discourent pour discourir, on ne peut les guérir que par la réfutation du discours qu'ils tiennent avec des sons et des mots <sup>73</sup>. Il faut alors user de contrainte.

### c – Fonction contemplative de la sagesse.

La sagesse, science suprême, doit s'achever dans une activité contemplative. L'activité scientifique de la sagesse, toute ordonnée à prouver l'existence de la première substance et du premier acte et à en déterminer, autant qu'elle le peut, la nature, ne peut strictement satisfaire le sage. La sagesse a des exigences plus profondes. Elle ne peut s'épanouir parfaitement dans une activité rationnelle, une démonstration, si parfaite et si rigoureuse que soit cette démonstration, si nécessaire et si vraie qu'elle soit. Son activité défensive à l'égard des premiers principes ne peut pas davantage prétendre achever et finaliser ses autres activités. Car cette activité défensive est nécessairement secondaire, relative à quelque chose de premier. La sagesse, en effet, synthétise, comme nous l'avons dit, les perfections de la science et du *voũç*. Mais elle fait plus qu'additionner ces deux activités particulières. Elle les dépasse et s'épanouit dans une activité éminente : une activité contemplative. Cette activité contemplative, ou si l'on préfère, cet acte de contemplation, sera l'acte tout à fait propre de la sagesse, son acte privilégié qui réalise toutes ses virtualités, toutes ses richesses. C'est pourquoi un tel acte transcende les actes propres du *voũç* et de la science. Selon l'ordre de

---

70. *Mét.*, Γ, 5, 1009 a 6.

71. *Mét.*, Γ, 8, 1012 b 14.

72. *Mét.*, Γ, 5, 1009 a 16.

73. *Mét.*, Γ, 1009 a 20.

perfection et de nature, cet acte est premier, parce que le plus parfait, réalisant plus profondément que tout autre toutes les exigences de la connaissance intellectuelle. Mais inversement et pour la même raison, selon l'ordre de l'acquisition pour nous, cet acte ne peut s'accomplir qu'au terme de notre vie intellectuelle – en prenant du reste formellement cette expression : terme de notre vie intellectuelle, c'est-à-dire qu'un tel acte, pour se réaliser, suppose déjà notre intelligence perfectionnée par les autres activités du *voûç* et de la science.

L'étude de la nature de la contemplation va nous permettre de comprendre l'excellence particulière de la sagesse avec plus d'exactitude que les études précédentes portant sur la nature de ses activités scientifique et défensive, puisque l'acte de contemplation est précisément son acte privilégié. Cette étude doit nous faire pénétrer plus profondément dans la structure tout à fait propre de la sagesse, nous oserions presque dire sa structure intime et divine. Voilà pourquoi il revient bien à cette étude d'achever toute cette recherche sur la nature de la sagesse dans la pensée d'Aristote.

Notons bien que la nature de la contemplation peut se définir, d'une façon purement objective – il s'agit alors de déterminer l'objet propre de cet acte particulier –, ou d'une façon plus subjective – on cherchera à préciser la manière dont le sujet vit cet acte de contemplation, et à distinguer cette manière de vivre de toutes les autres.

On pourrait penser que dans sa *Métaphysique*, Aristote nous donne lui-même une définition objective de la contemplation de la sagesse. Ayant déterminé l'objet propre de la sagesse, l'objet propre de son acte privilégié est nécessairement déterminé, puisque ce sont les mêmes principes qui spécifient l'habitus et son acte propre. Donc, il semble juste de dire que l'objet propre de la contemplation est déterminé dans la *Métaphysique*<sup>74</sup>. Et d'une façon plus précise, on peut dire qu'au livre  $\Lambda$ , Aristote définissant l'activité divine, activité essentiellement contemplative, définit par le fait même notre contemplation, puisque dans sa pensée cette vie contemplative si parfaite, Dieu la vit toujours; nous, nous ne la vivons que pour peu de temps<sup>75</sup>.

Voici comment Aristote définit cette contemplation divine : « La pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine (*μάλιστα*) est celle du Bien souverain. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible, en entrant en contact avec son objet (*διγγάνων*) et en le pensant, de sorte que l'intelligence et l'intelligible sont identiques. Le réceptacle (*δέκτικον*) de l'intelligible et de la substance c'est en effet l'intelligence. L'intelligence en acte est la possession de l'intelligible. Aussi la possession plutôt que le réceptacle est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation (*θεωρία*) est la jouissance parfaite et souveraine »<sup>76</sup>.

Aristote précise donc par là que l'objet premier de cette pensée divine, de cette contemplation divine, ne peut être que le Bien souverain, à la fois l'être le plus intelligible et l'être le plus aimable, puisque le « suprême Désirable » est identique au « suprême Intelligible »<sup>77</sup>.

Ce Bien souverain, objet propre de la contemplation divine, n'est du reste pas une autre réalité que la propre contemplation de Dieu, puisque cette contemplation n'implique aucune particularité. Et nous devons conclure que l'objet de notre contemplation ne peut être différent. Mais conclure cela, ce n'est pas définir explicitement notre activité contemplative, même objectivement. De sorte qu'il est plus exact de dire que dans sa *Métaphysique* Aristote

---

74. *Mét.*,  $\Lambda$ , 7, 1072 b 18 ; 1072 b 30.

75. *Mét.*,  $\Lambda$ , 7, 1072 b 15.

76. *Mét.*,  $\Lambda$ , 7, 1072 b18 ss.

77. *Mét.*,  $\Lambda$ , 7,1072 a 27.

ne cherche pas à nous donner une définition explicite de notre contemplation de sagesse. En effet, d'une part il ne suffit pas de dire : l'objet propre de la sagesse ce sont les premiers principes et les causes premières. On pourrait dire également que l'objet de l'adhésion du *νοῦς* – habitus des premiers principes – est aussi les premiers principes. D'autre part il ne suffit pas de déclarer : l'objet propre de notre contemplation c'est le Bien souverain, la première cause, la fin ultime, car nous ne contemplant pas immédiatement ce bien souverain, cette fin ultime. Celle-ci ne se révèle pas à notre contemplation dans une vision face à face. Notre sagesse philosophique ne peut prétendre nous donner une vision immédiate de la substance première, de la contemplation même de Dieu. Il est donc absolument nécessaire si on veut définir avec exactitude notre acte de contemplation de préciser comment cette substance première, ce bien souverain spécifie de fait notre activité proprement contemplative et la manière dont elle la spécifie. Autrement dit, il est nécessaire de déterminer la raison formelle de notre contemplation de sagesse et la distinguer de son terme.

Nous sommes obligés sur ce point d'explicitier ce qui nous semble être dans le prolongement de la pensée d'Aristote, c'est-à-dire en conformité avec l'ensemble de sa doctrine philosophique.

Le terme de cette contemplation ne peut être en effet que la substance première elle-même, le bien souverain lui-même. Tant que notre intelligence ne l'a pas atteint, elle ne peut s'arrêter dans sa recherche. Elle demeure insatisfaite. La connaissance philosophique de l'être que lui donne la sagesse, l'empêche de se reposer dans une réalité qui n'est pas l'être parfait, nécessaire, et celui-ci ne peut être que la première substance, l'acte pur, absolument indivisible, le Bien souverain. Mais comme notre intelligence, même perfectionnée par la sagesse, ne peut connaître intuitivement ce premier être, cette première substance, ce bien souverain et l'atteindre immédiatement en sa propre nature, elle l'atteint dans et par son propre effort, et plus exactement dans et par son effet le plus parfait : l'ordre et le mouvement de l'univers. Cet ordre et ce mouvement ne sont pas alors envisagés comme le moyen terme d'une démonstration, qui permettrait de poser l'existence de la première substance. Cette démonstration est supposée déjà acquise. La contemplation est au terme de l'activité scientifique de la sagesse. Cette activité se termine dans cette ultime démonstration. C'est pourquoi cet ordre et ce mouvement de l'univers doivent être proprement considérés comme l'image même et le reflet de la première substance. Ne sont-ils pas l'effet propre et immédiat de sa causalité finale ? Ils peuvent donc rendre présent d'une certaine manière à notre sagesse le terme propre de sa contemplation ; par là il la rend possible. Evidemment, et Aristote le sait bien, cette contemplation n'est pas parfaite puisqu'elle n'atteint pas directement son terme. Elle ne l'atteint qu'à travers son effet propre, l'image imparfaite de sa souveraine perfection.

Quand nous disons que notre contemplation atteint le Bien souverain « à travers son image », nous voulons exprimer à la fois que le terme de la contemplation n'est pas l'image mais bien la substance première, et que ce terme n'est pas donné immédiatement, comme à découvert, mais qu'il reste comme enveloppé, caché par son effet propre. C'est pourquoi la raison formelle de notre contemplation de sagesse n'est pas la substance première en elle-même, ce serait la raison formelle de la contemplation-vision de la substance première, mais la substance première à travers l'ordre et le mouvement premier de l'univers en tant qu'image propre de la substance première, en tant qu'effet propre de sa causalité finale.

Si Aristote dit très peu de chose sur la nature de la contemplation dans sa *Métaphysique*, par contre dans son *Éthique à Nicomaque* il en parle longuement. Mais il l'envisage alors surtout et avant tout d'une façon subjective, pourrait-on dire. C'est, en effet, la vie contemplative qu'il a l'intention de définir et c'est la manière propre dont l'homme vit sa vie contemplative qui l'intéresse en premier lieu, ce qui est normal puisqu'il s'agit d'une étude morale toute commandée par l'activité vertueuse de l'homme, et les diverses manières dont l'homme peut la réaliser.

C'est au livre X, le dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, qu'Aristote traite formellement de notre vie contemplative et de ses diverses qualités. S'il traite de celle-ci, c'est pour montrer que notre bonheur parfait ne se trouve réalisé de fait que dans cette vie contemplative. Au début de sa Morale, en effet, Aristote avait eu soin de définir le plus exactement possible la nature du bonheur<sup>78</sup>. Il apporte à cette définition un souci scientifique d'exactitude très semblable à celui que nous avons constaté dans la *Métaphysique* à propos de la définition de la sagesse. Aristote apparaît ici encore comme le philosophe qui s'inscrit profondément dans toute la pensée traditionnelle de la Grèce, mais qui se sert de cette tradition d'une façon géniale. Il sait l'apprécier à sa juste valeur, la critiquer au besoin et même s'en séparer. C'est évidemment surtout à l'égard de Platon que cette attitude est manifeste.

Platon avait affirmé avec éclat que le bonheur parfait était réservé au philosophe<sup>79</sup>, qu'il consistait avant tout dans la contemplation<sup>80</sup>. On peut dire que c'est cela qui caractérise Platon : d'avoir senti si profondément l'absolu de la contemplation et sa supériorité à l'égard de toutes les autres activités. Car elle relève exclusivement du *νοῦς*. Bien que d'une rare, noble, « divine progéniture d'illustres héros », Platon, qui avait dans le sang cet appel au gouvernement politique de la cité, eut assez de grandeur d'âme pour se vouer d'abord à la vie contemplative. Mais pour Platon le bonheur parfait implique, outre la *θεωρία*, d'autres éléments, dont il est difficile du reste de préciser les liens exacts avec la contemplation. Lui-même ne semble pas avoir eu l'intention de les déterminer. « Crois-tu qu'on peut être heureux si l'on est esclave et hors d'état de faire ce que l'on veut ? »<sup>81</sup> « Ce qu'il faut ambitionner pour être heureux, c'est la vertu. »<sup>82</sup> « Le bonheur consiste dans l'amour. »<sup>83</sup>

Aristote va préciser, d'abord au livre I de l'*Éthique*, que le bonheur parfait de l'homme ne peut être essentiellement que l'exercice des vertus, et peut-être même l'exercice de la vertu la plus parfaite, la plus élevée, puisque le bonheur est l'ultime achèvement de l'homme, ce qui finalise toute sa vie<sup>84</sup>. Puis, au livre X, il précise que le bonheur parfait ne peut se réaliser que dans notre activité contemplative<sup>85</sup>.

Voici son raisonnement : notre bonheur ne peut être que l'activité vertueuse la plus parfaite, la plus excellente, celle qui finalise toutes les autres. Une telle activité doit nécessairement avoir pour principe la partie la plus parfaite et la plus excellente de notre nature, c'est-à-dire le *νοῦς*<sup>86</sup>. Et le *νοῦς* considéré dans sa partie la plus divine, sa partie spéculative » (*θεωρητική*). Mais cette activité devant être parfaite, il faut que son principe propre soit, lui aussi, parfait, c'est-à-dire le *νοῦς* spéculatif en tant que perfectionné par sa vertu la plus excellente : la sagesse. L'acte propre de la sagesse, la contemplation, est donc bien notre bonheur parfait. Une telle activité doit finaliser toute notre vie.

Cette identification de la *θεωρία* au bonheur, affirmée avec tant de rigueur par Aristote, est quelque chose d'aussi important, d'aussi capital que l'identification de la sagesse à la perfection même de notre intelligence, ou, plus exactement, c'est la conséquence immédiate de cette identification<sup>87</sup>.

78. *Éth. à Nic.*, I, 2, 1095 a 14 ss.

79. *Phéd.*, 82 b, 114 c ; *Alcib.*, 134 b.

80. *Phéd.*, 67 d, c.

81. *Lysis.*, 207 c.

82. *Alcib.*, 135 c ; *Prota.*, 351 a ; *Gorgias*, 470 a ; 508 b ; 507 d.

83. *Banq.*, 178 c.

84. *Éth. à Nic.*, I, 9, 1099 a 29 ; 10, 1100 a 4. Aristote n'exclut pas du reste comme nécessaire au bonheur parfait de l'homme le bien extérieur : « Néanmoins, de toute évidence, le bonheur ne saurait se passer des biens extérieurs ... - La nécessité de ces biens extérieurs, pour la réalisation de notre bonheur, est rigoureusement déterminée.

85. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 12.

86. Voici les propres expressions d'Aristote : « S'il est vrai que le bonheur est l'activité conforme à la vertu, il est clair que c'est l'activité selon la vertu la plus parfaite, c'est-à-dire celle de la partie de l'homme la meilleure. Que ce soit le *νοῦς* ou quelque chose d'autre qui, suivant la nature, semble commander et être principe et posséder la pensée au sujet des choses belles et divines, ou l'être divin lui-même ou le plus divin de ce qui est en nous, l'acte de cette partie selon sa vertu propre est le bonheur parfait », *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 13 ss.

87. Notons de plus que cette identification de la *θεωρία* au bonheur doit s'entendre dans la pensée d'Aristote, de toute *θεωρία* possible,

Toutes les propriétés de la vie contemplative semblent du reste coïncider exactement avec celles du bonheur, note avec soin Aristote, qui voit dans ce fait une sorte de confirmation de l'identification du bonheur parfait avec l'activité contemplative. Cette étude nous permettra de relever six notes caractéristiques de la vie contemplative telle qu'Aristote l'envisage. D'où il nous sera possible de donner une définition subjective plus exacte de la contemplation.

1 – *Son excellence*<sup>88</sup>. La contemplation, parmi nos activités humaines, apparaît comme la meilleure, la plus belle, la plus noble. Ce qualificatif de *κρατίστη* exprime tout cela. Et Aristote précise que cette excellence lui vient à la fois du *νοῦς* dont elle procède. Le *νοῦς* tient la première place parmi les principes de notre nature et des objets qu'elle considère. Elle regarde les réalités les plus élevées, les plus dignes d'admiration et de connaissance.

2 – *Sa continuité*. La contemplation est en nous l'activité la plus continue (*συνεχέστατη*)<sup>89</sup>. Comparée à toutes nos autres activités pratiques, morales ou artistiques, elle est évidemment celle à laquelle nous pouvons nous livrer de la façon la plus suivie, parce qu'elle est la plus spirituelle, la plus immatérielle, celle qui engage le moins l'exercice de notre corps qui, lui, est toujours soumis à la fatigue du travail et à la durée du temps. Déjà à propos de nos sensations, Aristote avait remarqué qu'il y avait en elles quelque chose qui dépassait le temps. A plus forte raison lorsqu'il s'agit de l'acte le plus parfait de notre connaissance intellectuelle, nous sommes en présence d'actes en dehors du temps. Ceci est normal puisque de tels actes ne sont plus de purs mouvements physiques, mais de véritables opérations immanentes provenant d'un principe déjà parfait. Ces opérations immanentes, selon leur propre nature, sont indivisibles et toujours identiques à elles-mêmes, ne réclamant aucune succession, aucun devenir. Si de fait elles se réalisent – au moins lorsqu'il s'agit de nos sensations – selon un certain mode successif, cela provient uniquement des imperfections du sujet connaissant qui connaît par l'intermédiaire d'organes sensibles, par des images... Précisément à cause de cela, ces sensations demeurent mesurées par le temps. En vertu des mêmes principes, notre contemplation pourra nous fatiguer, réclamer une certaine détente. En effet, en elle-même, cette contemplation échappe au temps et au mouvement physique, elle est exempte de fatigue et de peines, mais puisqu'elle se réalise de fait dans une certaine dépendance de nos connaissances sensibles, elle engendrera indirectement en nous une certaine fatigue.

Voilà comment nous pouvons comprendre que cette activité contemplative, parmi nos autres activités, est la plus continue. Par nature elle demande de durer toujours. Elle est exempte de « fini » et de fatigue.

3 – *Son plaisir*. Cette contemplation parmi nos activités vertueuses est celle qui nous procure le plus de joie, le plus de plaisir (*ἡδίστη*)<sup>90</sup>. « Il semble que la philosophie possède des plaisirs admirables par leur pureté et leur fermeté. La vie est, en fait, plus agréable à ceux qui savent qu'à ceux qui cherchent. » Aristote intègre le plaisir (*ἡδονή*) et même le maximum de plaisir, de joie, dans cette activité suprême de contemplation. Cet acte de contemplation, qui relève du *νοῦς* dans ce qu'il a de plus pur, de plus spéculatif, ne rejette pourtant pas tout plaisir, bien que celui-ci implique nécessairement des éléments affectifs, et même les implique plus qu'aucune de nos autres activités. Le plaisir n'est autre que l'épanouissement de l'amour en possession de son bien. Que la contemplation nous procure le maximum de plaisir, ceci est très normal puisque cet acte, en raison même de sa perfection éminente, est notre bien

---

c'est-à-dire de tout acte parfait qui achève nos recherches scientifiques. Aristote n'exclut aucun de ces actes, comme du reste il n'avait pas refusé le terme de sagesse aux diverses sciences théorétiques. Mais en premier lieu et d'une façon toute spéciale, cette *θεωρία* est celle qui termine la recherche philosophique des principes et des causes de l'être. C'est le terme et l'acte propre de la sagesse par excellence, c'est-à-dire de la théologie naturelle ou philosophie première.

88. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 19.

89. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 21.

90. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 23 et *Pol.*, II, 7, 1267 a 12 : « Si certains désirent jouir pour eux-mêmes, ils ne doivent pas le chercher en dehors de la philosophie. »

suprême. La possession de ce bien est nécessairement pour nous source de joie et de délectation.

Mais notons bien que, pour Aristote, le plaisir n'est qu'une conséquence de la contemplation, conséquence nécessaire il est vrai, mais qui ne constitue pas sa structure essentielle. Celle-ci est de l'ordre de la pure connaissance. De plus, précisons que grâce à l'acquisition de la sagesse, ce qui au point de départ était difficile, laborieux, pénible à connaître par notre intelligence devient aimable, source de joie<sup>91</sup>.

La sagesse, en effet, dans toutes ses recherches, connaturalise notre *νοῦς* à son objet suprême. Grâce à cette connaturalité, la contemplation devient délectable.

Ce qui caractérise ces joies de la contemplation, Aristote le dit en deux mots : leur pureté, leur fermeté (*καθαριότης, βεβαιότης*)<sup>92</sup>. Ces joies sont pures, sans mélange. Elles ne peuvent être source de douleur ou provenir de douleurs. Elles se situent au-dessus de la douleur, car elles sont purement spirituelles. Elles proviennent en effet d'une connaissance toute pure, la plus spirituelle qui puisse être dans l'homme. Une telle connaissance dépasse les contraires, les domine.

Ces joies sont fermes, stables et non passagères et mobiles, puisqu'elles proviennent d'une contemplation qui en elle-même est au-dessus du mouvement physique. Cette contemplation, comme nous le dirons, demande de se réaliser dans un « repos » supra-temporel, divin. Voilà pourquoi de telles joies sont admirables (*θαυμαστός*), puisque inconnues et inconnaisables pour tous ceux qui vivent selon une vie purement sensible ou même purement active. Admirables même, ces joies, le sont, pour le sage, à cause de leurs perpétuelles nouveautés. En un mot ces joies ne sont plus proprement humaines. Elles sont d'un ordre supérieure. Elles sont divines.

4 – *Son indépendance*. (*αὐτάρκεια*)<sup>93</sup> La contemplation possède d'une manière excellente « l'indépendance ». Les nécessités de la vie, qui fixent des limites à notre liberté d'action, sont réduites au minimum lorsqu'il s'agit de mener une vie contemplative. Le sage a certes besoin de ce qu'il faut pour vivre, se nourrir, et même avoir une certaine aisance, un certain bien-être. Mais il est moins dépendant des conditions sociales de la vie et des biens extérieurs que le juste, le vertueux, pour mener leur vie d'hommes vertueux<sup>94</sup>. Ceux-ci en effet, ont besoin non seulement des biens extérieurs pour tout ce qui leur est indispensable pour vivre, mais ils en ont encore besoin pour exercer leurs vertus morales de justice, de force, de magnanimité, de libéralité. En un mot, pour être heureux, c'est-à-dire pour exercer leurs vertus, ils doivent mener une vie sociale avec plus de biens que le sage qui peut, lui, exercer sa propre vertu, la sagesse, dans la solitude ; on peut même dire que l'exercice de sa sagesse réclame cette solitude. C'est pourquoi le sage devra éviter de posséder trop de biens extérieurs ; le souci de ces biens pourrait devenir un obstacle à sa contemplation.

Ce que nous disons de ces « biens extérieurs », nous devons l'entendre non seulement de la richesse de possession matérielle, mais aussi de toute la société, de tous les rapports humains et politiques qui naissent dans la cité. Le sage, en tant que sage est indépendant de ses relations, c'est-à-dire qu'il peut exercer sa sagesse indépendamment de ses relations sociales<sup>95</sup>. Et même plus il est sage, plus il pourra se livrer à l'exercice de sa contemplation indépendamment de la société des autres hommes. « Le sage, même abandonné à lui seul,

91. *Mét.*, A, 2, 982 a 11 : « Le sage sait les choses difficiles » et il sait les choses « les plus délectables », pourrait-on ajouter, suivant qu'on considère ces objets relativement à notre pure intelligence sans le perfectionnement de la sagesse, ou au contraire relativement à notre intelligence déjà perfectionnée par la sagesse.

92. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 26.

93. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 27.

94. Aristote revient un peu plus loin sur cette condition très spéciale de la réalisation de la vie contemplative. *Éth. à Nic.*, X, 8, 1178 a 25 ss.

• Il semble que la vie contemplative a peu besoin de biens extérieurs, ou tout au moins, qu'elle en exige moins que la vie morale. • De même, *Pol.*, VII, 3, 1325 a 16 ; 2, 1324 a 2 ss. où Aristote oppose les conditions de la vie contemplative à celles de la vie politique.

95. Nous disons « le sage en tant que sage », car l'homme, pour acquérir cette sagesse, a besoin de la société, du commerce avec les autres

peut encore se livrer à la contemplation, affirme Aristote, et plus sa sagesse est grande, mieux il s'y consacre »<sup>96</sup>.

Ne croyons pas à cause de cela que le sage devienne nécessairement un homme incapable d'avoir des amis. Aristote, au contraire, déclare qu'il est meilleur pour lui d'en avoir. Mais les amis ne lui sont pas indispensables. Comme sage, il pourra mener sa vie contemplative sans eux. Avec eux, il la mènera d'une façon plus parfaite, car ils viendront épanouir et augmenter sa joie. Mais, ici encore, notons-le bien, ce ne sont pas les relations d'amitié qui constitueront l'essentiel de son bonheur.

Voilà comment le sage est le plus indépendant des hommes (αὐτάρκεστατος)<sup>97</sup>. Il ne relève que de lui-même. En réalité il se suffit à lui-même. Cette indépendance, à l'égard des autres, manifeste toute la richesse intérieure qu'il porte en lui. Il possède le plus grand des trésors, la sagesse, et elle lui suffit. Par elle, il possède d'une certaine manière « tout ». Cette possession le rend souverainement libre à l'égard de tous les autres biens humains, même à l'égard de ces biens si puissants de l'amitié. Cela ne veut pas dire qu'il les méprise ; mais ce qu'il méprise, c'est l'état de dépendance de la plupart des hommes à leur égard. Il aime ces biens mais à leur juste valeur. Il les aime sans devenir leur esclave. Il aime toujours la vérité plus que ses amis.

5 – *Elle est aimée pour elle-même* (δι' αὐτῆς ἀγαπᾶσθαι)<sup>98</sup>. La contemplation est un bien absolu qui peut être aimée par elle-même et pour elle-même. C'est un bien qui s'impose et qui doit captiver tout notre cœur. Autrement nous ne l'aimons pas à sa juste valeur, comme notre bien suprême. Nous devons même dire que nous ne l'aimons pas, car aimer relativement quelque chose qui demande un amour absolu, ce n'est pas l'aimer dans ce qu'il a de plus propre, dans sa bonté souveraine.

Que la contemplation soit aimée pour elle-même, qu'elle réclame cet amour, c'est une conséquence immédiate de ce que nous avons dit précédemment : « Elle se suffit à elle-même ». Mais Aristote désire nous signaler, d'une façon plus explicite par cette cinquième note, que notre contemplation est vraiment notre bien ultime et la fin de toutes nos activités. Tandis que toute notre vie pratique vertueuse est ordonnée à des résultats, des effets, des œuvres qui en sont comme les fruits, la vie contemplative, par elle-même, dans ce qu'elle a de tout à fait propre, est sans aucun « résultat ». Extérieurement, elle est comme stérile, sans effet tangible. Par conséquent la vie active est surtout aimée pour ses résultats, ses fruits, qui la finalisent. La vie contemplative ne peut être aimée que pour elle-même. C'est sa propre beauté qui doit nous enchanter et nous captiver. Elle peut prétendre à cela, parce que précisément elle est notre bien suprême. Dans son acte même, elle nous donne notre bien suprême. Et seule elle peut prétendre à cela, puisque toutes nos autres activités, aussi bien pratiques que spéculatives, ne sont qu'ordonnées à ce bien suprême. Nos activités pratiques sont ordonnées à certains résultats, comme nous venons de le dire, c'est pourquoi nous ne pouvons pas les aimer indépendamment de ces résultats. Nos autres activités spéculatives restent imparfaites et particulières. Elles sont toutes sous l'influence plus ou moins immédiate de la sagesse. Cet acte de contemplation est au contraire le terme. Il est, donc aimé comme un absolu en qui on peut et on doit se reposer.

6 – *Elle se réalise dans le repos* (ἐν τῇ σχολῇ : dans le loisir)<sup>99</sup>. Toutes nos activités tendent en effet vers ce repos. « Nous ne nous privons de repos qu'en vue d'en obtenir, c'est pour vivre en paix que nous faisons la guerre. Or, précisément, l'activité des vertus pratiques et

---

hommes. C'est pourquoi dans la mesure où il doit toujours acquérir une sagesse plus parfaite, il aura besoin de la société. Par contre dans la mesure où il possède la sagesse, il est souverainement indépendant de cette société. Il est parfaitement autonome et libre.

96. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 32.

97. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 1 ; *Pol.*, II, 7, 1267 a 21.

98. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 2.

99. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 4 ; et *Pol.*, VII, 15, 1334 b 25 : « Le propre de la philosophie est de se réaliser dans le repos ».

morales s'exerce dans la politique et dans la guerre. De telles activités semblent n'avoir en elles-mêmes aucun repos. Pour la guerre, cela est évident, comme du reste il n'est pas moins évident que la guerre n'est pas recherchée pour elle-même, mais toujours en vue de la paix. La vie politique, elle aussi, se réalise dans l'agitation. On est toujours occupé à conquérir les pouvoirs et les honneurs, ainsi que de s'assurer son bonheur personnel et celui de ses concitoyens »<sup>100</sup>. C'est pourquoi ces actions politiques et guerrières pourront l'emporter sur nos autres activités par l'éclat et la grandeur, mais elles resteront toujours imparfaites, concernant un mode de mouvement. Jamais elles ne seront recherchées pour elles-mêmes. L'activité du *νοῦς* théorique est tout autre : « Possédant son plaisir propre et parfait, son activité ne cesse de s'intensifier. Elle possède une autonomie beaucoup plus parfaite. Elle demande de se réaliser dans le repos et le calme, autant du moins que l'homme peut l'avoir »<sup>101</sup>.

En montrant que la contemplation doit se réaliser dans le repos, Aristote fixe le mode caractéristique de cette activité de sagesse. Cette activité, à la différence de nos autres activités, est tout à fait « immanente ». Elle possède en elle-même son terme, sa propre perfection, qui est la perfection suprême de toute notre vie. Elle ne comporte en elle-même aucune modalité de mouvement transitif. Elle réclame au contraire le repos. Elle échappe par là au temps, puisque le temps n'est pas autre chose pour Aristote que la mesure du mouvement. Nous rejoignons par là ce que nous avons déjà signalé : cette activité parfaite demande de se réaliser en dehors du temps. Aussi, normalement, « elle devrait se prolonger durant toute notre vie ». Par elle-même, en sa nature propre, elle se situe au-dessus de toutes les diverses agitations de notre vie morale et politique, au-dessus de toutes ces contingences et de tous ces morcellements.

Ces six notes caractérisent l'activité contemplative et nous indiquent ce qu'il y a de si grand et de si extraordinaire dans cette activité, de si anormal, serait-on tenté de dire, comparativement aux autres activités morales et politiques de l'homme. C'est pourquoi cette activité n'est plus proprement une activité connaturelle à l'homme, c'est une activité divine, qui surélève l'homme comme au-dessus de sa condition et lui permet de vivre en communion de vie avec les dieux. Cette vie contemplative lui permet de contracter une véritable amitié avec les dieux. On ne peut pas exalter plus haut la vie contemplative que de la proclamer « vie divine », et par le fait même d'affirmer qu'elle connaturalise la vie du sage avec celle des dieux et établit donc le sage en amitié avec Dieu. Aristote nous le dit lui-même explicitement plus loin : « L'homme qui déploie son activité selon l'esprit et qui cultive cette faculté semble doué des meilleures dispositions et le plus ami des dieux (*θεοφιλέστατος*). Si ceux-ci se préoccupent en quelque mesure des affaires des hommes, comme il semble, il est vraisemblable qu'ils se complaisent à ce qu'il y a dans l'homme de meilleur et ce qui présente avec eux le plus d'affinité (*συγγενέστατος*). Or ce ne peut être que le *νοῦς*. Vraisemblablement aussi les dieux récompensent les hommes qui chérissent et honorent particulièrement cette faculté, attendu qu'ils voient en eux des gens préoccupés de l'objet de leur propre amour et d'une conduite non seulement convenable, mais toute à leur honneur. Toutes ces conditions se trouvent au plus haut point réunies dans la personne du sage. Il est donc particulièrement aimé des dieux »<sup>102</sup>.

Après avoir montré l'excellence incomparable de cette vie contemplative, et tous ses titres de noblesse, le philosophe, en effet, semble éprouver une certaine inquiétude inquiétude analogue du reste à celle qu'il semblait avoir éprouvée dans sa *Métaphysique* après avoir

---

100. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 5.

101. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 15 ; *Pol.*, IV, 14, 1333 a 30 ss.

102. *Éth. à Nic.*, X, 9, 1179 a 22 ss.

exalté si haut la sagesse : une telle perfection est-elle encore une perfection humaine ? « Une telle existence, toutefois, pourrait être au-dessus de la condition humaine ? »<sup>103</sup>

Le Stagirite est obligé, du reste, de reconnaître que « l'homme alors ne vit plus en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède en lui quelque caractère divin »<sup>104</sup>. Cette vie contemplative est une vie plus divine qu'humaine. C'est pourquoi l'homme ne la vit pas en tant qu'il est homme, mais strictement en tant qu'il possède en lui quelque chose qui l'apparente à Dieu. Ce n'est que grâce à cette partie divine de sa nature qu'il pourra mener une telle vie. Cette seule partie en est capable. Elle seule peut donc être le sujet propre de notre contemplation.

On précise par là la cause matérielle, pourrions-nous dire, de notre contemplation. Et cette cause, à son tour, nous permet d'évaluer avec plus de précision l'excellence unique de la contemplation. « Autant le caractère divin de cette partie de notre nature l'emporte sur ce qui est composé, autant cette activité excellera par rapport à celle qui résulte de toutes les autres vertus. Si donc l'esprit (*νοῦς*) par rapport à l'homme est un attribut divin, une existence conforme à l'esprit sera, par rapport à la vie humaine, véritablement divine. »<sup>105</sup>

La différence qui existe entre le *νοῦς* et la nature humaine prise dans sa totalité, se retrouve sur le plan de l'opération et de l'activité entre la vie contemplative et la vie morale. Or le *νοῦς* comparé au composé n'est plus proprement quelque chose d'humain mais bien plutôt quelque chose de divin (*θεῖον*). La contemplation, à son tour, doit être jugée comme une activité qui n'est plus proprement humaine, à la différence de nos activités morales et politiques<sup>106</sup>. Elle doit être estimée vraiment comme une activité divine. Toute la distance qui sépare les perfections des dieux de celles des hommes sépare également les perfections propres de la vie contemplative et de la vie active. Ce sont vraiment deux vies tout à fait différentes, qui auront chacune leurs lois propres et leurs propres exigences<sup>107</sup>.

Ces distinctions étant faites, Aristote pourra s'opposer ouvertement à l'attitude sceptique de ceux qui prétendent que l'homme, n'étant qu'un être mortel, n'a le droit de s'occuper que de choses temporelles, morales et politiques. « L'homme, au contraire, affirme-t-il, doit autant qu'il le faut s'immortaliser et organiser toutes ses activités pour vivre selon le principe le plus parfait qu'il a en lui. Si ce principe est petit (*μικρόν*) quant au lieu qu'il occupe, il est au-dessus de tout par la puissance et la dignité, puisque chacun semble être cela même qui est le principal et le meilleur en lui »<sup>108</sup>. C'est vraiment dans ce principe, le plus excellent qui est en nous, que se réalise parfaitement notre nature humaine. La perfection de ce principe sera la perfection de l'homme. Si on rejette cette vie contemplative, c'est-à-dire l'épanouissement complet de notre *νοῦς*, on refuse par le fait même d'être profondément soi-même. « Ce qui est propre par nature à un être est ce qui lui est le plus agréable et le plus fort. Pour l'homme, c'est de vivre selon le *νοῦς* puisque l'homme est avant tout cela. Donc cette vie sera la plus heureuse pour lui »<sup>109</sup>.

On ne peut être plus affirmatif. La nécessité de tendre vers une vie contemplative est une nécessité qui s'impose à nous par notre propre nature, ou plus exactement par ce qu'il y a

---

103. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 26.

104. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 27 ss. et *Éth. à Nic.*, X, 8, 1178 b 25 : « Si les dieux passent toute leur vie dans une félicité parfaite, l'existence de l'homme ne connaît ce bonheur que dans la mesure où elle présente quelque ressemblance avec une activité de ce genre. • Il semble que, pour Aristote, la différence psychologiquement la plus tangible entre la contemplation des dieux et celle des hommes, ce soit leur durée respective ; l'une ne cesse de durer, l'autre n'est que par moment.

105. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 28.

106. Au chapitre suivant, Aristote insistera de nouveau sur le caractère divin de cette vie contemplative, toujours en vue de montrer qu'elle est bien le bonheur parfait. Son raisonnement sera celui-ci : les dieux sont parfaitement heureux, et ils ne peuvent mener qu'une vie contemplative. • Tout ce qui concerne l'action pratique paraît mesquin et indigne des Dieux. Donc la vie contemplative qui nous rend le plus semblable aux dieux, sera la plus heureuse. • (8, 1178 b 20).

107. Ceci n'empêche pas que radicalement ces deux vies appartiennent à la nature humaine, ou plus exactement relevant du même *νοῦς* en tant qu'il est considéré comme spéculatif ou comme pratique. Les relations qui existent entre sagesse et politique, nous les retrouvons ici au plan de l'activité entre les perfections propres de la vie contemplative et celle de la vie politique et morale.

108. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 34 ss.

109. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1178 a 5.

de plus intime à notre nature, ce qu'il y a de plus elle-même. Mépriser une telle vie ou la rejeter délibérément comme impossible pour se livrer uniquement à une vie pratique, sociale et politique, ce serait mépriser ou nier la dignité et l'excellence propre de notre nature humaine.

Si éminente et si nécessaire que soit la vie contemplative, Aristote ne néglige pas pour autant la valeur de la vie pratique. Il veut la maintenir à sa place. « Au second rang (δεύτερος), dit-il, c'est la vie conforme aux autres vertus »<sup>110</sup>. Comme fin propre de cette vie il assigne un certain bonheur, mais un bonheur imparfait, relatif. Et Aristote précise même que dans cette vie active il n'y a possibilité de bonheur que dans la mesure où il y a une participation à la vie contemplative, car, en réalité, pour lui, le bonheur parfait s'identifie à la contemplation. Partout où il y aura une participation à la vie contemplative, il y aura un certain bonheur. Plus cette participation sera parfaite, plus le bonheur le sera. « Le bonheur n'a d'autres limites que celles de la contemplation. Plus notre faculté de contempler se développera, plus se développeront nos possibilités de bonheur et cela non d'une façon fortuite, mais en vertu même de la nature de la contemplation »<sup>111</sup>.

### Conclusion

Voilà comment Aristote exalte les perfections et l'excellence divine de la sagesse et de la contemplation. Tout en maintenant que la contemplation et la sagesse restent le trésor propre de l'homme, ou plus exactement le bien propre de la partie principale de l'homme, il montre avec force combien elles transcendent les perfections propres du composé humain. Si Aristote peut maintenir cette position aussi fortement, c'est précisément parce qu'il a montré dans son traité *De l'âme*<sup>112</sup> que le νοῦς, tout en étant d'une certaine façon « partie » de la nature humaine – il est une de ses facultés – demeure pourtant quelque chose de divin, de séparé ; le νοῦς est envisagé même comme une sorte de « tout » précisément parce qu'il est la partie la plus excellente (τὸ κράτιστον) du tout, qui donne au « tout » sa vraie signification, sa vraie noblesse. La sagesse et la contemplation, dans sa pensée, sont également d'une certaine façon une partie de nos vertus et de notre vie. Elles se distinguent de nos autres vertus morales et artistiques, ainsi que des activités qui leur correspondent. Mais on peut dire aussi que, dans sa pensée, la sagesse est une vertu divine et transcendante, totale pourrait-on dire, à cause même de sa primauté absolue. De même, la contemplation est une activité divine, quasi « séparée »<sup>113</sup>, totale également, à cause de sa transcendance divine. Il n'y a que le « tout » en effet, qui puisse être indépendant et séparé. La partie, comme partie, est toujours dépendante du tout. Elle s'intègre nécessairement en lui.

Mais pour l'homme, tant qu'il vit dans son corps, sa vie contemplative, qui objectivement est indépendante de toutes nos autres activités, ne peut être, de fait, qu'une partie de sa vie humaine totale, partie privilégiée, principale, supérieure à toutes les autres, il est vrai, mais partie toute de même. Car notre contemplation, si élevée qu'elle soit, ne peut, dans son exercice même, être totalement indépendante de notre vie humaine inférieure ; on peut même dire que matériellement elle se fonde sur elle. Il en sera de même de notre sagesse. Celle-ci se définit indépendamment de nos autres vertus. Objectivement, elle les domine et dans sa structure essentielle ne dépend pas d'elles. Mais dans son exercice et donc dans son acquisition, elle reste en dépendance de celles-ci.

Aristote a vu avec netteté cette indépendance objective de la sagesse et de la contemplation, et leur dépendance dans l'exercice. Grâce à cela, il a pu ouvrir à notre sagesse et à notre contemplation un horizon divin, sans mesure avec nos dimensions humaines, sans jamais

---

110. *Éth. à Nic.*, X, 8, 1178 a 9.

111. *Éth. à Nic.*, X, 8, 1178 b 28.

112. *De l'âme*, III, 4, 429 a 10 sq. ; et aussi *Mét.*, A, 3, 1070 b 26.

113. *Éth. à Nic.*, X, 8, 1178 a 24 : « Ἡ εὐδαιμονία τοῦ νοῦ χωρισμένη ».

refuser la valeur réelle de nos pauvres petites expériences quotidiennes. Il a pu également souligner les exigences tout à fait particulières de notre vie contemplative, sa structure, ses lois propres, inconnues de notre vie morale et politique, sans pourtant négliger la valeur réelle de cette dernière. Aristote a compris profondément qu'il n'y avait pas de compromis possible entre les exigences objectives de notre vie contemplative et celles de notre vie morale et politique. Ainsi il affirme avec force cette dualité de vie, ces deux genres de vie tout à fait distincts. Mais cette dualité ne brise pas l'unité radicale de la vie humaine, celle qui se fonde sur la substance et sur le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Notre sagesse, aussi bien que nos autres vertus intellectuelles, notre contemplation aussi bien que notre vie morale et politique, se fondent sur le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Pour Aristote, en effet, ce  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , dans ce qu'il a de plus lui-même, dans ce qu'il a de plus divin est purement théorétique. Il est fait pour contempler et demande d'être perfectionné par la sagesse. Mais ce  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  est aussi pratique. Il peut et il doit se prolonger, se ramifier en quelque chose, et être principe de toutes nos activités morales ou artistiques, devenir susceptible d'être achevé par toutes les vertus intellectuelles pratiques. Grâce à cette distinction du  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  en spéculatif et pratique, Aristote peut éviter l'erreur de ceux qui divisent la nature humaine en deux parties hétérogènes, absolument diverses : une nature divine et une nature sensible, – unies accidentellement –, sans sacrifier aucune des tendances les plus authentiques de notre nature, sans nier cet appel à un idéal de vie divine. Mais ces tendances ne pourront pas se réaliser en une unique opération, en un unique genre de vie. La sagesse qui épanouit toutes les aspirations du  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  théorétique, qui réalise ses désirs les plus divins, ne détruit pas la prudence et la politique, vertus qui épanouissent de leur côté toutes les aspirations du  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  pratique. Les vertus entre elles se distinguent, mais ne s'opposent pas. La sagesse même les mesure et les finalise comme la vie contemplative, tout en se distinguant si nettement de la vie active ne s'y oppose pas, mais la finalise. Elle se situe au-dessus, elle la transcende et par le fait même peut la finaliser. Le supérieur seul peut finaliser son inférieur.

Maintenir avec tant de rigueur une telle diversité de perfection, dans une unité si profonde, révèle la pénétration métaphysique du regard d'Aristote. Celui-ci ne peut s'arrêter qu'aux principes propres de l'être et à ceux de nos diverses opérations. D'où ce réalisme et cette bonhomie même s'alliant à une telle élévation. L'homme est un animal sociable, politique, ayant une vie sensitive, passionnelle, morale ; mais il est aussi un être divin, porteur d'un élément spirituel, avide d'absolu. Il est capable de mener une vie dans la cité, comme dans la solitude. Le philosophe, ne doit perdre aucune des richesses de notre nature, mais il doit essayer d'expliquer et d'unifier les contradictions apparentes. C'est pourquoi tout en maintenant l'originalité de chacun de nos gestes, de chacune de nos manières de vivre, il doit déceler l'unité radicale qui les explique toutes. Aristote a été vraiment génial dans cet effort de pénétration et dans ce souci de distinction et de précision.

C'est précisément dans cet effort de pénétration et de précision qu'Aristote nous apparaît comme dépassant le Maître. De lui il est tout à fait exact de dire qu'il reçut « l'amour de la vérité », le sens de la valeur divine du  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . De lui, il reçut le désir d'orienter sa sagesse vers un Absolu : l'être nécessaire. De lui, il reçut encore cet appel si fort à la vie contemplative et solitaire. Mais Aristote justifia scientifiquement toutes ces aspirations. Il sut préciser scientifiquement la valeur de notre connaissance intellectuelle et sensible, de notre connaissance spéculative et pratique ; il sut discerner les distinctions et les relations qui existent entre ces divers types de nos connaissances. Grâce à cet effort de précision, il put donner une définition de la sagesse et de la contemplation respectant à la fois leur valeur divine et leur valeur humaine.

Tandis que Platon posait une participation formelle entre notre  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  et les idées divines, de beauté, de bonté, d'unité, d'être, participation qui mettait notre  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  en contact immédiat, en continuité formelle avec les idées divines, avec Dieu, participation qui défiait tout notre  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  et lui permettait de contempler intuitivement les idées divines, Aristote critique cette

participation formelle, il pose au contraire la transcendance absolue de l'être premier, séparé de tout le monde physique et même de notre  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  dans la mesure où celui-ci fait partie de notre nature humaine. Notre  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ne peut plus atteindre le premier être, la première substance divine que par ses effets, par l'ordre et le mouvement de l'Univers.

L'immanence de la cause formelle préconisée par Platon entre notre  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  et les idées divines, qui défiait notre  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  en lui donnant une forme divine, est rejetée par Aristote. La seule immanence entre notre  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  et la substance première qu'il admette, c'est celle de la cause finale. Celle-ci suppose la causalité efficiente, qui pose la distinction et la séparation du premier être à l'égard de tous les autres. C'est pourquoi la structure de la contemplation de notre sagesse sera-t-elle pour lui toute différente. Mais elle n'abdique pas pour cela son caractère divin. Elle sera même plus divine, car elle aura une connaissance plus exacte de la transcendance et de la séparation du premier être qu'elle cherche à contempler.

Si, en raison de ce que nous venons de dire, il est exact d'affirmer, si curieux que cela nous puisse paraître à première vue, que la conception qu'Aristote se fait de la sagesse et de la contemplation est plus divine que celle que son Maître avait proclamée avec tant de splendeur, il est également vrai de dire qu'Aristote s'en fait une idée plus humaine. Il reconnaît en effet avec plus d'acuité le mode imparfait et nécessairement partiel de notre sagesse et de notre contemplation. Pour lui, cette sagesse et cette contemplation, si éminentes et si divines qu'elles soient, n'excluent pas l'utilité et la nécessité d'autres types de vertus et de connaissance inférieurs, comme nous venons de le dire. Car cette sagesse et cette contemplation se trouvent réalisées en nous dans une intelligence très imparfaite. Elles ne peuvent pas alors s'épanouir selon toutes les richesses de leur raison propre de sagesse et de contemplation divine. C'est pourquoi si le philosophe grâce à sa sagesse peut seul contempler vraiment l'ordre de l'univers et celui de la cité, il peut seul en fixer les limites et les perfections. Cependant, sa contemplation qui est purement spéculative, n'est pas immédiatement applicable aux activités morales et politiques comme leur règle propre. La sagesse réclame une prudence et une politique qui seront seules les mesures immédiates de l'ordre moral et politique. Elle réclame également les arts qui seront seuls les mesures immédiates de tout *factibile*. La sagesse ne sera leur mesure que d'une façon éminente. Le sage est nécessairement un « séparé » qui ne peut et ne doit directement descendre dans l'arène où se réalisent nos activités morales et artistiques. Les propres principes de sa vie contemplative ne peuvent régler immédiatement sa propre vie pratique ou celle de ses semblables. D'autres principes propres donnés par la prudence et la politique seront nécessaires.

Ici encore, on doit dire qu'Aristote précise ce que son maître avait dit, et cet effort de précision se réalise encore en transformant des rapports de causalité formelle en rapports de causalité finale. Entre le sage et le chef d'État, Platon mettait une continuité formelle. Ce sage en tant que sage devait gouverner et ordonner la cité. Entre le sage et le chef d'État Aristote met une continuité d'ordre de la causalité finale, continuité qui inclut nécessairement une séparation et une diversité. Le sage en tant que sage se situe au-dessus du chef d'État, il le finalise, et par le fait même son rôle de sage n'est plus une continuité formelle et nécessaire avec son rôle possible de chef d'État.



## LA NATURE DE L'AMITIÉ SELON ARISTOTE

Les Grecs depuis Homère et Hésiode ont toujours exalté l'amitié et nous serions peut-être tentés de dire qu'ils l'ont trop exaltée, puisque ce fut, semble-t-il, au détriment de l'amour, de l'amour conjugal surtout. N'a-t-on pas écrit : « La place que les Grecs ont faite à l'amitié dans leur vie, et partant dans leurs théories morales, est à peu près celle que nous accordons aujourd'hui à l'amour. Dans la civilisation antique, où la femme est exclue, on rencontre, au même degré que la méconnaissance de l'amour, l'intelligence et le culte de l'amitié... Inversement, les modernes, qui pratiquent et honorent l'amour, connaissent peu l'amitié. Elle vient, pour eux, après les affections domestiques, elle est un charme, elle n'est pas un besoin. Elle est chère seulement aux natures délicates, c'est le luxe de la vie morale »<sup>1</sup>.

Il est vrai que les premiers poètes et penseurs grecs ont aimé proclamer les fruits excellents de la véritable amitié. Ayant découvert toute sa noblesse et sa grandeur, ils se sont épris d'elle. Ils ont mis à son service tout leur talent pour l'exalter. Il est vrai également qu'ils ont souvent donné une triste peinture de l'amour passionnel ou conjugal, comme pour mieux faire ressortir, par contraste, la beauté de l'amitié. Toute leur admiration allait à celle-ci, au détriment de celui-là.

Qu'on se souvienne de ces magnifiques vers d'Homère à la louange de l'amitié qui unissait Achille et Patrocle : « Quel plaisir ai-je maintenant qu'est mort mon ami Patrocle, celui de mes amis que je prisais le plus, mon autre moi-même ?... »<sup>2</sup> « Aussi bien mon cœur lui-même m'engage-t-il à ne plus vivre, ne plus rester chez les hommes, si Hector, frappé par ma lance, n'a pas d'abord perdu la vie et payé ainsi le crime d'avoir fait sa proie de Patrocle... »<sup>3</sup>. « Il a péri loin de sa terre, et il ne m'a pas trouvé là pour le préserver du malheur »<sup>4</sup>.

« Le fils de Pélée entonne une longue plainte, en posant ses mains meurtrières sur le sein de son ami. Il sanglote sans répit. Tel un lion à crinière à qui un chasseur de biche a enlevé ses petits, au fond d'une épaisse forêt, et qui se désespère d'être arrivé trop tard. Il parcourt tous les vallons, cherchant la piste de l'homme : ah ! s'il pouvait le trouver ! Une âpre colère le possède tout entier »<sup>5</sup>.

Tandis qu'Hésiode, sans doute malheureux en mariage, ne cesse de rappeler tous les ennuis que peut causer à l'homme son amour conjugal<sup>6</sup>. « C'est de celle-là (la première femme) qu'est partie la race, l'engeance maudite des femmes, terrible fléau installé au milieu des hommes mortels. Elles ne s'accommodent pas de la pauvreté odieuse, mais de la seule abondance. Ainsi dans les abris où nichent les essaims, les abeilles nourrissent les frelons que partout suivent œuvres de mal. Tandis qu'elles, sans repos, jusqu'au coucher du soleil, s'empressent chaque jour à former des rayons de cire blanche, ils demeurent, eux, à l'abri des ruches et engrangent dans leur ventre le fruit des peines des autres. Tout de même Zeus qui gronde dans les nuées, pour le grand malheur des hommes mortels, a créé les femmes que partout suivent œuvres d'angoisse et leur a, en place d'un bien, fourni tout au contraire un

---

1. L. DUGAS, *L'Amitié antique*, Paris 1914, p. 61.

2. *Iliade*, XVIII, 80. Traduction Paul Mazon, éd. « Les Belles Lettres », Paris 1938, p. 170. Toutes les références concernant les œuvres d'Homère, d'Hésiode, de Platon, seront données d'après le texte édité par la société d'édition « Les Belles Lettres ».

3. *Ibid.*, XVIII, 90, p. 170.

4. *Ibid.*, XVIII, 100, p. 170 ; et v. 235, p. 176.

5. *Ibid.*, XVIII, 315-25, p. 179.

6. « Il n'est pas pour l'homme de meilleure aubaine qu'une bonne épouse, ni en revanche, de pire malheur qu'une mauvaise, toujours à l'affût de la table, qui, si vigoureux que soit son mari, le consume sans cesse et le livre à une vieillesse prématurée. » HÉSIODE, *Trav.*, v. 702.

mal. Celui qui, fuyant, avec le mariage, les œuvres de souci qu'apportent les femmes, refuse de se marier, et qui lorsqu'il atteint la vieillesse maudite, n'a pas d'appui pour ses vieux jours, celui-là sans doute ne voit pas le pain lui manquer tant qu'il vit... »<sup>7</sup>.

Toute la philosophie pythagoricienne ne nous enseigne-t-elle pas que l'amitié est quelque chose de divin et permet à l'homme d'accéder au « feu pur de l'unité », tandis que l'amour essentiellement humain n'est qu'une des forces qui meurt l'évanescence multiple.

Socrate lui-même nous apparaît aussi comme plus attentif à l'amitié de ses disciples, ces beaux jeunes garçons qui l'entourent et l'écoutent, qu'à l'amour de son épouse et de ses enfants<sup>8</sup>. Dans le *Phédon*, ne le voyons-nous pas jusque dans ses derniers moments soucieux d'être tout à ses amis, désireux de leur parler, de les enseigner ? Il désire leur témoigner sa plus fidèle amitié. Ses adieux à sa femme et ses enfants n'apparaissent que comme un dernier devoir qu'il faut accomplir : « Quand il se fut baigné, nous rapporte Platon, et qu'on eut mené près de lui ses enfants - il en avait deux tout petits, un autre déjà grand - ses parentes arrivèrent aussi, il s'entretint avec elles en présence de Criton, en leur adressant ses recommandations ; il dit ensuite aux femmes et aux enfants de se retirer et il revint, lui, de notre côté »<sup>9</sup>. Ses ultimes instants sont consacrés à ses amis les plus chers. Il y a un ordre dans les affections de son cœur. Si le disciple nous le manifeste si nettement, c'est, n'en doutons pas, dans l'intention de louer son maître. Ce même Platon du reste, dans le *Banquet*, se fait le philosophe de l'amour et exalte la valeur toute divine de l'amitié. Celle-ci n'est-elle pas capable de nous élever jusqu'à la contemplation du Beau ? N'est-elle pas capable de nous immortaliser<sup>10</sup> ?

Cependant, si évidente que soit cette opposition entre l'amitié et l'amour dans l'antiquité grecque, il ne faudrait pas l'exagérer en la simplifiant<sup>11</sup>. Il ne faudrait surtout pas la considérer comme uniforme et universelle, et, par le fait même, opposer par trop brutalement la mentalité des Grecs à celle des hommes d'aujourd'hui, oubliant peut-être trop que ce qui fait le génie de ces penseurs grecs, c'est d'avoir su atteindre l'homme dans ses valeurs essentielles et éternelles, vraies à toutes les époques de son évolution, bien que la manière de les exprimer et de les décrire puisse être tout autre.

Précisément, en étudiant dans la philosophie d'Aristote la place que celui-ci fait à l'amitié et la façon dont il en envisage la nature, nous verrons que nous sommes en face d'une réalité extrêmement riche, qui, loin de s'opposer à celle de l'amour comme à son contraire, intègre en elle toutes les perfections de l'amour. L'amitié est un amour parfait, un amour pleinement lui-même, qui s'épanouit avec tout son potentiel. Pour le philosophe grec, l'opposition n'est pas entre l'amour et l'amitié, mais entre une forme imparfaite d'amour et une forme plus parfaite d'amour, c'est-à-dire entre l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié<sup>12</sup>.

L'amitié, telle que le Philosophe la définit, se présente comme la perfection qui épanouit d'une façon ultime toutes les richesses de notre nature morale. D'une manière plus précise

---

7. HÉSIODE, *Théog.*, v. 591-600, *op. cit.*, p. 53. On pourrait noter encore ce passage : « Et celui, en revanche, qui dans son lot trouve le mariage, peut rencontrer sans doute une bonne épouse de saine jugement ; mais même alors il voit toute sa vie le mal compenser le bien ; et s'il tombe sur une espèce de folle, alors sa vie durant il porte en sa poitrine un chagrin qui ne quitte plus son âme, ni son cœur, et son mal est sans remède » (v. 608 ; *op. cit.*, p. 54).

8. XÉNOPHON, *Econ.*, III-1.

9. *Phédon*, 116 b.

10. *Banquet*, 201a - 211c.

11. N'oublions pas qu'Homère, tout en chantant la beauté de l'amitié n'est pas resté pour autant inaccessible à celle de l'amour conjugal. *Iliade*, XVIII, 343 ss. et XVI, 55 ss.

12. Saint Thomas a tellement bien saisi cette attitude du Philosophe et sa conception de l'amitié, qu'il ne veut pas définir autrement l'amour conjugal que « la plus excellente des amitiés, *maxima amicitia* » (*Contr. Gent.*, III, 123). Si l'amour conjugal dans sa structure propre demeure un amour particulier, ayant une perfection unique, il n'en reste pas moins vrai que l'amour d'amitié doit, selon la doctrine de saint Thomas, nous permettre de saisir sa propre perfection. Dans ces conditions, on ne peut plus parler d'opposition entre amour d'amitié et amour conjugal. Certes Aristote n'a pas donné, dans sa philosophie morale, une définition aussi nette de l'amour conjugal. Mais il avait déjà compris que l'amour conjugal pouvait s'épanouir en une amitié d'un type particulier. Sa notion analogique de l'amitié,

on pourrait dire qu'elle façonne en nous une attitude proprement personnelle. Elle nous met en face de notre ami à la fois comme un tout, un bien total qui s'impose à lui, et comme un « autre lui-même » qui lui appartient et lui est tout livré. Elle met également notre ami devant nous, nous permettant de le découvrir, de saisir son autonomie, son absolu - ne doit-il pas être aimé pour lui-même ? -, de pénétrer en quelque sorte en lui, de l'unir intimement à nous. Une telle attitude d'âme permet à deux hommes de se reconnaître comme pleinement hommes. C'est pourquoi elle est toujours très proche des plus grands cœurs de toutes les époques. N'est-elle pas l'attitude la plus profondément humaine qui soit, mais aussi la plus rare ? Aristote, avec son sens réaliste, ne s'y méprend pas. Il sait combien peu d'hommes, en fait, sont capables d'une telle noblesse d'âme. Nous pourrions dire, combien peu sont capables d'une vraie personnalité, parfaitement humaine, combien peu sont capables de découvrir celle des autres !

La conception qu'Aristote se fait de l'amitié est, croyons-nous, un des aspects de sa philosophie le plus proche de notre mentalité moderne, tout imprégnée du sens communautaire et de l'indépendance foncière de la personne, de ses droits et de sa liberté. Pour Aristote, l'amitié n'est-elle pas précisément la « fleur » des vertus morales, ainsi que le plus grand des biens extérieurs ? N'apparaît-elle pas comme le terme ultime de toute notre vie morale et civique ? D'où il semble qu'on soit en droit de conclure que l'homme, devenu parfaitement homme, finalise toute la communauté sociale et politique, si profondément et si essentiellement engagé qu'il y soit en ce qui regarde le devenir même de son être.

L'amitié développe en nous cette ultime taille d'homme : en proclamant notre liberté et notre autonomie personnelle, elle nous lie à nos amis ; en finalisant toutes les lois de la cité, elle en est comme le plus ferme fondement.

Aristote, sur ce point précis, s'il est bien l'héritier de tous ses prédécesseurs, n'est pourtant point l'esclave de leur pensée. Il a su, avec une intelligence pénétrante, garder la véritable richesse de la tradition sans en retenir les erreurs partielles. Il a su maintenir à l'amitié tout son caractère de noblesse. Plus qu'aucun autre penseur grec, il en a montré toute la splendeur et toute la richesse humaine. Mais, parce qu'il l'étudie en philosophe, il ne l'a pas exaltée au détriment de l'amour. Il l'a, au contraire, radicalement enracinée dans l'amour, dans l'amour le plus naturel qui puisse être : « l'amour de soi-même ». Cet amour instinctif fleurit en amitié.

Avant d'analyser les chapitres VII et VIII de l'*Éthique à Nicomaque* qui nous définissent la nature de l'amitié<sup>13</sup>, essayons d'abord de nous rendre compte de la place qu'Aristote lui reconnaît parmi les autres valeurs humaines. C'est pourquoi, dans ce premier paragraphe, nous essayerons de saisir d'une façon globale l'organisation interne de l'*Éthique à Nicomaque*.

---

comme nous le verrons, lui permettait déjà de le considérer de cette façon. Et il est tout à fait remarquable que sa définition de l'amitié transplantée en terre chrétienne, va pouvoir être employée pour définir théologiquement l'amour conjugal. Trop de préjugés demeuraient encore, en Grèce, au temps d'Aristote, à l'égard de cet amour conjugal, considéré avant tout dans sa fonction de vie végétative. Comme la nutrition assure la conservation de l'individu, la génération assure la conservation de l'espèce. La femme était alors regardée, intellectuellement et socialement, comme si inférieure à l'homme, si incapable d'être instruite, d'acquiescer des « habitus intellectus », qu'il restait difficile de concevoir qu'elle pût finaliser un amour d'amitié aussi noble et aussi beau que celui qui existait entre hommes.

Hésiode dans *Les Travaux* nous décrit sous la forme du mythe de Pandore l'origine de la femme. « Aphrodite d'or sur son front répandra la grâce, le douloureux désir, les soucis qui brisent les membres, tandis qu'un esprit impudent, un cœur artificieux seront, sur l'ordre de Zeus, mis en elle par Hermès, le Messager, tueur d'Argos (68-66, *op. cit.*, p. 88). Dans son sein, le Messager tueur d'Argos crée mensonges, mots trompeurs, cœur artificieux, ainsi que le veut Zeus aux lourds grondements. Puis, héraut des dieux, il met en elle la parole et à cette femme il donne le nom de « Pandore », parce que ce sont tous les habitants de l'Olympe qui avec ce présent, font présent du malheur aux hommes qui mangent le pain » (77-82, *op. cit.*, p. 89). Voir aussi *Théogonie*, v. 553 ss. « Lorsque, à la place d'un bien, Zeus eut créé ce mal si beau » (585, *op. cit.*, p. 53)... et Platon lui-même dans le *Timée* (90 c), n'emploie pas un autre langage.

13. Nous étudions ici la pensée définitive d'Aristote sur l'amitié, sans envisager l'évolution de sa pensée entre ses premiers écrits philosophiques, l'*Éthique à Eudème*, et ceux de son *ἀρχαία* : l'*Éthique à Nicomaque*. Une telle étude nous entraînerait trop loin. Il nous a semblé préférable, au point de vue philosophique, de souligner les divergences qui existent entre la pensée de Platon et celle d'Aristote arrivé à sa pleine maturité, plutôt que d'opposer la philosophie d'un premier Aristote encore sous l'influence de son maître à celle d'un Aristote émancipé de cette tutelle. Ce dernier point de vue étant surtout intéressant pour l'histoire de la pensée d'Aristote.

## I. PLACE PARTICULIÈRE DE L'AMITIÉ DANS L'ÉTHIQUE À NICOMAUQUE

C'est en précisant l'importance qu'Aristote reconnaît à l'amitié dans l'ensemble de sa philosophie morale qu'on sera capable d'apprécier avec le plus d'exactitude la valeur humaine qu'il lui attribue. La philosophie morale n'a-t-elle pas, chez Aristote, pour fonction principale de traiter de la vie humaine, de sa perfection propre, de sa béatitude parfaite et imparfaite ? Elle ne regarde pas précisément la nature de l'homme comme une φύσις, une nature physique. Mais ce qui l'intéresse surtout, c'est l'opération humaine en tant que raisonnable et volontaire, conforme ou non conforme à la raison. C'est la valeur qualitative de la vie humaine qu'elle veut juger et diriger, puisque cette vie humaine, elle ne la considère que sous l'emprise de la fin ultime.

Cette philosophie morale, Aristote l'expose dans ses *Éthiques* et ses *Politiques*. Il envisage successivement, dans ses deux ouvrages, l'activité humaine comme proprement morale, c'est-à-dire comme perfection particulière de tel homme, et cette activité humaine comme politique et sociale, c'est-à-dire comme relative au bien commun de toute la cité. Ce qui revient à dire qu'il considère d'abord l'homme comme personne morale, capable en quelque sorte d'une perfection et d'un bonheur personnels, puis l'homme comme membre d'un tout, d'une communauté parfaite, réalisant sa perfection et son bonheur au sein de cette même communauté dont il fait partie intégrante. Ces deux problèmes de philosophie morale sont étroitement liés l'un à l'autre dans la pensée d'Aristote. Il ne faudrait pas, sous prétexte de distinction, les séparer comme des réalités indépendantes l'une de l'autre. Jamais Aristote ne parlera de l'éthique comme d'une science tout à fait autonome, indépendante de la politique. Et cette dernière suppose l'éthique. La connaissance pratique du bien de l'homme ne peut entièrement s'isoler de la connaissance pratique du bien commun des hommes, ou du moins d'un groupe d'hommes. La valeur morale des activités humaines dépend dans une certaine mesure - qu'il est du reste très difficile de préciser - de leurs relations avec la communauté politique et sociale. L'homme, pour Aristote, s'il est un animal raisonnable - ce qui fonde la morale - est aussi, et en vertu de la même raison, un animal social et politique : l'homme ne peut être parfaitement vertueux sans être un parfait citoyen <sup>14</sup>.

Dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote, après avoir souligné l'importance et le caractère scientifique si spécial de la philosophie humaine, considère la nature du bonheur humain. Il veut en donner une définition précise. Tout le monde est unanime à reconnaître que le bonheur ne peut être pour nous que notre souverain bien : le bien recherché pour lui-même, en raison même de sa perfection intrinsèque. Ne doit-il pas être le bien qui se suffit à lui-même <sup>15</sup> et qui satisfait pleinement nos désirs sans nous conduire à la recherche d'autres biens ? Lorsqu'il s'agit d'en préciser la nature, les divergences éclatent : « Les explications des sages et celles de la foule sont en désaccord » <sup>16</sup>. Cette précision pourtant s'impose, puisque le bonheur joue le rôle de fin ultime de notre vie humaine. A l'égard de cette philosophie humaine, il remplit donc une fonction analogue à celle du premier principe à l'égard de la philosophie. La façon dont on envisagera la nature de ce bonheur humain aura d'immenses répercussions sur toute l'organisation de notre vie. Les jugements de valeur qu'on portera sur nos activités et leurs principes propres dépendront toujours, d'une façon plus ou moins immédiate, de la manière dont on considère la nature du bonheur, puisque la valeur des moyens dépend toujours de la nature de leur fin.

Définir la nature du bonheur humain revient à déterminer quelle sorte de bien est capable de remplir le rôle de principe et de fin à l'égard de toutes nos activités. Après avoir montré

---

14. *Éth. à Nic.*, II, 2, 1109 a 1-1109 b 29.

15. *Éth. à Nic.*, I, 5, 1097 b 8.

16. *Éth. à Nic.*, I, 2, 1094 b 15.

que ce bien ne peut être ni dans le plaisir sensible - celui-ci ne touche que la partie inférieure de notre être -, ni dans les biens extérieurs comme la richesse, la santé - celles-ci ne sont que des moyens recherchés en vue d'autres biens -, ni même dans certains biens plus nobles, comme les honneurs, mais qui eux-mêmes demeurent encore trop extérieurs, trop changeants, et qui sont, du reste, désirés en vue de quelque autre bien, Aristote précise que ce bien ne peut être que la vertu ou plus exactement l'activité vertueuse. Car tout être capable d'agir n'atteint sa perfection que dans l'exercice même de ses facultés. Grâce à cet exercice, il active toutes les vitalités de sa nature ; il l'achève et la prolonge en quelque sorte dans son opération. Comme le musicien se perfectionne, en tant que musicien, en exerçant son art, l'homme, en tant qu'homme, acquiert sa perfection en exerçant ses facultés proprement humaines, c'est-à-dire ses facultés rationnelles ou soumises à la raison. Et comme de telles facultés sont susceptibles d'être perfectionnées par des vertus, on doit donc dire que le bonheur humain consiste dans une ou plusieurs activités rationnelles ou dirigées selon la raison et perfectionnées par une ou plusieurs vertus. L'homme n'acquiert donc sa perfection ultime, son bonheur, qu'en exerçant ses facultés propres, d'une façon parfaite, donc vertueusement.

Mais ce n'est pas encore suffisant. Ces activités vertueuses étant multiples, il faut encore ajouter que le bonheur est l'activité vertueuse la plus parfaite<sup>17</sup>. Aristote ne précisera du reste qu'au dernier livre de son *Éthique* de quelle vertu il s'agit. Cette première définition lui suffit déjà pour apprécier la valeur exacte des divers biens qui peuvent appartenir à l'homme et, par le fait même, pour les organiser entre eux. Parmi ces biens, l'activité vertueuse tient la première place. Ne doit-elle pas être aimée pour elle-même, puisque le bonheur est constitué essentiellement par elle ?

Le plaisir, qu'Aristote refusait de considérer comme l'élément essentiel du bonheur, s'intègre au contraire en lui comme une sorte de conséquence, on pourrait même dire comme une sorte d'effet nécessaire ou de propriété, puisque toute activité vertueuse est par elle-même délectable et source de plaisir. Certes, ce plaisir n'est pas la fin de la vie vertueuse, pas plus, du reste, que la propriété n'est la fin de sa nature. Ce n'est pas le plaisir que nous recherchons en premier lieu dans nos activités vertueuses, mais il les accompagne toujours, étant comme leur épanouissement.

Le bonheur est donc à la fois ce qu'il y a de plus beau et de plus délectable, puisqu'il consiste dans les meilleures actions de l'homme, qui sont nécessairement ce qu'il y a de plus beau et de plus délectable<sup>18</sup>.

Quant aux biens extérieurs, « la richesse, l'amitié, la puissance politique », Aristote les intègre aussi, mais diversement, dans la nature du bonheur. Ces biens ne doivent certes pas être négligés, mais ils ne doivent pas pour autant être aimés pour eux-mêmes. Ils doivent être aimés comme des instruments indispensables pour nous permettre l'exercice des belles actions. « Car beaucoup d'actes se réalisent par des amis, par la richesse, par le pouvoir politique, comme par des instruments »<sup>19</sup>. Ils sont donc utiles pour l'épanouissement complet de nos activités vertueuses.

Notons tout de suite que « l'amitié » et « la puissance politique » sont jugées ici par Aristote comme des instruments du bonheur. Elles sont mises rang des biens extérieurs qui doivent servir à l'exercice de notre vie vertueuse. Nous verrons comment il faut comprendre exactement cette affirmation, qui semble à première vue s'opposer à ce qu'il dira lui-même plus loin, lorsqu'il considérera l'amitié comme un bien « aimable en soi » et non comme un bien utile.

---

17. *Éth.* à Nic., I, 2, 1098 a 17 : κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. Cf. *Éth.* à Eud. II, 1, 1219 a 30 ; *Pol.*, VII, 3, 1325 a 15 : « Tout le monde est d'accord que la vie la plus désirable (ἀρετότατον) est la vie selon la vertu (μετ'ἀρετῆς).

18. *Ibid.*, I, 9, 1099 a 14.

19. *Ibid.*, I, 9, 1099 b 2.

Aristote, dans cette définition du bonheur, n'abandonne donc aucun des éléments traditionnels, mais il les critique et juge de leur valeur authentiquement humaine. Une telle définition non seulement détermine la nature du bonheur pour l'homme, l'activité vertueuse, mais elle rend encore raison de toutes les erreurs qu'on a pu commettre à son égard : prenant la propriété pour la substance, un effet pour la cause, c'est-à-dire le plaisir pour l'activité vertueuse ; considérant les moyens, les biens extérieurs, pour la fin, les biens de l'âme.

« Puisque le bonheur est une certaine activité de l'âme conforme à la vertu parfaite, portons notre examen sur cette dernière », décide Aristote <sup>20</sup>. Après avoir déterminé la nature du bonheur, il faut considérer le principe qui est à son origine, ou si l'on veut, la cause propre qui est capable de le réaliser en notre âme : la vertu parfaite.

Avec l'étude de la vertu nous pénétrons dans l'objet propre de la philosophie morale. Aristote souligne l'importance de ce traité, qui peut seul nous permettre non seulement de mieux comprendre la définition du bonheur et de lui donner son ultime détermination, mais aussi de voir comment nous pouvons acquérir ce bonheur, comment et par quelle voie ce bonheur nous est accessible, ce qui est essentiel pour ce genre de connaissances pratiques.

Les vertus, pour Aristote, sont des qualités, des dispositions qui déterminent intrinsèquement nos facultés en vue de rendre parfaites leurs propres activités. Ces qualités, qui s'ajoutent à nos facultés et les modifient intimement, sont des qualités acquises par l'exercice même de nos bonnes activités.

Ces vertus humaines sont de deux genres : les vertus intellectuelles (dianoétiques) et les vertus morales (éthiques). Les premières perfectionnent la partie supérieure de notre âme, celle qui possède essentiellement la raison ; les secondes perfectionnent la partie sensible et passionnelle, celle qui participe de la raison <sup>21</sup>.

La différence qui existe entre ces vertus n'est pas seulement due aux objets qui les déterminent. Les principes efficients qui sont causes de leur être sont également très différents : pour les unes, c'est surtout l'enseignement ; pour les autres, c'est l'habitude. Voilà pourquoi on appelle ces dernières vertus « éthiques », (ἠθικὴ : moral, de ἔθος : habitude).

Cette distinction entre vertus intellectuelles et vertus morales, qui a une telle importance dans toute l'organisation des *Éthiques*, se fonde sur une distinction philosophique des parties de l'âme humaine qu'Aristote a analysées dans son traité *De l'âme*. Ici, il accepte cette distinction comme admise. Le traité de morale suppose le traité de la *Physique*.

Puisque les vertus morales ont pour causes propres les activités morales bonnes, il est absolument nécessaire que la philosophie morale analyse de très près les principaux éléments qui constituent de telles activités. Or ces activités ont comme caractère générique d'être « volontaires ». Voilà pourquoi Aristote intègre une étude du volontaire et de l'involontaire dans son *Éthique* <sup>22</sup>. Mais nos activités « volontaires » sont susceptibles de très grandes variations ; le Philosophe analyse, à la suite du volontaire, la nature du choix, de la délibération et de l'intention, comme certains moments caractéristiques de nos activités volontaires <sup>23</sup>. Celles-ci s'exercent en effet à l'égard du but qu'elles cherchent à atteindre (intention) ou à l'égard des moyens qu'elles considèrent comme plus ou moins aptes à leur permettre d'atteindre ce but (délibération) et auxquels elles se fixent (choix).

Mais ce n'est pas suffisant de dire que notre activité morale est une activité volontaire, qu'elle se réalise en nous sous forme d'intention, de délibération, de choix ; il faut encore la qualifier de bonne ou de mauvaise. Voilà son caractère tout à fait propre et qui intéresse au

---

20. *Éth. à Nic.*, I, 13, 1102 a 5.

21. *Ibid.*, I, 13, 1102 b 21.

22. *Ibid.*, III, 1, 1109 b 31: « C'est une étude nécessaire de fixer le volontaire et l'involontaire pour analyser la vertu ».

23. *Ibid.*, III, 4, 1111 b 4. *περὶ προαιρέσεως* ; 5, 1112 a 18.

plus haut point le moraliste, puisque seules les actions moralement bonnes engendrent en nous les vertus et qu'elles seront aussi les fruits tout à fait caractéristiques des vertus. Aristote reconnaît et justifie la valeur de ce principe traditionnel : « L'action humaine moralement bonne est celle qui est conforme la droite raison »<sup>24</sup>. La bonté morale de nos activités consiste donc dans un juste milieu, puisque la perfection de toute chose mesurée réside dans l'adéquation à sa mesure. Du reste, l'expérience l'atteste : nos actions humaines perdent leur bonté morale tant par excès que par défaut. Ordinairement, parmi les passions on ne loue que celles qui apparaissent comme entre deux sentiments extrêmes. Ces passions intermédiaires ne semblent-elles pas précisément participer de la perfection de ces deux sentiments extrêmes ?

Aristote peut alors définir la vertu : « une disposition qui nous permet de choisir le juste milieu, celui qui est conforme à la droite intention et celui que le prudent lui-même définissait »<sup>25</sup> (le prudent est en effet mesure vivante de la vertu). Cette disposition, qui naît de la répétition d'actes moralement bons, nous rend capables d'en opérer de nouveaux d'une façon ferme, facile et délectable. Le vertueux réalise avec joie et fermeté des actions moralement bonnes.

En bon moraliste, Aristote ne se contente pas de cette définition générale de la vertu. Il veut vérifier en quelque sorte la valeur pratique de cette définition en l'appliquant aux diverses actions humaines, ce qui l'amène à l'étude particulière des diverses vertus morales. C'est ainsi que dans les livres III et IV, il envisage successivement la nature du courage, juste milieu entre la peur et l'audace<sup>26</sup> ; celle de la tempérance, juste milieu à l'égard des plaisirs<sup>27</sup> ; celle de la libéralité, juste milieu, relativement aux biens, entre la prodigalité et l'avarice<sup>28</sup> ; celle de la magnificence, juste milieu dans l'emploi des grandes richesses<sup>29</sup> ; celle de la magnanimité, juste milieu dans le traitement des grandes choses<sup>30</sup> ; celle de la vertu qui mesure notre amour de l'honneur et qui tient le juste milieu entre l'ambition et un dédain blâmable des honneurs ; celle de la douceur de caractère qui modère et harmonise les sentiments d'irritation<sup>31</sup> ; celle de la vertu qui nous fait accueillir ou repousser ce qu'il faut, – et de la manière qu'il faut, dans nos relations avec autrui (sorte de bonne manière de vivre)<sup>32</sup> ; celle de la vertu qui se situe entre la sottise vanité et la feinte réserve<sup>33</sup> ; celle de la disposition vertueuse qui s'occupe du repos, des distractions et du jeu, juste milieu entre la pure plaisanterie et la trop grande sévérité<sup>34</sup>. Tout le livre V est consacré à l'étude de la justice considérée non seulement comme un juste milieu entre deux attitudes extrêmes, mais aussi comme un juste milieu objectif<sup>35</sup>. La vertu de justice nous fait rendre à autrui ce que nous lui devons. Elle regarde le droit des autres. C'est son caractère très particulier. Aristote insiste beaucoup sur l'étude de cette vertu, qui, grâce à sa perfection, regarde non seulement l'homme dans sa vie privée, mais aussi l'homme dans sa vie sociale. Il y a une justice légale qui est le fondement de la cité.

Avec le livre VI, Aristote aborde des vertus intellectuelles (la science, l'art, la prudence, l'intelligence et la sagesse)<sup>36</sup>. Cette étude, qui s'insère au cours des *Éthiques*, est exigée par la nature même de la vertu morale, dont l'être, avons-nous vu, consiste dans un « juste milieu »

24. *Éth. à Nic.*, III, 8, 1114 b 29.

25. *Ibid.*, III, 8, 1114 b 29-30, et *Éth. à Nic.*, II, 9, 1109 a 20. • La vertu morale est un milieu, une moyenne (μεσότης). Sa manière d'exister est d'être au milieu de deux vices, l'un selon l'excès, l'autre selon le défaut. • 1109 b 24 : • Il semble donc évident qu'elle est une disposition moyenne μέτη ἐξίς louable en toutes circonstances. Il faut pencher tantôt vers l'excès, tantôt vers le défaut, car ainsi nous atteindrons le plus facilement le milieu et le bien ». Voir aussi *ibid.*, II, 6, 1107 a 3-5.

26. *Ibid.*, III, 9, 1115 a 6.

27. *Ibid.*, III, 13, 1117 a 23.

28. *Ibid.*, IV, 1, 1119 b 22.

29. *Ibid.*, IV, 4, 1112 a 18.

30. *Ibid.*, IV, 7, 1123 a 34.

31. *Ibid.*, IV, 11, 1125 b 26.

32. *Ibid.*, IV, 12, 1126 b 11.

33. *Ibid.*, IV, 13, 1127 a 13.

34. *Ibid.*, IV, 14, 1127 b 33.

35. *Ibid.*, V, 1, 1129 a 3 - 1136 b 14.

36. *Ibid.*, VI, 1, 1138 b 18 - 1145 a 11.

entre deux extrêmes. Ce juste milieu est dicté et mesuré par la « raison droite ». Pour connaître avec exactitude ce « juste milieu », il nous faut considérer en elle-même cette « raison droite », c'est-à-dire étudier la nature de cette vertu ordonnatrice de tout l'ordre moral : la vertu de prudence. Cette vertu fait essentiellement partie de l'ordre éthique. Elle en est même la partie principale, tout en étant aussi une vertu intellectuelle.

Grâce à cette vertu de prudence – clef de voûte de toutes les autres vertus morales – tout l'ordre moral est immédiatement sous la lumière de la raison et sous son contrôle. Il est mesuré par elle.

La vertu de prudence maintient donc une certaine continuité entre la vie théorique, philosophique, et la vie active, morale et politique. Étant intellectuelle par le sujet en qui elle est reçue, l'intellect pratique, elle est radicalement du même ordre que les autres vertus intellectuelles ; étant morale par la matière dont elle s'occupe, elle est dans le prolongement des autres vertus morales. Mais elle nous manifeste surtout toute la diversité de structure qui existe entre la parfaite connaissance spéculative et la parfaite connaissance pratique, entre la vérité spéculative et la vérité pratique.

Toute cette étude des vertus intellectuelles est extrêmement importante pour bien comprendre la valeur exacte de l'ordre moral relativement aux autres qualités humaines dans la philosophie morale d'Aristote. Car si l'ordre moral, par la vertu de prudence, fait partie intégrante de la perfection de notre vie intellectuelle, cet ordre n'en est qu'une partie, qui n'épuise pas toutes les richesses de cette vie intellectuelle. À côté de la prudence, il y a l'art et la science, et au-dessus, il y a l'intelligence (*νοῦς*) et la sagesse. La sagesse constitue le sommet de cette vie intellectuelle : elle ne considère pas seulement, en effet, ce que l'homme peut faire et réaliser, mais elle cherche avant tout à contempler la cause suprême de tout être et de toute bonté. Il ne faut donc pas réduire toute la perfection de notre vie intellectuelle à cette seule perfection morale de la prudence ; il faut savoir respecter à ses côtés celle de la science et celle de l'art, et au-dessus d'elle, la dominante, celle de la sagesse.

Après avoir montré la supériorité absolue de la sagesse à l'égard de toutes les autres vertus, et la supériorité relative de la prudence, il semble qu'Aristote aurait pu conclure immédiatement que notre bonheur parfait consistait dans l'activité vertueuse de la sagesse et que notre bonheur secondaire, imparfait, consistait dans l'activité de notre prudence et des vertus morales. La définition qu'il avait donnée du bonheur, au début de son *Éthique*, l'autorisait à le faire <sup>37</sup>.

Avant de conclure par ces identifications : bonheur parfait - contemplation théorique -, bonheur secondaire - activité vertueuse morale et politique -, Aristote veut traiter plus longuement du plaisir et de l'amitié. Le livre VII est réservé à l'étude du plaisir, fin de la vie voluptueuse, les livres VIII et IX à celle de l'amitié. Il semble que son intention soit, d'une part de montrer avec plus de rigueur que le bien suprême de l'homme ne peut être ni le plaisir, si séduisant qu'il soit, ni l'amitié, si riche et si parfaite qu'elle soit, et d'autre part, de rattacher ces valeurs humaines à nos activités vertueuses elles-mêmes, en les situant par rapport à celles-ci. Cette étude du plaisir et de l'amitié lui permettra de conclure avec plus de force et de rigueur que la béatitude parfaite de l'homme ne peut exister que dans une pure contemplation théorique, s'épanouissant du reste dans le plaisir le plus pur et le plus intense qui puisse être, et ne dépendant certes pas de l'amitié pour s'exercer, mais ne la rejetant pas pour autant.

Si Aristote n'identifie pas le bien suprême à l'amitié, cela ne doit pas nous faire croire qu'il minimise et méprise celle-ci. Il consacre deux livres de son *Éthique à Nicomaque* à l'étude

---

37. C'est à cause de cela que W. Jaeger considère ces deux livres, VIII et IX, sur l'amitié comme rompant le rythme de l'organisation interne des *Éthiques*. C'est une opinion. Mais je crois qu'on peut aussi justifier la place actuelle de ces deux livres, dans un rythme plus vaste de l'organisation interne des *Éthiques*. (W. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin 1923, p. 247.)

de l'amitié, ne l'oublions pas <sup>38</sup>. C'est un signe au moins de l'importance qu'il reconnaît au problème qui se pose à son propos. Notons de plus que, dans l'ensemble de la structure des *Éthiques*, l'amitié semble être envisagée non pas tant comme principe propre d'activités vertueuses que comme terme et résultat de ces mêmes activités vertueuses. Ce n'est pas, en effet, au nombre des vertus morales et intellectuelles qu'Aristote place l'amitié ; son étude se situe après l'énumération et l'analyse de toutes les vertus morales et intellectuelles et avant l'étude de la contemplation elle-même, tout au moins en dehors de la classification des vertus morales et intellectuelles.

L'amitié semble donc se situer entre l'étude des vertus et celle du bonheur suprême. Évidemment, en disant cela nous ne voulons pas seulement relever l'ordre matériel des livres des *Éthiques* tel qu'il nous est parvenu, et qui reste discutable. Mais nous voulons indiquer quelque chose de plus profond, qui s'enracine dans la structure même de l'amitié, des vertus et du bonheur. L'amitié n'est-elle pas, pour Aristote, comme le fruit le plus excellent de toutes nos activités morales ? Elle les suppose toutes et les épanouit d'une façon spéciale. Et n'est-elle pas, en même temps, le plus grand des biens extérieurs <sup>39</sup> ? N'est-elle pas la grande richesse que nous pouvons posséder ? La possession d'un ami, n'est-elle pas un trésor infiniment plus précieux que la possession des richesses matérielles les plus grandes ? N'est-il donc pas exact de la considérer comme une sorte de synthèse de toutes les perfections de nos activités morales vertueuses et de tous les biens extérieurs ? Et, par le fait même, ne doit-on pas la regarder comme réalisant concrètement le bonheur humain au plan de l'activité morale ? Dans ce cas, ne serait-elle pas comme un reflet du bonheur parfait, une image, selon un mode humain, moral et politique, du Bien suprême, comme le plaisir lui-même n'est qu'un ultime reflet, un dernier vestige du Bien suprême dans notre vie sensible et passionnelle ?

L'amitié pourrait alors être envisagée comme le résultat le plus excellent de la vie morale et politique, comme une œuvre propre, sa fin immanente, de même que le plaisir est la fin propre de la vie voluptueuse. Dans ces conditions, l'amitié apparaît comme la partie principale du bien commun de la cité, puisqu'elle implique à la fois les perfections de nos activités vertueuses et celles des biens extérieurs. Ce bien commun, en effet, doit être quelque chose de plus parfait que le simple exercice des vertus morales, qui reste le bien propre de chaque citoyen considéré en lui-même et indépendant du tout, et en même temps quelque chose d'inférieur à l'exercice de la sagesse contemplative, qui, comme telle, transcende le bien de la cité et demeure un bien séparé - bien extrinsèque de la cité, puisqu'elle exige la vie solitaire <sup>40</sup>. L'amitié est précisément un tel bien, par définition supérieur au bien du seul citoyen considéré en lui-même, et inférieur au bien de la contemplation.

L'étude attentive des livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque* va nous permettre de le démontrer.

## II. ANALYSE DES LIVRES VIII et IX DE L'ÉTHIQUE A NICOMAUQUE

Par cette analyse des livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*, nous essayerons de mettre en pleine lumière les grandes articulations de la pensée d'Aristote dans ce traité de l'amitié, pour mieux saisir ce qu'entend le Philosophe par cette réalité morale, si complexe et si riche.

### *Nécessité et beauté de l'amitié*

Pour attirer notre attention et exciter notre intérêt l'égard de cette étude, Aristote commence par nous rappeler la nécessité vitale et urgente et la beauté si grande de l'amitié. Il le fait du

38. Déjà dans l'*Éthique à Eudème*, tout le livre III était consacré à l'amitié. Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque* a encore amplifié cette étude.

39. *Éth. à Nic.*, IX, 9, 1169 b 10.

40. *Ibid.*, I, 1, 1094 b 8. «Même si le bien de l'individu est le même que celui de l'État il paraît bien plus important et plus conforme aux fins véritables de prendre en mains et de sauvegarder le bien de l'État. Certes, le bien est aimable quand il est celui d'un seul individu, mais quand il est celui d'un peuple et celui des cités, il est plus beau et plus divin ».

reste au nom de toute une tradition de culture et de mœurs, dont il n'est que le fidèle écho. Qu'on se souvienne que Phèdre et Agathon, dans le *Banquet*, chantent successivement l'amitié comme le plus ancien des dieux et comme le plus jeune <sup>41</sup>. Cette ancienneté et cette jeunesse doivent en manifester d'une façon poétique le caractère de nécessité absolue et de beauté parfaite.

C'est à dessein que ce double caractère de nécessité et de beauté est mis si fortement en lumière. On ne peut mieux souligner combien l'amitié est un fait profondément humain, qui a ses racines au plus intime de notre nature. Et combien aussi elle ennoblit l'homme, étant ce qu'il y a de plus achevé et de plus beau dans notre activité morale.

Qu'importe notre situation sociale : « L'amitié demeure toujours ce qu'il y a de plus nécessaire à la vie » <sup>42</sup>. Que nous soyons hauts fonctionnaires de l'État, jouissant de richesses nombreuses, ou pauvres, indigents et miséreux, elle apparaît toujours comme la compagne indispensable, celle dont on ne peut se passer.

Sans amis, riches et haut placés ne pourraient plus faire aussi libéralement le bien ; pauvres et indigents n'auraient plus de refuge et de consolations. L'amitié permet à ceux qui possèdent de répandre largement leurs bienfaits, et à ceux qui sont pauvres d'espérer une aide et un secours efficaces.

C'est un fait d'expérience que celui qui a en abondance des richesses humaines, de quelque nature qu'elles soient, les communiquera plus libéralement à un ami qu'à un étranger. L'amitié suscitera donc la bienfaisance et, par le fait même, augmentera le bonheur de celui qui possède, lui donnera l'occasion d'exercer ses vertus. C'est un fait d'expérience non moins déniale, que celui qui est pauvre mettra toute son espérance en l'ami qui peut le sauver. L'amitié suscitera donc un renouveau de vie chez celui qui est misérable et fatigué de vivre.

L'amitié apparaît comme encore plus naturelle, plus profondément enracinée en notre nature, si l'on constate que non seulement elle se rencontre dans les diverses situations sociales de notre vie, mais encore qu'elle en suit toutes les étapes. Les jeunes gens comme les vieillards ne sauraient la négliger : aux premiers, elle fait éviter des fautes ; elle vient en aide à la faiblesse des seconds. Aux hommes en pleine force de l'âge, qui ne connaissent pourtant ni les faiblesses des vieillards ni les emportements des jeunes gens, l'amitié reste nécessaire pour qu'ils agissent avec plus d'ardeur : « Elle les stimule à faire de belles actions. » <sup>43</sup>

Ces divers états de notre nature possèdent donc, eux aussi, deux caractères opposés : perfection et privation, qui tous justifient et exigent l'amitié pour des motifs différents. La nature humaine appelle l'amitié : en tant qu'elle est parfaite, pour communiquer sa bonté ; en tant qu'elle est imparfaite, pour réparer ses faiblesses et subvenir à sa pauvreté <sup>44</sup>.

Mais il faut aller encore plus loin. Cet enracinement de l'amitié en nous est encore quelque chose de plus foncier. Au delà des situations sociales, des étapes particulières de la croissance de notre vie, qui restent toujours quelque chose d'accidentel et de passager, il y a quelque chose de plus radical et de plus naturel sur quoi l'amitié se fonde : c'est la génération elle-même. « Ne se trouve-t-elle pas naturellement entre celui qui engendre et celui qui est engendré, entre celui qui est engendré et celui qui l'a engendré ? » <sup>45</sup> Ces liens naturels, qui unissent les parents à leurs enfants et réciproquement les enfants à leurs parents, ne sont-ils pas, eux aussi, propices à l'amitié ? De telles relations ne réclament-elles pas d'être comme resserrées, et comme renouées par l'amitié ?

---

41. PLATON, *Banquet*, 178 c- 195 a.

42. *Éth. à Nic.*, VIII, 1, 1155 a 4.

43. *Ibid.*, VIII, 1, 1155 a 5. A la fin de son traité sur l'amitié, Aristote reviendra sur ce double caractère de nécessité de l'amitié, non plus seulement pour le constater comme un fait d'expérience, mais pour se poser la question de savoir laquelle de ces deux nécessités est la plus urgente : l'amitié est-elle plus nécessaire dans le bonheur ou dans le malheur ? (*Éth. à Nic.*, IX, 9, 1169 b 14.)

44. N'oublions pas que, dans le *Banquet*, Socrate avait présenté l'amour comme à la fois pauvre et parfait, car il a pour mère « la Pauvreté » et pour père « la Ressource » (*op.cit.*, 203 b 26).

45. *Ibid.*, VIII, 1, 1155 a 17.

Aristote creuse encore plus profondément. « On peut même, constate-t-il, en voir comme des prolongements chez les animaux, chez les oiseaux et chez la plupart des êtres vivants, dans les individus d'une même espèce les uns à l'égard des autres »<sup>46</sup>. Il ne faut donc pas chercher dans l'intelligence et dans la vertu humaine la source initiale de l'amitié. Celle-ci semble avoir une origine plus cachée, plus souterraine en quelque sorte. La nature, l'instinct naturel peuvent seuls radicalement en rendre raison. L'instinct maternel, en effet, qui pousse avec tant de force et de générosité la mère vers son petit est déjà un amour véritable qui ne demande qu'à s'épanouir en amitié. Voilà qui manifeste clairement que, pour Aristote, il faut remonter jusqu'à l'amour naturel, lequel se fonde sur la génération et la communauté de nature, pour découvrir les premiers éléments de l'amitié et reconnaître ses premiers appels. Certes, ces inclinations naturelles ne sont que des éléments embryonnaires de l'amitié. « Celle-ci ne se trouve parfaitement réalisée que dans l'homme »<sup>47</sup>. Il faudra donc l'influence de l'intelligence et des vertus pour leur permettre de se développer pleinement. Mais il reste vrai que ces inclinations naturelles sont le germe d'où sortira le grand arbre des vertus et la fleur de l'amitié.

Ce premier amour instinctif qui unit l'homme à l'homme, et fait l'homme l'ami naturel de l'homme, est en soi quelque chose de bon. Les « philanthropes » ne sont-ils pas dignes d'être loués ? Cet amour si simple et si profondément incrusté dans le cœur de l'homme doit être considéré comme le vrai fondement de toute amitié et de toute communauté humaine. Toute cité, et tous les rapports d'amitié des cités entre elles, reposent sur cette philanthropie.

Mais notons bien que si l'amitié, grâce à son enracinement si profond dans la nature humaine, est comme le fondement de la communauté, par son parfait épanouissement, elle en est comme le terme et la fin : « L'amitié semble resserrer les cités, et les législateurs semblent la favoriser et agir pour elle avec zèle, plus encore que pour la justice »<sup>48</sup>. La concorde, qui est bien quelque chose de l'amitié, n'est-elle pas ce que les législateurs recherchent le plus ? Ce qu'ils veulent à tout prix éviter, c'est la discorde.

L'amitié donc, sous cette forme de concorde, apparaît comme la chose la plus excellente pour la cité : son bien suprême. Du reste, elle semble bien avoir la même propriété que celui-ci. Aristote le souligne : « Les citoyens, quand ils sont amis, n'ont plus besoin de justice, tandis que, même lorsqu'ils pratiquent la justice, ils ont encore besoin de l'amitié »<sup>49</sup>. Le bien suprême n'est-il pas précisément celui qui se suffit à lui-même et ne dépend pas des autres, mais dont les autres dépendent ? L'amitié pour la cité possède bien cette condition dès qu'elle est réalisée dans la cité : elle suffit à son bonheur; tandis qu'aucune autre vertu, même la justice, ne peut remplacer l'amitié et la rendre superflue.

Pour mieux souligner encore cette excellence unique de l'amitié, Aristote a soin d'ajouter : « Ce qu'il y a de plus grand dans les hommes justes semble être cette possibilité d'être des amis ».

Pour Aristote, si la justice est ce qui constitue la cité et lui donne sa structure ordonnée et harmonieuse, c'est l'amitié qui à la fois la fonde et l'achève et lui donne sa fermeté et sa splendeur.

Or, comme la cité est quelque chose de nécessaire à la nature et qu'en même temps elle est un bien qui dépasse celui du simple individu considéré en lui-même, on comprend par le fait même combien l'amitié est à la fois la chose la plus nécessaire - sans elle, pas de cité possible - et la chose la plus belle - elle est l'ultime parure de la cité.

---

46. *Éth. à Nic.*, VIII, 1, 1155 a 19.

47. **Μάλιστα**

48. *Ibid.*, VIII, 1, 1155 a 27.

49. *Ibid.*, VIII, 1, 1158 a 27.

Voilà pourquoi Aristote, après avoir montré combien l'amitié était chose nécessaire à notre vie, rappelle également sa beauté. « Elle est belle », digne de louange et d'admiration<sup>50</sup>. « Nous louons ceux qui aiment leur ami, et un grand nombre d'amis, voilà ce qui semble appartenir aux choses belles »<sup>51</sup>.

Aristote considère donc ici cette réalité de l'amitié d'une façon très large, dans toute son ampleur, depuis cet instinct naturel philanthropique jusqu'à la *concordia* et l'amitié parfaite. Il veut nous la présenter ici telle que la tradition la lui transmet, avec toutes ses ramifications vitales mais aussi avec toutes ses imprécisions. Il peut le faire, car ces imprécisions ne le gênent en rien pour traiter de la nécessité et de la beauté de l'amitié. Cette question n'engage pas, à proprement parler, le problème de la nature de l'amitié. C'est à l'égard de celui-ci qu'il faudra nécessairement prendre position. Aristote le sait : « Tout le monde semble unanime à reconnaître l'utilité de l'amitié dans notre vie et à proclamer sa beauté ; lorsqu'il s'agit de définir ce qu'elle est, les opinions sont des plus variées »<sup>52</sup>.

### *Opinions traditionnelles sur la nature de l'amitié*

Avant de définir la nature de l'amitié, Aristote, en philosophe qui s'inscrit dans toute une tradition, commence par résumer en quelques mots les diverses opinions de ses devanciers.

Pour simplifier, il ramène ces diverses opinions à deux positions diamétralement opposées : selon l'une, l'amitié c'est la ressemblance ; selon l'autre, l'amitié naît des contraires.

« Les uns présentent l'amitié comme une certaine ressemblance »<sup>53</sup>. Le proverbe « le semblable attire le semblable »<sup>54</sup> est là qui atteste cette croyance commune que l'amitié entre deux êtres ne peut provenir que de leur similitude.

Dans le *Lysis*, Platon avait déjà rappelé cette thèse de la ressemblance comme définissant l'amitié<sup>55</sup>. Cette thèse était présentée par Socrate comme celle des poètes et des philosophes. Homère avait chanté : « Toujours un dieu pousse le semblable vers le semblable... »<sup>56</sup> Voilà bien l'origine du proverbe rappelé par Aristote. Et Empédocle avait soutenu que le « semblable est toujours nécessairement l'ami du semblable »<sup>57</sup>.

Les autres, au contraire, disent que la ressemblance est cause de toutes les jalousies et de toutes les oppositions : « Tous ceux qui ont quelque ressemblance se comportent les uns envers les autres comme de véritables potiers »<sup>58</sup>. Voilà encore un dicton bien connu qui a été emprunté aux poètes : « Le potier hait le potier, l'aède hait l'aède, et le pauvre hait le pauvre »<sup>59</sup>. Ce n'est que trop vrai, la ressemblance bien souvent suscite de secrètes jalousies. Elle semble enfanter la guerre plus que l'harmonie. Et cette opinion, comme la précédente, si elle s'enracine dans le patrimoine de la poésie, a également ses philosophes, ses sages. Cette donnée psychologique si humaine a été transformée sur le plan physique et cosmique : « La terre desséchée désire la pluie et le ciel vénérable rempli de pluie désire se jeter sur la terre »<sup>60</sup>. Héraclite en faisait l'un des grands principes de toute sa philosophie : « L'intérêt est ce qui rapproche, la plus belle des harmonies naît des choses dissemblables et toutes choses proviennent de la discorde »<sup>61</sup>.

50. *Éth. à Nic.*, VIII, 1, 1155 a 29.

51. *Ibid.*, VIII, 1, 1155 a 30.

52. *Ibid.*, VIII, 2, 1155 a 32.

53. *Ibid.*, VIII, 1, 1155 a 32-33.

54. *Ibid.*, VIII, 3, 1155 a 33.

55. PLATON, *Lysis*, 214 a 39 et *Banquet*, 192 b-c, 195 b, où Aristophane nous rappelle que le semblable recherche toujours le semblable.

56. HOMÈRE, *Od.*, XVII, 218.

57. Platon ne cite pas Empédocle comme champion de cette thèse, mais Aristote lui-même le reconnaît (*Éth. à Nic.*, VIII, 2, 1155 b 7.)

58. *Éth. à Nic.*, VIII, 2, 1155 a 35.

59. HÉSIODE, *Travaux*, v. 25.

60. *Éth. à Nic.*, VIII, 2, 1155 b 2. Ce texte d'Euripide cité par Aristote a été conservé par Athénée.

61. *Ibid.*, VIII, 2, 1155 b 5.

D'après les fragments qui nous sont restés de la philosophie d'Héraclite, on peut se rendre compte combien celui-ci voyait dans la discorde et la guerre les grands ferments de tout devenir et donc les grandes origines de toutes choses, puisque pour lui tout être est dans le devenir. « Homère avait tort de dire : Puisse la discorde s'éteindre entre les dieux et les hommes ! Il ne voyait pas qu'il priait pour la destruction de l'univers ; car si sa prière était exaucée, toutes choses périraient... »<sup>62</sup>. « La guerre est le père de toutes choses et le roi de toutes choses... »<sup>63</sup>. « Il y a harmonie de tensions opposées, comme celle de l'arc et de la lyre »<sup>64</sup>.

Cette thèse avait été aussi relevée tout au long dans le *Lysis*. « J'ai naguère entendu affirmer – le souvenir m'en revient à l'instant – que le semblable était en guerre perpétuelle avec le semblable et les bons avec les bons ; et celui qui parlait ainsi s'appuyait sur le témoignage d'Hésiode... et il ajoutait qu'il en est de même de tout ; que par une nécessité universelle la jalousie, les querelles, l'hostilité règnent entre les choses les plus semblables, comme l'amitié entre les plus différentes ; que le pauvre est forcé d'être l'ami du riche, le faible du fort, pour obtenir du secours, ainsi que le malade du médecin, et que tout ignorant recherche et aime le savant... en réalité c'étaient les contraires les plus extrêmes qui étaient les plus amis. Il disait que chaque chose aspirait à son contraire, non à son semblable : le sec à l'humide, le froid au chaud... et ainsi de suite, puisque le contraire se nourrissait du contraire »<sup>65</sup>. Les autorités invoquées en faveur de cette seconde opinion sont donc Hésiode et Héraclite, et en faveur de la précédente, Homère et Empédocle.

Ni Platon ni Aristote n'adoptent l'une de ces deux thèses opposées. Tous deux les rejettent, très différemment du reste. Dans le *Lysis*, Platon soulignera, grâce à sa dialectique, les impossibilités qu'elles contiennent. Les accepter, c'est s'engager nécessairement dans des impasses<sup>66</sup>. Il faut donc affirmer que « ni le semblable n'est ami du semblable, ni le contraire ne l'est du contraire »<sup>67</sup>.

Aristote ne les critique pas directement, mais, en montrant la richesse analogique de l'amitié, il dominera ces positions opposées et manifestera la part de vérité qu'elles contiennent.

### *Nature de l'amitié*

D'un mot, Aristote rappelle qu'il s'agit ici d'un problème moral et non physique<sup>68</sup>. Il traitera de l'amitié comme d'une réalité humaine et non comme d'une force purement physique et cosmique d'attraction ou de répulsion des contraires. Pour éclairer ce problème particulièrement complexe de l'amitié, il éprouve la nécessité d'être fidèle à la distinction des objets formels des diverses sciences et de l'affirmer nettement pour éviter toute équivoque. La philosophie morale ne doit considérer formellement que les réalités humaines, les *ἀνθρωπικὰ*. Si elle suppose la connaissance des *φυσικὰ*, elle ne doit pas s'en servir directement pour expliquer et définir les activités morales. Cette distinction posée avec tant de netteté - qui peut nous paraître si simple aujourd'hui - est en réalité une magnifique trouvaille technique, qui nous révèle le souci d'exactitude scientifique d'Aristote. Celui-ci veut trouver les raisons propres des réalités qu'il étudie, et non des raisons communes, à la façon des sophistes. Grâce à cette distinction, il pourra montrer avec beaucoup plus d'exactitude la nature de l'amitié et la distinguer des autres valeurs morales. Les principes physiques et métaphysiques ne seront pas explicitement présents dans cette recherche et dans cet effort de précision.

62. DIELS, *Vorsokratiker*, Héraclite, A, XXII.

63. *Ibid.* frag. B, LIII.

64. *Ibid.* frag. B, LI.

65. *Lysis*, 215 c ss.

66. *Ibid.*, 216 b.

67. *Ibid.*, 216 b.

68. *Bh. à Nic.*, VIII, 2, 1158 b 8. • Parmi les difficultés, laissons de côté celles qui ont trait aux réalités physiques, τὰ φυσικὰ... et examinons celles qui regardent les réalités humaines, τὰ ἀνθρωπικὰ, concernant les mœurs et les passions. •

Nombreuses sont les questions qui se posent à l'égard de l'amitié. Aristote, ici, n'en retient que quelques-unes, celles qui se posent à propos de son existence : se réalise-t-elle souvent ou rarement ? - ou celles qui concernent sa nature, son unité et sa diversité<sup>69</sup>... Notons, ici encore, la méthode d'Aristote : après avoir indiqué clairement le but de son étude et sous quel angle il l'envisage, il relève quelques difficultés caractéristiques, les « apories » que soulève la matière propre de ce sujet. Ceci est voulu. Il l'explique lui-même dans sa *Métaphysique*<sup>70</sup>. Il faut savoir où se trouve le nœud pour pouvoir le dénouer. La position des difficultés qui lient notre intelligence, suscite ses réactions et lui indique où elle doit porter son effort.

Mais comprenons bien que ce « bon » et cet « agréable », qui sont considérés comme objets spécificateurs de l'amitié, ne sont ni « le bon en soi », ni « l'agréable en soi », mais le bon et l'agréable relatifs à nous. Et ce n'est même pas suffisant de dire cela, il faut encore préciser que l'aimable, c'est le bon relatif à nous et qui nous apparaît tel ; l'agréable, c'est l'agréable relatif à nous et qui nous apparaît tel.

En face de ces difficultés, Aristote donne immédiatement le principe de solution, en dirigeant nos recherches philosophiques du côté de l'*aimable*, objet propre de l'amitié<sup>71</sup>. Pour définir avec exactitude l'amitié, il faut avant tout préciser la nature de l'aimable. Or, ce qui est aimable pour nous, nous paraît comme « bon », « agréable », « utile »<sup>72</sup>. L'aimable n'est pas quelque chose de simple, mais d'extrêmement complexe. Toutefois l'aimable peut se ramener à ce qui nous apparaît « bon » et « agréable », puisque l'utile n'a ce sens que par rapport au bien et au plaisir qu'il peut nous procurer. « C'est pourquoi seuls le bon et l'agréable sont aimables comme fins »<sup>73</sup>. Seuls ils peuvent donc vraiment spécifier notre amitié.

Dès le point de départ de sa recherche, Aristote prend donc nettement position contre Platon. Le bien qu'il considère n'est pas « le bien en soi » ou « le beau en soi », comme il l'indiquait déjà au premier livre de son *Éthique à Nicomaque*, mais « le bien humain »<sup>74</sup>. Il souligne le caractère relatif de l'objet de l'amitié et son caractère subjectif. C'est « le bien pour nous », c'est « le bien qui nous apparaît tel ». Il y a donc comme une double relativité, l'une qui tient à la nature du bien : ce qui convient à un être ; l'autre, à la nature du bien humain comme tel, qui doit être connu et jugé tel par nous pour exercer son attraction de bien et finaliser notre volonté.

Il semble que ce soit à cause de cette double relativité impliquée dans l'« aimable humain » qu'Aristote maintient toujours ces deux expressions « bon » et « agréable ». Car ne peut être « agréable » que ce qui nous paraît tel, personne ne peut en douter ; tandis qu'au sujet du bon, c'est différent. On peut opposer, relativement à nous, la bonté objective d'une réalité à sa bonté subjective. Celle-ci implique toujours qu'elle nous paraisse telle, celle-là ne le réclame pas.

Mais ces deux premières précisions ne suffisent pas. L'amitié n'est pas n'importe quel amour humain. Il faut encore déterminer la qualité de cet amour qui se porte sur l'aimable. Un tel amour ne peut naître en effet qu'à l'égard d'une personne humaine. « On ne parle pas d'amitié au sujet de l'amour qui se porte sur des choses inanimées »<sup>75</sup>. Aristote en donne deux raisons : « Ces réalités ne peuvent nous aimer en retour et l'on ne peut leur vouloir du bien »<sup>76</sup>.

Voilà ce qui permet de distinguer l'amour d'amitié de l'amour de concupiscence. Celui-ci, bien qu'il regarde aussi un bien relatif et un bien qui nous apparaît tel, se porte sur les biens

69. *Éth. à Nic.*, VIII, 2, 1158 b 10.

70. *Mét.*, A, 995 a 25. • Il est utile pour qui veut trouver la facilité, d'avoir été engagé comme il faut dans les difficultés... Or il est impossible de délier si l'on ne connaît pas ce lien. En effet, pendant qu'elle est embarrassée, la pensée est dans le cas d'une personne liée... •

71. *Éth. à Nic.*, VIII, 2, 1155 b 18.

72. *Ibid.*, VIII, 2, 1155 b 20.

73. *Ibid.*, VIII, 2, 1155 b 21.

74. *Ibid.*, I, 4, 1096 a 11 ss.

75. *Ibid.*, VIII, 2, 1155 b 24.

76. *Ibid.*, VIII, 2, 1155 b 27- 28.

inférieurs à la nature humaine. Ces biens inférieurs, en réalité, par l'amour de concupiscence, on ne les aime pas pour eux-mêmes, on les aime pour soi-même. En définitive, c'est soi-même qu'on aime par eux. Si nous aimons le vin, c'est pour le boire ; et si nous désirons qu'il soit bon, c'est pour en jouir pleinement. Il serait tout à fait inexact de prétendre que nous voulons vraiment du bien au vin ; le vin n'est aimé que comme un pur moyen : c'est nous-mêmes que nous aimons à travers lui.

L'amour d'amitié, par contre, implique toujours un vouloir désintéressé. C'est pourquoi ce qui est aimé est nécessairement une personne humaine. L'amitié ne peut exister qu'à l'égard d'un autre homme. « Il faut vouloir le bien à ce qui est aimé non pour soi, mais pour lui-même »<sup>77</sup>. Ce qui est aimé doit donc finaliser cet amour, en être l'unique but.

Déjà Platon avait nettement affirmé que l'ami n'est vraiment ami que s'il est aimé pour lui-même. « Quand nous appelons ami une chose que nous aimons en vue d'une autre, notre amitié n'est qu'une manière de parler. La chose vraiment aimée semble bien être celle-là seule où tendent toutes ces prétendues amitiés... Ainsi ce qui est vraiment ami ne l'est pas en vue d'autre chose »<sup>78</sup>.

C'est cet amour désintéressé, tout tendu vers l'aimable et finalisé par lui, qui qualifie en premier lieu l'amour d'amitié et nous en montre toute la noblesse. Cet amour est vraiment à la taille de l'homme, puisqu'il ne peut regarder qu'un de ses semblables, qu'il ne peut être le fruit que d'un vouloir prédéterminé, d'un choix. Un tel amour est nécessairement libre. Et cela fait encore partie de sa noblesse. Mais ce n'est pas encore suffisant d'affirmer cela. Car si l'amour d'amitié se définissait comme volonté de bien à l'égard d'un autre homme, pour lui-même, cet amour en réalité ne serait pas autre chose qu'un amour de bienveillance. « Les gens animés de ce vouloir de faire du bien à autrui, nous les appelons des personnes bienveillantes »<sup>79</sup>. L'amour bienveillant requiert, en effet, ce désintéressement et cette noblesse. Lui aussi s'oppose à tout amour de concupiscence et ne peut s'adresser qu'aux hommes.

L'amour d'amitié, s'il implique un amour de bienveillance à l'égard d'autrui, ne s'identifie cependant pas avec lui. Il exige quelque chose de plus. Il réclame la réciprocité<sup>80</sup>. Il n'y a pas amour d'amitié sans amour mutuel. Il faut que celui qui est aimé réponde à l'amour qu'on lui donne, par l'amour. C'est du reste une raison nouvelle qui nous montre que cet amour ne peut regarder que l'homme ; seul celui-ci est capable de donner une réponse semblable à l'amour qu'on lui témoigne, c'est-à-dire de répondre à un choix libre par un choix libre. L'amitié sera la rencontre de ces deux choix libres, leur fusion, leur unité.

Pour Aristote, en effet, la note caractéristique et distinctive de l'amour d'amitié, c'est précisément cette réciprocité dans l'amour libre et désintéressé. Il dit expressément : « La bienveillance, quand elle se montre réciproque, est l'amitié »<sup>81</sup>. Cette réciprocité dans l'amour de bienveillance, dans la volonté de se faire du bien qualifie donc intrinsèquement l'amour d'amitié. Elle est son ultime différence spécifique. L'aimable qui spécifie l'amour d'amitié est donc non seulement celui qui attire l'amour, mais aussi celui qui le donne, puisqu'il ne spécifie proprement un amour d'amitié que lorsqu'il répond de lui-même à l'amour qu'il a suscité. Autrement dit, l'ami n'est vraiment mon ami que si lui-même me considère comme ami. Sans cette condition, il pourrait être une personne aimée, une personne à qui je veux du bien, mais ce n'est pas mon ami au sens tout à fait fort, c'est-à-dire une personne que j'aime – et qui m'aime.

---

77. *Éth. à Nic.*, VIII, 2, 1155 b 31 : ἐκεῖνου ἕνεκα.

78. PLATON, *Lysis*, 220 b.

79. *Éth. à Nic.*, VIII, 2, 1155 b 32. L'amour de bienveillance doit être désintéressé. Aristote insiste beaucoup sur ce caractère : « celui qui désire le bonheur pour quelqu'un en ayant l'espérance de nombreux avantages pour lui-même, sa bienveillance semble alors beaucoup plus à son propre égard qu'à l'égard d'un autre » (I, 5, 1167 a 15, 16).

80. *Ibid.*, VIII, 2, 1155 b 28 : ἀντιφιλῆσις.

81. *Ibid.*, VIII, 2, 1155 b 33.

Aristote ajoute un troisième élément caractéristique de cet amour d'amitié : il ne peut être caché. « Beaucoup sont bienveillants pour ceux qu'ils n'ont jamais vus, mais ils les supposent équitables ou serviables, et peut-être quelqu'une de ces personnes éprouve-t-elle pour eux les mêmes sentiments. Donc ils apparaissent comme bienveillants les uns envers les autres »<sup>82</sup>. Rien ne semble manquer à de tels sentiments pour être une véritable amitié. Pourtant, personne n'oserait affirmer, souligne Aristote, qu'entre de telles personnes il existe une véritable amitié, puisque ces personnes ne savent pas qu'elles s'aiment réciproquement.

Un amour réciproque de bienveillance qui n'est pas connu respectivement par les personnes qui l'exercent, n'est pas une véritable amitié, mais demeure un amour de bienveillance<sup>83</sup>. Ce dernier élément souligne le caractère personnel de l'amitié. Il faut que la personne aimée nous apparaisse comme notre ami, tandis que le geste de bienveillance ne requiert pas une connaissance personnelle de celui envers qui l'on exerce un bienfait.

C'est pourquoi il faut dire, en dernière analyse, que l'objet propre de l'amitié est vraiment l'amour réciproque, connu comme réciproque. Ce n'est pas seulement la bonté de l'ami, c'est aussi son amour comme tel qui spécifie l'amitié, puisqu'il ne peut y avoir éclosion d'amitié que dans ces conditions. L'amitié requiert deux amours pour être elle-même, et deux amours spirituels qui ont conscience de leur réciprocité. Voilà ce qui donne à l'amitié son ultime spécification et la distingue de tout autre amour.

C'est cette réciprocité en tant que connue qui peut le mieux nous faire comprendre l'intensité d'amour toute spéciale qu'exige l'amitié. Celle-ci doit être le fruit de deux amours de bienveillance qui se croisent. Ces deux amours de bienveillance non seulement s'additionnent, mais se transforment réciproquement et consciemment en un amour d'une qualité nouvelle, d'un degré supérieur. Dans l'ordre de l'amour, il n'y a rien au delà de cet amour d'amitié, qui du reste en lui-même n'implique aucune imperfection. C'est pourquoi on peut dire que cet amour ne réclame plus seulement un certain geste de bienveillance, un certain vouloir désintéressé, mais qu'il tend à exiger un don total, un don personnel, peut-on dire, qui en est, nous le verrons plus loin, la mesure ultime.

N'oublions pas, en effet, ce qu'Aristote dit lui-même à la fin de son traité sur l'amitié, lorsque de nouveau il compare la bienveillance à l'amitié : « Les bienveillants, s'ils désirent des bienfaits pour ceux à qui ils font bienveillance, ne désirent que cela, car ils ne coopèrent pas à leurs activités et ne se donnent pas de la peine pour eux. Aussi ce n'est que par métaphore - donc d'une façon impropre - qu'on peut appeler la bienveillance une amitié inactive »<sup>84</sup>. Le caractère tout à fait spécial de l'amour de réciprocité nous est donc dépeint comme un don effectif et généreux à l'ami. L'ami doit être un coopérateur actif pour tout ce qui regarde l'activité même de son ami. Il doit vraiment épouser tous ses vœux, toutes ses intentions profondes et toutes ses réalisations. Il doit avoir un cœur aimant et affectueux, accepter les peines et les tourments de son ami<sup>85</sup>. L'amour de réciprocité implique donc bien une réelle compénétration de toute leur vie. Nous pourrions dire que la bienveillance ne réclame que des dons passagers, qui se font comme de l'extérieur ; l'amitié, elle, réclame un engagement réciproque qui implique qu'on porte ensemble les mêmes responsabilités, les mêmes peines et les mêmes fatigues.

Pour être parfait, cet amour réciproque doit se prolonger dans le temps<sup>86</sup>. L'amitié doit durer. Il y a là une donnée chère à Aristote, qui, comme physicien, a le sens du temps : « La durée est nécessaire à l'amitié »<sup>87</sup>. Il lui faut l'épreuve du temps pour se stabiliser et lui

---

82. *Éth. à Nic.*, VIII, 2, 1155 b 35.

83. *Ibid.*, VIII, 5, 1166 b 36. Aristote note que la bienveillance existe à l'égard de personnes inconnues qui nous demeurent cachées, tandis que l'amitié ne le peut pas. C'est même la première distinction qu'il souligne à cet endroit entre bienveillance et amitié.

84. *Ibid.*, IX, 5, 1167 a 9-10 : *φιλίαν ἀργήν*.

85. Aristote emploie ces deux expressions : *ὀχληθεῖεν* et *συμπράξειεν* pour caractériser cette attitude à la fois effective et affective d'ami à ami.

86. *Ibid.*, IX, 5, 1167 a 11-12.

permettre de réaliser cette réciprocité si profonde des vouloirs des amis. La bienveillance, au contraire, peut être parfaite, tout en étant subite, instantanée, car elle reste beaucoup plus extérieure. Elle ne regarde qu'un aspect de celui qu'elle aime, une de ses vertus, une de ses qualités, sans pénétrer dans ce qu'il y a de plus intime en lui. Elle ne réclame pas de compénétration des personnes entre lesquelles elle se réalise. Par là, la bienveillance est beaucoup plus proche de la passion. Elles ont la même instabilité. L'amitié, à cause de son élément de choix libre, est au delà des passions et de leur mouvement. De par sa nature, elle dépasse le temps ; c'est pourquoi elle demande de durer.

Plus profondément, cet amour réciproque pour pouvoir être parfait doit tendre à réaliser une certaine identité de bien et d'amour entre les amis. « Il faut que les amis trouvent l'un auprès de l'autre le même bien »<sup>88</sup>. « Si l'un trouve un bien agréable auprès de son ami, il faudra que l'autre, lui aussi, trouve auprès de son ami un bien agréable, et autant que possible le même bien agréable. Si cette égalité n'existe pas, la réciprocité ne se réalise qu'imparfaitement et l'amitié ne pourra pas durer. C'est ce qui a lieu lorsque ceux qui s'aiment ne tirent pas leur plaisir de la même source, par exemple quand celui qui aime tire sa joie de la vue de l'être aimé, tandis que l'être aimé éprouve de la joie de la sollicitude de l'aimant. Dans ces conditions, quand la beauté de l'être aimé disparaîtra avec l'âge, l'amour lui-même disparaîtra, puisqu'alors la vue de l'être aimé ne charmera plus l'amant, sa sollicitude ne s'adressera plus à lui »<sup>89</sup>. Alors il n'y a plus véritable amour réciproque, puisqu'il n'y a plus deux amours qui se conjuguent en quelque sorte pour se justifier l'un l'autre. Mais il y a plutôt deux amours parallèles, ou plus exactement dépendance d'un amour à l'égard de l'autre. Il n'y a donc plus d'amour d'amitié.

Cette identité dans l'amour, vers laquelle tend la réciprocité, est comme la *propriété* de l'amitié. Elle est comme son ultime exigence, son ultime vœu qui lui permettra d'être parfaitement elle-même.

En somme, l'amitié, pour Aristote, se présente comme un amour désintéressé qui se porte sur une personne humaine aimée pour elle-même et à qui l'on veut effectivement du bien. Mais cet amour désintéressé ne peut être un amour d'amitié que s'il devient réciproque et mutuel et s'il est connu comme tel.

L'amour d'amitié tendra, par le fait même, à être de plus en plus un choix personnel et mutuel de personnes humaines qui s'engagent l'une l'autre à s'aimer et à réaliser des œuvres communes dans une identité de vouloir.

---

87. *Éth. à Nic.*, IX, 5, 1167 a 1 ss.

88. *Éth. à Nic.*, VIII, 4, 1157 a 4 : τὸ αὐτὸ, et 1157 a 5 : ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ.

89. *Éth. à Nic.*, VIII, 5, 1157 a 8.



## Ἐφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζειν DANS LA PHILOSOPHIE D' ARISTOTE

Sans vouloir, dans ces quelques pages, entrer dans la discussion récente au sujet du problème de l'abstraction et de la séparation <sup>1</sup>, nous voudrions préciser les diverses significations de ces expressions : Ἐφαίρεσις (abstraction), πρόσθεσις (addition), χωρίζειν (séparer) dans la doctrine d'Aristote. Nous croyons qu'un retour à la pensée du Philosophe, à la source d'où est né ce problème, peut n'être pas inutile et mieux aiguiller nos recherches sur ce point si important et si capital qui oriente toute une pensée philosophique.

Déjà A. MANSION, dans son *Introduction à la Physique aristotélicienne*, consacre une longue étude, extrêmement pénétrante et détaillée, sur la distinction faite par le Stagirite entre la connaissance philosophique de la nature et la connaissance des êtres mathématiques <sup>2</sup>, et, par le fait même, il considère le sens que le Philosophe donne à l'abstraction, à l'addition et à la séparation. Mais il n'envisage cette étude que pour soumettre à une critique approfondie « les fondements de la distinction que le Stagirite prétend établir entre les mathématiques et la physique » <sup>3</sup>. C'est pourquoi, sans porter de jugement ni de critique sur les conclusions auxquelles aboutit A. MANSION, nous nous permettrons de nous servir de son travail, dans un but différent.

### Significations d'Ἐφαίρεσις

Ἐφαίρεσις selon son sens étymologique, veut dire une « action d'ôter ». Ἐφαίρεσις, en effet, signifie enlever, retrancher, puis soustraire et diminuer ; ce verbe lui-même vient de ἄπο, αἰρέω (prendre) .

I. Nous trouvons dans les œuvres d'Aristote Ἐφαίρεσις employé dans ce sens premier, très réaliste et concret : Ἐφαίρεσις désigne alors certaines modifications physiques affectant la réalité : sa réduction <sup>4</sup>, sa diminution <sup>5</sup>, l'ablation d'une de ses parties <sup>6</sup>. Il a également le sens de rejeter, d'éliminer quelque chose d'inutile <sup>7</sup>. C'est le vivant lui-même qui abandonne tel ou tel de ses éléments devenu comme superflu.

II. Mais Ἐφαίρεσις ne signifie pas seulement cette réduction dans l'ordre physique ; ce terme exprime aussi une certaine opération intellectuelle de soustraction. Dans les *Topiques*, à propos des lieux qui nous manifestent ce qui est préférable, Aristote après avoir parlé de l'addition, affirme qu'on peut tirer argument aussi de la soustraction : « Ce qui, une fois retranché d'une même chose, rend le reste moins bon, sera un plus grand bien puisque son retranchement fait le reste moins bon » <sup>8</sup>. Cette opération intellectuelle accomplit donc dans son ordre une sorte d'ablation, de diminution. On reste encore assez proche du sens premier ; une simple transposition s'est réalisée.

---

1. J. MARTAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris 1947, p. 51, note 1. L.-B. GEIGER, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, pp. 318-319.

2. A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain 1945, pp. 143-194

3. A. MANSION, *op. cit.*, p. 166.

4. *Phys.*, I, 7, 190 b 7 : « Les choses engendrées deviennent absolument les unes par transformation, d'autres par apport (πρόσθεσις), d'autres par réduction (ἐφαίρεσις), d'autres par composition, d'autres par altération ».

5. *Phys.* VII, 2, 245 a 29 : « L'accroissement est une sorte d'adjonction (πρόσθεσις), la diminution et la cause de la diminution est un retranchement (ἐφαίρεσις) ». *De la vie et de la mort*, 5, 470 a *Phys.*, III, 6, 206 a 15 : « L'infini est par composition et par retranchement (ἐφαίρεσις) ».

6. *Mét.*, Δ, 22, 1022 b 31 : « L'ablation violente de quelque chose s'appelle privation ».

7. *De la génération des animaux*, I, 18, 726 a 22. Ἐφαίρεσις sera traduit alors par *emissio*.

8. *Top.*, III, 3, 118 b 17. J. TRICOT, dans sa traduction de l'*Organon*, a raison de traduire ici Ἐφαίρεσις par soustraction et Ἐφαίρεθέντος par retranché : cf. *Organon V, Les Topiques*, t. I, Vrin, Paris 1939, p.109. La traduction latine avait transcrit : *detractio, detracto, ablatum*.

III. Dans toute une série de textes, aussi bien en logique qu'en physique ou en métaphysique, ἀφαιρέσις est employé dans une locution ayant un sens très précis et très technique. Il s'agit alors de désigner l'opération intellectuelle qui nous permet d'atteindre les êtres mathématiques. Les expressions techniques τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως<sup>9</sup>, τὰ ἐν ἀφαιρέσει<sup>10</sup>, τὰ δι' ἀφαιρέσεω ς<sup>11</sup>, nous indiquent les résultats propres de cette abstraction. Ces êtres mathématiques, fruits de l'abstraction, demeurent toujours dans l'abstraction, en ce sens qu'ils n'ont pas d'existence en dehors de celle que leur donne l'abstraction. Ils ne peuvent donc se séparer de celle-ci. C'est pour exprimer toutes les relations causales de l'abstraction à l'égard des êtres mathématiques, qu'Aristote emploie ces divers adverbes : ἐξ, ἐν, διὰ.

Pour préciser la nature de cette opération intellectuelle d'abstraction, il faut analyser ce qu'Aristote entend par la structure essentielle de ces êtres mathématiques, puisque l'effet, pour nous, est quelque chose de plus connaissable que sa cause et qu'il doit normalement nous permettre de la connaître.

Or, les êtres mathématiques apparaissent comme formellement distincts des êtres sensibles, bien que n'ayant pas d'autre existence réelle que celle des êtres physiques<sup>12</sup>. Ceux-ci sont sensibles et mobiles ; les êtres mathématiques, au contraire, sont immobiles parce qu'ils sont abstraits du monde sensible<sup>13</sup>. Aussi Aristote appellera parfois les êtres mathématiques « êtres intelligibles » par opposition aux êtres physiques-sensibles.

Du fait même qu'ils ne sont pas mobiles, les êtres mathématiques échappent à la cause finale et ne relèvent plus du domaine de la physique<sup>14</sup>.

Mais, s'ils ne sont pas sensibles, cela ne veut pas dire qu'ils soient immatériels. En réalité ces êtres mathématiques sont essentiellement matériels en ce sens qu'ils impliquent la quantité ; or celle-ci ne peut s'abstraire de la matière<sup>15</sup>. Et, par le fait même, ces êtres sont « avec le continu »<sup>16</sup>.

Voilà pourquoi Aristote distingue matière sensible, propre aux êtres physiques, et matière intelligible, propre aux êtres mathématiques<sup>17</sup>. Cette dernière existe, certes, dans les êtres sensibles, mais non formellement en tant qu'ils sont sensibles. Dans son ordre, cette matière joue un rôle semblable à celui de la matière sensible dans le sien : elle individualise<sup>18</sup>. D'où la conséquence : la quiddité des êtres mathématiques diffère de leur être comme celle des réalités physiques du leur.

9. *Parties des animaux*, I, 1, 641, b 11-12 ; *2<sup>nd</sup> Anal.*, 18, 81 b 3 ss. ; *Du ciel*, III, I, 299 a 16.

10. *De l'âme*, III, 7, 431 b 12 ; III, 4, 429 b 18 ; III, 8, 432 a 5 ; I, 1, 403 b 7-15 ; 4, 408 a 6-7.

11. *Éth. à Nic.*, VI, 9, 1142 a 18.

12. *Mét.* M, 3, 1077 b 22 : « De même que l'on peut dire beaucoup de choses au sujet des objets considérés seulement en tant que mûs, et indépendamment de l'essence propre à chacun d'eux et des propriétés qui peuvent en résulter, et de même qu'il n'est pas nécessaire pour cela qu'il y ait quelque mobile séparé des choses sensibles, ou que, dans les choses sensibles, le mouvement soit une nature spéciale séparée du reste, de même les objets mûs pourront donner lieu à des discours et à des sciences (qui les considéreront) non pas en tant que mûs, mais seulement en tant que corps. Ces corps à leur tour seulement en tant que surfaces, ou longueurs, ou même en tant que divisibles et indivisibles ayant une position, ou enfin seulement en tant qu'indivisibles... » Ce ne seront pas les choses sensibles qui feront l'objet des sciences mathématiques, mais ce ne seront pas non plus des choses séparées du sensible... (1078 a 3) ; « ... car aucun des êtres mathématiques n'est séparé » (*Mét.*, K, 1, 1059 b 13).

13. *Phys.*, II, 2, 193 b 22 ; 32 ; 194 a 5.

14. *Parties des animaux*, I, 1, 641 b 11-12.

15. *Mét.*, K, 3, 1061 a 29

16. *De l'âme*, III, 4, 429 b 18 : « De même au sujet des êtres dans l'abstraction, le droit est comme le camus, car il est avec le continu (μετὰ συνεχούς). Cette analogie entre le droit et le camus ne regarde que le continu. Dans d'autres endroits en effet Aristote opposera « concave » et « camus » : « Des choses définies et des essences, les unes sont comme le camus, les autres comme le concave, et la différence consiste en ce que le camus est engagé dans la matière, car le camus, c'est le nez concave, tandis que la concavité est sans la matière sensible (ἔνευ ὕλης αἰσθητῆς) » *Mét.*, E, 1, 1025 b 30. *De l'âme*, III, 4, 429 b 12-17.

17. *Mét.*, Z, 10, 1036 a 9, 12 : « Il y a une matière sensible et une matière intelligible ; sensible celle qui est comme l'airain, le bois ou toute autre matière mobile ; intelligible, celle qui existe dans les êtres sensibles, mais en tant qu'ils ne sont pas sensibles, tels les êtres mathématiques ».

18. *Mét.*, Z, 10, 1035 b 27 ; 1036 a 13 ; 11, 1036 b 32 ; 1037 a 5.

Précisons encore que cette « matière intelligible » est comme un support idéal n'ayant aucune des qualités physiques et concrètes des corps<sup>19</sup>. Elle n'implique que le pur continu<sup>20</sup>. Aristote affirme, en effet, que « les mathématiques ne s'occupent que des formes, car elles ne sont pas selon un certain sujet ». Car « même si les propriétés géométriques sont d'un certain sujet, ce n'est pas en tant qu'elles sont de ce sujet qu'elles sont connues et démontrées »<sup>21</sup>.

Ceci nous montre bien le caractère propre de cette abstraction mathématique : il ne s'agit pas seulement de ne pas considérer les notes individuantes et singulières de telle ou telle réalité physique, d'abandonner ses qualités physiques immédiatement sensibles, mais il faut de plus « formaliser » un aspect de ces êtres quantifiés. Autrement dit, il ne faut pas les envisager formellement comme des êtres quantifiés, sujets de certaines propriétés, mais il faut isoler par la pensée cette quantité et la considérer dans son intelligibilité propre, en saisir la structure essentielle et ses diverses propriétés. L'étude de ces diverses propriétés est précisément l'objet des mathématiques.

Deux négations servent à Aristote pour définir l'originalité des propriétés des êtres mathématiques : d'une part, elles ne sont pas séparables, d'autre part, ce n'est pas comme propriété de tel ou tel corps qu'elles sont atteintes<sup>22</sup>. Autrement dit, ces propriétés n'existent pas par elles-mêmes comme ayant un être autonome, et elles ne sont pas connues comme inhérentes à un corps. Elles sont « abstraites » : elles n'existent que *dans et par* tel acte d'intellection qui leur donne une certaine forme en les isolant du monde physique et en les laissant dans le monde du continu.

Ce qu'il y a de tout à fait caractéristique à cette opération intellectuelle d'abstraction mathématique, c'est qu'elle isole ce qui, dans la réalité, est uni, mais de telle façon qu'en explicitant sa forme propre, elle lui donne comme un être autonome capable de spécifier toute une branche du savoir humain. On peut donc dire que cette abstraction isole et rend autonome, d'une autonomie certes purement formelle mais tout de même réelle dans son ordre, ce qui dans la réalité demeure toujours dépendant d'autres déterminations et relatif à celles-ci, bien que leur étant antérieur dans sa raison propre<sup>23</sup>. L'être mathématique, fruit de cette abstraction, est à la fois antérieur – d'une antériorité rationnelle –, par rapport aux êtres physiques, et postérieur à eux – selon le point de vue de l'existence.

Dans ces conditions, on comprend comment l'abstraction peut être considérée comme une source de connaissance distincte de l'expérience et d'une certaine façon, opposée à celle-ci. Et c'est à cause de cela que les mathématiques, pour leur acquisition, n'exigent pas, comme la sagesse philosophique, de longues années d'expérience<sup>24</sup>. Les jeunes gens peuvent s'adonner aux mathématiques avec succès, ce qu'ils ne peuvent faire dans le domaine de la philosophie.

Si l'on considère maintenant le verbe ἀφαιρεῖν, on constate qu'il possède, dans la philosophie d'Aristote, des significations très diverses, très semblables, du reste, à celles d'ἀφαιρέσις.

---

19. *Phys.*, IV, 1, 208 b 22. Les êtres mathématiques considérés en eux-mêmes n'ont pas de nature. Ils n'ont donc pas plus de position qu'ils n'ont de lieu. Ce qui n'empêche pas que, considérés dans les réalités physiques, ils aient un lieu, une position, un mouvement. Cf. *De la génération et de la corruption*, I, 6, 322 b 32.

20. *Phys.*, III, 4, 203 b 23. Les êtres mathématiques n'existent en eux-mêmes que pour la pensée. Ils n'ont pas de situation dans l'univers.

21. *2<sup>de</sup> Anal.*, I, 13, 79 a 7 : *περὶ εἶδη*. De même Aristote affirme que les principes des mathématiques sont plus *simples* que les principes de la physique. Et c'est pourquoi les mathématiques seront plus exactes et plus certaines (*Mét.*, M, 2, 982 a 27). Cependant cette simplicité ne leur donne pas pour autant une antériorité absolue, mais seulement une antériorité selon la notion (*Mét.*, M, 2, 1077 b 10).

22. *De l'âme*, I, 1, 403 b 14.

23. *De l'âme*, III, 7, 431 b 15 : « On pense les êtres mathématiques non séparés (χωρισμένα), comme séparés (ὡς χωρισμένα) ». Le terme « séparé », comme nous le dirons plus loin, prend ici successivement deux sens tout à fait différents.

24. *Éth. à Nic.*, VI, 9, 1142 a 18. Il faut également noter ce texte des *Seconds Analytiques* qui ont, en parallèle, le rôle de l'induction à l'égard de l'universel et à l'égard des êtres mathématiques. L'analyse de ce texte nous pousserait à distinguer une abstraction mathématique première, analogue à l'expérience, c'est-à-dire source de connaissance, et une abstraction mathématique parfaite, analogue à la contemplation du principe. L'induction est nécessaire pour expliquer cette abstraction parfaite, comme elle est nécessaire pour expliquer la connaissance parfaite des principes.

I. Ἀφαιρεῖν est employé, dans un sens très proche de son sens étymologique, pour exprimer l'action réelle de retrancher, d'enlever quelque chose <sup>25</sup> et, sous sa forme passive, il désigne le fait d'être retranché <sup>26</sup>, raccourci, coupé <sup>27</sup>, enlevé <sup>28</sup>, privé <sup>29</sup>, d'où, en philosophie morale, il exprime le fait d'être soustrait à une influence <sup>30</sup>, ou d'être frustré d'un droit, d'un bien dû <sup>31</sup>.

II. Ἀφαιρεῖν signifie également une opération intellectuelle qui accomplit, dans l'ordre de la connaissance, une action analogue à celle que nous venons de signaler dans l'ordre physique. Abstraire tel ou tel élément signifie alors ne pas le considérer <sup>32</sup>, et par le fait même le soustraire à notre regard ou à notre souvenir <sup>33</sup>.

A propos de la méthode de division, Aristote souligne le fait qu'on peut toujours retrancher quelque détermination nouvelle. C'est ce verbe ἀφαιρεῖν qui est choisi pour exprimer cette action <sup>34</sup>.

Et c'est encore lui qui est utilisé pour désigner l'acte de l'intelligence qui cherche à discerner, dans une définition, entre le superflu et le propre ; l'intelligence alors enlève tel ou tel attribut ajouté, et considère si ce qui reste de la notion exprime encore la substance <sup>35</sup>.

Remarquons bien que dans tous ces textes, le verbe ἀφαιρέω est employé par Aristote pour désigner certaines opérations de l'intelligence qui ne sont pas du tout réservées au domaine des mathématiques. Il est même curieux de noter que si ἀφαίρεσις s'est souvent employé d'une manière technique pour exprimer l'action propre qui nous met en présence des êtres mathématiques, le verbe ἀφαιρέω n'a pas reçu, dans sa signification, la même précision. Aristote, de fait, ne l'emploie pas pour exprimer l'acte par lequel on saisit les êtres mathématiques.

Enfin, notons que l'adjectif ἀφαιρετόν est employé par le Stagirite pour qualifier cet « organe spécial » qui est l'esclave. Il exprime alors sa manière d'être particulière : l'esclave est un organe séparé <sup>36</sup>. Cet organe en effet ne fait pas partie intégrante du maître bien qu'il lui appartienne.

### Significations de πρόσθεσις

Pour préciser encore les sens divers d'ἀφαίρεσις dans la doctrine du Philosophe, il est nécessaire de considérer maintenant les divers sens de πρόσθεσις, puisque, la plupart du temps, Aristote lui-même accouple ces deux expressions, comme deux attitudes opposées de

- 
25. *Éth. à Nic.*, II, 5, 1106 b 10 : « On a coutume de dire à ceux qui opèrent bien, qu'il ne faut rien retrancher (ἀφελείν) ». Le latin traduit : *auferre*. *Phys.*, VIII, 10, 266 b 3 : « En retranchant (ἀφαιρών) toujours un fini, on tombera au-dessous de tout fini ». Cf. *Du ciel*, I, 6, 273 b 25 ; *Poét.*, I, 21, 1457 b 16. Aristote déclare que « puiser » et « trancher » (ἀφύσαι et ταμῖν) « sont tous les deux un certain ἀφελείν ». *Rhét.*, I, 4, 1359 b 27. Dans ce texte il s'agit du superflu qu'on supprime.
26. *Mét.*, B, 4, 1001 b 8 : « En effet, ce qui, étant ajouté ou retranché (ἀφαιρούμενον) ne rend ni plus grand ni plus petit... ». *Du ciel*, II, 8, 290 a 3 ; *Histoire des animaux*, II, 17, 508 b 33 ; *Pol.*, III, 10, 1281 a 26 ; *Éth. à Nic.*, V, 7, 1132 b 7 ; 1132 a 33. *Du sens et du sensible*, 7, 447 a 23. *Rhét.*, I, 4, 1359 b 29. Cf. PLATON, *Pol.*, 303 e : πῦρ ... ἀφαιρέτα ou ἀφαιρέθεντα, en parlant du mélange de certains métaux.
27. *Météor.*, III, 5, 376 b 21 ; *Poét.*, 21, 1458 a 1 : Un mot est... raccourci (ἀφαιρούμενον)... si l'on opère une suppression (ἀφαιρούμενον)... par exemple est raccourci τὸ κρῖ pour τὸ κριθή. Ici ἀφαιρούμενον s'oppose à ἐπεκτεταμένον.
28. *Éth. à Eud.*, I, 5, 1215 b 32. *Rhét.*, II, 14, 1390 a 30.
29. *Histoire des animaux*, VI, 22, 576 b 23.
30. *Éth. à Nic.*, III, 13, 1118 b 5.
31. *Éth. à Nic.*, V, 15, 1138 a 18 : « Celui qui fait une injustice s'enlève une part qui lui était due et s'ajoute quelque chose ».
32. *Mét.*, Z, 11, 1036 b 3 : « Il est difficile d'abstraire la [matière] par la pensée ». De même, parlant de la théorie des Idées, Aristote affirme : « C'est pourquoi nous n'avons pas besoin de réduire de cette façon toutes choses aux Idées et d'abstraire la matière » (*Mét.*, Z, 3, 1029 a 16). Cf. *Mét.*, Z, 4, 1030 a 33. PLATON, *Pol.*, 291 c : dans le sens de distinguer il emploie aussi ἀφελείν. Dans le même sens, *Parm.*, 158 c : τῆ διανοίᾳ ... ἀφελείν.
33. *Météor.*, I, 14, 351 b 32. Parlant des alluvions du Nil, Aristote constate que « la longueur du temps a fait perdre le souvenir des origines ».
34. *2<sup>e</sup> Anal.*, II, 5, 91 b 27 : « Qu'est-ce qui garantit qu'on n'ajoute pas quelque chose à l'essence, ou qu'on n'en retranche pas quelque chose... ».
35. *Top.*, VI, 3, 140 a 33 ss. : « Il faut se demander si tel attribut, même propre, étant enlevé (ἀφαιρέθεντος), ce qui reste de la notion n'en est pas moins propre, et exprime la substance ; par exemple : dans la notion de l'homme, il serait superflu d'ajouter le « capable de recevoir la science » car étant enlevé, ce qui reste de la notion est encore propre et manifeste la substance ».
36. *Éth. à Eud.*, VII, 9, 1241 b 23 : « Le corps est l'organe connaturel (σύμφυτον) et l'esclave du maître est comme un membre ou un organe séparé (ἀφαιρετόν) ». Cet adjectif s'oppose ici à σύμφυτον. Cf. PLATON, *Pol.*, 291 c : ἀφαιρετόν dans le sens de distinguer.

l'esprit humain, deux opérations contraires, ou encore comme des résultats opposés, fruits d'actes contraires. Ἀφαίρεσις et πρόσθεσις se présentent donc comme deux moments contraires de l'intelligence humaine; pour saisir parfaitement l'un, il faut en même temps saisir l'autre.

I. Πρόσθεσις, selon son sens étymologique – πρὸς, τίθημι : poser auprès, apposer – signifie en premier lieu une application, puis un apport, une adjonction, une addition. Aristote l'emploie dans ce sens-là en *Physique*. Il dit, par exemple, que l'accroissement est une sorte d'addition<sup>37</sup>. Il parle aussi d'un *infini par addition*, qui s'obtient en ajoutant toujours quelque chose de nouveau à ce qui préexiste<sup>38</sup>.

II. C'est surtout pour exprimer une opération de l'intelligence qui ajoute, additionne au lieu de soustraire et d'abstraire que le Philosophe emploie ce terme. Cette opération intellectuelle a diverses significations très générales pouvant caractériser des activités de l'intelligence s'exerçant dans divers domaines. C'est donc une certaine attitude épistémologique de l'intelligence humaine que caractérise alors ce terme. Le Philosophe considère en effet l'addition comme une méthode qui nous permet de déceler l'identité de telle ou telle notion<sup>39</sup>. L'addition sera prise aussi pour l'acte qui consiste à ajouter tel ou tel attribut, telle ou telle différence, à une notion préexistante. Cet acte, avec son contraire, la soustraction, constitue la méthode de division<sup>40</sup>. Par le fait même, cet acte d'addition peut être considéré comme l'acte qui unit un attribut à un genre. C'est par l'addition de « blanc » à « homme » que nous disons « homme blanc »<sup>41</sup>. On obtient ainsi *des notions provenant d'une addition*<sup>42</sup> ou même des *définitions provenant d'addition*, c'est-à-dire « celles dans lesquelles on est logiquement obligé de dire deux fois la même chose »<sup>43</sup>.

Enfin, le Philosophe parle également de *principes provenant de l'addition*<sup>44</sup>. Par exemple le point, en tant qu'il définit une substance ayant position, est le résultat d'une addition, puisqu'on ajoute à la substance l'expression « ayant position », qui ne l'affecte qu'accidentellement et ne fait pas partie de sa structure essentielle ; πρόσθεσις prend alors une simple valeur comparative, car certains « principes d'additions » pourront être de vrais principes, gardant une certaine indivisibilité. D'où il suit que la considération d'une réalité selon l'addition s'oppose à la considération de cette même réalité prise en elle-même, selon ses principes essentiels<sup>45</sup>.

III. Mais dans d'autres cas, πρόσθεσις est employé pour signifier une activité spéciale de l'intelligence, celle qui nous permet d'atteindre les êtres physiques dans ce qu'ils ont de caractéristique. Comme une certaine *abstraction* est à l'origine des êtres mathématiques, de même une certaine *addition* nous permet d'atteindre les êtres physiques dans leur structure propre, et, par le fait même, comme il y a l'expression τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως pour désigner les êtres mathématiques, il y aura celle de τὰ ἐκ προσθέσεως pour les êtres physiques<sup>46</sup>. Mais, notons-le bien, cette dernière expression sera beaucoup moins souvent employée que la précédente ; le Philosophe ne s'en sert que par référence à celle de l'abstraction. Les êtres physiques peuvent être désignés d'une manière plus immédiate.

37. *Phys.*, VII, 2, 245 a 29 ; I, 7, 190 b 7.

38. *Phys.*, III, 4, 204 a 7 ; 6, 206 b 8, où πρόσθεσις s'oppose à διαίρεσις ; 6, 206 a 15, où il s'oppose à ἀφαίρεσις.

39. *Top.*, VII, 1, 152 b 10 ss. : « De plus, il faut s'aider de l'addition, et voir si, en additionnant chacune des deux choses en question à la même, on n'obtient pas le même tout... » Voir l'application de cette méthode en *Mét.*, I, 2, 1003 b 27 : « On n'exprime pas quelque chose de différent à raison du redoublement du mot " un ", c'est-à-dire " un homme est " au lieu de " homme est " ... Il est donc manifeste que l'addition (πρόσθεσις) dans tous ces cas ne modifie pas l'expression ».

40. *2<sup>nd</sup> Anal.*, II, 92 a 2.

41. *Mét.*, M, 2, 1077 b 12 ; *De l'interpr.*, 12, 21 b 27-30.

42. *Mét.*, Z, 5, 1030 b 14 ss.

43. *Mét.*, Z, 5, 1031 a 4 ss.

44. *2<sup>nd</sup> Anal.*, I, 27, 87 a 34-36. Notons également *Mét.*, A, 2, 982 a 27, où les principes ἐκ προσθέσεως s'opposent aux principes ἐξ ἐλαττώσεων.

45. *Étb. à Nic.*, VII, 6, 1148 a 10 ; VII, 6, 1149 a 17 ; *Mét.*, Z, 4, 1029 b 30 : « Ce qui est " non-par-soi " peut se dire de deux façons ; quand il y a addition et quand il n'y en a pas. Dans le premier cas, l'attribut est " non-par-soi ", par le fait que le terme à définir est lui-même ajouté à quelque autre chose... »

46. *Du ciel*, III, 1, 299 a 16 ; *Mét.*, M, 2, 1077 b 10.

Pour comprendre le caractère particulier de cette activité intellectuelle d'*addition* qui nous fait atteindre les êtres physiques, il suffit d'analyser la structure essentielle de ces êtres. Or les êtres physiques sont « inséparables » et « mobiles »<sup>47</sup>, c'est à dire qu'ils sont essentiellement limités, quantifiés et sensibles, donc composés de matière et de forme - on se souvient de la définition de la nature : cette forme non séparée, immanente à la matière qu'elle détermine. Donc ces êtres ne peuvent en raison même de leur structure, être atteints par une abstraction de type mathématique. Ils doivent au contraire être définis par une intelligence saisissant en eux l'union essentielle de la matière et de la forme. Une telle activité intellectuelle, en raison même du contenu de ses définitions et du terme propre qui la spécifie, sera appelée *addition*.

Il est indispensable de bien discerner ce dernier sens de *πρόσθεσις* des précédents, autrement on risquerait de mal saisir certaines affirmations du Philosophe. En effet, la philosophie de la nature, pour le Stagirite, est bien une véritable philosophie, capable d'atteindre du nécessaire et des notions essentielles. La connaissance philosophique du physicien, tout en étant une activité intellectuelle « d'addition » – par opposition à l'activité intellectuelle d'abstraction du mathématicien –, peut cependant atteindre la structure essentielle des réalités et énoncer de véritables définitions. Donc elle n'élabore pas des « définitions provenant d'additions » et elle ne considère pas tout ce qu'elle étudie « selon l'addition », c'est-à-dire d'une manière non essentielle.

En considérant le verbe *προσθεῖναι*, nous constatons une même diversité de significations.

I. Ce verbe a quelquefois, dans les œuvres d'Aristote, son sens premier : il signifie l'action d'ajouter, d'apporter quelque chose de réel à une autre réalité ; et, employé au passif, il exprime le fait d'être ajouté, d'être apporté sur quelque chose<sup>48</sup>, ou encore le fait de se donner<sup>49</sup>.

II. Mais *προσθεῖναι* signifie aussi une activité de l'intelligence qui, soit à l'égard d'une division, peut ajouter un attribut à un genre<sup>50</sup>, soit à l'égard d'un nom, peut en modifier la signification en y « appliquant » telle ou telle qualification<sup>51</sup>, soit à l'égard d'un récit, peut en amplifier les détails<sup>52</sup>. De telles activités ne regardent pas spécialement la philosophie de la nature ; elles peuvent s'exercer à l'égard de toutes les recherches de l'intelligence.

III. Pour désigner l'acte par lequel l'intelligence atteint les êtres physiques, Aristote n'emploie pas, de fait, le verbe *προσθεῖναι*, mais le mot *πρόσθεσις*.

Toute cette diversité de significations de *πρόσθεσις* et *προσθεῖναι* doit nous permettre de mieux saisir celle qui existe, d'une manière différente mais aussi grande, dans les expressions *ἀφαίρεσις* et *ἀφαιρῆν*.

### Significations de *χωριστός, χωρίζειν*

Après avoir précisé le sens de l'abstraction et de la composition, il nous faut maintenant considérer ce qu'Aristote entend exactement par « séparation ». Dans quelle mesure ce mot caractérise-t-il pour lui le domaine propre de la philosophie première ?

47. *Mét.*, E, 1, 1026 a 16.

48. *Phys.*, VIII, 10, 266 b 3 ; *Du ciel*, I, 6, 273 b 25 ; *Éth. à Nic.*, V, 7, 1132 b 7 ; 1132 a 33 ; 5, 1106 b 10 (à cet endroit *προσθεῖναι* est traduit en latin par *appondere*) ; *Rbét.*, I, 4, 1359 b 28-29 ; *Mét.*, B, 4, 1001 b 8 ; I, 1, 1052 b 36 : Aristote définit l'être simple : « ce à quoi on ne peut rien ajouter ou retrancher (*ἀφαιρῆν*) ».

49. *Éth. à Nic.*, V, 15, 1138 a 18.

50. *2<sup>e</sup> Anal.*, II, 5, 91 b 27. Le verbe *προσθεῖναι* s'oppose ici, d'une part à l'action de l'intelligence qui retranche, et d'autre part à l'action de l'intelligence qui consiste à passer par dessus les différences : *ὑπερβεβηκέναι*. Aristote caractérise par là la troisième attitude possible de l'intelligence à l'égard de la division. Voir aussi *Mét.*, Z, 4, 1030 a 33, où il s'agit d'ajouter ou de retrancher une qualification à « être » ; *ajouter* et *retrancher* s'opposent encore entre eux ainsi qu'à une troisième attitude de l'esprit : celle qui produit l'homonyme.

51. *Réf. Soph.*, 31, 181 b 37 ss. En parlant de la signification de certains noms, le Philosophe déclare que « le concave a un sens commun pour le nez camus et pour la jambe cagneuse, mais quand concave est ajouté (*προστιθέμενον*), rien n'empêche alors qu'il se diversifie. Car il a un sens (propre) si on l'applique à nez et un autre si on l'applique à jambe ». Nous trouvons le même verbe employé par Platon avec une semblable signification, cf. *Parm.*, 160 c.

52. *Poét.*, 24, 1460 a 18 : « Le merveilleux est agréable ; le signe, c'est que tous racontent en amplifiant comme pour faire plaisir ».

Selon son sens étymologique, *χωρίζειν* signifie : mettre à part, d'où : séparer. La racine de ce verbe est *χωρίς*, qui veut dire : à part, séparément, indépendamment. *Χωρίς* vient lui-même de *ὄρος* : la borne, la limite, l'extrémité.

Il est bien évident qu'Aristote emploie, dans sa philosophie, *χωρίζειν* (à l'actif et au passif) dans le sens de : séparer ou être séparé, mis à part, isolé, avec l'intention d'exprimer par là une séparation réelle et physique<sup>53</sup>. *Être séparé* peut alors exprimer l'état d'un être qui est dans une situation violente. Aristote déclare par exemple que la « veine séparée (*κεχωρισμένη*) n'est plus en continuité avec son principe vital »<sup>54</sup>.

*Être séparé* s'oppose également à l'union amicale de la vie commune, car il exprime une certaine séparation spatiale qui, bien qu'elle ne supprime pas l'amitié, empêche pourtant l'exercice de l'opération amicale et, par le fait même, porte préjudice à l'amitié elle-même<sup>55</sup>. Cet état de séparation est un état violent relativement à ce que requiert la nature de l'amitié.

Dans d'autres cas, *être séparé*, exprime l'état normal d'un être isolé des autres, cet état apparaît, du reste, comme conforme aux lois naturelles de l'être qu'il affecte<sup>56</sup>. *Être séparé* n'implique plus alors aucune idée de violence ou de dégradation ; il ne signifie que la constatation d'un fait naturel, aussi bien dans l'ordre géographique que psychologique<sup>57</sup>.

Passant en quelque sorte du fait passager et contingent à la structure des réalités, *être séparé* en arrive à exprimer cette manière particulière de l'être de subsister en soi, indépendamment d'autres réalités<sup>58</sup>. On se demande, par exemple, si telle réalité peut exister comme séparée ou si au contraire elle ne peut exister qu'unie à telle autre, bien que ces deux réalités soient formellement distinctes. Cette autonomie dans l'être est souvent désignée à l'aide de l'expression *κεχωρισμένον αὐτὸ, καθ' αὐτὸ*<sup>59</sup>. Cette indépendance a lieu soit à l'égard du corps ou de la matière<sup>60</sup> – *être séparé* prend alors le sens d'être autonome de la matière dans sa manière d'être -, soit à l'égard d'autres formes – *être séparé* signifie dans ce cas « être par soi » et « en soi »<sup>61</sup>.

*Être séparé* s'oppose donc d'une part au fait d'exister dans un sujet et d'être conjoint à un corps ou à un organe physique<sup>62</sup>, et d'autre part, au fait d'être relatif à quelqu'un.

*Être séparé* impliquant indépendance, autonomie, peut parfois avoir un sens plutôt moral. C'est de cette manière qu'Aristote l'emploie en philosophie morale pour exprimer la façon dont le fils se sépare de son père par émancipation<sup>63</sup>.

53. *Phys.*, II, 192 b 26-27 ; II, 6, 197 b 32 ; IV, 2, 209 b 23 ; VI, 1, 231 b 6 ; VII, 2, 244 a 9.

54. *Parties des animaux*, II, 9, 654 b 10. De même à propos du sang, le Philosophe parle de son « état séparé », dans lequel il se coagule et se corrompt. Cf. *Météor.*, IV, 1, 379 a 14 ; 7, 384 a 19 ; 384 a 22 ; 11, 389 b 14. Cet état de séparation s'oppose à l'état naturel dans lequel normalement doivent être ces corps. Ces corps, en effet étant des parties organiques, demandent la continuité avec les autres parties ; s'ils sont séparés, ils perdent leur qualité de parties organiques. Cet état de séparation dans divers cas, implique donc une certaine idée d'imperfection et de violence.

55. *Éth. à Nic.*, VIII, 9, 1159 a 5 ; *Éth. à Nic.*, VIII, 6, 1157 b 8.

56. *Histoire des animaux*, VI, 3, 561 b 23 ss. ; *Phys.*, II, 1, 192 b 26 ; *Génération des animaux*, I, 18, 723 b 14 ; III, 4, 739 b 30.

57. *Éth. à Nic.*, VII, 14, 1161 b 26-29 : « Les enfants sont considérés par leurs parents comme d'autres " eux-mêmes séparés » ». *Météor.*, II, 1, 354 a 3 : « Plusieurs mers ne communiquent entre elles d'aucune façon... la Mer Rouge, la Mer Caspienne et Hyrcanienne sont séparées (*κεχωρισμένα*)... »

58. *Mét.*, M, 9, 1086 b 6. Parlant de la théorie des Idées, Aristote déclare que « le fait de séparer (*τὸ χωρίζειν*) est la cause de toutes les difficultés ». Au contraire Socrate a bien compris l'universel car il n'a pas séparé (*ἐχωρίσθη*) des individus (9, 1086 b 4, 5).

59. *Phys.*, IV, 8, 216 a 25 : « Le lieu est une réalité séparée (*τὸ κεχωρισμένον*) » ; IV, 8, 214 b 12, 20-25 ; I, 3, 186 b 22 ; *Du ciel*, III, 1, 302 a 1 ; *Météor.*, IV, 5, 382 b 19 ; Platon emploie au contraire le verbe *διωρίζω* (*διὰ ὄριζω*) - cf. *Parm.*, 133 a -, qui est plus proche du point de vue de la division.

60. *De l'âme*, II, 2, 413 b 26. Parlant du *νοῦς*, le Philosophe affirme : « Il semble bien que ce soit là un genre d'âme tout à fait différent et que seul il puisse être séparé » ; I, 1, 403 a 11 ; III, 9, 432 a 27 ; 2, 427 a 13 ss. ; *Mét.*, M, 6, 1080 b 17.

61. *Mét.*, Z, 14, 1039 a 31 ss. ; 16, 1040 b 27 ss.

62. *Génération des animaux*, II, 1, 732 a 9-10, où Aristote oppose la « séparation » du mâle à l'égard de sa femelle, dans sa propre subsistance, et sa « conjonction » avec elle en vue de la génération. Ils deviennent alors « inséparables » ; I, 18, 724 b 16 ; 20, 728 b 32 ; II, 4, 741 a 3 ; 5, 741 b 2 ; 23, 730 b 33 ; 731 a 2 ; 731 a 11 ; 732 a 14.

63. *Éth. à Nic.*, V, 1134 b 11 : *χωρισθῆ*. Tant que le fils est sous la tutelle de son père, il est « pars », et donc ne peut être séparé. Il doit vivre « avec », « en relation ». Par l'émancipation, il devient un « tout », séparé.

Le Philosophe utilise encore ce même verbe pour caractériser l'excellence de la béatitude contemplative, en opposition à la béatitude active, qui est toujours composée <sup>64</sup>.

Dans tous ces derniers sens, *être séparé*, loin de désigner un état d'imperfection et de dégradation, exprime au contraire un état de perfection, d'autonomie dans l'être <sup>65</sup>. Aristote en donne la raison philosophique lorsqu'il affirme : « l'acte sépare » <sup>66</sup>. Par le fait même, le principe et la cause peuvent être séparés des réalités dont ils sont principe et cause <sup>67</sup>.

En plus de ces significations de χωρίζειν et κεχωρισμένον exprimant le fait de séparer ou d'être séparé réellement des autres réalités, d'autres indiquent expressément et exclusivement une opération de l'intelligence ou le résultat d'une telle opération. Séparer, dans ce cas, prend le sens de diviser <sup>68</sup>, de considérer isolément certains éléments, certaines formes, indépendamment d'autres éléments ou d'autres formes <sup>69</sup>. *Être séparé* indique alors que telle notion possède en elle-même sa signification propre, sans relation à une autre <sup>70</sup>. Par suite, *séparer* s'oppose à être considéré ensemble, ou simultanément ; *être séparé* s'oppose à impliquer dans sa notion une autre forme.

Comme, dans l'ordre réel, l'acte sépare, de même dans l'ordre logique, toute détermination a pour fonction, elle aussi de séparer. C'est ainsi que le genre, la différence, le propre séparent <sup>71</sup>, mais d'une manière différente et avec une efficacité inégale, chacun dans la mesure exacte où il est en acte.

Notons enfin que, dans la *Physique*, Aristote parlant du mathématicien dit qu'il sépare du mouvement les attributs qu'il considère <sup>72</sup>. Et jugeant les partisans des idées, il affirme qu'ils séparent, eux aussi, mais sans s'en apercevoir : « Car ils séparent les choses naturelles, bien moins séparables que les choses mathématiques » <sup>73</sup>.

Il est bien évident que *séparer*, dans ces derniers textes, prend un sens très différent de celui des premiers, puisque dans les uns il signifie séparer réellement, au plan physique ou métaphysique, dans les autres, séparer formellement, distinguer, soit dans l'ordre logique, soit dans l'ordre très spécial de l'abstraction mathématique.

Si maintenant du verbe on passe à l'adjectif χωριστός, on remarque la même diversité de significations.

---

64. *Éth. à Nic.*, X, 8, 1178 a 22.

65. Notons à ce propos le principe qu'Aristote énonce dans la *Génération des animaux* : « Il est préférable que le meilleur soit séparé de ce qui est moins bon ». D'où l'application : « C'est pourquoi il est mieux que le mâle soit séparé (χωρισθαι) de la femelle » (II, 1, 732 a 5 ; 734 a 6).

66. *Mét.*, Z, 13, 1039 a 7 : χωρίζει.

67. *Mét.*, B, 3, 999 a 19.

68. *Éth. à Nic.*, I, 4, 1096 b 14 : χωρίζειν est employé pour exprimer que l'on distingue les biens essentiels des biens utiles ; cf. *Parties des animaux*, I, 2, 642 b 18. Platon l'emploie aussi dans ce sens ; *Pol.*, 268 c : où il s'agit de donner un fidèle portrait du politique ; ce portrait ne peut être donné « tant que nous ne l'aurons pas séparé de ces rivaux... » ; 303 d : ἐχωρίσθη ; 303 e : ἀποχωρίσθαι ; 304 d : χωρίσθαι.

69. *Phys.*, I, 3, 186 b 22 ; on considère telle réalité comme séparée ; *De l'âme*, III, 7, 431 b 12. De même l'adverbe χωρισθὲν est employé dans le même sens. En parlant de « ce qui est droit », Aristote dit que celui-ci a beaucoup d'attributs, par exemple « celui d'être tangent en un point à une sphère d'airain. Alors que le « droit » pris d'une manière séparée ne la touche pas » (*De l'âme*, I, 1, 403 a 12). Platon emploie dans un sens assez proche ἀποχωρίζειν : *Pol.*, 262 a ; 279 a ; *Soph.*, 259 e.

70. *Réf. soph.*, I, 31, 181 b 27, 37 ss. ; *Pr. An.*, II, 14, 63 b 20 : on ne peut séparer l'un de l'autre le syllogisme à preuve directe et le syllogisme absurde. *Longueur et brièveté de la vie*, I, 464 b 27, où Aristote se demande si la vie brève et la vie longue sont séparées comme deux natures d'espèce différente.

71. *Top.*, VI, 3, 140 a 28 ss. : « Il faut que le genre sépare les choses des autres choses, et que la différence [sépare] la chose de l'une des autres choses en rentrant dans le même genre » ; V, 3, 132 a 13 ; IV, 6, 128 a 39 ; I, 18, 108 b 6 ; V, 1, 128 b 35 : « Le propre en soi, c'est celui qui est donné par comparaison avec toutes les autres choses et qui la sépare de tout le reste (χωρίζει παντός) », enfin, V, 1, 129 a 25, où le sujet est dit « être séparé ». Cf. Platon, *Sophiste*, 256 b où ἀποχωρισμένη est employé d'une façon assez semblable.

72. *Phys.*, II, 2, 193 b 33 : χωρίζει.

73. *Phys.*, II, 2, 194 a 1, et aussi *Mét.*, M, 3, 1078 a 17 ss. : « De sorte que si quelqu'un posant séparés (κεχωρισμένα) des attributs, regardait quelque chose au sujet de ceux-ci en tant que tels, on ne sera pas pour cela dans l'erreur, pas plus que le géomètre, tirant une ligne sur le sol, admet qu'elle a un pied de long, quand elle ne l'a pas... On peut arriver à d'excellents résultats dans chaque question, en posant comme séparé (χωρίσας) ce qui n'est pas séparé (τὸ μὴ κεχωρισμένον), comme le font l'arithméticien et le géomètre... » Donc ici le « en tant que » (ἢ) qui est l'aspect formel sous lequel on envisage une réalité, est dit « séparé ».

**Χωριστός**, en premier lieu, qualifie un état de fait exprimant une séparation, une division réelle constatée<sup>74</sup>. C'est ainsi qu'Aristote parle d'animaux ayant les doigts « séparés »<sup>75</sup>, d'œufs qui chez certains animaux sont séparés de la matrice, chez d'autres ne le sont pas<sup>76</sup>. Dans ce cas, cet adjectif n'implique aucun jugement de valeur. Au contraire, un certain jugement de valeur intervient lorsque **χωριστός** qualifie un instrument ou un organe, en l'opposant par le fait même à l'instrument ou à l'organe naturellement conjoint au corps<sup>77</sup>; ou encore quand, pour signifier l'esclave Aristote parle de « la partie séparée du maître »<sup>78</sup>. Mais le jugement de valeur intervient surtout lorsque **χωριστός** qualifie un être, en exprimant son indépendance et son autonomie<sup>79</sup>. **Χωριστός** indique alors que cet être existe sans mélange, d'une façon immatérielle<sup>80</sup>, ou encore qu'il existe par lui-même, indépendamment d'une autre forme<sup>81</sup>. Le **τι χωριστόν καθ'αυτό** signifie bien que quelque chose existe par soi d'une manière autonome et séparée. Cette manière d'être indique la transcendance absolue et s'oppose, par le fait même, à l'immanence relativement au monde physique<sup>82</sup>. D'où il s'en suit que seul celui qui est séparé est ce qu'il est, essentiellement<sup>83</sup>; tandis que ce qui n'appartient que « par accident » à un autre être, doit en être séparable, puisque cet être peut exister sans lui<sup>84</sup>.

Cependant, **χωριστός** qualifie quelquefois aussi des êtres qui dans leurs réalités physiques ne peuvent pas être séparés, mais qui peuvent l'être par la pensée. C'est ainsi que les êtres mathématiques sont dits séparés du « mouvement par la pensée »<sup>85</sup>.

A cause de ces sens divers de **χωριστός** et de **χωρίζεσθαι**, Aristote souvent précise et distingue :

74. *Phys.*, IV, 2, 209 b 27, 30; IV, 4, 211 a 3; 6, 213 a 32; 7, 214 a 15, 19, 30; *De la génération et de la corruption*, I, 10, 327 b 22; *Génération des animaux*, II, 3, 737 a 9, 12, 729 b 17. Cf. *Platon*, *Pol.*, 303 d : **χωριστέον**, dans un sens assez proche.

75. *Histoire des animaux*, II, 12, 504 a 8; III, 17, 520 a 23; V, 19, 552 a 23.

76. *Génération des animaux*, II, 4, 740 b 2-3; III, 3, 754 b 12; 754 b 22.

77. *Pol.*, I, 4, 1254 a 16.

78. *Pol.*, II, 6, 1255 b 12.

79. Notons par exemple l'expression **τὰ πάθη χωριστά** employée plusieurs fois par Aristote. Cf. *De la génération et de la corruption*, I, 5, 320 b 25; 3, 377 b 10, 33; 10, 327 b 22; *Phys.*, I, 4, 188 a 6 : **τὰ πάθη ἀχώριστα**; 188 a 12; *Longueur et brièveté de la vie*, I, 3, 465 b 5, où Aristote suppose que les passions ont une existence séparée, ce que le Philosophe du reste n'admet pas; *Phys.*, I, 3, 186 a 30 : « En dehors du blanc, rien de séparé n'existera ». Le **χωριστόν** s'oppose alors explicitement à une simple altérité.

80. *De l'âme*, III, 5, 430 a 17. C'est de cette manière qu'Aristote qualifie le **νοῦς**. *Mét.*, K, 2, 1060 a 19; 2, 1060 a 26. Par contre la matière est dénommée inséparable (cf. *Phys.*, IV, 9, 217 a 24; *De la génération et de la corruption*, I, 5, 320 b 13; II, 1, 329 a 30; I, 329 a 25; 5, 320 b 27). Tout ce qui n'est pas encore suffisamment actué sera jugé « inséparable », par ex.: les spermies, les embryons (cf. *Phys.*, II, 3, 736 b 9).

81. *Mét.*, Z, 1, 1028 a 33; Z, 3, 1029 a 25; Z, 9, 1029 a 28 : « Le **χωριστόν** semble appartenir au maximum à la substance »; Z, 14, 1039 a 31; *Mét.*, K, 2, 1060 b 2. *Phys.*, I, 2, 185 a 30 : « Rien d'autre n'est séparable que la substance ». *Mét.*, M, 6, 1080 a 14, 37; 1080 b 1, 14; 1086 b 19, où il s'agit de la critique aux théories des Pythagoriciens et des Platoniciens. A l'opposé, les parties seront dites « inséparables » : cf. *De l'âme*, II, 2, 413 b 28; *Mét.*, Z, 16, 1040 b 7 ss. ; de même les accidents : cf. *De l'âme*, I, 1, 403 a 15; et également les êtres mathématiques, puisqu'ils n'existent pas en eux-mêmes et par eux-mêmes : cf. *Mét.*, K, 1, 1059 b 13. Quant aux êtres physiques, s'ils sont jugés inséparables, c'est pour d'autres raisons : cf. *Mét.*, E, 1, 1026 a 7. La matière elle-même est dite inséparable de la grandeur. Cf. *De la génération et de la corruption*, I, 5, 321 a 6-7; 3, 317 b. Les autres sens sont inséparables du toucher : cf. *Du sommeil et de la veille*, I, . 455 a 23-24.

82. *Mét.*, K, 2, 1060 a 12; 1060 a 23; *Éth. à Nic.*, I, 4, 1096 b 33. Dans ce texte **χωριστόν** qualifie le bien et signifie le bien pris en lui-même, le « bien-en-soi », considéré dans sa raison de bien (**χωριστόν τι αυτό καθ'αυτό**). Ce bien séparé s'oppose alors au bien immanent, c'est-à-dire au bien humain, celui qui ne peut exister que dans l'opération humaine. *Phys.*, III, 5, 204 a 7 : « Que l'infini soit un être séparé des sensibles, un **αυτό τι ὄν**... ». Cf. *Éth. à Eud.*, I, 8, 1217 b 15 : parlant de l'Idée de bien, Aristote dit : **χωριστήν εἶναι τῶν μετεχόντων, ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ιδέας**. Voilà pour lui la caractéristique des Idées de Platon : elles sont séparées de leurs participants. Cette expression est propre à Aristote. Dans le *Banquet*, lorsque Platon veut nous faire comprendre ce qu'est l'idée-du-beau, il dira qu'il ne faut pas se la représenter : **ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ'αὐτὸ μὲθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν** (*Banq.*, 211 b). Platon ne dit pas que ce « beau-en-soi » est séparé ; cf. *Parm.*, 135 a ; *Timée*, 51 b, d ; *Rép.*, VI, 506 b-510 ; VII, 517 b-519, au sujet du bien-en-soi. *Pbéd.*, 100 b, 75 c, 66 a ; 74 a, 75 b : l'idée est dite **τι εἶναι**. Cependant dans le *Parménide* (130 b, c), il utilise **χωρίς** : **εἶδος εἶναι χωρίς** (cf. note 93).

83. *De l'âme*, III, 5, 430 a 22; *Mét.*, A, 9, 991 b 1; M, 5, 1079 b 39.

84. *Phys.*, I, 3, 186 b 28 : « Si le bipède appartient à l'homme « par accident », il faut nécessairement ou qu'il soit séparable ou que dans la définition du bipède soit contenue la définition de l'homme ».

85. *Phys.*, I, 2, 185 a 25; II, 2, 193 b 33 : **χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεως ἐστὶ**. De même Aristote affirme que l'infini n'est pas en puissance comme ce qui sera séparé en acte (**χωριστόν**), mais seulement par la pensée (**γνώσει**) (« *Mét.*, Θ, 6, 1048 b 15).

1. entre ce qui est séparable ou séparé par la notion ou selon la notion, et ce qui est divisible par le lieu <sup>86</sup> ou selon la grandeur <sup>87</sup>. La première séparation est une séparation formelle qui ne réclame pas de diversité de *res ad rem*. Cette séparation s'opère par la pensée;

2. entre ce qui est inséparable par le nombre, et ce qui est séparé par l'être <sup>88</sup>;

3. entre ce qui est autre par la notion et ce qui n'est pas un autre être séparé. Par exemple : certaines parties de l'âme qui sont « autres par la notion » et pourtant « non séparées quant à leur être » <sup>89</sup>.

4. Trois manières d'être séparé : selon le temps, selon le lieu, selon la notion, qui correspondent aux trois modes d'indivisibilité <sup>90</sup>.

Enfin le Philosophe distinguera entre séparable « *simpliciter* » et séparable « par la notion » <sup>91</sup>. C'est ainsi que la substance composée est considérée comme séparable d'une manière absolue ; tandis que la substance comme forme n'est que séparable selon la notion. De même la nature est définie « une forme, une idée, non un être séparé, mais seulement séparée selon la notion » <sup>92</sup>. Ce qui indique que la nature-forme n'est pas une substance séparée, ayant une existence autonome, distincte des êtres physiques, mais une forme immanente aux êtres naturels, les déterminant formellement et les spécifiant, jouant à leur égard le rôle propre à la cause formelle immanente.

On se rend donc nettement compte qu'Aristote s'est servi de ce verbe et de cet adjectif de manières très diverses; toutefois lui-même les a ramenées à trois : séparation selon le temps et le lieu, séparation selon la notion. Aussi la séparation est soit *réelle*, soit *selon la notion* ; et la séparation réelle affecte soit l'être en tant qu'être, soit l'être physique ; dans ce dernier cas, elle est soit selon le temps, soit selon le lieu. Tous les autres types de séparation peuvent se ramener à l'un de ces membres <sup>93</sup>.

## Conclusion

Inutile de montrer comment la diversité de signification de ces expressions ferait immédiatement naître de multiples contradictions, si l'on voulait interpréter ces divers passages d'Aristote d'une manière purement littérale. La lettre prise d'une manière exclusive, risque toujours de tuer l'esprit. Platon, dans le mythe de Theuth, a bien souligné cette imperfection congénitale de l'écriture dans sa fonction de nous communiquer la pensée d'un autre homme ; seule la parole vivante peut arriver à nous en exprimer et à nous en transmettre

---

86. *De l'âme*, II, 2, 413 b 14 : χωριστὸν λόγῳ, χωριστὸν τόπῳ ; *De la génération et de la corruption*, II, 5, 320 b 24 : « La matière à l'égard de la grandeur et des autres parties est séparée par la notion (τῷ λόγῳ), mais elle n'est pas séparée par le lieu (τῷ τόπῳ), c'est-à-dire au point de vue du sujet ».

87. *De l'âme*, III, 9, 432 a 20 : κατὰ μέγεθος remplace le τόπος.

88. *De l'âme*, III, 2, 427 a 3 : ἀριθμῶ... ἀχώριστον, τῷ εἶναι κεχωρισμένον *Phys.*, 2, 194 b 12 : τχωριστὰ μὲν εἶδει, ἐν ἕλη δέ.

89. *De l'âme*, II, 2, 413 b 28 : τῷ λόγῳ ἕτερα, οὐκ χωριστά.

90. *Mét.*, Δ, 6, 1016 b 1 ss.

91. *Mét.*, Η, 1, 1042 a 29-30.

92. *Phys.*, II, 193 b 4 : οὐ χωριστὸν ὄν ἢ κατὰ τὸν λόγον.

93. N. B. Pour être complet, il faudrait souligner que l'adverbe *χωρίς* est également utilisé par Aristote selon des significations très diverses :

• 1° par rapport au monde physique, *χωρίς* s'oppose à ἅμα : « Ensemble se dit selon le lieu de toutes les choses qui sont dans un lieu unique immédiat ; « séparé » quand les lieux sont différents » (*Phys.*, V, 3, 226 b 21-22) ; IV, 3, 210 b 3 ; 14, 223 b 10 ;

• 2° regardant plus exclusivement l'être, *χωρίς* exprime alors le fait pour une réalité d'exister d'une manière séparée, isolée (*Mét.*, M, 1, 1076 a 27) soit en dehors des individus et des êtres sensibles (*Mét.*, B, 3, 999 a 18 ; Z, 16, 1040 b 27), soit en dehors de son sujet propre (*Cat.*, 2, 1 a 25 ; *Mét.*, M, 5, 1079 b 35-36) : « Il serait impossible que la substance soit séparée de ce dont elle est substance » ;

• 3° affectant notre manière d'agir, de considérer, cet adverbe signifie que nous envisagerons séparément telle ou telle chose ; cf. *Rbét.*, I, 2, 1358 a 34 ; 6, 1367 b 5 ;

• 4° il peut impliquer aussi une idée d'exclusion ; cf. *Mét.*, Γ, 3, 1005 a 23 ; *Phys.*, III, 5, 205 a 1 ; *Pbét.*, I, 1, 1447 a 26 ; 6, 1449 b 25, 29 : « J'entends par séparation dans les formes le fait que les uns sont rendues seulement par le mètre, et au contraire d'autres par le chant ».

• 5° il peut s'opposer à ἅμα d'un point de vue logique (*Mét.*, Z, 15, 1040 a 14). Nous trouvons l'adverbe *χωρίς* dans les œuvres de Platon avec un sens de séparation réelle : *Pbéd.*, 76 c : « les âmes séparées de leurs corps » (*χωρίς σωμάτων*) ; *Timée*, 28 a : (*χωρίς αἰτίου* - sans cause - ; 30 b : (*χωρίς ψυχῆς*) - séparé de l'âme - ; *Parm.*, 130 b : « Mettant à part la forme elle-même et ce qui participe à ces formes » ; 130 c ; 131 a b ; 159 c ; 165 d ; *Pol.*, 258 c ; 262 c ; 269 c ; *Sophiste*, 227 c ; 253 d.

toute la souplesse et toute la force <sup>94</sup>. Mais Aristote n'est plus là pour nous dire lui-même comment il nuancait et comprenait diversement ces expressions.

Certes, on pourrait être tenté d'éviter les contradictions en se servant d'une méthode de critique textuelle et historique. Il faudrait alors classer ces différents textes selon un ordre chronologique, et déceler ainsi l'évolution produite dans la pensée d'Aristote. Il est tout à fait normal de penser que le jeune Aristote de 347 employait les expressions *χωρίζειν*, *ἀφαίρεσις* avec un sens assez différent de celui que leur donnera l'Aristote de l'âge mûr. Sous cette lumière, on pourrait certes éviter quelques contradictions et indiquer une certaine précision qui s'opère dans la langue d'Aristote. Il est évident, par exemple, que *ἀφαιρετόν* qui qualifie l'organe, l'instrument, dans l'*Éthique à Eudème*, est remplacé dans l'*Éthique à Nicomaque* par *χωριστόν*, pour exprimer la même réalité. D'où l'on pourrait être tenté de conclure que dans la signification de *χωριστόν* le caractère de la séparation réelle est de plus en plus précis ; dans la signification d'*ἀφαιρετόν* celui de la séparation notionnelle et, par le fait même, celui de l'addition notionnelle, dans la signification de son contraire *πρόσθεσις*.

Il y a dans cette vue quelque chose de vrai, mais cela n'explique pas tout. Comment expliquer, en effet, que le verbe *χωρίζειν* employé pour exprimer l'acte propre du mathématicien, dans la *Physique*, livre II – ce qui pourrait être jugé normal puisque ce texte est ancien – se retrouve encore dans la première partie du livre M de la *Métaphysique*, qui est considéré comme un texte plus récent <sup>95</sup>? Comment justifier qu'Aristote, dans ses ouvrages plus récents, se serve d'expressions comme *χωριστόν λόγῳ* en opposition à *χωριστόν τόπῳ*, très proches de celles de ses premiers écrits : *χωριστὰ... τῇ νοήσει*, si, de fait, dans sa pensée *χωριστόν* a pris un sens très précis <sup>96</sup>? Comment expliquer que *ἀφαιρέω* et *ἀφαίρεσις* aient été quelquefois employés, jusque dans ses écrits les plus récents, dans le sens de soustraction réelle <sup>97</sup>?

En réalité, le problème est beaucoup plus complexe et les seules lumières de la critique historique ne peuvent pas entièrement le résoudre ; ses moyens propres l'en empêchent. Car s'il est évident qu'Aristote, comme tout philosophe humain a subi une certaine évolution et que son langage est devenu de plus en plus rigoureux et technique, cependant pour lui rigueur et technique ne sont peut-être pas synonymes d'univocité. Une certaine diversité ne ferait-elle pas partie essentielle de la signification philosophique de telles expressions ?

Pour résoudre cette question, il faut faire appel aux principes propres de la philosophie d'Aristote, puisque les termes étudiés ne décèleront leur signification et ne pourront s'interpréter d'une manière rigoureuse que dans la mesure où ils seront considérés sous une lumière philosophique et comparativement à l'ensemble de la doctrine aristotélicienne. Sinon nous restons toujours en dehors du problème, ne l'examinant que de l'extérieur.

Si nous comparons entre elles les diverses activités de l'intelligence telles qu'Aristote nous les présentent, un fait nous apparaît immédiatement : c'est l'opposition et la complémentarité de ces opérations d'*abstraction* et d'*addition*. Ces deux opérations, considérées selon leur signification la plus générale, ont un champ d'activité extrêmement vaste, puisque toute définition est le fruit d'une certaine abstraction et addition et que toute attribution implique une certaine addition.

Mais l'activité d'abstraction et celle d'addition ont de fait dans certains cas, une signification tout à fait particulière. L'abstraction peut, en effet, jouer le rôle de cause propre et première à l'égard des êtres mathématiques, en ce sens que ces êtres ne peuvent exister que « de », « par »

---

94. PLATON, *Phèdre*, 274 a.

95. Cf. notes 72 et 73.

96. Cf. notes 85 à 87.

97. Cf. notes 25 à 29.

et « dans » cette abstraction. Celle-ci ne les crée pas, ne les invente pas, au sens fort, mais elle leur donne leur propre mode d'être. Elle les extrait pour ainsi dire du monde physique où ils se trouvaient comme cachés et enveloppés ; elle les libère. L'abstraction joue, par rapport au monde mathématique, le rôle de l'expérience par rapport au monde des autres sciences.

A cette activité spéciale d'abstraction correspond une activité spéciale d'addition, puisque toujours ces deux activités se correspondent mutuellement. Cette addition nous permet d'atteindre l'être physique dans sa complexité d'être physique, d'être mobile, impliquant à la fois la forme et la matière. Cette connaissance est celle que nous voyons en exercice dans la philosophie de la nature. C'est une connaissance philosophique capable de saisir les principes propres des êtres sensibles – leur nature –, et de les saisir dans leur diversité et leur unité proportionnelle, comme matière, forme, fin et cause efficiente. Cette connaissance, dans sa structure essentielle, est bien comme une *addition*, puisqu'elle ne peut jamais abstraire la forme de sa manière d'être réelle, c'est-à-dire, dans le cas précis, de son ordre à la matière. Par le fait même, cette connaissance ne peut jamais saisir la forme comme un être absolument simple ; au contraire elle la comprend toujours comme une détermination qui informe une matière, qui « s'additionne » donc à celle-ci. C'est pourquoi, à cause même de son objet propre, cette connaissance de la physique sera dite une « addition ».

Cette abstraction et cette addition en tant qu'elles caractérisent deux orientations de nos recherches scientifiques – mathématiques et philosophie de la nature –, doivent donc être considérées comme des dénominations qui se prennent des propriétés de la raison formelle de ces deux connaissances. Donc elles ne traduisent pas directement le comportement subjectif de l'intelligence du mathématicien ou du philosophe de la nature, mais elles nous disent la structure formelle du contenu de leur connaissance dans ce qu'elles ont toutes deux d'original. Voilà pourquoi Aristote n'emploie jamais les verbes « abstraire » ou « additionner » pour caractériser ce qu'il y a de propre dans l'acte de connaissance des mathématiciens et dans celui du philosophe de la nature. La signification de ces verbes est beaucoup trop générale.

La seule fois où, de fait, Aristote parle de l'acte de connaissance du mathématicien, il emploie le verbe « séparer ». Et ceci est normal. Car, considérés du côté du mathématicien, du sujet qui connaît, les êtres mathématiques ne peuvent être saisis que dans un jugement de séparation que l'intelligence opère consciemment. Le mathématicien en connaissant les êtres mathématiques a conscience de saisir des êtres *sui generis*, distincts réellement des êtres physiques, et c'est précisément parce qu'il a conscience de cette distinction que cette séparation n'engendre pas l'erreur. Le contenu objectif de cet acte de séparation n'est autre qu'un être abstrait « non-séparé » : un être mathématique.

C'est pourquoi on peut dire que, dans la pensée d'Aristote, l'abstraction mathématique, cause propre des êtres mathématiques, n'est autre que l'aspect formel de cet *acte* de séparation. Autrement dit, l'abstraction mathématique ne peut se réaliser que dans un jugement, et même dans un jugement de séparation. Mais cette séparation, dans ce cas, restera formelle c'est-à-dire qu'elle n'ira pas jusqu'aux principes mêmes de l'être.

Si l'on veut donc respecter la terminologie d'Aristote et la rigueur philosophique de ses points de vue, il faut dire que l'abstraction mathématique exprime l'aspect formel d'un jugement qui sépare, mais qui sépare de telle façon que séparant, il ne retient que le contenu formel de ce qu'il juge. L'abstraction prise dans son sens particulier est donc bien la cause et la mesure formelle de l'être mathématique, mais uniquement sa cause formelle, la seule du reste qui permette de le dénommer. Le jugement de séparation est sa cause efficiente, réalisatrice ; il ne caractérise que l'attitude du sujet <sup>98</sup>.

---

98. Parallèlement il faut dire que l'*addition* qui caractérise l'être physique est le principe formel de l'acte de jugement du philosophe de la nature ; son jugement philosophique qui lui fait découvrir la nature des êtres physiques a ce mode spécial d'être un mode d'addition.

Quant à l'activité intellectuelle caractéristique de la philosophie première, Aristote la définit dans son activité ultime de contemplation. Mais il ne dit rien explicitement de l'acte propre du philosophe qui découvre son objet. Par contre, il précise les propriétés de cet objet : l'immobilité et la séparation réelle. Autrement dit, le philosophe, comme philosophe de l'être en tant qu'être, atteint les êtres immobiles et séparés, soit ceux qui sont capables d'être réellement séparés du monde physique, soit ceux qui de fait sont réellement séparés de ce monde.

Si l'objet propre de la philosophie première est dénommé immobile et séparé au sens absolu et non plus seulement sous certains aspects, on peut en conclure que l'acte du philosophe est bien un jugement de séparation, mais tout différent de celui du mathématicien ; car ce dernier se termine à une forme abstraite – un être séparé quant à la notion – et non à un être séparé au sens absolu. Le jugement de séparation du philosophe se termine à un principe : la substance saisie comme principe réel de l'être et donc saisie en elle-même comme immobile et capable d'exister en dehors du monde sensible, capable d'être séparée.

On peut donc dire que pour Aristote la distinction de la physique, des mathématiques, de la philosophie première se fait toujours dans et par un jugement qui chaque fois atteint un être formellement divers<sup>99</sup>. Mais c'est à partir de ces êtres en tant qu'inséparables et mobiles, en tant qu'immobiles non séparés, en tant qu'immobiles et séparés, qu'il distingue entre elles ces sciences théorétiques<sup>100</sup>. Par là le Stagirite insiste sur les raisons formelles qui expliquent et justifient cette hiérarchie des sciences spéculatives. Par le fait même il se situe au delà d'un pur réalisme qui ne distinguerait ces sciences qu'à partir d'une diversité réelle des êtres connus et au delà d'un pur subjectivisme qui ne les distinguerait qu'à partir de la diversité des attitudes subjectives du savant.

Grâce à cette objectivité, Aristote sauvegarde le caractère réel de cette hiérarchie - elle a un fondement dans la réalité -, tout en manifestant et en soulignant sa nature originale. C'est dans le jugement de notre intelligence que se réalise et existe cette distinction des sciences, mais ce jugement atteint quelque chose de réel. Ce jugement ne peut se définir formellement que par son terme propre et ce terme propre ne nous est accessible que par ses propriétés.

Voilà pourquoi Aristote distingue de cette manière les sciences théorétiques. Si nous ne saisissons pas cette attitude si formelle et si objective, nous nous heurterons constamment à des contradictions<sup>101</sup>. Nous pensons au contraire qu'il n'y a aucune contradiction dans sa pensée, ni aucune équivoque, mais que le Stagirite emploie avec beaucoup de souplesse un langage philosophique qui est en train de se former. Et c'est souvent cette souplesse même qui, vue de l'extérieur, prête à confusion, à équivoque et même à contradiction.

---

99. Notons que l'abstraction prise d'une façon beaucoup plus générale – comme l'abstraction universelle telle que la nomment S. Thomas et les scolastiques – se situe dans la ligne de la simple appréhension. Elle est présupposée à toutes nos activités intellectuelles, et par le fait même, elle n'en caractérise aucune. On peut dire qu'en elle-même, dans sa pureté originelle, elle échappe à notre conscience. Tandis que l'abstraction formelle se réalise toujours dans un jugement et implique toujours un jugement. On voit donc dans cette perspective aristotélicienne où se situe ce qu'on a appelé « les trois degrés d'abstraction ». On devrait dire les trois jugements de structure diverse : celui d'addition, celui de séparation formelle, celui de séparation réelle, tous trois supposant l'abstraction universelle mais la dépassant, soit pour saisir la nature, soit pour saisir les êtres mathématiques, soit pour saisir les êtres séparés.

100. *Mét.*, E, 1, 1026 a 16. De même *Phys.*, II, 2, 194 b 12, 15. Si la philosophie de la nature et la philosophie première regardent toutes les deux la forme, elles le font pourtant de façon toute différente, car la philosophie de la nature l'atteint en tant que relative à la matière, en tant qu'elle existe dans la matière, tandis que la philosophie première l'atteint en elle-même, en tant qu'elle est capable d'exister d'une manière séparée.

101. Rappelons ici ces deux affirmations du Philosophe :

1° *Mét.*, Γ, 3, 1003 a 23 : « La philosophie première étudie tous les êtres ; elle ne peut se cantonner dans tel ou tel genre à l'exclusion de tel autre » ;

2° *Mét.*, E, 1, 1026 a 26 : « La philosophie première atteint les êtres *immobiles et séparés*, tandis que la physique atteint les êtres *inséparables et mobiles* ».

Prises matériellement, ces deux affirmations sont contradictoires, mais si l'on comprend que dans la première Aristote précise le sujet de la philosophie première et dans la seconde, le terme formel du jugement de celle-ci, il n'y a plus aucune contradiction. On peut saisir *toutes* les réalités sous tel aspect formel, si du moins cet aspect formel le permet, ce qui a lieu dans le cas présent.



## LA PARTICIPATION DANS LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

C'est un fait que la pensée humaine semble osciller constamment entre l'un de ces deux pôles : participation, causalité, et ramène tous ses efforts spéculatifs à l'un ou l'autre. En ce sens, il serait vrai de dire que la plupart des systèmes philosophiques se partagent en philosophies de la participation et en philosophies de la causalité.

C'est ainsi que la philosophie d'Aristote et celle de ses disciples est considérée ordinairement comme une philosophie de la causalité ; celle de Platon et des néoplatoniciens, au contraire, comme une philosophie de la participation. Saisir avec exactitude les relations ou les oppositions qui existent entre la participation et la causalité semble un des moyens les plus efficaces pour comprendre ce qu'il y a de tout à fait original dans la philosophie d'Aristote comparativement à celle de Platon. Sur ce point précis, en effet, nous voyons leurs génies se heurter avec violence. Le disciple ne se dresse-t-il pas en juge sévère de la trouvaille de son maître, la qualifiant de « métaphore poétique » ?

Nous voudrions, dans ces quelques pages, montrer ce qu'il y a d'exact dans cette manière d'opposer et de juger les deux grands maîtres de l'Académie et du Lycée ; et en même temps indiquer comment Aristote tend à dépasser ce dilemme grâce à sa philosophie de la causalité, qui accorde une certaine place à la notion de participation. Ceci nous montrera comment la pensée du Philosophe tend vers un effort de précision technique de plus en plus net. Là où Platon semble accorder une signification quasi-équivalente aux notions de causalité, de participation, de communication, d'imitation, Aristote, avec son souci d'exactitude, assigne à chacune de ces expressions leur valeur philosophique propre, correspondant de fait à tel ou tel degré d'intelligibilité. Il ne rejette donc pas ces notions de participation, d'imitation, de communication, mais il cherche à en déterminer le sens philosophique. En réalité, ce qu'il critique, c'est le rôle excessif que Platon leur avait accordé, et non le rôle légitime qu'elles doivent jouer.

### *I – Sens et place de la participation dans la philosophie de Platon*

Sans vouloir faire une étude exhaustive de la participation dans la philosophie de Platon, nous voudrions au moins en noter quelques aspects intéressants et utiles pour comprendre la position d'Aristote à ce sujet.

Dans le *Phédon*, Platon déclarait, par la bouche de Socrate : « Il est pour moi évident que si la beauté appartient à quelque chose encore hors du « beau-en-soi », il n'y a aucune raison que cette chose soit belle, si ce n'est qu'elle participe (μετέχει) au beau dont il s'agit. Et pour tout j'en dis autant... Est-ce là une sorte de cause (αίτία) qui ait ton assentiment ? » – Cébès ayant approuvé, Socrate poursuit : « Dans ces conditions, les autres causes, celles qui sont savantes, je ne les comprends plus, je ne réussis pas davantage à me les expliquer : oui, qu'on me donne pour raison de la beauté de telle chose, ou l'éclat de sa couleur, ou sa forme, ou quoi que ce soit d'analogue, autant d'explications auxquelles je dis bonsoir, pareillement troublé d'ailleurs en toutes ! Cette raison-ci, au contraire, avec une simplicité naïve, sotte peut-être, moi j'en fais mon affaire, me disant que la beauté de cette chose n'est produite (ποιεῖ) par rien d'autre sinon, ou par une présence (παρουσία) de ce Beau, ou par une communication (κοινωνία) ou enfin par tels voies et moyens que comporte cette corrélation ... »<sup>1</sup>. Platon résume sa pensée en affirmant : « Par le beau-en-soi, toutes les choses belles deviennent belles ... Il n'y a pas que je sache d'autre façon pour chaque chose de venir à l'existence (γιννόμενον) sinon de participer (μετασχόν) à la substance de chaque idée dont elle doit participer »<sup>2</sup>.

1. PLATON, *Phédon*, 100 c-d, trad. L. Robin, coll. Budé.

2. *Ibid.*, 101 c ; de même *Banq.*, 211 b.

Voilà qui est net, les seules causes de l'être et du devenir, pour toutes les réalités physiques, ne doivent être cherchées que dans les « idées ». Du côté des effets, une telle causalité est dite « participation ».

Tout ce qui existe dans notre univers n'existe que grâce à la participation des Idées : « Je n'ai pas d'autre cause à alléguer de l'apparition du deux, si ce n'est la participation (μετάσχεσιν) à la Dyade... »<sup>3</sup>.

Tout le problème philosophique de la causalité se ramène donc à celui de la participation des formes-idées.

Cependant, à partir du *Parménide*, le verbe « participer » sera employé dans un sens plus large, sans référence immédiate aux formes-idées. Certes, on continue à se servir du verbe « participer » relativement aux formes-idées<sup>4</sup>. On précise même la nature<sup>5</sup> et les conditions<sup>6</sup> de la participation aux formes-idées. Mais parallèlement à l'évolution qui semble se réaliser dans la pensée de Platon à l'égard des formes-idées, un certain élargissement de la théorie de la participation s'opère<sup>7</sup>. On parle alors de participer à l'un, à l'autre, à la pluralité, au nombre, à l'οὐσία, à l'inégal, à la figure, au rond, au droit, au mouvement, au temps, au hasard, à l'opinion, à la science, au non-être même<sup>8</sup>. Dans ces conditions, participer signifie communiquer ou avoir part d'une manière ou d'une autre avec une autre réalité<sup>9</sup>. On exprime là *le fait de posséder* telle ou telle qualité, ou même *d'être affecté* de telle ou telle imperfection<sup>10</sup>.

C'est surtout à propos du *Timée*, que ces diverses causalités se manifestent et sont explicitement traitées. Platon parle, en effet, du démiurge (δημιουργός), qui est la plus parfaite des causes<sup>11</sup>. Or, ce démiurge produit en contemplant un modèle et en « voulant que toutes choses naquissent le plus possible semblables à Lui »<sup>12</sup>. Sa causalité se distingue bien de celle des idées-formes ; c'est celle d'un artiste<sup>13</sup>, d'un père<sup>14</sup> ; c'est une providence qui relève d'une volonté libre<sup>15</sup>. Et, en opposition à cette causalité intelligente qui veut le bien, il y a celle de la cause errante, celle de la nécessité<sup>16</sup>.

Toute une théorie de la causalité est là comme sous-jacente, en préparation et en attente. La participation qui, au point de départ des spéculations de Platon, triomphait magistralement, et qui a subi la critique de Parménide, semble bien dans ces derniers ouvrages se référer souvent à la causalité et se fonder sur elle. Elle n'explique plus que des liens de dépendance formelle. On est loin des affirmations si catégoriques du *Phédon*. Est-ce là une certaine influence du disciple sur la pensée de son maître ? Le jeune Aristote n'est-il pas présent dans le *Parménide* ?

---

3. *Phédon*, 101 c.

4. *Parm.*, 130 b : Platon envisage les « Idées » et ce qui participe à celles-ci comme la grande division de l'univers. De même : *Rép.*, VI, 508 c ; VII, 517 c.

5. *Ibid.*, 163 d ; 132 d : « cette participation des réalités sensibles aux formes-idées consiste précisément en ce qu'elles en sont les images (εἰκασθῆναι) ». C'est la *ressemblance* (le fait d'être semblable : εἶναι ὁμοίωμα) qui constitue la participation. Cette ressemblance se fait par la forme.

6. *Ibid.*, 158 a : « Pour participer à l'un, il faut évidemment être autre que l'un, sinon ce ne serait plus participer, ce serait être un par soi ». 158 b-c ; 163 d.

7. *Ibid.*, 132 c - 134 c. Bien noter cette critique de Parménide.

8. *Ibid.*, 137 e : « L'un ne participe ni au rond, ni au droit » ; 138 a ; 140 e ; 141 d, e (participer au temps) ; 142 c ; 143 a ; 144 a (participer à l'être) ; 145 b ; 155 e ; 157 d-e ; 158 d-e ; 159d-e ; 160 e (l'un participe à l'inégal) ; 161 d-e ; 162 a-b (participer à ce qui n'est pas). *Soph.*, 259 a-b ; 260 d ; 238 d (participer à la pluralité) ; 248 c (participer à la puissance de pâtre et d'agir) ; 235 a (participer au jeu). *Timée*, 34 c (participer au hasard) ; 37 a (participer au calcul et à l'harmonie) ; 39 c (participer au nombre) ; 44 d : « les dieux ont pourvu à ce que la tête participât aussi à tout ce qu'il pouvait y avoir de mouvement » ; 51 c ; 59 a-b ; 70 a.

9. Les relations exactes dans la doctrine de Platon, entre μετέχειν et κοινοῦν seraient intéressantes à étudier de près. Bien souvent ces deux verbes signifient la même réalité (cf. *Pol.*, 269 d-e ; *Soph.*, 264 c ; 251 e, 252 a-b ; 253 a-d ; 254 b-c ; 255 b-d ; 255 e ; 256 a-b). Il faut noter également que Platon semble employer souvent μεταλαμβάνειν pour μετέχειν (cf. *Soph.*, 251 d ; 256 b ; *Parm.*, 130 e ; 131 a, e ; 132 a ; 133 a ; 163 d).

10. *Timée*, 37 a ; 34 c ; *Rép.*, III, 9, 396 b.

11. *Ibid.*, 29 a, 69 c.

12. *Ibid.*, 29 e.

13. *Ibid.*, 31 a : κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται.

14. *Ibid.*, 37 c ; 41 a.

15. *Ibid.*, 30 c.

16. *Ibid.*, 48 a ; 49 a ; 50 c ; 50 d ; 52 a-b ; 69 a.

Cependant Platon avoue lui-même que sur beaucoup de questions concernant les dieux et la naissance du monde, nous sommes incapables d'apporter des raisonnements tout à fait cohérents et poussés jusqu'à la dernière exactitude : « ... en ces matières, il nous suffit d'accepter un conte vraisemblable »<sup>17</sup>. La doctrine de la causalité du démiurge et celle de la causalité errante font donc partie du vraisemblable. Seule la connaissance de la participation demeure la connaissance certaine, exacte, irréfutable et invincible. Tout ce qui échappe à cette connaissance, nous ne pouvons donc en posséder qu'une opinion. Aussi, il semble bien que, pour Platon, seule la participation demeure la causalité connue scientifiquement<sup>18</sup>. L'activité propre du démiurge, aussi bien que la causalité du « réceptacle », est comme au delà de notre connaissance certaine. Nous ne pouvons que les soupçonner. Du reste, notons-le bien, cette activité du démiurge a pour but de rendre l'univers de plus en plus semblable à son modèle<sup>19</sup>. Par là on retrouve la notion de participation. Elle semble donc bien dominer et commander toute l'activité du démiurge. Quant à la cause errante, elle est elle-même tout ordonnée, comme passivement, à l'action de la cause divine et des formes-idées et des nombres<sup>20</sup>. Platon n'arrive donc pas à se dégager complètement de la participation. Étant parti d'elle, il semble que ses efforts pour la dépasser, si intéressants qu'ils soient, demeurent infructueux. La participation reste comme la grande explication, la seule vraiment pleinement rationnelle, conforme au λόγος.

Que va devenir une telle conception de la participation chez le disciple ?

Pour répondre avec le plus d'objectivité possible à cette question si importante du point de vue de la compréhension exacte de la doctrine du Stagirite, il faut d'abord analyser la critique violente que celui-ci adresse à son maître : la participation ne peut pas tout expliquer, elle ne peut supprimer la recherche des causes. Il restera ensuite à voir si le Philosophe lui-même s'occupe de cette notion, l'intègre dans sa doctrine ou au contraire la considère comme inassimilable.

## II - Critique de la participation aux formes-idées

C'est un fait que cette doctrine platonicienne qui consiste à vouloir tout expliquer, - le mouvement, l'être, l'intelligibilité des réalités physiques, par la participation aux formes-idées, Aristote la rejette catégoriquement, comme inacceptable et inutile.

Sans nous arrêter ici sur le point de vue historique de la légitimité et de la valeur de sa critique à l'égard de la position de Platon, sans nous demander s'il a schématisé pour les besoins de la cause la pensée du maître en laissant intentionnellement dans l'ombre d'autres points de vue, essayons seulement de mieux comprendre le pourquoi de la réaction du disciple et, par là, de mieux saisir le point exact où la « participation » s'oppose à sa doctrine.

Dans le livre A de la *Métaphysique*, au chapitre 6, le Stagirite expose rapidement comment son maître est arrivé à mettre l'accent sur la théorie de la participation : « Dès sa jeunesse, Platon, étant devenu d'abord ami de Cratyle et familier avec les opinions d'Héraclite... demeura par la suite fidèle à cette doctrine. D'un autre côté, Socrate, dont les leçons portaient exclusivement sur les choses morales, et nullement sur la nature entière, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel et fixé, le premier, la pensée sur les définitions. Platon suivit son enseignement, mais il fut amené à penser que cet universel devait exister dans des réalités d'un autre ordre que les êtres sensibles ; il ne peut exister, en effet, croyait-il, une définition commune des objets sensibles individuels, de ceux du moins qui sont en perpétuel changement. A de telles réalités, il donna alors le nom d'Idées, les choses sensibles étant

---

17. *Timée*, 29 c-d ; 48 d.

18. *Rép.*, VI, 508 e ; VII, 517 c.

19. *Timée*, 37 c-d.

20. *Ibid.*, 53 b ; 69 a.

distinctes d'elles et toutes dénommées d'après elles ; c'est, en effet, par participation (*κατὰ μέθεξιν*) qu'existe la pluralité sensible, univoque à l'égard des Idées. Quant à cette « participation », Platon ne modifiait que le nom. Les Pythagoriciens, en effet, déclarent que les êtres existent par imitation (*μίμησις*) des nombres ; pour Platon, c'est par participation (*μέθεξις*), le nom seul est changé. Mais cette participation ou imitation des Idées, quelle en est la nature ? – Les uns et les autres ont laissé la question en suspens » <sup>21</sup>.

Aristote considère donc que l'expression « exister par participation » signifie la même chose qu'« exister par imitation ». Le fait d'exister par participation n'implique pas autre chose qu'une certaine similitude, une certaine parenté formelle entre celui qui est participé et celui qui participe. « S'il y a, dit-il, identité de forme (*ταὐτὸ εἶδος*) entre les Idées et les êtres qui y participent, il y aura quelque chose de commun entre ces êtres (*τι κοινόν*) » <sup>22</sup>.

Une certaine communauté (*κοινωνία*) entre les Idées et les êtres participés apparaît donc comme la conséquence nécessaire du fait même de la participation. Entre l'idée de communauté et celle de participation semble exister un lien de dépendance. Précisons encore que cette « identité formelle » entre les Idées et les êtres participés doit être substantielle. « Il n'y a pas de participation par accident. La participation a lieu à l'égard de chaque Idée, en tant qu'elle n'est pas affirmée accidentellement d'un sujet » <sup>23</sup>. Donc, il ne peut y avoir d'Idée et, par le fait même, de participation, que de la substance <sup>24</sup>. Autrement dit, il ne peut y avoir d'Idées participables que des substances.

Mais une telle conception de la participation est inacceptable, pour Aristote, puisque « entre les Idées et les êtres sensibles, soit éternels, soit générables, il ne peut y avoir aucun lien de causalité, car les Idées ne sont pour ces êtres causes d'aucun mouvement ni d'aucun changement » <sup>25</sup>. Elles ne peuvent être davantage principe et cause de leur être, car « elles ne sont pas immanentes aux êtres participés » ; par hypothèse, elles sont en dehors. Si elles étaient immanentes, « elles pourraient au moins être leur cause formelle comme le blanc à l'égard de l'être blanc » <sup>26</sup>. Et le Philosophe précise : « Même en admettant l'existence des Idées, les êtres participés ne sont pas engendrés sans l'intervention d'une cause motrice » <sup>27</sup> ; comme ils ne peuvent exister sans posséder intrinsèquement une certaine forme, donc sans faire appel à une certaine cause formelle, de même ils ne peuvent posséder cette forme immanente que grâce à une certaine causalité efficiente les faisant passer de la puissance à l'acte.

L'idée de participation supplantant les diverses causalités formelle et efficiente est, pour le Stagirite, quelque chose d'impensable, un vain mot : « Quant à dire que les Idées sont des paradigmes, et que les autres choses en participent, c'est prononcer des mots vides et faire des métaphores poétiques » <sup>28</sup>.

Cette critique adressée à la doctrine platonicienne, notons-le bien, ne porte pas principalement sur l'existence des « Idées-en-soi », mais sur l'impossibilité de ramener les diverses causalités à la participation et, par le fait même, de considérer celle-ci comme première. Pour le Philosophe, la participation aux Idées considérée en elle-même, n'explique rien et ne peut rien expliquer, car elle ne dit rien de la cause formelle, ni de la cause efficiente.

---

21. *Mét.*, A, 6, 987 a 33 -b 14 ; de même, A, 10, 1075 b 19-20 : simple critique en passant.

22. *Ibid.*, A, 9, 991 a ; M, 4, 1079 a 33.

23. *Ibid.*, A, 9, 990 b 30. Le Philosophe définit ce qu'il entend par participation accidentelle : « Si un être participe du Double-en-soi, il participe aussi de l'Éternel, mais par accident, car c'est par accident que le Double-en-soi est éternel ». Cf. *Mét.*, M, 4, 1079 a 27 ss.

24. *Mét.*, M, 4, 1079 a 25 ; Z, 15, 1040 a 27 : « Toute Idée est participable ».

25. *Mét.*, A, 9, 991 a 10-11.

26. *Ibid.*, A, 9, 991 a 14 ; M, 5, 1079 b 17 ss.

27. *Ibid.*, A, 9, 991 b 4-5 : *ἐὰν μὴ ἢ τὸ κινῆσον* ; M, 5, 1080 a 3.

28. *Ibid.*, A, 9, 991 a 20-22 ; M, 5, 1079 b 25

### III – Analyse des textes où Aristote emploie le verbe « participer »

Malgré cette critique si catégorique qu'Aristote adresse à la trouvaille de son maître, bien qu'il prenne délibérément à l'égard de ce problème une attitude diamétralement opposée, – puisque pour l'un, la participation remplace la recherche des diverses causes, et que pour l'autre, elle ne remplace rien du tout –, cependant il ne semble pas bannir résolument de sa propre philosophie toute considération de la participation.

En effet, si le substantif « participation » (μέθεξις) semble n'avoir été que très peu employé par le Philosophe dans l'élaboration de son propre système, le verbe « participer » (μετέχειν) est au contraire assez souvent utilisé. Il est donc nécessaire d'analyser de près les divers textes où Aristote se sert de ce verbe, pour tâcher par là de préciser le sens qu'il lui donne et, par le fait même, de déterminer la place qu'il reconnaît à la participation.

Nous pouvons grouper de la manière suivante les textes où le Philosophe se sert du verbe « participer » : 1° ceux des *Topiques*, 2° ceux de la *Politique* et des *Éthiques*, 3° ceux enfin de la philosophie de la nature. Car un fait s'impose : l'usage extrêmement fréquent de μετέχειν dans les *Topiques* et dans la *Politique*, alors que dans les autres traités ce verbe est relativement peu employé. Il y a là un signe qui ne doit pas nous laisser indifférent, mais nous inviter à chercher la raison de cette fréquence et de cette non-fréquence dans la signification technique que ce verbe reçoit dans les *Topiques* et la *Politique*.

#### A – Les *Topiques*

Si nous considérons les *Topiques*, il est facile de noter que dans les livres IV et V, où le Philosophe traite des lieux, du genre et du propre, le verbe μετέχειν revient fréquemment<sup>29</sup>. A titre d'exemple, citons ce texte typique du début du livre IV, où le verbe participer revient jusqu'à neuf fois en quelques lignes : « Il faut voir encore si la chose posée dans le genre n'est susceptible de *participer* d'aucune des espèces : car il est impossible que ce qui ne *participe* d'aucune des espèces *participe* du genre, à moins que ce ne soit l'une des espèces obtenues par la première division, car celles-ci *participent* du genre seulement. Si donc le mouvement a été posé comme genre du plaisir, il faut voir si le plaisir n'est ni une translation, ni une altération, ni aucun des mouvements donnés restants. Car alors il est évident qu'il ne peut *participer* d'aucune des espèces, ni, par suite, non plus du genre, puisque ce qui *participe* du genre *participe* aussi de l'une des espèces. Il en résulte que le plaisir ne saurait être une espèce de mouvement, ni non plus aucun des faits individuels compris sous le terme mouvement ; car les individus *participent* à la fois du genre et de l'espèce : par exemple l'homme individuel *participe* de l'homme et de l'animal »<sup>30</sup>.

Le Philosophe précise du reste ce qu'il entend par « participer », il en donne même une définition : « La définition du fait de participer, c'est le fait de recevoir sa notion (λόγος) de ce qui est participé »<sup>31</sup>. Du fait que l'espèce reçoit sa notion du genre, nécessairement l'espèce participe du genre. C'est pourquoi, en raison de cette définition, il suit que : a) les individus participent du genre et de l'espèce<sup>32</sup> ; b) la première espèce participe du genre seulement<sup>33</sup> ; c) les autres espèces participent du genre et de l'une des espèces<sup>34</sup>.

Autrement dit, ce qui participe du genre participe aussi de l'une des espèces obtenue par la première division du genre<sup>35</sup>.

29. *Top.*, IV, 1, 121 a 17 ; 2, 122 a 7, 25 ; 122 b 7, 20 ; 123 a 7 ; 3, 123 a 21, 22, 23 ; 5, 126 a 17 ; 6, 127 a 23 ; V, 4, 132 b 35 ; 133 a 10 ; 5, 134 b 2, 17 ; 134 b 18, 20 ; VI, 6, 143 b 14, 21.

30. *Ibid.*, IV, 1, 121 a 27 ss. (cité d'après la traduction Tricot, p. 125).

31. *Ibid.*, IV, 1, 121 a 12 : ὅρος δὲ τοῦ μετέχειν τὸ ἐπιδέχασθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον.

32. *Ibid.*, IV, 1, 121 a 37 ; 2, 122 b 21.

33. *Ibid.*, IV, 1, 121 a 28.

34. *Ibid.*, IV, 1, 121 a 27 ; 1, 121 a 13.

35. *Ibid.*, IV, 1, 121 a 35 ; 2, 122 a 25.

Par contre, il est impossible que : a) ce qui ne participe d'aucune espèce participe du genre seulement (sauf la première espèce) <sup>36</sup> ; b) la différence participe du genre <sup>37</sup> ; c) le genre participe de sa différence <sup>38</sup> ; d) le genre participe de ses espèces <sup>39</sup> ; e) le genre plus élevé participe des genres moins élevés <sup>40</sup>.

Ce lien formel de « participation » ou de « non-participation » fonde certaines attributions essentielles ou certaines non-attributions qui peuvent exister entre ces diverses notions <sup>41</sup>. C'est ainsi qu'il faut que les notions des genres soient affirmées nécessairement des espèces et des choses qui participent des espèces <sup>42</sup>. Et inversement, il faut dire que les notions des espèces ne peuvent être affirmées des genres. On doit dire, en effet, que les hommes sont des animaux ; mais on ne peut affirmer l'inverse : les animaux sont des hommes.

A la question : est-ce seulement sous un certain rapport (*κατὰ τι*) que l'espèce participe du genre ou si c'est essentiellement <sup>43</sup>, le Philosophe répond : « On admet généralement que ce n'est pas seulement sous un certain rapport que le genre est participé ». L'homme n'est pas un animal sous un certain rapport, mais il l'est essentiellement. Ce qui est vrai de la participation du genre, l'est également de celle de l'espèce. On peut donc conclure que la participation comme telle répugne à ne se réaliser que sous un certain aspect.

Précisons encore qu'elle ne peut se réaliser qu'à l'égard des notions essentielles qui définissent la réalité. Elle ne peut donc avoir lieu qu'à l'intérieur des relations du *per se primo modo* : « Ce qui inhère selon la participation, appartient à la quiddité » <sup>44</sup>. Et c'est pourquoi un attribut de cette sorte sera une « différence » essentielle s'appliquant à une seule espèce déterminée. Par contre, le propre (le *per se secundo modo*) ne sera jamais donné par participation <sup>45</sup>, autrement le propre appartiendrait encore à d'autres réalités et il ne serait plus le propre <sup>46</sup>.

D'autre part, l'unité de l'*objet défini* s'oppose aussi à la participation : « les éléments ne participent pas l'un de l'autre » <sup>47</sup>. Le genre, en effet, ne participe pas de la différence. L'identité, l'indivisibilité du défini s'oppose à la participation. Voilà ce qui nous permet de préciser les limites où le fait de participer peut avoir lieu et où il ne doit pas avoir lieu. Il ne doit pas avoir lieu entre les éléments proprement constitutifs du défini (genre et différence spécifique) et entre le constitutif lui-même et sa propriété (espèce et sa propriété), cela pour deux raisons bien différentes. Dans le premier cas, à cause de l'indivisibilité du défini, qui exige entre ces éléments des relations de puissance à acte, d'indétermination potentielle à détermination formelle et actuelle. Or le fait de participer implique, au contraire, une certaine dépendance dans le *λόγος* de l'être participé à l'égard de l'être participant. Il exige donc toujours une certaine dualité formelle, ce qui répugne à l'unité du défini. Dans le second cas, en raison du

---

36. *Top.*, IV, 1, 121 a 28.

37. *Ibid.*, IV, 1, 122 b 20 ss. : « Seuls l'espèce et l'individu participent du genre ». *Mét.*, K, 1, 1059 b 33-34 : « En fait aucune différence ne participe de son genre ».

38. *Ibid.*, IV, 2, 123 a 7 : « Il faut toujours que le genre ait une extension plus grande que sa différence et qu'il ne participe pas de sa différence ». De même *Mét.*, Z, 12, 1037 b 18 ss. : « Le genre semble bien ne pas participer de ces différences puisqu'alors le même participerait dans le même temps des contraires, les différences qui divisent le genre étant contraires ».

39. *Top.*, IV, 1, 121 a 13 ; VI, 6, 143 b 14.

40. *Ibid.*, IV, 2, 122 a 8-9.

41. On ne peut pas dire que la participation soit le fondement de l'attribution, car autrement toute attribution supposerait une participation. Mais on peut dire que toute attribution relevant du *per se primo modo* se fonde sur une participation, comme nous le préciserons plus loin.

42. *Ibid.*, IV, 2, 122 b 8-9.

43. *Ibid.*, IV, 5, 126 a 17.

44. *Ibid.*, V, 133 a 1.

45. *Ibid.*, V, 133 a 1-10 ; 5, 134 b 2 ; 134 b 7-20. Il y a une attribution essentielle et réciproque entre le sujet et le propre, mais ce n'est pas une attribution essentielle du *per se primo modo*. On peut donc dire que ce qui distingue précisément le *per se primo modo* du *per se secundo modo*, c'est le fait de participer ou de ne pas participer. Du reste, le fait de participer ne peut exister dans le second cas, puisqu'il n'a plus de véritable supériorité.

46. *Ibid.*, V, 5, 134 b 18 ss.

47. *Mét.*, Z, 12, 1037 b 19 ; *Mét.*, H, 6, 1045 a 13.

manque d'unité « quidditative » entre l'espèce et le propre, car si la propriété émane bien de la nature, le propre ne participe pas de l'espèce. Entre la propriété et la nature il y a une dépendance dans l'être, au point de vue de l'existence, tandis qu'entre le propre et l'espèce il n'y a pas dépendance du point de vue de la détermination formelle : l'espèce et le propre sont convertibles. Or, le fait de participer réclame à la fois une dépendance formelle et une certaine unité formelle : une similitude dans la quiddité.

Par contre, le « fait de participer » peut avoir lieu entre les individus et les espèces, les espèces et le genre, le genre inférieur et les genres supérieurs, et il ne peut avoir lieu que dans ces seuls cas.

Nous sommes donc en présence d'un fait extrêmement précis, impliquant à la fois une dépendance dans le λόγος et une unité quidditative. Ce fait exprime, par lui-même, un pur lien de dépendance formelle, ne se réalisant qu'à l'égard de la forme substantielle (spécifique ou générique), il rend donc toujours possible une attribution essentielle.

## B. – La *Politique* et la *Constitution d'Athènes*

Dans la *Politique*, le verbe « participer » apparaît surtout dans les livres II, III, IV, où il sert la plupart du temps à exprimer la manière plus ou moins parfaite dont telle ou telle classe de citoyens a, de fait, part au pouvoir, aux charges, aux honneurs<sup>48</sup>. Par exemple, en parlant de la constitution des Milésiens établie par Hippodame, Aristote souligne que, dans de telles conditions, il n'est pas possible que « les laboureurs, les artisans participent à tous les honneurs »<sup>49</sup>. Mais alors, « ne participant pas au gouvernement, comment auront-ils de l'affection pour celui-ci ? »<sup>50</sup>

Ces expressions, « participer au gouvernement », « participer aux charges », « participer aux honneurs », qui affectent telle ou telle classe de la cité, signifient précisément l'état particulier dans lequel se trouvent ces classes relativement au « tout parfait » que représente la cité. Toute classe, en effet, selon sa propre nature, n'est qu'une « partie » de la cité ; du fait qu'elle participe au gouvernement, elle est comme investie de la forme propre du « tout », c'est-à-dire celle du gouvernement de la cité<sup>51</sup>. En réalité elle reçoit une qualité qui n'appartient en propre qu'à la communauté considérée dans sa totalité. De même, du fait qu'elle participe aux charges publiques, elle accède à ces fonctions qui, comme telles, n'appartiennent proprement qu'à la communauté parfaite.

Grâce à ce fait de participer au gouvernement, aux charges publiques, ces « parties » de la cité sont comme incorporées au « tout », assumées par la forme propre du « tout ». La conséquence immédiate qui en découle, Aristote la souligne : ces classes sont alors attachées à la cité ; leur sort ne fait qu'un avec celui de la cité : « Le peuple participant à la charge suprême s'efforce que le gouvernement demeure »<sup>52</sup>.

Inversement, le fait pour telle ou telle classe sociale de ne pas participer aux charges entraîne presque fatalement leur désintéressement de la chose publique, et quelquefois même favorise leur haine, leur jalousie à l'égard des gouvernants de la cité, ce qui conduit normalement à la formation de foyers d'insurrection<sup>53</sup>. Le remède à ces désintéressements,

---

48. *Pol.*, II, 8, 1268 a 27 ; 9, 1270 b 18 : « Le peuple se tient en repos quand il a part à l'exercice de l'autorité suprême (διὰ τὸ μετέχειν τῆς μεγίστης ἀρχῆς) » ; 10, 1272 a 32 ; 10, 1272 a 39 ; III, 5, 1278 a 23 : αἱ μεθέξεις τῶν ἀρχῶν ; 5, 1278 a 26 : μετέχειν ἀρχῆς ; 11, 1281 b 26 : τὸ μετέχειν τῶν ἀρχῶν ; 1281 b 28-29 ; 1281 b 31 : μετέχειν τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν ; IV, 3, 1290 a 4, 9 ; 6, 1292 b 29, 30, 39, 40 ; 1293 a 3, 14 : ἔξουσίαν μετέχειν, 15 ; 14, 1298 b 30 : μεθέξει ... τοῦ βουλευέσθαι ; V, 6, 1306 b 10, 14 : πάντων μετέχειν ; 6, 1306 a 15 : τῶν μεγίστων ἀρχῶν μὴ μετέχουσιν ; VII, 9, 1329 a 20 : μετέχει τῆς πόλεως.

49. *Ibid.*, II, 8, 1268 a 20-21 : μετέχειν πασῶν τῶν τιμῶν.

50. *Ibid.*, II, 8, 1268 a 23-24 : μὴ μετέχοντες τῆς πολιτείας.

51. *Ibid.*, IV, 6, 1292 b 39 : la translation latine dira : *ad rempublicam administrandum accedere*.

52. *Ibid.*, II, 10, 1272 a 32.

53. *Ibid.*, II, 8, 1268 a 24 ; II, 1281 b 28, 29 ; V, 6, 1306 a 15.

à ces mécontentements, sera d'élargir l'accès au pouvoir en le graduant avec sagesse. Deux excès sont donc à éviter dans cette répartition des charges : celui d'exclure catégoriquement telle ou telle classe de la participation au pouvoir ; celui de l'étendre sans distinction et d'une manière plénière à toutes les classes de la cité. Il y a donc un ordre de sagesse politique à respecter dans les diverses manières d'accéder au pouvoir. Il y a un ordre à établir à l'intérieur de ces participations.

Dans la *Constitution d'Athènes*, nous trouvons plusieurs fois des expressions semblables, ayant même signification<sup>54</sup>. Parlant de la réforme de Clisthènes, Aristote dit : « Il répartit tous les Athéniens en dix tribus ..., parce qu'il voulait les fonder afin de faire participer plus de gens aux droits civiques »<sup>55</sup>. De même à propos de la constitution d'Athènes de son époque, il affirme : « prennent part au gouvernement, ceux qui sont nés de parents ayant tous les deux le droit de cité »<sup>56</sup>.

De ces différents textes, il ressort que le verbe « participer » est employé par Aristote pour exprimer un état particulier de telle ou telle « partie » de la cité, ou même de tel ou tel citoyen, à l'égard de la cité elle-même envisagée comme un tout. Cet état implique à la fois la possession d'une qualité, d'une fonction, d'un pouvoir, d'un honneur, et la dépendance à l'égard du tout dans la possession même de cette qualité, celle-ci, n'étant pas quelque chose de dû à la partie, ne faisant donc pas partie de sa structure essentielle, mais bien plutôt quelque chose qu'elle reçoit du tout, quelque chose à quoi elle accède librement, selon le bon plaisir du tout, suivant un certain *ordre* pouvant comporter du plus et du moins.

Mais dans la *Politique*, le verbe « participer » n'est pas seulement employé dans ces expressions techniques dont nous venons de relever le sens ; il l'est également, bien que rarement, dans des expressions telles que « participer à la vertu »<sup>57</sup>, « participer aux arts et aux sciences »<sup>58</sup>, « participer à la vie »<sup>59</sup>, « participer au bonheur »<sup>60</sup>. « Participer » signifie alors le fait de posséder partiellement telle vertu, d'avoir imparfaitement tel habitus d'art ou telle œuvre, de posséder d'une manière dérivée la vie ou le bonheur. Cette possession partielle et imparfaite demeure toujours relative à une autre réalité qui possède cette qualité, ce mode d'être, d'une manière plénière et parfaite. La relation de dépendance de la partie à l'égard du tout, si explicite dans l'emploi du verbe « participer » dans les premières expressions, semble se transformer ici en une relation d'un inférieur à l'égard d'un supérieur, ou plus exactement de mesuré à l'égard de la mesure, de ce qui est imparfait à l'égard de ce qui est parfait, de ce qui possède imparfaitement telle qualité essentielle ou accidentelle à l'égard de celui qui la possède parfaitement.

## C – Les *Éthiques*

### *Éthique à Eudème.*

En dehors d'un passage du livre I de l'*Éthique à Eudème*<sup>61</sup>, où Aristote, rappelant la théorie platonicienne de la forme-idée du bien et de la dépendance absolue à son égard de toutes les réalités qui y participent, emploie nécessairement à plusieurs reprises le verbe « participer », nous pouvons relever dans sa propre philosophie humaine les expressions suivantes :

---

54. *Const. Ath.*, I, 3 ; VII, 4 ; VIII, 5 ; XXI, 2 ; XXVI, 4 ; XLII, 1. Sauf VIII, 5, où il s'agit d'un texte de Solon qu'Aristote cite, tous les autres passages font partie de la composition propre de cette œuvre.

55. *Ibid.*, XXI, 2 : ὅπως μετάσχουσι πλείους τῆς πολιτείας.

56. *Ibid.*, XLII, 1 : μετέχουσιν τῆς πολιτείας.

57. *Pol.*, IV, 4, 1291 b 1 ss. : μετέχοντας εἶναι τινὰς ἀρετῆς. Aristote parle à cet endroit de la *République* de Platon.

58. *Ibid.*, III, 1, 1282 a 11 ss. : εἰ γὰρ περὶ ἐνίων ἔργων καὶ τέχνων μετέχουσι καὶ τῶν ἰδιωτῶν τινες ; VIII, 6, 1340 b 36 : μετέχουσιν ... τῶν ἔργων.

59. *Ibid.*, I, 5, 1254 a 32 : μὴ μετέχουσι ζωῆς.

60. *Ibid.*, III, 9, 1280 a 32 : μετέχουσιν εὐδαιμονίας ; VII, 14, 1333 a 20 ; 15, 1334 a 20.

61. *Bh. Eud.*, I, 8, 1217 b 9-12 : « Selon la participation et la similitude toutes les autres réalités (autres que les Idées) sont bonnes ; si l'Idée est supprimée, ceux qui y participent sont eux-mêmes supprimés, puisqu'ils étaient dits tels par le fait même de participer à cette Idée... » ; de même : 1217 b 15 : « L'Idée de bonté est séparée des participants, comme les autres parties ».

1. Participer à quelque chose des biens communs (ce qui est agréable ne peut l'être en effet en tant que mauvais, mais seulement en tant que participant à quelque chose des biens communs) <sup>62</sup>.

2. Participer à la vie (il s'agit des plantes) <sup>63</sup>; participer à la raison <sup>64</sup>, ou n'y pas participer d'une manière identique (il s'agit des deux parties de l'âme) <sup>65</sup>, ou enfin n'y pas participer d'une manière absolue (il s'agit de la concupiscence) <sup>66</sup>; participer à l'action (il s'agit d'une des opérations) <sup>67</sup>; ne pas participer à quelque chose de divin (il s'agit des animaux) <sup>68</sup>.

3. Ne participer en rien du mouvement (il s'agit de certains êtres très imparfaits) <sup>69</sup>; participer au fait de n'être pas mû <sup>70</sup>; participer à l'égal <sup>71</sup>.

4. On trouve une fois le substantif « participation » (μετοχή) à propos des animaux. Après avoir affirmé qu'ils ne participent pas à quelque chose de divin, le Philosophe reconnaît que, selon une autre participation des biens, ils vivent soit de la façon la plus excellente, soit de la façon la plus mauvaise <sup>72</sup>.

### *Éthique à Nicomaque*

Dans l'*Éthique à Nicomaque* de telles expressions sont beaucoup moins fréquentes, bien qu'elles n'y soient pas entièrement exclues. Notons cependant que :

1. Aristote déclare, en parlant des animaux, qu'ils ne participent pas avec l'homme au bonheur <sup>73</sup>. Parlant des hommes qui ont une nature vicieuse, il se pose la question de savoir pourquoi ils participent à certaines qualités reconnues à l'homme honnête <sup>74</sup>.

2. Il remarque que tous les hommes participent aux plaisirs corporels <sup>75</sup>.

Il nous est facile de constater que, dans le premier texte signalé à propos de l'*Éthique à Eudème*, le verbe « participer » est employé d'une manière assez semblable à celle notée en premier lieu dans l'analyse précédente des textes de la *Politique* <sup>76</sup>, car il s'agit bien de participer à une qualité propre au tout. Toutefois cette relation entre la partie et le tout est ici beaucoup moins explicite que dans ces premiers textes de la *Politique*.

A propos de la seconde série des textes de l'*Éthique à Eudème* et de la première de l'*Éthique à Nicomaque*, nous sommes en présence du sens moins technique du verbe « participer », tel que nous l'avons déjà signalé à propos des seconds textes de la *Politique* <sup>77</sup>. « Participer » exprime alors le fait, pour tel vivant ou telle partie de vivant, de posséder imparfaitement telle ou telle perfection, telle ou telle puissance, faculté ou opération, qui n'appartient en propre qu'à tel autre vivant ou telle autre partie de ce même vivant. Le fait de posséder imparfaitement cette perfection entraîne une certaine relation de dépendance à l'égard de celui ou de celle qui la possède parfaitement. Notons bien que, si le fait de participer s'emploie aussi bien pour une partie inférieure du vivant à l'égard d'une partie supérieure du même vivant que pour

62. *Éth. Eud.*, VII, 2, 1238 b 11 : ἡ τῶν κοινῶν τινος μετέχει.

63. *Ibid.*, I, 5, 1216 b : μετέχειν ζωῆς.

64. *Ibid.*, II, 1, 1219 b 28 : τὰ λόγου μετέχοντα.

65. *Ibid.*, II, 1, 1219 b 29 : οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφω.

66. *Ibid.*, II, 8, 1224 b 2 : οὐ ... μετέχει λόγου.

67. *Ibid.*, II, 7, 1217 a 37 : μετέχει πράξεως.

68. *Ibid.*, I, 7, 1217 a 28 : Parlant des animaux qui ne sont pas dits heureux, Aristote déclare : μὴ ... μετέχει θεοῦ τινός, et il ajoute : ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ τῶν αγαθῶν μετοχήν. (1217 a 29).

69. *Ibid.*, I, 7, 1217 a 33 : οὐθὲν μετέχει κινήσεως.

70. *Ibid.*, II, 1, 1219 b 24 : μετέχουσι τοῦ κινεῖσθαι.

71. *Ibid.*, VII, 10, 1242 b 13 : τοῦ ἴσου μετέχουσιν.

72. *Ibid.*, I, 7, 1217 a 29.

73. *Éth. Nic.*, X, 8, 1178 b 24 : τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας.

74. *Ibid.*, IX, 4, 1166 b 4 : μετέχουσιν αὐτῶν.

75. *Ibid.*, VII, 14, 1153 b 32.

76. Voir plus haut : B. *La Politique et la Constitution d'Athènes* notes 51 à 63.

77. Voir plus haut : C. *Éthiques* notes 64 à 78.

un vivant inférieur à l'égard d'un vivant plus parfait, toujours demeure, d'une façon sous-jacente, la relation de la partie comme telle à l'égard de son tout ; car le parfait est toujours la mesure de l'imparfait et, en ce sens, il joue bien à son égard le rôle de tout.

Si nous regardons la troisième série de textes tirée de l'*Éthique à Eudème* et également le dernier texte de l'*Éthique à Nicomaque*, nous devons noter que le verbe « participer » ne se réfère plus à telle perfection, mais simplement à une forme qui est possédée d'une manière dérivée dans tel être et d'une manière immédiate dans tel autre. Dans ce cas, « participer » n'exprime que le fait de posséder partiellement et d'une manière impropre telle forme, sans que cette forme exprime par elle-même une idée de perfection ou d'imperfection.

Quant au substantif *μετοχή*, employé dans l'*Éthique à Eudème*, il semble bien être un témoin visible de la première dépendance du disciple à l'égard de certaines expressions de son maître, puisque nous ne le retrouvons plus dans les œuvres postérieures du Stagirite <sup>78</sup>.

## D – Philosophie de la nature

Comme nous l'avons fait pour l'*Éthique à Eudème*, commençons par relever, pour bien les distinguer, deux passages, l'un de la *Physique*, l'autre traité *De la génération et de la corruption*, où Aristote se réfère explicitement aux doctrines du *Timée* et du *Phédon*. Vu le contexte, il est normal qu'il utilise plusieurs fois des expressions analogues à celles de Platon : participer, capable de participer, participants <sup>79</sup>.

En dehors de ces textes, on trouve :

1. Dans la *Physique* une seule fois utilisé le verbe « participer », et, notons-le, à propos des difficultés sur l'existence du temps. Aristote note ceci : « Pour une part, il a été et n'est plus, pour une autre, il va être et n'est pas encore ... Or, ce qui est composé de non-être semble ne pouvoir pas participer à la substance » <sup>80</sup>.

2. Dans les *Météorologiques*, recherchant la cause de la salure de la mer, le Philosophe parle d'un certain cycle de transformations, et il conclut : « Ce processus se réalise toujours selon un certain ordre, autant qu'il est possible que ces réalités d'en-bas participent de cet ordre » <sup>81</sup>. De même, constatant l'irrégularité des tremblements de terre, le Philosophe conclut : « Ni tous les pays, ni toutes les saisons, ne participent également à ce phénomène » <sup>82</sup>.

3. Avec le traité *De l'âme*, le verbe « participer » apparaît de nouveau plus souvent. Nous trouvons des expressions analogues à celles que nous avons déjà relevées à propos des *Éthiques* : participer à l'éternel et au divin (il s'agit des animaux qui, grâce aux générations successives, peuvent demeurer dans leur espèce) <sup>83</sup> ; participer à la vie <sup>84</sup> ou n'y pas participer <sup>85</sup> ; participer à l'imagination (à propos des animaux) <sup>86</sup> ; ne pas participer à la sensibilité,

78. Notons enfin, pour terminer cette enquête relative aux ouvrages de philosophie humaine, que dans la *Rhétorique*, on trouve plusieurs fois mais relativement peu souvent, le verbe « participer ». Au livre premier il est dit qu'une chose à laquelle tous participent doit être regardée comme fort avantageuse, car il est honteux de ne pas y « participer » (I, 7, 1365 a 5). Au chapitre 15 du même livre, parlant des témoins contemporains, Aristote déclare qu'« ils peuvent avoir partagé les dangers de l'accusé (*μετέχοντες τοῦ κινδύνου*) » 1375 b 27. Enfin, dans le troisième livre, exposant une des réactions de l'auditeur qui se range à l'avis de celui qui parle pour ne point paraître ignorer ce que les autres connaissent, le Philosophe s'exprime de cette manière : « *ὅπως μετέχη οὐπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες* » (III, 7, 1408 a 35). Ces divers sens du verbe « participer » ne nous signalent rien de nouveau sur la pensée du Philosophe ; ils se ramènent en réalité à ceux déjà signalés dans la *Politique* et les *Éthiques*.

79. *Phys.*, IV, 2, 209 b 33 : « Il faut demander à Platon pourquoi les Idées et les nombres ne sont pas dans un lieu, puisque le lieu est ce qui est capable de participer (*τὸ μεθεκτικόν*) ». De même : *De la génération et de la corruption*, II, 9, 335 b 20-23, où Aristote montre que la causalité des Idées sur ceux qui sont capables d'en participer est inconcevable : les Idées (*τὰ εἶδη*) s'opposent alors aux *τὰ μεθεκτικὰ τῶν εἰδῶν*.

80. *Phys.*, IV, 10, 218 a 2-3 : *μετέχειν οὐσίας*.

81. *Météor.*, II, 3, 358 a 26 : *μετέχειν ... τάξεως*.

82. *Météor.*, II, 7, 365 a 35 : *μετέχουσι τούτου τοῦ πάθους*.

83. *De anima*, II, 4, 415 a 29 : *μετέχουσιν τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ*. De même : 415 b 5.

84. *De l'âme*, II, 1, 412 a 15 : « De sorte que tout corps naturel doué de vie (*μετέχον ζωῆς*) doit être une substance ».

85. *De l'âme*, II, 4, 416 b 9 : « aucun être ne se nourrit s'il ne participe à la vie (*μὴ μετέχει ζωῆς*) ».

86. *De l'âme*, III, 10, 433 b 30 : « De celle-ci (l'imagination) les autres animaux participent (*ταύτης μετέχει*) ».

à la locomotion (il s'agit des plantes)<sup>87</sup> ; participer au mouvement (c'est une question que le Philosophe se pose au sujet de l'âme)<sup>88</sup>.

4. Ajoutons que, dans le traité *De la mémoire et de la réminiscence*, on trouve : participer à la mémoire (à propos des animaux)<sup>89</sup> ; et dans le traité *Du sens et du sensible* on affirme que tous les corps participent de la couleur<sup>90</sup>.

De ces différents textes, celui du § 1 ne peut rien nous apprendre sur la pensée d'Aristote, puisqu'il se trouve dans une objection ; ceux des §§ 2, 3, 4 utilisent le verbe « participer » dans le sens déjà noté<sup>91</sup>.

#### IV – CONCLUSION

Au terme de ces analyses, il nous faut tâcher de discerner le « pourquoi » de cet emploi par Aristote du verbe « participer ».

Une première explication consisterait à déclarer tout simplement qu'il s'agit là d'un « terme-témoin » de l'influence de la philosophie de Platon sur l'élaboration de celle de son disciple. Un signe presque palpable semble justifier cette interprétation, puisque ce verbe, employé surtout dans les *Topiques*, la *Politiques*, l'*Éthique à Eudème*, œuvres anciennes, ne se rencontre pour ainsi dire plus dans les œuvres postérieures. Donc, il ne faut pas chercher à intégrer « la participation » dans la doctrine d'Aristote et tâcher de saisir le sens exact que celui-ci lui a donné. Lui-même ne déclare-t-il pas explicitement que la participation est un mot vide de sens ? Et on conclurait alors que, en réalité, le problème de la causalité dans la doctrine du Stagirite a complètement remplacé celui de la participation. Seul le problème de la causalité représente sa pensée vivante et originale.

Mais une telle explication, si séduisante qu'elle soit, ne nous semble pas respecter suffisamment toutes les données du problème. Certes elle est sans doute exacte, littéralement, pour ce qui concerne le substantif « participation » qu'Aristote, de fait, exclut de son propre langage philosophique, mais elle ne rend pas raison de l'emploi relativement fréquent du verbe « participer » chez ce même philosophe, à moins d'admettre en sa propre doctrine de nombreuses incohérences, pour ne pas dire de nombreuses contradictions, puisque d'une part il rejette catégoriquement la participation comme inintelligible, et que, d'autre part, il se sert encore du verbe « participer » pour exprimer quelque chose.

Tout en reconnaissant qu'il y a dans l'usage même du verbe « participer » par Aristote un souci technique qui semble bien ne s'être précisé que successivement – il suffit de constater que c'est dans l'*Éthique à Eudème* que ce verbe est employé précisément avec le moins de rigueur technique – on peut tâcher de résoudre ce problème de la façon suivante :

1. Il est bien évident qu'Aristote refuse catégoriquement la participation aux formes-idées ; du moins, il la refuse comme inintelligible dans la mesure exacte où, sans présupposer la recherche des causes, elle prétend la remplacer. Mais cette critique de la participation n'exclut pas nécessairement toute autre manière de la comprendre<sup>92</sup>.

2. Aristote, dans les *Topiques*, se sert expressément du verbe « participer » pour exprimer certains liens de dépendance formelle dans le λόγος, là où, de fait, la causalité n'intervient pas explicitement<sup>93</sup>. La dépendance qui existe de fait entre les individus et leurs espèces, entre

87. *De l'âme*, I, 5, 410 b 23 : « Il est évident que les plantes vivent sans participer à la locomotion ou à la sensibilité (οὐ μετέχοντα φορᾶς οὐδ' αἰσθήσεως) ».

88. *Ibid.*, I, 3, 406 a 12 : μετέχει κινήσεως, ce qui s'oppose au καθ' αὐτὴν κινεῖται. Le μετέχειν se distingue du καθ' αὐτῆς.

89. *De la mémoire et de la réminiscence*, 2, 453 a 8 : τοῦ μνημονεύειν... μετέχει.

90. *Du sens et du sensible*, I, 1, 437 a 7 : μετέχειν χρώματος ; I, 3, 439 b 9-10.

91. Voir notes 79 et 80.

92. Voir plus haut : II CRITIQUE DE LA PARTICIPATION AUX FORMES IDÉES - notes 24 à 31

93. Voir plus haut : A. Les *Topiques* - notes 32 à 50. Notons bien que parallèlement aux textes des *Topiques* on peut relever certains textes de la *Métaphysique* (cf. notes 40 et 41). Ces textes nous indiquent que la seule justification de l'emploi du verbe « participer » en raison de la date tardive des *Topiques*, ne saurait être satisfaisante.

les espèces et leurs genres, est en effet une dépendance purement formelle et objective sur le plan des « intentions secondes ». Cette dépendance ne relève pas immédiatement d'une certaine causalité du genre à l'égard des espèces ou des espèces à l'égard des individus, puisqu'il s'agit d'intentions secondes, c'est-à-dire d'« êtres de raison ». On comprend bien qu'affirmer que les espèces participent de leur genre, cela ne veut pas dire que les espèces soient causées par leurs genres. Pour exprimer ce lien de dépendance tout à fait spéciale à l'intérieur même de ces divers types d'universaux, Aristote utilise donc le verbe « participer ». Celui-ci signifie bien quelque chose d'irréductible par rapport à la signification du verbe « causer ». Il n'y a donc pas exclusion de l'un relativement à l'autre, mais distinction et effort de précision. Cet effort de précision est bien propre à la pensée d'Aristote. N'est-il pas le premier qui sut distinguer la logique de la philosophie première et de la philosophie de la nature ? Aussi trouvons-nous entre les divers êtres réels, physiques ou séparés, certaines relations relevant explicitement des diverses causalités, et entre les êtres connus, d'autres relations, les intentions secondes, relevant directement du fait de participer à tel ou tel λόγος, ayant une extension plus ou moins grande.

La recherche de la cause apparaît donc comme relevant proprement de l'enquête philosophique, qui considère avant tout l'ordre de dépendance qui existe entre les diverses réalités au niveau de l'être ou du mouvement. La recherche du « fait de participer » apparaît ici comme le souci propre de l'enquête réflexive et logique qui considère uniquement l'ordre objectif du λόγος.

3. Mais dans ces conditions, le verbe « participer » ne devrait-il pas être rejeté de toute la philosophie de la nature, de la philosophie humaine, et être exclusivement réservé aux œuvres logiques ? Il y a là une difficulté, car nous avons constaté que le Philosophe n'avait pas fait ce choix exclusif. Il faut donc maintenant voir comment l'emploi du verbe « participer » peut se justifier en dehors de la logique.

a) Quand il s'agit des expressions telles que « participer au gouvernement » (relevées dans des livres de la *Politique*), « participer » signifie, avons-nous dit <sup>94</sup>, l'état particulier de telle ou telle « partie » de la cité à l'égard de la cité tout entière. Cet état implique la possession d'une certaine qualité qui, comme telle, n'appartient en propre qu'au tout. Cette possession se réalise, à la fois, dans un état de dépendance et d'incorporation de la partie à l'égard du « tout ». Par le verbe « participer » est donc soulignée et mise en lumière cette dépendance et cette incorporation, ce qui revient à dire que « participer » exprime une certaine dépendance à l'intérieur de la possession d'une qualité. Cette relation de dépendance est formellement irréductible à celle de l'effet à l'égard de sa cause. Il suffit, en effet, de constater que lorsqu'on affirme que telle classe participe au gouvernement, on ne prétend pas affirmer, par le fait même, que le gouvernement cause une qualité réelle dans cette classe. Celle-ci peut participer au gouvernement sans que le gouvernement exerce sur elle une véritable causalité. Car le gouvernement comme tel n'est pas un « agent » physique ; c'est une « forme de relations » qui affecte la cité comme communauté parfaite. Chaque partie de la cité ne possède pas en propre une telle forme, mais elle peut y participer.

Donc « participer » exprime un lien de dépendance de la partie à l'égard de la forme du tout comme tel, sans préciser les liens de dépendance ontologique.

C'est un sens assez semblable à celui-ci que nous avons relevé dans la première série de textes de l'*Éthique à Eudème* <sup>95</sup>. Certaines parties de l'âme participent de la forme du tout (la raison). La seule différence, c'est que le « tout », dans ce dernier cas, est une forme substantielle, tandis que dans le cas de la cité, il s'agit d'un ordre. Mais ceci importe peu au « fait de participer », qui ne se situe pas explicitement dans la ligne de l'être, mais dans celle de la forme.

---

94. Voir note 79.

95. Voir note 80.

L'usage du verbe « participer » dans ces différents textes apparaît donc comme exprimant une relation de dépendance distincte de celle de l'effet à sa cause. Le « fait de participer » explicite en réalité l'ordre de qualité qui existe entre une partie et son « tout ».

b) Enfin, à propos des expressions telles que « participer au bonheur », « à la vie », « à la vertu », « aux arts », « à la mémoire »,... relevées dans la *Politique*<sup>96</sup>, dans les *Éthiques*<sup>97</sup>, dans la philosophie de la nature<sup>98</sup>, « participer », avons-nous dit, signifie alors le fait de posséder imparfaitement telle ou telle qualité, telle ou telle manière d'être, tel ou tel degré d'être. Le terme « participer » affectant tel être exprime son état d'imperfection relativement à telle *qualité* considérée dans son état de perfection. Toute qualité, en effet, a comme propriété « le plus et le moins » ; on peut donc envisager un certain « ordre » dans la manière dont elle est possédée. Le fait de participer à telle qualité traduit cette dépendance spéciale du mode inférieur de possession (le moins) à l'égard du mode supérieur (le plus). Ici encore, le verbe « participer » n'exprime pas explicitement un lien de causalité, mais on ne peut pas déduire de là qu'il s'y oppose ; bien au contraire, il semble souvent le présupposer, puisqu'il s'agit ici de participer à des qualités réelles. Mais maintenons bien que ce verbe exprime quelque chose de propre et d'irréductible : un certain ordre à l'intérieur de telle ou telle qualité, accidentelle ou substantielle.

En définitive, on peut dire que le « fait de participer » implique toujours une référence explicite à un ordre purement formel, qu'il s'agisse d'un ordre constitué par des êtres de raison, par des parties relatives au tout, par des qualités plus ou moins réalisées dans les êtres, peu importe ; ce qu'il signifie proprement, c'est la relation de dépendance et d'intégration d'une « partie » à son « tout » selon un certain ordre, sans s'occuper immédiatement de savoir si cette relation d'intégration et de dépendance affecte des êtres réels, accidentels ou substantiels, ou même des êtres connus, des *intentiones*.

Ceci nous permet de préciser que toute philosophie qui, comme celle d'Aristote, regarde en premier lieu l'être, sera nécessairement une philosophie de la causalité, ce qui ne l'empêchera pas d'avoir également le souci de déceler l'ordre et les relations formelles qui existent entre les êtres divers, en précisant ce à quoi ils participent ou ne participent pas. Mais ce souci demeurera toujours en quelque sorte subordonné à celui de la recherche des diverses causes<sup>99</sup>.

Par contre, toute philosophie qui, à la suite de Platon, regarde en premier lieu ou la forme (un mode de l'être), ou l'ordre, ou la relation, sera nécessairement une philosophie de la participation, en ce sens que toutes les recherches des diverses causes se ramèneront à la participation.

4. Il serait intéressant de noter, en terminant, que la distinction qu'Aristote opère entre « participer » et « causer » entraîne deux autres distinctions : celles entre « participer » et « communiquer » et entre « participer » et « imiter », distinctions qui n'existaient pas dans la doctrine de Platon.

Certains textes d'Aristote pourraient nous faire croire que, de fait, le Philosophe emploie le verbe « communiquer » dans le même sens que « participer »<sup>100</sup>. Donc, sur ce point il semble suivre la pensée de son maître. On ne peut nier que, dans les livres de la *Politique*, des expressions telles que « *κοινωνεῖν τῆς πολιτείας* » aient évidemment un sens très semblable, pour ne pas dire identique, à celui de « participer au gouvernement ». Cependant, notons bien que :

96. Voir note 80.

97. Voir note 80.

98. Voir plus haut : D. *Philosophie de la nature* - notes 82 à 94.

99. C'est en ce sens qu'on pourrait dire que, dans une philosophie de l'être, préciser le « fait de participer » peut être envisagé, *soit* comme une certaine voie d'accès en vue de la découverte des véritables causes, *soit* comme un ultime jugement de sagesse présupposant la cause déjà découverte.

100. *Éth. Eud.*, I, 7, 1217 a 25 ; *Pol.*, II, 8, 1268 a 18 : *κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας* ; IV, 6, 1292 b 24 : *κοινωνεῖν τῆς πολιτείας* ; ; II, 1215 a 31 ; VIII, 6, 1340 b 23 : *κοινωνῆ τῶν ἔργων* , 24, 32. *Poét.*, I, 4, 1448 b 14 ; *Du sommeil et de la veille*, I, 1, 454 b ; *De l'âme*, I, 5, 415 b 2.

1. le substantif **κοινωνία** a été gardé et intégré dans la philosophie d'Aristote, tandis que le substantif « participation » en a été rejeté. Il y a là un indice que, pour le Stagirite, les deux expressions ne sont pas synonymes.

2. **κοινωνία** et **κοινωνεῖν** sont surtout employés dans sa philosophie humaine <sup>101</sup>, et signifient le fait de communiquer réellement dans telle ou telle manière de vivre, dans telle ou telle activité. C'est à propos de la communauté humaine, et surtout à propos de la communauté humaine dans son état le plus parfait – l'amitié civique ou l'amitié personnelle –, que **κοινωνία** et **κοινωνεῖν** acquerront un sens technique extrêmement précis, irréductible à celui de « participation » et de « participer ». **Κοινωνεῖν** signifie alors le fait de mettre en commun une partie de ses biens matériels et spirituels, ou tous ses biens, si cette mise en commun se réalise parfaitement ; **κοινωνία** exprime le résultat accompli, le fait réalisé de cette mise en commun : c'est le « fondement » propre des rapports de justice et d'amitié entre les hommes. Par le fait même, c'est cette mise en commun qui caractérise et spécifie ces rapports. La **κοινωνία** peut donc fonder des rapports réciproques et mutuels d'amitié, ce que le fait de participer ne peut réaliser immédiatement, puisqu'il fonde au contraire une relation de dépendance et non de réciprocité. Or, fonder des relations réciproques et mutuelles d'amitié ne peut se réaliser qu'entre deux personnes – deux êtres existants – ; fonder des relations de dépendance peut se réaliser à l'égard d'un principe, d'un tout, d'une forme. On touche ici à la différence la plus profonde entre le « fait de communiquer » et le « fait de participer » : le premier demande de se réaliser entre des êtres existants, il implique ce caractère réel ; le second n'exige que de s'exercer entre des formes (espèces et genres).

Évidemment, il s'agit ici d'explicitier ce qu'il y a de tout à fait propre à chacun de ces termes, qui demeurent cependant dans la réalité toujours assez proches l'un de l'autre. Si l'on voulait préciser cette proximité, il faudrait ajouter que le « fait de participer » rend possible une certaine mise en commun, du moins lorsqu'il s'agit d'êtres imparfaits. Car celui qui est parfait peut immédiatement et par lui-même communiquer à un autre être sa propre perfection. C'est pourquoi, dans les êtres imparfaits et limités, le « fait de participer » est premier et plus radical que le « fait de communiquer ». Dans les êtres parfaits, c'est l'inverse qui se réalise. Identifier le « fait de participer » et le « fait de communiquer » amène nécessairement une confusion entre la manière d'être de l'être imparfait et celle de l'être parfait, ce qui aboutit logiquement à une confusion entre l'être créé et l'Être incréé. Puisque, dans les êtres imparfaits, le « fait de participer » est antérieur selon l'ordre de génération au « fait de communiquer », celui-ci se présente donc comme une conséquence du premier, un de ses effets normaux. Ce qui explique l'emploi de l'un pour l'autre, lorsqu'on ne cherche pas à parler tout à fait formellement.

On pourrait faire des remarques analogues à propos du verbe « imiter » et du substantif « imitation ». Le Philosophe, contre l'influence du pythagorisme et du platonisme, va opérer à leur sujet un même effort de précision, de « discrétion » pourrait-on dire <sup>102</sup>. Ces expressions qui antérieurement étaient employées universellement et dans un sens très proche de « participer », « communiquer », vont être comme réservées par Aristote pour signifier la qualité particulière de certaines activités artistiques : « D'une manière générale, l'art ou bien exécute

101. *Éth. Eud.*, I, 4, 1215 b 13 ; 1231 a 27 ; 1241 b 14, 16, 19, 24, 25, 34, 35, 39 ; 1242 a 1, 10, 21, 22, 25, 27, 32 ; 1242 b 11, 18 ; 1243 b 30, 31 ; 1245 a 3, 12, 15, 20 ; 1245 b 24, 38 ; *Éth. Nic.*, III, 14, 1118 a 25 ; IV, 14, 1128 b ; V, 1, 1129 b 19 ; 3, 1130 a 2, 5 ; 1130 b 32 ; 1132 b 31 ; 1133 a 17 ; 1133 b 3, 6, 15 ; 1134 a 26 ; 1139 a 20 ; VI, 11, 1597 b 27, 29, 30, 31 ; 11, 1160 a 11, 14, 28, 30 ; 1160 b 24 ; 1161 b 7, 11, 14 ; 1163 a 31 ; VII, 1164 b 3, 15 ; 1170 b 11 ; 1172 a 7, 9. Certes, on trouve ces termes employés également dans d'autres traités, mais d'une manière bien moins dense ; citons à titre d'exemple : *Top.*, IV, 3, 123 a 24 : « Il faut considérer si l'âme participe (**κοινωνεῖ**) de la vie alors qu'aucun nombre ne peut avoir la vie ». *Mét.*, I, 1, 1053 a 14 ; *De l'âme*, I, 3, 407 b 17, 18 ; 5, 415 b 5 ; *Poét.*, I, 14, 1453 b 10.

102. Platon emploie très souvent ce verbe à l'égard des réalités physiques, morales, politiques. Citons, par exemple : *Pol.*, 274 a ; 293 e ; 297 c-e ; 300 c, d ; 301 a, b, c ; 306 d ; *Soph.*, 234 b ; 235 a, d ; 241 c ; 265 b ; 267 b, c, d ; 268 a, c ; *Tim.*, 39 b, c ; 40 d ; 44 d ; 50 b, c ; 69 c ; *Rép.*, III, 396 c ; 397 a ; VI, 500 e ; X, 595 c ; 602 b.

ce que la nature est impuissante à effectuer, ou bien l'imité »<sup>103</sup>. Certes, nous ne prétendons pas dire qu'Aristote n'emploie ces expressions que pour qualifier certaines activités artistiques<sup>104</sup>, mais ce qui apparaît comme évident, c'est que ces expressions n'acquièrent leur signification technique tout à fait précise que dans ce dernier cas. « Imiter » signifie alors ce qu'il y a de propre à l'activité de l'artiste qui représente ce qui a été, ce qui est, ce qui peut être, ce qui doit être<sup>105</sup>, en vue de nous plaire<sup>106</sup>. L'artiste, le poète, imite quelque réalité en lui donnant une forme nouvelle ; par là il la transpose selon un mode nouveau dans une représentation originale. Voilà pourquoi l'imitation s'oppose à un simple décalque et une pure copie de la réalité qui ne serait qu'une imitation matérielle et servile, pourrait-on dire<sup>107</sup>.

Certes, l'imitation proprement dite, l'imitation prise formellement, implique une certaine similitude entre l'œuvre réalisée et ce qu'elle imite, mais cette similitude répugne à l'uniformité univoque. Elle demande de se réaliser selon des modes d'être tout à fait divers. Le modèle et ce qui en est l'imitation ne peuvent pas et ne doivent pas posséder de la même manière leur forme. Autrement l'imitation n'ajouterait rien au modèle ; elle n'en serait qu'un écho dérivé, une copie imparfaite. L'imitation transpose la forme du modèle et par là lui permet de s'exprimer d'une manière nouvelle, et d'expliciter certaines virtualités qui, dans le modèle, ne pouvaient pas s'épanouir.

On voit par là la parenté et la distinction qui existent entre le « fait de participer » et le « fait d'imiter ». Le premier n'implique que la possession d'une forme dans la dépendance à l'égard d'un tout ; le second implique également la possession d'une forme dans la dépendance à l'égard du modèle, mais en même temps, à son égard, il dit un certain achèvement, un certain perfectionnement dans un ordre nouveau. Évidemment cet achèvement n'existe et peut exister parfaitement que dans l'ordre artistique. Car l'imitation, lorsqu'elle se réalise dans des réalités physiques (par exemple à l'égard des êtres inférieurs, sublunaires, par rapport aux êtres célestes), n'implique qu'une dépendance, sans l'idée d'achèvement, bien que toujours une certaine idée d'explicitation semble liée à cette dépendance – on pourrait faire des remarques analogues au sujet de l'imitation dans l'ordre moral – ; d'où on peut préciser que le « fait d'imiter » signifie toujours quelque chose que ne dit pas le « fait de participer ». Il signifie une certaine activité de tendance vers, une certaine attraction qui implique nécessairement, d'une façon sous-jacente, l'idée de causalité finale<sup>108</sup>. Le « fait de participer », au contraire, ne présuppose que l'ordre de la dépendance formelle. Voilà pourquoi toute philosophie qui ne distingue pas suffisamment l'ordre de la forme de celui de la fin aboutit inévitablement à la confusion entre le « fait de participer » et le « fait d'imiter ».

Notons enfin que le « fait d'imiter » implique une certaine dépendance, que le « fait de communiquer » ne réclame pas. C'est pourquoi le « fait d'imiter » sera l'attitude caractéristique d'activités imparfaites qui ont besoin de modèles et qui pourtant ont suffisamment de perfection et d'autonomie pour pouvoir en quelque sorte ajouter quelque chose à ces modèles, ce qui est bien la caractéristique de l'activité artistique. Le « fait de communiquer », qui n'implique en lui-même aucune imperfection, ne fait appel qu'aux causalités efficiente et finale ; il caractérise l'activité humaine dans ce qu'elle a de parfait.

La confusion de l'activité morale et de l'activité artistique entraîne nécessairement une confusion entre le « fait de communiquer » et le « fait d'imiter »<sup>109</sup>.

---

103. *Phys.*, II, 8, 199 a 15 ; *Poét.*, I, 9, 1451 b 28-29 : « Le poète est poète en vertu de l'imitation ... ; il est poète dans la manière dont il imite ».

104. Cf. *Mét.*, I, 1, 1053 a 2 ; *Éth. Nic.*, IV, 8, 1150 b 4, 1236 a 3 ; *Grande Morale* 1190 a 31 ; *De la génération et de la corruption*, II, 10, 337 a.

a. Aristote reconnaît du reste que le fait d'imiter est naturel aux hommes dès l'enfance. *Pol.*, I, 4, 1448 b 5, 6 ; 1448 b 20.

105. *Poét.*, I, 25, 1460 b 8 ; 23, 1459 a 17 ; 3, 1448 b 2-3 ; 1447 a 17-22.

106. *Poét.*, I, 14, 1453 b 10, 16.

107. Voir ce que dit Aristote au sujet du spectacle : *Poét.*, I, 14, 1453 b 1-7 ; I, 7, 1450 b 17.

108. *Poét.*, I, 2, 1148 a 1 ; 3, 1448 a 23-24 ; 6, 1449 b 36.

109. Dans l'activité surnaturelle seule, ces deux aspects de l'activité humaine se trouveront comme transcendés et unis. Toute la vie surnaturelle est bien à la fois une imitation du Christ comme modèle et une communauté d'amitié avec Lui. Il n'y a, en effet, que dans

En définitive, on peut noter que c'est l'*aspect de similitude dans la forme* qui est comme le résultat commun du fait de participer, de communiquer et d'imiter. Et c'est ce résultat commun qui fait comprendre pourquoi il est si facile de les confondre et pourquoi également, sans les confondre, le Philosophe quelquefois, quand la rigueur du raisonnement ne l'exige pas, emploie indifféremment un terme pour l'autre. Mais cette similitude dans la forme se réalise diversement, soit selon un ordre purement formel, soit selon un ordre de perfection réelle, vitale et morale, soit selon un ordre de perfection idéale et artistique. Pour exprimer les diverses manières dont se réalise cette similitude, Aristote n'utilise pas indistinctement causer, participer, communiquer, imiter. A l'inverse de l'école platonicienne, il tâche de préciser la signification propre de chacune de ces expressions.

*Causar* appartient avant tout et en premier lieu au domaine de la philosophie première et de la philosophie de la nature. Il exprime les diverses influences de l'être parfait, immobile ou mobile, à l'égard des autres êtres qui dépendent de lui, soit dans leur être même, soit dans leur devenir.

*Participer* appartient en premier lieu au domaine de la logique et exprime la pure dépendance formelle de la partie à l'égard du tout.

*Communiquer* appartient en premier lieu au domaine de la philosophie humaine, éthique et politique, et signifie, dans ce qu'il a de plus propre, la dépendance et l'appartenance réciproques et mutuelles des amis entre eux.

*Imiter* appartient en premier lieu au domaine de la poétique, de la philosophie de l'art, et exprime le caractère de dépendance spéciale de certaines activités artistiques à l'égard de leur propre modèle.

---

la vie surnaturelle, morale et théologique, que l'homme possède un véritable modèle : le Christ, l'homme-Dieu ; dans la seule vie morale acquise, abstraction faite du point de vue surnaturel, l'homme ne peut plus avoir que des exemples, qui peuvent l'éduquer et l'aider dans tel ou tel domaine, lui rappeler ce qu'il peut réaliser comme homme, mais il n'a pas de Modèle au sens fort, car jamais un homme, si sage et si héroïque qu'il soit, n'épuise toutes les virtualités de l'espèce humaine.

## NATURE DE L'ACTE DE CONTEMPLATION PHILOSOPHIQUE DANS LA PERSPECTIVE DES PRINCIPES D'ARISTOTE

Nous voudrions, dans ces quelques pages, préciser la nature de l'acte de contemplation philosophique tel qu'Aristote semble lui-même le concevoir.

Bien que la pensée du Philosophe ne soit pas explicite sur ce point, puisque lui-même n'a pas défini, à proprement parler, l'acte de contemplation, il est légitime de préciser, à l'aide des principes et des explications qu'il a donnés sur la nature de la connaissance, ce que doit être dans sa philosophie cette réalité si parfaite et si éminente qu'est l'acte de contemplation de la sagesse.

Nous verrons d'abord ce que cet acte de contemplation n'est pas et ne peut pas être, puis nous considérerons son caractère original, puis les conditions nécessaires à sa réalisation, et enfin ses propriétés.

### *I – Ce que l'acte de contemplation n'est pas et ne peut pas être*

L'acte de contemplation est, à n'en pas douter, un acte de connaissance parfaite, autant du moins qu'il est possible à l'homme d'atteindre la perfection dans ce domaine. Dans la pensée d'Aristote, la *θεωρία* est en effet une activité parfaite, puisque béatifiante<sup>1</sup>. C'est pourquoi on ne peut pas l'identifier avec les divers actes particuliers du *νοῦς* : appréhension, jugement, raisonnement, actes qu'Aristote étudie dans son traité *De l'âme*<sup>2</sup>. Ces trois actes de connaissance, qu'il distingue alors, se fondent sur la structure philosophique de notre faculté intellectuelle. Certes, chacun de ces actes réalise une perfection propre, mais qui ne représente qu'une perfection partielle et déterminée de la connaissance intellectuelle totale. Chacun, en réalité, n'est qu'un moment précis du mouvement complet qui nous fait connaître intellectuellement la réalité. Car si Aristote distingue ces trois opérations de connaissance, c'est à cause de l'imperfection même de notre *νοῦς*. Cette faculté intellectuelle, à son point de départ, est pure puissance, *tabula rasa* ; l'intelligence humaine est la dernière des intelligences, la plus faible<sup>3</sup>.

Etant pure puissance, c'est progressivement qu'elle doit se déterminer et s'actualiser. Ce n'est que graduellement qu'elle acquiert sa perfection par un mode de mouvement. De plus notre intelligence n'acquiert cette perfection que dans une certaine dépendance à l'égard de nos facultés sensibles. Elle s'épanouit grâce au concours de nos sensations, de nos imaginations, de nos souvenirs.

Pour expliquer cette actuation progressive de notre intellect passif à partir de nos sensations, Aristote pose l'intellect séparé impassible et sans mélange, essentiellement en acte<sup>4</sup>. Son rôle est comme celui de la lumière : illuminer spirituellement les images sensibles, nos « phantasmes », et leur permettre, d'intelligibles en puissance qu'ils sont en eux-mêmes, de devenir intelligibles en acte et d'actuer alors notre intellect possible<sup>5</sup>. Autrement dit dans la doctrine noétique d'Aristote, les « phantasmes » jouent à l'égard du *νοῦς* sous l'influence de l'intellect agent, le rôle des sensibles en acte à l'égard de nos facultés sensibles. Dans ces conditions, notre connaissance intellectuelle ne se réalise pas à proprement parler, selon un mode intuitif, mais selon un mode partiel. Car notre intelligence ne saisit pas immédiatement

1. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 12 ss.

2. *De l'âme*, III, 6, 430 a 26 ss.

3. *De l'âme*, III, 4, 429 b 30 : « Car l'intellect est en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles, mais il n'est rien en acte avant d'avoir pensé. Et ce qui a lieu en ce qui concerne l'intellect, doit se passer comme dans une tablette où il n'y a rien d'écrit en acte. »

4. *De l'âme*, III, 5, 430 a 17 ss. : *χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγρὴς τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα.*

5. *De l'âme*, III, 7, 431 a 14 ss. ; 431 b 2.

la réalité dans sa totalité, elle ne la saisit que partiellement. C'est pourquoi elle exige et réclame diverses opérations pour tâcher de connaître le plus parfaitement possible cette même réalité.

La première de ces opérations, selon l'ordre de génération, c'est l'appréhension, c'est-à-dire l'acte par lequel l'intelligence saisit les premières déterminations essentielles des réalités : leur quiddité. Cette première opération possède un mode indivisible et simple, puisque son objet est indivisible<sup>6</sup>. Les principes essentiels quidditatifs des réalités sont nécessairement indivisibles. Il s'ensuit qu'une telle opération échappe nécessairement à l'erreur. On saisit cette quiddité indivisible ou on l'ignore. Il n'y a pas d'attitude intermédiaire<sup>7</sup>.

De plus, cette opération étant la première exprime mieux que les autres le mode naturel de la vie du *νοῦς*. Cette opération est à proprement parler une assimilation. L'intelligence, en connaissant, devient la quiddité des réalités. Déterminée par cette quiddité, elle se l'assimile. Il s'agit ici évidemment d'une assimilation au plan de la vie de l'intelligence ; assimilation vitale, spirituelle et intelligible.

Mais, du point de vue des exigences mêmes de la connaissance intellectuelle, cette première opération simple demeure imparfaite, inachevée. Car, si elle est exempte d'erreur, elle ne connaît pas encore la vérité. La perfection de l'intelligence est non seulement d'être déterminée par l'objet, mais aussi de connaître son adéquation au réel, donc de connaître la vérité. Et du reste, même dans cet ordre de la détermination, l'intelligence, par cette première opération, n'est déterminée que d'une façon partielle et limitée, puisqu'elle ne saisit et n'atteint que tel ou tel aspect de la réalité et non la réalité dans sa totalité, dans toute la synthèse de ses déterminations. Pour remédier à cette déficience, l'intelligence doit non seulement multiplier ses diverses appréhensions, mais il faut encore et surtout qu'elle s'actualise et s'exerce de façon nouvelle. C'est le rôle propre de la seconde opération qui cherche à réaliser dans la connaissance intellectuelle une sorte de « synthèse » des concepts<sup>8</sup>.

Cette opération, en effet, possède un mode de composition et de division. Il ne s'agit plus d'appréhender, de saisir, mais de juger ce qui est et ce qui n'est pas. Une telle opération est capable d'être vraie ou d'être erronée. Elle est vraie quand elle pense que ce qui est séparé est en réalité séparé et que ce qui est uni est en réalité uni. A l'inverse, elle est dans l'erreur quand elle pense contrairement à ce qui est dans la réalité<sup>9</sup>.

Comprenons bien la nature de ce mode de composition de la seconde opération. Il ne s'agit pas simplement d'une sorte de synthèse d'éléments déjà connus, dont toute l'originalité se ramènerait à l'addition de nos connaissances antérieures. C'est beaucoup plus que cela. Ce mode de composition implique vraiment une nouvelle manière de connaître qui, supposant l'appréhension, l'achève qualitativement, la termine.

Elle permet à notre intelligence d'atteindre la réalité dans son altérité, c'est-à-dire de saisir les déterminations essentielles de la réalité dans sa manière propre d'exister. Par l'appréhension on saisit certes la réalité, mais uniquement par et dans les déterminations quidditatives et universelles, celles-ci étant en soi indépendantes de leur mode d'existence ou de non-existence. Par cette seconde opération l'intelligence atteint *ce qui est*, ce qui existe. Elle peut alors comprendre comment ces déterminations quidditatives déjà appréhendées se trouvent de fait réalisées. D'où il s'ensuit que l'objet propre de cette seconde opération n'est autre que

---

6. *De l'âme*, III, 6, 430 a 26.

7. *De l'âme*, III, 6, 430 b 27 : « L'intellect qui saisit l'essence en tant que quiddité est vrai. » *Mét.*, Q, 10, 1051 b 24 ss. : « Le vrai, c'est saisir (*θῆναι*) et énoncer... : ignorer, c'est ne pas saisir. En effet, on ne peut se tromper au sujet de ce qu'est une chose (l'essence) sinon par accident... ». De même on ne peut se tromper au sujet des substances non composées.

8. *De l'âme*, III, 7, 430 a 27 : « Dans celles où le vrai et le faux (peuvent trouver place), il y a déjà une synthèse de concepts (*σύνθεσις τῶν νοημάτων*) comme s'ils ne faisaient qu'un... » 430 b 5-6 : « Ce qui fait l'unité de chacune (de ces synthèses), c'est l'intellect ».

9. *Mét.*, Θ, 10, 1051 b 3 : « Le vrai ou le faux dépend du côté des choses, de leur composition ou de leur division, en sorte qu'il dit la vérité celui qui pense que le divisé est divisé, qu'il a menti celui dont la pensée est opposée à la nature des choses. » *De l'âme*, III, 6, 430 b 2 : « L'erreur est toujours, en effet, dans une synthèse. Car si le sujet pense que ce qui est blanc est non blanc, c'est qu'il a ajouté à tort le non blanc... ».

ce qui est : la réalité elle-même en tant que mesure de notre connaissance. Grâce à cette seconde opération l'intelligence est capable de se saisir elle-même comme conforme à sa mesure, donc comme vraie ; ou comme opposée à sa mesure, donc comme erronée. Elle peut donc prendre conscience de son adéquation ou de son inadéquation avec ce qui est, connaître sa vérité ou son erreur. Voilà pourquoi cette opération est l'acte parfait de l'intelligence.

Quant à la troisième opération, le raisonnement, elle est au service des deux premières qui seules sont des opérations naturelles de l'intelligence comme telle, puisqu'elles contiennent les perfections propres et nécessaires à toute connaissance intellectuelle parfaite. Sans doute, avec le raisonnement, s'agit-il encore d'une opération intellectuelle ayant sa propre perfection mais, si l'on veut parler d'une façon tout à fait précise, il faut dire qu'il s'agit d'une opération propre à notre intelligence humaine, en tant que rationnelle. C'est pourquoi cette troisième opération est vraiment tout ordonnée aux deux premières et les présuppose. C'est pourquoi également, et Aristote insiste sur ce point, la connaissance de certaines réalités échappera formellement à l'emprise de cette dernière opération <sup>10</sup>.

Le but particulier de cette troisième opération est de saisir et de manifester les diverses connexions causales qui existent entre certaines réalités et certaines notions saisies et jugées par notre intelligence. Autrement dit, cette troisième opération atteint les liens particuliers de dépendance qui existent entre certaines réalités, en tant qu'elles sont connues par notre intelligence. Elle opère selon un mode de mouvement d'inférence et réalise dans nos connaissances une rigueur et une précision nouvelles. Du fait qu'elle présuppose nos autres activités intellectuelles elle pourra posséder comme une perfection ultime, spéciale, celle de l'exactitude et de la certitude scientifique. Mais, notons-le bien, cette perfection, qui du côté du sujet connaissant est vraiment ultime et possède une certitude parfaite, ce qui explique son attrait et l'aspect propre sous lequel elle pourrait finaliser notre vie intellectuelle, doit cependant toujours rester en dépendance du jugement, sous peine de perdre sa valeur objective et réelle et de se transformer en art purement dialectique, organisant de pures connexions formelles.

Pour se réaliser de manière parfaite, les seconde et troisième opérations de l'intelligence ont besoin de divers parachèvements qui se font par les « habitus intellectuels » ; la première opération, ayant un mode naturel, n'en a pas immédiatement besoin et c'est indirectement qu'elle pourra acquérir une acuité plus grande. La première de ces vertus intellectuelles, selon l'ordre de génération, est l'habitus des premiers principes, qui perfectionne notre activité judicative en ce qui les concerne. Cet habitus a pour fonction de nous rendre capables de connaître avec exactitude les premiers principes et d'y adhérer pleinement. Ce premier habitus intellectuel est acquis « quasi naturellement », en ce sens que, dès que l'intelligence saisit les termes des premiers principes, elle saisit par le fait même leur connexion nécessaire. Ceci est particulièrement évident à l'égard du premier principe, le principe de non-contradiction. Dès que notre intelligence connaît « quelque chose de déterminé » et qu'elle le connaît comme distinct de ce qui n'est pas lui, elle saisit immédiatement l'impossibilité, pour ce « quelque chose », de coexister avec ce qui n'est pas lui <sup>11</sup>. Ce jugement est un acte parfait dans son ordre, capable d'engendrer en nous l'habitus des premiers principes.

La science (ἐπιστήμη) est l'habitus du raisonnement parfait et nécessaire. Cet habitus est nécessaire pour perfectionner notre troisième opération intellectuelle : l'activité rationnelle. Cette activité ayant un mode de mouvement, implique une potentialité et une indétermination plus grande que celle du jugement : elle réclame donc, d'une façon plus urgente encore pour atteindre sa perfection, l'aide d'un habitus. Plus on s'éloigne des activités ayant un mode de

---

10. Évitions avec soin le schème imaginaire qui nous ferait croire que la première opération est ordonnée à la seconde et celle-ci à la troisième comme s'il s'agissait d'un mouvement continu.

11. *Mét.*, Γ, 3, 1005 a 17 ss.

détermination naturelle, plus ces activités ont besoin « d'habitus » pour acquérir leur achèvement propre.

Enfin, l'« habitus de sagesse » vient perfectionner notre vie intellectuelle comme une vertu qui synthétise d'une façon éminente les perfections de l'habitus des premiers principes et celles de l'habitus de science. Elle est d'un ordre supérieur. Alors que les premières vertus intellectuelles déterminent et perfectionnent l'activité propre de notre intelligence à l'égard des objets qui lui sont immédiatement connaturels, la sagesse perfectionne notre activité intellectuelle en ce qu'elle a de plus pur et de plus élevé. Elle perfectionne uniquement les activités propres de l'intelligence comme telle ; c'est-à-dire les activités spécifiées immédiatement par l'intelligibilité même de l'être considéré en lui-même : activités qui se terminent par la démonstration de l'existence du premier Être et de la première Substance.

Qu'on ne s'y méprenne pas, cet habitus de sagesse ne surélève pas essentiellement le pouvoir de notre intelligence, puisqu'elle ne lui apporte pas un nouvel objet<sup>12</sup>. Mais elle la perfectionne dans ses exigences propres d'intelligence, dans sa raison même d'intelligence, elle lui permet de découvrir parfaitement son objet propre : l'être. L'habitus de sagesse donne, en effet, à notre intelligence une nouvelle détermination et donc une nouvelle efficacité qui lui permet d'atteindre explicitement son objet ultime et terminatif. En un mot, l'habitus de sagesse détermine notre *νοῦς* dans ses capacités « divines » au sens aristotélicien du mot, c'est-à-dire comme être séparé et immatériel, capable d'exercer parfaitement une activité divine.

Les sciences sont nécessairement multiples, puisqu'elles perfectionnent le mouvement de la raison. Ce mouvement est spécifié par des principes propres et particuliers qui sont divers. La sagesse, au contraire, en tant que perfection dernière de l'intelligence, est simple et indivisible, mais d'une simplicité et d'une indivisibilité toutes différentes de celles de la première opération : il s'agit ici d'une simplicité et d'une indivisibilité de perfection, analogues à celles des substances séparées et de l'Être premier.

Cependant cet habitus unique de sagesse, à cause du sujet dans lequel il existe, c'est-à-dire l'intelligence humaine, est à l'origine d'activités de divers types : activités scientifique, défensive, contemplative. Mais ces diverses activités se réalisent avec une perfection tout à fait particulière. Les démonstrations scientifiques relevant de l'habitus de sagesse sont normalement plus rigoureuses, plus certaines que celles des autres sciences. Les jugements, œuvres de l'habitus de sagesse, sont les plus pénétrants, les plus exacts. On pourrait caractériser le mode nouveau qu'imprime la sagesse à toutes ses connaissances comme un mode d'unité dans la perfection : ce mode d'unité dans la perfection est en effet le mode propre d'une activité intellectuelle parfaite, qui tend à réduire le plus possible les imperfections de nos activités de connaissance toujours fragmentaires et successives. Les diverses démonstrations, les divers jugements de notre habitus de sagesse, si parfaits qu'ils soient, sont pourtant tous finalisés par l'acte de contemplation, qui est l'acte ultime et tout à fait caractéristique de l'habitus de sagesse. A cause de sa valeur de terme-ultime-immanent de toute notre activité intellectuelle, cet acte de contemplation peut exercer une certaine influence (influence dans l'ordre de la causalité finale) non seulement sur les autres types d'activités de notre habitus de sagesse, mais sur nos autres activités intellectuelles.

Par là, nous voyons clairement qu'il ne faut pas assimiler l'acte de contemplation de l'habitus de sagesse à l'un des trois modes particuliers d'opération de l'intelligence humaine. Cet acte présuppose, en effet, notre intelligence déjà parfaitement déterminée par l'habitus de sagesse, dans la mesure du moins où elle en est capable. Il suppose même déjà réalisée

---

12. C'est toute la différence qu'il y a entre cet « habitus » de sagesse philosophique et l'habitus de sagesse surnaturelle, don du Saint-Esprit, ou même l'habitus de sagesse théologique. Le premier n'apporte pas à notre intelligence un nouveau pouvoir de connaissance ; les deux autres présupposent la foi et sont dans son prolongement : ils impliquent donc un nouveau pouvoir de connaître, qui s'explique d'une façon toute différente dans le cas de la sagesse infuse (don de sagesse) et dans celui de la sagesse acquise (théologie).

en acte toute l'activité scientifique de la sagesse, ainsi que son activité défensive, puisque, pour qu'il y ait contemplation, il faut que soit prouvée l'existence de la Substance première et il faut aussi que notre intelligence soit en parfaite possession de ses principes, capable de réfuter toute attaque possible.

## *II – Le caractère original de l'acte de contemplation philosophique*

L'acte de contemplation, qui finalise toutes nos activités intellectuelles, est en lui-même un acte absolument simple et indivisible. Il est plus simple, en effet, que nos premières appréhensions, plus indivisible qu'elles, car il n'y a en lui aucune possibilité de division. La simplicité de l'appréhension n'est, en réalité, qu'une disposition en vue de celle de l'acte de contemplation philosophique et, une fois l'acte de contemplation exercée, elle en est comme le reflet. La différence entre ces deux opérations simples est analogue à celle qui existe entre l'indivisibilité de la quiddité et celle de la première Substance. Et en même temps cet acte de contemplation est plus parfait que nos autres actes de jugement. Car il n'est pas seulement une appréhension, une saisie, celle-ci impliquant seulement la perfection formelle de la connaissance, son aspect de détermination ; il est aussi un jugement et une adhésion totale de notre intelligence à la vérité connue comme Vérité première et absolue. En effet, il est tout orienté vers l'être de la première Substance et de la première Cause. Or cet Être est nécessaire, il implique en sa structure essentielle l'existence. Il est celui qui est d'une manière absolue. L'acte de contemplation philosophique atteint donc lui aussi, d'une certaine manière, l'« esse » de la Substance première, son existence. Il ne peut pas proprement avoir un mode d'appréhension quidditative, ne regardant que la détermination essentielle indépendamment de l'existence, puisqu'il doit au contraire se terminer à ce qui est d'une manière absolue ; car le premier Être existe nécessairement et, au moins selon l'ordre de nature, il est antérieurement à tous les êtres. Il faut donc que cet acte possède les perfections de la seconde opération, c'est-à-dire se termine à la réalité même de la chose.

Il faut de plus dire que le jugement impliqué dans l'acte de contemplation possède à la fois les perfections de nos autres jugements singuliers d'existence et des jugements universels. Il se termine, en effet, non pas à une forme universelle univoque, ou même analogique, mais à un Être singulier, l'Être le plus existant et le plus personnel qui soit. D'autre part cet Être singulier est atteint en tant que cause et principe de tous les êtres comme la cause et le principe le plus universel qui soit. Il s'ensuit que ce jugement est le plus pénétrant qui soit et qui puisse être, il regarde le principe premier de l'être, et il est aussi le plus réaliste qui puisse être, puisqu'il atteint la source de tout ce qui existe. En un mot, ce jugement a toute l'acuité et la profondeur de nos jugements les plus métaphysiques et tout le réalisme de nos jugements les plus concrets d'existence. À propos de l'adhésion et de la conscience requises dans cet acte de contemplation, on pourrait faire des remarques semblables. Cet acte comporte une sorte d'adhésion de notre esprit à la vérité affirmée puisqu'il possède toutes les perfections de nos jugements et que nos jugements affirmatifs entraînent nécessairement une telle adhésion. Or, à l'égard de cet acte de contemplation, c'est bien un véritable jugement affirmatif qui est exigé. Si les saisies analogiques se font toujours dans un jugement négatif, jugement de séparation, si notre premier jugement, celui de non-contradiction, possède lui-même un mode négatif, il est nécessaire que ce jugement négatif se fonde en dernier lieu sur un jugement positif, affirmatif. Il n'y a pas de négation qui ne présuppose une affirmation<sup>13</sup>. Seul l'acte de contemplation peut posséder un jugement affirmatif aussi éminent, qui, loin de limiter l'universalité des jugements négatifs de séparation et loin de diminuer leur pénétration, les fonde et les justifie pleinement.

13. Pour nous, selon l'ordre de génération, ces jugements de séparation sont premiers. Ce qui est normal, puisque, selon cet ordre, l'imparfait est toujours premier. Mais, selon l'ordre de nature, tout jugement négatif présuppose un premier jugement affirmatif. Un tel jugement ne peut être que celui qui est inclus dans l'acte de contemplation.

Ce jugement affirmatif exige, par le fait même, une adhésion parfaite et totale de notre intelligence à cette première Vérité connue. Adhésion intellectuelle certes, mais qui saisit notre νοῦς dans ce qu'il a de plus foncier, de plus vital, de plus lui-même, et qui fait que tout notre esprit est vraiment attiré et finalisé par cette Vérité qui s'impose à lui comme son ultime bien.

Il ne s'agit donc plus d'une adhésion partielle, relative et momentanée, comme peuvent l'exiger certains de nos jugements affirmatifs, mais bien d'une adhésion totale, absolue, nécessaire, qui par sa nature demeurerait toujours en acte, car notre intelligence ne peut trouver un bien plus excellent.

Enfin cet acte de contemplation possède d'une façon virtuelle (quant à leurs résultats et leurs effets propres) toutes les perfections de la démonstration, puisqu'il suppose prouvée, comme nous l'avons déjà noté, l'existence de la Cause première. Or, la démonstration de l'existence de cette Cause première étant l'ultime démonstration, elle contient en elle-même les perfections de toutes les autres démonstrations. Notons bien, du reste, que, lorsque nous disons que cet acte de contemplation suppose la preuve de l'existence de la première Substance, nous voulons signaler que cette preuve n'est pas ce qui est proprement l'objet de contemplation. Elle relève de l'activité d'une intelligence encore imparfaite qui cherche à s'unir à son principe propre. Cette preuve n'est que virtuellement présente dans notre activité contemplative. C'est pourquoi les perfections de la démonstration ne sont pas formellement impliquées dans l'acte de contemplation. Mais leurs résultats et leurs conséquences le sont. On comprend par là combien cet acte de contemplation transcende, selon un mode unique, la distinction de nos actes imparfaits : appréhension, jugement et raisonnement. Il se situe au delà de ces divers types élémentaires de la connaissance humaine. Il conserve leurs perfections propres (formellement celles de l'appréhension et du jugement, virtuellement celle du raisonnement), sans conserver leur morcellement. On pourrait dire qu'il réalise une synthèse « sui generis » des perfections intellectuelles de la connaissance humaine, une sorte de mixte supérieur ayant sa valeur originale, irréductible à ses composants. Vouloir précisément ramener cet acte de contemplation à l'un ou l'autre de ces éléments, appréhension, jugement ou raisonnement, serait méconnaître sa transcendance, corrompre et détruire ce qu'il a de tout à fait propre. C'est pourquoi, si l'on peut dire que cet acte de contemplation philosophique implique, selon un mode éminent<sup>14</sup>, toutes les perfections de l'appréhension, du jugement et du raisonnement, et qu'il est à la fois pure saisie, pur jugement, pure adhésion présupposant l'ultime inférence de notre intelligence, il faut en même temps affirmer qu'il est plus que cela et qu'il possède quelque chose de tout à fait nouveau et d'irréductible. Car l'intelligence humaine en l'éliciant opère alors d'une façon toute nouvelle, puisqu'elle se trouve dans un état de perfection, l'état de ce qui atteint sa fin. C'est pourquoi, on dit pour caractériser cette manière nouvelle d'agir que l'acte de contemplation se réalise « dans le repos »<sup>15</sup>. Il est comme au delà du mouvement et du devenir et permet au sage de mener une vie solitaire, indépendante de la communauté et de la cité. Si déjà il est vrai de dire que toute activité intellectuelle, en raison de sa transcendance, dépasse en quelque sorte les distinctions entre l'ordre statique et l'ordre dynamique, l'ordre de la forme et celui de la fin, cependant seul cet acte ultime de toute notre vie intellectuelle possède parfaitement en lui-même les diverses perfections de ces deux ordres et échappe à leurs imperfections relatives. Précisons, en effet, que dans tous les êtres limités, les perfections de la forme ne s'identifient jamais avec

---

14. On pourrait dire « divin » dans le sens où Aristote emploie cet adjectif, car il ne s'agit ici que de la connaissance naturelle, sans aucune intervention de l'ordre surnaturel. Celui-ci nous permettra, par la foi, la charité et le don de sagesse, une contemplation autrement plus intime et plus immédiate du mystère d'Amour de Dieu, considéré en Lui-même, sans faire appel à la connaissance des réalités physiques. Cette contemplation mystique et surnaturelle par la foi et la charité est un contact immédiat avec l'être même de Dieu, saisi dans son mystère personnel, mais elle se réalise dans les ténèbres de la foi. Elle n'a donc plus cette splendeur lumineuse de la pure contemplation philosophique. Elle doit en faire le sacrifice pour entrer dans le secret du mystère de l'Amour.

15. *Ép. à Nic.*, X, 7, 1177 b 4 ; *Pol.*, VII, 15, 1334 a 25 : ἐν τῇ συχολῇ.

celles de la fin ; les premières impliquent la simplicité, l'indivisibilité, les secondes la perfection, la multiplicité. Toutefois il y a dans ces êtres limités comme un désir permanent, une nostalgie profonde qui tient à leur être même de transcender ces distinctions pour trouver, dans la perfection la simplicité et, dans la simplicité, la perfection. Ce vœu se trouve réalisé dans l'acte de contemplation philosophique selon le mode propre d'une opération intellectuelle et, parmi les réalités finies, il ne se trouve réalisé qu'en lui. Ceci nous montre bien le reflet de quelque chose de «divin » dans cet acte, puisque c'est le propre de l'Être premier d'identifier en lui la simplicité et la perfection.

A partir de là il serait facile d'expliquer comment cet acte possède en lui-même à la fois une stabilité et une fermeté uniques, puisqu'il est le terme ultime de toutes nos autres activités (toutes sont en vue de lui, médiatement ou immédiatement : lui seul est aimé pour lui-même <sup>16</sup>), et une intensité d'opération également unique, puisqu'il est parfaitement acte, échappant à toute possibilité de fatigue ou de changement. Si, de fait, notre acte de contemplation philosophique ne dure pas toujours, c'est pour des raisons extrinsèques à sa nature. Mais en lui-même, dans sa structure essentielle, cet acte échappe au temps <sup>17</sup>. Il ne peut plus être proprement mesuré par celui-ci, puisqu'il est au delà du devenir. En un sens on peut donc dire qu'il s'apparente à l'éternité de la vie divine, imparfaitement, il est vrai, mais réellement tout de même. C'est pourquoi cet acte possède une durée intérieure unique, une continuité qui n'est plus comparable avec la continuité du temps physique et même avec la continuité psychologique des autres opérations. C'est vraiment une sorte de reflet et d'emprise de l'éternité sur notre vie humaine, l'arrachant pour un temps à tout devenir physique et l'établissant dans un état de fixité et d'immortalité divine. Cet acte purement immanent et qui qualifie si profondément notre intelligence nous fait en même temps sortir de nous-mêmes, puisqu'il fait adhérer totalement à la Réalité suprême, terme ultime de toute notre vie aussi bien intellectuelle qu'affective. Cette réalité est à la fois le premier Être et l'ultime Bonté, le premier Intelligible, la première Vérité, le Bien suprême, souverainement désirable et aimable. Il n'y a pas d'acte qui nous fasse pénétrer davantage dans l'Autre et vivre plus de sa vie que cet acte de contemplation ; et il n'y en a pas non plus qui nous fasse vivre plus en nous-mêmes, au plus intime de nous-mêmes, au centre même de notre être.

Cet acte de contemplation qui implique jugement et adhésion, comme nous l'avons déjà noté, est nécessairement conscient, puisque la conscience est comme la propriété de notre activité judicative. La conscience de cet acte est plus parfaite, plus pure que celle de tous nos autres jugements. Ceci ressort de ce que nous avons dit au sujet du caractère même du jugement impliqué dans l'acte de contemplation. Car la conscience exige une certaine réflexion de l'intelligence sur ses actes, réflexion qui ne peut se faire parfaitement que lorsque cet acte est stable, fixe, permanent : plus l'acte a un mode transitif, moins la conscience peut en être parfaite.

Cependant notons bien qu'étant donné le caractère tout à fait théorétique et spéculatif de cet acte, il ne s'agit pas ici d'une conscience d'ordre sensible et affectif, mais d'une conscience purement intellectuelle. Cette conscience ne réclame pas d'acte nouveau, réflexe, portant sur notre activité contemplative, mais elle se réalise dans l'acte même de notre contemplation. Cet acte est tout à fait conscient de lui-même, en raison de sa simplicité et de son mode de repos. Il est lumineux par lui-même et pour le sujet qui l'opère. Il réalise au maximum la conscience, propriété et apanage de nos actes intellectuels parfaits.

---

16. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 2.

17. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 21.

### *III – Conditions nécessaires pour la réalisation de cet acte de contemplation*

Après avoir précisé l'éminente perfection de l'acte de contemplation, il faut se demander quelles sont, du côté de l'objet et du côté du sujet, les conditions et les causes propres qui lui permettent de se réaliser.

#### *1° Conditions du côté de l'objet.*

L'acte de contemplation philosophique, nous venons de le dire, n'existe en fait, qu'autant qu'il y a preuve et certitude actuelle de l'existence de la Cause première. Mais cette présence suffit-elle pour expliquer l'acte de contemplation, puisqu'elle n'est pas une présence immédiate comme celle des réalités physiques ? Elle ne se réalise de fait que par une inférence qui, si spéciale et si parfaite qu'elle soit, reste toujours une inférence. Cet acte de contemplation, à cause de son mode divin, ne semble-t-il pas réclamer quelque chose de plus ? Comment peut-on dire qu'il possède la perfection d'une appréhension, d'une saisie, si précisément son objet n'est pas quelque chose d'immédiatement appréhendé ?

La difficulté est réelle. On serait même tenté de dire que parler de la contemplation philosophique comme nous venons de le faire, c'est « platoniser ». Car la seule chose que notre intelligence puisse contempler réellement, c'est le monde physique. Parler de contempler l'Absolu, la Cause première, revient à réintroduire, par l'imagination, une forme idéale : une Idée de Dieu.

Nous pensons, au contraire, qu'on peut maintenir à cet acte de contemplation philosophique toute la perfection que nous venons d'essayer de préciser, sans pour cela s'opposer à la doctrine d'Aristote. Car la présence de la Cause première qui nous est donnée, même par démonstration, suffit à justifier un tel acte de contemplation. En effet, par cette démonstration, on pose l'existence d'une Substance première, qui en réalité est la Cause finale de tout le mouvement de l'univers et dont la causalité s'exerce actuellement. Cette démonstration nous permet de considérer ce mouvement de l'univers comme l'effet propre de la première Substance et même comme un effet qui est actuellement sous sa dépendance, qui est actuellement causé par elle. Cet effet rend donc actuellement présente à notre intelligence la causalité de la première Substance et, par le fait même, sa propre substance, puisque cette causalité est une causalité finale qui ne peut se séparer de la substance même de sa Cause.

C'est comme premier intelligible et premier désirable que cette première Substance exerce sa causalité finale. Donc c'est vraiment sa propre substance qui est rendue présente à notre intelligence par cette démonstration. Il ne s'agit évidemment pas d'une présence du même ordre que si la Substance première nous était donnée immédiatement, sans l'intermédiaire de son effet propre. Elle suffit cependant à spécifier l'acte de contemplation, tel que nous l'avons décrit. Cet acte de contemplation peut avoir en effet la perfection de l'appréhension, de la saisie, puisque la première Substance, par son effet propre, nous est donnée comme présente et même comme ayant tel mode d'être particulier, telle substance spéciale.

Évidemment c'est le seul cas où une simple démonstration suffit à rendre actuellement présente une réalité qui puisse devenir objet de contemplation. Car tout ce qui est démontré ordinairement est un effet ou une cause. Si c'est un effet, il est bien évident qu'il ne peut spécifier un acte de contemplation. Il ne peut y avoir contemplation que d'une substance parfaite. Si c'est une cause, il faut que cette cause agisse actuellement et que sa causalité ne soit pas passagère et transitive. Car, dans la mesure où celle-ci est passagère et transitive, elle ne peut rendre présente d'une façon stable et permanente la substance même de la cause. Par le fait même, elle ne peut spécifier un acte de contemplation. C'est pourquoi seule une cause agissant actuellement et dont la causalité est permanente et continue peut vraiment terminer un tel acte de contemplation. C'est précisément le cas unique de cette première

Cause. Il serait dès lors plus exact de dire que la première Substance termine l'acte de contemplation philosophique plutôt qu'elle ne le spécifie, puisqu'en réalité c'est la causalité finale de cette première substance qui, par son effet propre, spécifie l'acte de contemplation. Cette précision nous permettrait de comprendre comment saint Thomas, tout en pénétrant plus profondément dans la nature de la démonstration du premier être et de sa causalité créatrice, peut encore maintenir une contemplation de sagesse philosophique. Car la démonstration de l'existence du premier Être nous le montre comme transcendant et séparé, mais aussi comme présent par son action créatrice au plus intime de toutes ses créatures. Cette causalité créatrice le rend intimement présent à toute créature. Mais cette causalité, étant absolument libre et volontaire, dépasse infiniment dans sa source, c'est-à-dire dans la substance même du premier Être, ses effets, que seuls nous pouvons connaître immédiatement. C'est pourquoi la contemplation philosophique qui repose sur la démonstration du Dieu Créateur n'a de stabilité et d'absolu que dans son terme : le Dieu Créateur. Et ce terme, du point de vue de la spécification propre, échappe totalement à cette contemplation. Malgré cela, celle-ci peut exister, car elle est suffisamment spécifiée et déterminée par l'ordre même de l'univers, considéré comme l'effet le plus parfait de la causalité créatrice, donc comme reflétant analogiquement les perfections du Créateur.

Cette contemplation a donc un caractère très particulier, puisqu'elle implique un mode de pauvreté extrême du point de vue de la spécification et de la détermination. Elle n'a plus pour ainsi dire que les perfections du jugement pur d'existence.

#### *2° Conditions subjectives.*

Pour qu'un tel acte de contemplation puisse exister, il est nécessaire que notre intelligence soit perfectionnée par cette vertu intellectuelle suprême : la sagesse. C'est elle qui connaturalise notre intelligence à l'intelligibilité de la Cause première, de la Substance première. Car elle lui permet non seulement de prouver l'existence de la première Substance, ce qui est déjà en quelque sorte s'élever jusqu'à elle, mais encore de considérer et de contempler d'une certaine façon sa manière d'être.

Voilà pourquoi la sagesse est si profondément la vertu du *νοῦς*, lui permettant de réaliser pleinement sa propre vie, d'épanouir toutes ses richesses d'intelligence faite pour connaître tous les êtres et avant tout l'Être cause et principe de tous les autres.

La sagesse donne à notre intelligence un certain pouvoir sur ce premier Être, puisque le fait de prouver son existence implique en quelque sorte une permission de le contempler, ce qui exige nécessairement le droit d'une certaine assimilation à son être.

La sagesse donne à notre intelligence un certain mode de séparation et de pureté connaturel à celui de son objet ultime : la première Cause. C'est du reste ce qui lui permet d'exercer un acte aussi divin.

Mais on pourrait se demander si l'homme est pleinement libre d'exercer comme il le veut cette vertu de sagesse. Autrement dit, l'homme qui a acquis cette vertu peut-il contempler quand il le veut et comme il le veut?

Si l'homme pouvait posséder la vertu de sagesse aussi parfaitement que l'habitus des mathématiques, il semble bien qu'il n'y aurait aucune impossibilité à ce qu'il l'exerce en pleine liberté. Il pourrait donc démontrer comme il le voudrait l'existence de la Cause première et la contempler selon son bon plaisir.

Mais il semble impossible qu'il puisse, ici-bas, posséder parfaitement cette vertu suprême. Elle est trop élevée, trop divine. Le philosophe est bien l'ami de la sagesse, celui qui fréquente la sagesse et qui tend vers elle ; mais il n'est pas le sage parfait. Par là Aristote ne nous fait-il pas pressentir que, précisément lorsqu'il s'agit de cette vertu si éminente, elle ne peut être possédée par l'homme que d'une manière imparfaite, par mode de disposition et de tendance ?

C'est pourquoi il ne pourra pas se mettre en acte de contemplation et y demeurer comme il le voudra et quand il l'entendra. Ce n'est donc pas seulement à cause des nécessités de la vie qu'il ne pourra pas demeurer toujours en acte de contemplation, c'est aussi en raison de la manière incomplète dont il possède cette vertu de sagesse. Le philosophe pourra, certes, se disposer à un tel acte, y tendre, chercher à acquérir des notions analogiques de plus en plus parfaites et, par le fait même, une démonstration toujours plus pénétrante et rigoureuse de la Cause première. Mais il n'aura pas, semble-t-il, le pouvoir de se mettre pleinement et parfaitement en acte de contemplation quand il le voudra. Ce pouvoir plénier n'appartient qu'à la Cause première qui exerce immédiatement sa causalité finale sur notre intelligence, comme premier intelligible et premier désirable.

#### *IV – Propriété de cet acte de contemplation*

Nous venons de dire que, grâce à cette vertu de sagesse, l'intelligence humaine a acquis une certaine connaturalité avec le terme de sa contemplation : la Substance première. Cette vertu de sagesse, vertu suprême, établit entre Dieu et nous, l'Intelligence divine et la nôtre une certaine similitude qui nous permet de mener la même vie que Dieu et de la mener comme une vie qui nous est connaturelle et non pas étrangère et pénible.

Grâce à la connaturalité que la sagesse établit entre la première Intelligence et notre intelligence, cet acte de contemplation peut s'épanouir dans la joie. Il est pleinement délectable.

Nous soulignons par là la très grande différence psychologique qu'il y a entre cet acte de contemplation et toutes les recherches scientifiques qui le précèdent. Celles-ci étaient, au contraire, difficiles et sans délectation. Aristote précise que cette joie est la plus grande qui soit. Elle est « parfaite » et souveraine<sup>18</sup>, parce qu'elle est sans mélange, toute pure, parce qu'elle est ferme et stable. Ne se réalise-t-elle pas dans le repos ?

Comment comprendre cette délectation ? Toute délectation ne suppose-t-elle pas un amour ? La contemplation de sagesse philosophique telle qu'Aristote la définit n'est-elle pas un acte purement spéculatif, théorétique, séparé de tout élément affectif ?

Il est très important de bien saisir la source propre de cette délectation, affirmée si nettement par Aristote, pour mieux pénétrer dans la structure essentielle de l'acte de contemplation et mieux comprendre ses relations avec l'ordre affectif.

Il est bien évident que le plaisir fait partie de l'ordre du bien, c'est-à-dire de ce qui nous convient. Tout plaisir suppose donc un amour, car on ne peut goûter et trouver délectable que ce qu'on aime. Sans l'amour primordial qui nous connaturalise à la réalité aimée, celle-ci ne pourrait être pour nous source de délectation.

Or, il y a en nous un amour naturel pour la connaissance du vrai. Aristote nous l'a rappelé dès le début de ses *Métaphysiques* : « tous les hommes désirent naturellement savoir »<sup>19</sup>. Et c'est cet amour naturel qui explique comment tout acte de connaissance est délectable<sup>20</sup>. Car tout acte de connaissance satisfait en partie ce désir naturel, cet amour initial du vrai. L'acte de contemplation étant l'acte de connaissance le plus parfait est le seul à pouvoir satisfaire pleinement ce désir et cet amour de connaître. Voilà pourquoi il est si parfaitement délectable.

Mais on peut encore préciser que ce désir naturel de connaître, à son point de départ, n'est autre que la tendance naturelle de notre intelligence, de notre *νοῦς*, à acquérir sa perfection

18. *Mét.*, A, 7, 1072 b 17 ; 1072 b 24 : « L'acte de contemplation est la jouissance parfaite et souveraine ». *Éth. à Nic.*, X, 7.

19. *Mét.*, A, 1, 980 a 21.

20. *Mét.*, A, 1, 980 a 22 : « Ces perceptions nous plaisent par elles-mêmes. » *Mét.*, A, 7, 1072 b 17 : « La veille, la sensation, la pensée sont nos plus grandes jouissances. »

naturelle. Plus notre nature intellectuelle s'actue, se détermine, grâce à l'acquisition de nouvelles vérités, plus ce désir lui-même se détermine et s'actue, plus il s'accroît et s'intensifie. Ce désir naturel doit même s'épanouir en un choix personnel, lorsqu'il s'agit pour nous d'orienter notre vie humaine, de préférer la vie contemplative à la vie active, la recherche de la vérité pour elle-même, à l'exercice des vertus morales et politiques finalisées par l'amitié personnelle et civique, et de tout mettre en œuvre pour mener efficacement nos recherches philosophiques et atteindre à la contemplation. C'est pourquoi la vie contemplative suppose, à son origine, à la fois ce désir naturel de connaître et ce choix libre qui oriente toute notre vie dans un sens précis : celui de la recherche de la vérité, aimée pour elle-même, celui du désir intense de la contemplation sans aucune autre préoccupation. C'est cet amour de choix qui, venant expliciter notre désir naturel et le préciser, polarise véritablement toutes nos activités et tous nos efforts vers ce terme ultime : la contemplation de la première Substance. Ce bien suprême devient notre bien propre, celui que nous voulons posséder et que nous préférons à tout. Dans ces conditions, l'acte même de contemplation qui vient satisfaire ce désir et réaliser ce choix est l'acte le plus délectable qui puisse être. Il satisfait pleinement le vœu le plus profond de notre nature et le choix le plus important de notre vie personnelle celui qui commande tous les autres. De plus, grâce à l'acquisition même de la vertu de sagesse, cet acte s'accomplit parfaitement et sans peine, malgré son mode divin, si supérieur à notre mode humain ordinaire. La perfection même de cet acte et sa connaturalité avec l'intelligence perfectionnée par la sagesse sont bien les ultimes raisons de la joie qu'il procure, joie parfaite, sans ombre de tristesse, car tout effort et toute difficulté sont alors dépassés. Toutefois, si indispensable et si nécessaire que soient, selon la doctrine d'Aristote, cet amour naturel de la vérité et ce choix personnel d'une vie contemplative, jamais il ne faut les considérer comme des éléments spécificateurs de la contemplation philosophique. Mais ils la précèdent, c'est-à-dire ils en sont comme les motifs extrinsèques qui ne cessent de nous y pousser<sup>21</sup>. De même cette délectation ne fait pas partie des éléments spécificateurs de la contemplation, mais elle la suit nécessairement. Elle en est comme le rayonnement subjectif qui épanouit toute la partie supérieure de notre être. N'oublions pas cependant que la sagesse qui connaturalise notre *νοῦς* avec l'intelligibilité de la Cause première n'a pas pour unique effet de permettre un acte de contemplation qui soit parfait, exempt de difficulté et par le fait même délectable. Elle a aussi comme conséquence d'établir entre cette première Substance et notre intelligence, une certaine similitude, une certaine parenté formelle, capable de fonder de nouveaux rapports, des rapports de quasi-amitié entre Dieu et nous.

Ces rapports s'exercent grâce à la contemplation elle-même et ils en sont comme les effets immédiats, comme le fruit propre. Nous comprenons par là comment la contemplation philosophique peut être à l'origine de tout un épanouissement affectif, l'épanouissement affectif le plus noble que notre être puisse connaître. Car il s'agit d'aimer l'Être suprême contemplé, de l'aimer pour lui-même, à cause de sa bonté souverainement aimable, de l'aimer comme l'être le plus aimable et le plus désirable qui soit.

Cet épanouissement affectif, loin d'écarter le sage de sa contemplation et de l'attirer vers une activité moins noble, et donc de le dégrader, sauvegarde au contraire sa contemplation et lui permet de s'y donner plus parfaitement. Car cette quasi-amitié est une amitié divine, toute spirituelle et même toute contemplative ; elle provient immédiatement de la contemplation, qui est son fondement, et ne peut se maintenir qu'en elle. Et comme l'amour du Souverain Bien nous conduit à le mieux connaître, cette amitié nous porte vers la contemplation. Elle fera naître ainsi tout un climat affectif dans lequel notre contemplation deviendra de plus en

---

21. Remarquons bien, en effet, que ce choix aussi bien que cet amour naturel de connaître ne sont pas à proprement parler amour de l'objet de la contemplation comme tel, mais amour de l'acte de contemplation, en tant que cet acte est notre perfection suprême. C'est pourquoi cet amour peut précéder l'acte de contemplation, tandis que l'amour de l'objet contemplé doit nécessairement suivre l'acte même de contemplation, qui seul nous fait connaître l'objet et sa propre bonté. Cet amour s'épanouira dans un amour d'amitié divine.

plus pure et de plus en plus connaturelle à son objet. Elle sera à la source d'une nouvelle délectation venant intensifier celle de l'acte même de contemplation.

N'oublions pas que si Aristote distingue si nettement les puissances affectives des puissances de connaissance, s'il distingue si nettement leur objet, il affirme cependant : «Le suprême désirable est identique au suprême intelligible »<sup>22</sup>. Par là, il nous indique que ces distinctions ont valeur au plan de notre vie humaine, de notre psychologie humaine, mais qu'elles n'ont plus le même sens pour la vie divine. La sagesse qui nous fait participer à cette vie divine est à l'origine d'un acte le plus spéculatif qui soit : la *θεωρία* ; mais elle est aussi, d'une façon médiate il est vrai, à l'origine de l'épanouissement le plus affectif qui soit, cette «amitié divine », épanouissement qui semble du reste lié normalement à l'acte même de la contemplation. Celle-ci, bien qu'elle ne soit pas essentiellement une amitié mais une connaissance spéculative, demande cependant à s'épanouir en amour spirituel parfait. C'est donc une exigence de la contemplation de s'épanouir finalement en une certaine amitié avec Dieu.

Voilà bien ce qui caractérise cette connaissance spéculative parfaite et nous en montre toute la profondeur vitale.

---

22. *Mét.*, Λ, 7, 1072 a 27.

## LE RELATIF DANS LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

C'est avec de bonnes raisons que l'on pourrait présenter la philosophie d'Aristote comme la philosophie de la *substance* et de l'*acte*. Aristote est en effet le premier à saisir consciemment la substance comme cause propre de *ce qui est*, il réussit à la dégager aussi bien de son mode matériel de sujet, héritage des physiciens, que de son mode formel de pur principe d'intelligibilité, invention des platoniciens. De plus, il montre le primat absolu de l'acte-fin sur tout devenir. Pourtant, en face de ces évidences, il faut bien constater qu'Aristote reconnaît au « relatif », – et également à ce qui est « en puissance », – un rôle unique, original, dont il a conscience de découvrir et de préciser la nature propre, tout en reconnaissant l'extrême difficulté d'une telle analyse <sup>1</sup>.

Il semble du reste que ces diverses recherches se commandent mutuellement. La découverte de la substance dans son absolue pureté, celle aussi de l'acte-fin, permettent à leur tour de préciser le caractère propre du *πρός τι* parmi les déterminations formelles de ce-qui-est. En contre-épreuve, dans la mesure même où la substance n'est plus saisie dans sa profondeur métaphysique, comme cause propre de ce-qui-est, et où on la considère soit comme forme et principe d'intelligibilité, soit dans sa fonction de sujet, dans cette même mesure on ne la distingue plus assez nettement de ces déterminations accidentelles que sont la quantité, la qualité ou la relation. C'est-à-dire qu'on sera vite amené à considérer une simple détermination formelle comme substantielle, fondamentale, première.

Sans prétendre à une étude exhaustive, essayons ici de dégager la pensée d'Aristote sur le relatif, selon les étapes suivantes : 1° partir des critiques qu'Aristote fait aux platoniciens sur ce point, puisque c'est à partir du platonisme et face à lui qu'il élabore sa propre philosophie ; 2° analyser son exposé du relatif dans les *Catégories*. Il conviendra alors d'approfondir la question et de déterminer du point de vue métaphysique : 3° la nature propre du relatif ; 4° ses modalités spécifiques ; 5° enfin, préciser la manière dont Aristote le met en œuvre dans ses divers traités.

### *I - Critiques d'Aristote à l'égard des platoniciens*

Aristote reproche aux platoniciens d'exalter le relatif au point d'en faire un absolu : « Si l'on accepte, dit-il, les formes idéales, il s'ensuit que le relatif (*πρός τι*) sera antérieur à ce qui est par soi (*καθ' αὐτό*) »<sup>2</sup>. Car ces formes des relatifs, constituées ainsi en Idées, seront des absolus.

On peut être étonné à première vue d'une telle critique. Qui donc, plus que Platon, a jamais tendu vers le Nécessaire et l'Absolu ? Ses formes pures ne nous mettent-elles pas immédiatement en présence du Substantiel et de l'Éternel ? Comment dès lors pourraient-elles exalter le relatif ?

Reconnaissons d'abord volontiers cette hantise, chez Platon, du Nécessaire, de l'Absolu, de l'Éternel. Ceci admis, nous n'en serons que plus à l'aise pour déceler de fait chez lui une philosophie de la relation, car ses formes idéales, posées pour sortir de la « Caverne », sont en réalité comme une splendide prison qui l'empêche d'atteindre effectivement la réalité dans son être propre.

Prenons le *Parménide*, qui exprime sans doute au mieux la réflexion critique de Platon sur les Idées. Dès le début, la question de Socrate est significative : « Ne crois-tu pas qu'il y ait une Forme-en-soi de la ressemblance, et à cette forme une autre qui s'oppose : l'essence

1. *Cat.*, 7, 8 b 22 : « Sans doute il est difficile au sujet des relatifs d'affirmer quelque chose d'une manière certaine sans les avoir considérés plusieurs fois ; cependant il n'est pas inutile d'avoir soulevé des questions au sujet de chacun d'eux ».

2. *Mét.*, A, 9, 990 b 15 ss. ; cf. *Mét.*, M, 4, 1079 a 12 ss.

du dissemblable ? que, à cette dualité des Formes, nous prenions part et moi et toi et tout le reste de ce que nous appelons le multiple ? »<sup>3</sup>. Dans ce même dialogue, la discussion sur l'Un met bien en lumière l'impossibilité pour l'esprit de sortir d'une pensée dialectique où il s'enferme, lorsqu'il se limite à opposer et à relier des relatifs<sup>4</sup>.

En somme on pourrait dire que les Formes pures de Platon sont à la fois absolues et relatives. C'est ainsi que le premier Aristote, à tendance platonicienne, reconnaît que les relatifs ne sont pas un « genre par soi »<sup>5</sup>, en d'autres termes qu'ils comportent de l'absolu. Les platoniciens n'ont pas saisi la diversité analogique de l'être. Aristote, exposant leur enquête sur la cause de la multiplicité, leur reproche de n'avoir posé la question qu'à l'égard du τί ἐστι en omettant de le faire pour la quantité, la qualité, le relatif<sup>6</sup>. Enfin, – autre aspect des choses, quand les platoniciens se demandent quel est le principe opposé à l'Un et à l'Être (l'Être-en-soi, dont tous les autres peuvent être engendrés), ils répondent que c'est le πρὸς τι et l'Inégal. Mais ceci n'est pas exact, remarque Aristote, puisque le relatif n'est ni le contraire, ni la négation de l'Être et de l'Un.

Ainsi, dans la perspective d'Aristote, si les platoniciens, ramenant tout aux Formes idéales, n'ont pas découvert la diversité analogique des déterminations de ce-qui-est, *a fortiori* n'ont-ils pas découvert la diversité analogique de l'être en puissance et en acte. Pour eux le *non-être*, comme l'inégal et le relatif, est ce qui est en puissance d'être : c'est la substance en puissance. C'est là, pense Aristote, une grave confusion, car le relatif n'est ni l'Un en puissance, ni l'Être en puissance ; il est seulement une certaine détermination des « étants »<sup>7</sup>.

En bref, Aristote reproche aux platoniciens d'accorder au relatif à la fois trop et trop peu : trop, car ils le considèrent comme une Forme idéale antérieure à ce-qui-est ; trop peu, car ils voient en lui le principe de diversification des êtres et ils l'identifient au non-être, à l'inégal. Ils n'ont donc pas saisi la manière originale d'être qui le caractérise.

Cette double critique souligne bien la carence essentielle de la théorie des Formes idéales au sujet du relatif : 1) si on fait de celui-ci une Forme idéale, on en fait un principe, on lui attribue une valeur d'absolu qu'il n'a pas ; 2) si l'on s'en sert, d'autre part, pour expliquer la multiplicité des Formes idéales, on le réduit à n'être plus que le non-être, on détruit sa valeur propre de relatif. Le relatif est un être trop subtil pour être assimilé à une forme ; si on le fait, on ne peut plus saisir son caractère propre, et on aboutit à cette contradiction de le poser à la fois comme être-en-soi (forme idéale) et comme non-être.

## II - La troisième catégorie : le relatif<sup>8</sup>

Dans les *Catégories*, Aristote étudie d'abord la substance et la quantité, au titre d'attributs premiers. Il en vient ensuite au relatif : « On appelle relatifs des êtres tels que leur être même, tout ce qu'ils ont d'être, est énoncé en dépendance d'un autre ou comme orienté de quelque autre façon vers un autre. Ainsi tout ce qu'il y a d'être dans « plus grand » est énoncé en dépendance d'un autre, car on n'est dit plus grand que par rapport à *quelque chose* ; de même tout ce qu'il y a d'être dans « le double » est énoncé en dépendance d'un autre, car on est dit le double de *quelque chose* »<sup>9</sup>.

Pour saisir la portée d'une telle affirmation, il convient de la comparer à celle qui a pour objet la substance : « La substance dite dans son sens le plus propre, en premier lieu,

3. *Parm.*, 128 c (Trad. Diès, éd. Belles-Lettres, Paris 1923, p. 57).

4. *Parm.*, 161 c ss.

5. *Mét.*, A, 9, 990 b 15. Parlant des idées des relatifs, il déclare : « Nous ne disons pas que les πρὸς τι soient un genre par soi ». Cf. *Mét.*, M, 4, 1079 a 12.

6. *Mét.*, N, 2, 1089 a 33.

7. *Mét.*, N, 2, 1089 b 7 : ἐν τι τῶν ὄντων.

8. Sans discuter ici le problème de l'authenticité des *Catégories*, nous les considérons comme une partie de l'*Organon*.

9. *Cat.*, 7, 6 a 36.

éminemment, est celle qui n'est pas énoncée en dépendance d'un sujet, et n'est pas non plus dans un sujet »<sup>9a</sup>.

Voilà bien les deux catégories extrêmes qui s'éclairent mutuellement : l'une exprime ce qui est entièrement *soi-même*, ce qui ne dit référence à rien d'autre, ce qui constitue un « premier » tant dans l'ordre de la détermination que du point de vue de l'existence ; l'autre exprime ce qui est pure référence à un autre, ce qui entièrement dit en dépendance d'un autre ou orienté vers un autre, et qui par le fait même n'est en rien pour soi.

Ces deux catégories ne font d'ailleurs que traduire les deux manières extrêmes dont notre intelligence exprime le réel : ou bien comme un absolu ayant sa propre détermination et sa manière propre d'exister ; ou bien comme un relatif totalement orienté vers un autre, incapable de posséder sa propre forme par lui-même.

C'est l'analyse philosophique du langage qui conduit à cette constatation. On dit « cet homme », signifiant par là une réalité autonome, déterminée, individuée ; au contraire « le double » est entièrement rapporté à autre chose. Or le langage manifeste la structure intime de notre connaissance intellectuelle. Les expressions *double*, *plus grand*, etc., décèlent une manière propre, irréductible, de s'exprimer : on est donc bien en face d'une catégorie caractéristique.

*Diverses espèces de relatif.* Cependant il y a des degrés dans cette catégorie. Prenons par exemple l'*habitus*, la disposition, la sensation la science, la position (*situs*)<sup>10</sup>. Tous ces termes sont relatifs : on est habitus de quelque chose, science de quelque chose, et ainsi du reste<sup>11</sup>.

Pourtant ces relatifs comme l'*habitus*, la disposition, peuvent de fait être considérés de deux manières, soit comme relatifs, soit comme qualités<sup>12</sup>. Aristote le sait et ne s'en scandalise pas : « S'il arrive que le même soit relatif et qualité, il n'y a rien là d'absurde »<sup>13</sup>. Un même terme peut faire partie de deux catégories différentes, sous divers aspects formellement différents, du moins lorsqu'il s'agit de la qualité et du relatif, de la quantité et du relatif. Tel est du moins le point de vue propre des *Catégories* ; nous verrons qu'en métaphysique le problème se pose différemment.

On pourrait dire que cette seconde manière de regarder les relatifs est analogue à la seconde manière de considérer la substance. De même que la substance-seconde se comprend en fonction de la substance-première, de même ces relatifs se comprennent en fonction des purs relatifs, qui ne sont que relatifs, comme le double. Notons pourtant la différence : le terme « substance-seconde » ne s'exprime pas formellement comme celui de « substance-première » ; au contraire, les termes relatifs, comme *habitus*, disposition, s'expriment formellement de la même manière que les relatifs purs, car en tant que relatifs ils signifient seulement : être énoncé en dépendance d'autre chose. C'est pourquoi Aristote ne distingue pas « relatifs premiers » et « relatifs seconds » comme il l'a fait pour la substance. Il note simplement que les seconds sont moins purs, ils ne sont plus exclusivement relatifs.

On peut distinguer comme une troisième classe de relatifs, celle des *situs* (station droite ; position couchée, assise...). Les « positions » font partie des relatifs : mais le caractère relatif est ici moins explicite et la signification qualitative plus immédiate. Enfin les expressions « être couché », « être debout » ne sont, elles, relatives que comme paronymes.

---

9a. *Cat.*, 5, 2 a 10-12.

10. Cf. *Top.*, IV, 1, 121 a 1 : « La science fait partie des relatifs..., tandis que le beau et le bon font partie des qualités ». Autre texte, *Top.*, VI, 6, 145 a 15 : « Il faut examiner si on a donné pour différence d'un terme relatif une différence qui n'est pas relative, car les différences des relatifs sont elles-mêmes relatives. Par exemple, la science : elle est dite spéculative, pratique, poétique, chacune de ces différences signifiant un relatif ». Enfin, *Cat.*, 8, 11 a 22 : « La science considérée comme genre est un relatif ; considérée comme telle science particulière, par ex. : la grammaire, elle est une qualité particulière. »

11. *Cat.*, 7, 6 b 3 ss.

12. *Cat.*, 8, 8 b 27.

13. *Cat.*, 8, 11 a 37.

Si donc on exclut ces dernières expressions qui ne sont relatives que par l'extérieur, il reste trois classes de relatifs distinguées par Aristote : relatifs-purs, relatifs-qualités, relatifs-situations.

*Propriétés des relatifs.* Après avoir précisé le caractère propre de l'attribut « relatif » et ses diverses modalités, Aristote peut alors passer à l'étude de ses propriétés.

1. *Certains relatifs sont contraires*, quoique tous ne le soient pas. La vertu est contraire au vice, mais le double n'a pas de contraire. On s'aperçoit vite que le relatif pur n'implique pas contrariété, mais seulement le relatif-qualité, qui, grâce à cet élément adventice, peut admettre la contrariété. Ainsi la contrariété n'est pas propre au relatif comme relatif <sup>14</sup>.

2. *Certains relatifs sont capables de plus et de moins*, mais non pas tous. Le semblable est plus ou moins semblable ; le double n'est pas plus ou moins double <sup>15</sup>. Là encore, le relatif pur n'implique pas de plus ou de moins.

3. *Tous les relatifs, pris au sens absolument propre, sont « dits » vers leur corrélatif*<sup>16</sup>. Qui dit double, dit moitié. Cette corrélation n'existe pas toujours de la même manière : « La science est dite science *du* connaissable ; le connaissable est dit tel *pour* la science ». Ici, la réciprocité n'est pas parfaite dans les relatifs-qualités ; elle l'est pour les relatifs-purs. C'est donc la première propriété spécifique des relatifs que nous rencontrons. Elle n'affecte que les relatifs considérés au sens tout-à-fait propre. Elle ne joue plus si par exemple ces relatifs sont considérés matériellement à l'égard de leurs propres sujets : « aile » n'est pas corrélatif d'« oiseau » car « aile » n'est pas relatif à l'oiseau en tant qu'oiseau, mais seulement à l'oiseau en tant que « vivant ailé » ou en tant que « chose ailée », car il y en a bien d'autres que des oiseaux qui sont ailés.

A cette propriété des « corrélatifs » il faut adjoindre ce qu'Aristote dit encore au sujet des « opposés comme relatifs », puisque toute corrélation implique une opposition relative. Ainsi « cela même qu'est le double est le double d'*autre* chose, car on est double *de quelque chose* ». De même « la science est opposée à l'objet connaissable (ἐπιστητόν), ces deux termes étant relatifs. Tout ce que la science a d'être est énoncé en dépendance de l'objet connaissable ; et tout ce qu'il y a de valeur d'être dans le « connaissable » est énoncé par rapport à son opposé qui est la science : car qui dit connaissable dit connaissable pour quelque chose, pour la science. Donc pour tous les êtres qui s'opposent comme relatifs, ce qu'ils sont, ce qu'ils ont d'être est énoncé en dépendance des autres » <sup>17</sup>. Alors que l'on distinguait deux types de corrélatifs, les uns réciproques, les autres non, cette distinction ne vaut plus quand il s'agit des opposés relatifs. Car ces opposés relatifs n'expriment que la manière dont certaines réalités sont séparées ; au contraire les corrélatifs expriment la manière dont ces réalités s'appellent mutuellement.

4. *Tous les relatifs semblent être par nature simultanés* <sup>18</sup>. Si le double existe, la moitié existe ; s'il disparaît, la moitié disparaît. On constate donc pour les relatifs, simultanété d'existence et d'anéantissement. Ceci ne se vérifie pourtant pas à l'égard de tous les relatifs : l'objet connaissable est antérieur à la science ; s'il disparaît, la science disparaît ; mais l'inverse n'est pas vrai ; il n'y a donc pas réciprocité. Ainsi la simultanété naturelle est une propriété

14. *Cat.*, 7, 6 b 15 (Cf. *Cat.*, 6, 5 b 28 ss.) : « Ce qui se réfère à un autre n'a pas de contraire » ; b 33 : « Il arrive que la même réalité soit en même temps grande et petite ; petite par rapport à quelque chose, elle est grande par rapport à une autre ». Ceci montre bien qu'il n'y a pas de contraire dans les relatifs. Cf. *Phys.*, V, 2 226 a 23.

15. *Cat.*, 7, 6 b 20. Cf. *Seconds Anal.*, I, 24, 86 a 8.

16. *Cat.*, 7, 6 b 27 : πρὸς ἀντιστρέφοντα

17. *Cat.*, 10, 11 b 17 ss. ; 12 b 16.

18. *Cat.*, 7, 7 b 15 ; *Seconds Anal.*, I, 24, 81 a 8. Les relatifs augmentent simultanément : « Plus les réalités sont universelles, plus elles sont démontrables » *Cat.*, 13, 24 b 37. Simultanées par nature sont les réalités unies d'un lien réciproque dans la succession d'existence, sans que l'une soit d'aucune façon cause de l'autre ; ainsi le double et la moitié ont ce lien réciproque. C'est ce qui permet de conclure de la possibilité d'un relatif à celle de son corrélatif, cf. *Rhét.*, II, 19, 1392 b 3-5 ; 23, 1327 a 23 - b 11. Il y a donc un lien de réciprocité relative qui est comme au delà du lien de causalité, en ce sens qu'il n'en dépend pas.

des relatifs comme relatifs ; mais d'autres liens peuvent intervenir entre ces relatifs et supprimer cette simultanéité.

Toute cette recherche des propriétés manifeste clairement la distinction que fait Aristote entre les relatifs-purs et les relatifs-mixtes : les premiers impliquent simultanéité naturelle et corrélation réciproque, exclues par les seconds qui sont capables de plus et de moins ou de contrariété, à cause de cet élément adventice qu'ils comportent dans leur relation.

Réfléchissons un instant sur ces données des *Catégories*. L'ensemble est clair : mais certaines affirmations pourraient paraître à première vue insuffisamment étayées. Peut-on dire, par exemple, que les termes relatifs « esclave-maître » sont simultanés par nature, tandis que « objet connaissable-science » ou encore « sensible-sensation » ne le sont pas ?<sup>19</sup> Il s'agit en effet dans les deux cas de termes complexes, qui peuvent être considérés de deux façons, soit comme relatifs, soit comme impliquant d'autres déterminations. Le maître, en tant qu'homme, ne disparaît pas si l'esclave disparaît ; de même que l'objet de science subsiste comme chose réelle même si la science n'existe pas. Inversement, le maître en tant que maître n'existe plus s'il n'y a plus d'esclave, de même que l'aspect connaissable de l'objet ne subsiste que s'il y a science. Des deux côtés il y a rapport de dépendance, ou de mesure, le premier dans l'ordre de l'activité humaine, le second dans l'ordre de la spécification de la connaissance. L'analyse d'Aristote semble donc manquer de rigueur.

Cette objection aurait toute sa force dans une considération métaphysique, mais il faut précisément se rappeler que nous ne sommes pas ici en métaphysique mais bien dans la perspective des *Catégories*, qui cherchent à déterminer simplement les divers caractères des *termes relatifs*. Le terme « maître » dit un rapport explicite à l'« esclave », tandis que « sensible » signifie ce qui peut être objet de « sensation ». Dans le premier cas le rapport est en acte, dans le second il n'est qu'en puissance. D'où simultanéité naturelle dans le premier cas, qui est exclue dans le second. Ainsi se justifie l'analyse d'Aristote.

*Substances et relatifs*. Le philosophe se pose enfin une dernière question : Les substances peuvent-elles faire partie des relatifs ?<sup>20</sup>

Pour saisir l'importance de cette aporie, présentée en dernier lieu comme une recherche ultime sur les limites des termes relatifs, il convient de se rappeler tout le contexte platonicien. Tous les termes ne seraient-ils pas de quelque façon « relatifs » ? On a vu que les termes « qualité » et « quantité » peuvent être regardés comme des relatifs : les termes de substances ne pourraient-ils l'être aussi ?

A l'égard des substances-premières la réponse est facile. Comme on l'a vu, il y a irréductibilité entre ces déterminations absolues et ce qui n'existe qu'orienté vers un autre. De même, les parties intégrantes des substances premières ne sont pas exprimées en termes relatifs : une tête prise individuellement n'est pas une tête de quelqu'un, mais *une* tête particulière.

Pour les substances-secondes la question est plus délicate. Si la plupart apparaissent bien immédiatement comme n'étant pas des termes relatifs : ainsi l'homme, on n'est pas l'homme de quelqu'un ; le problème demeure au sujet de leurs parties, car on dit : la tête de quelqu'un, la main de quelqu'un.

L'analyse précédente des termes-relatifs ne suffit plus ici ; car il semble d'une part que les termes substances-secondes ainsi que leurs parties intégrantes signifient une détermination absolue, ou du moins la propriété de quelque chose d'absolu ; d'autre part ces parties en tant que parties apparaissent comme essentiellement relatives au tout. Ainsi est-il difficile d'affirmer qu'aucun terme substantiel n'appartient aux termes-relatifs.

---

19. *Cat.*, 7, 7 a 29 ss.

20. *Cat.*, 7, 8 a 12.

Aristote propose alors une nouvelle définition du relatif : « Les relatifs sont ceux pour qui l'être consiste dans le rapport à quelque chose »<sup>21</sup>. Si donc on connaît le relatif, on connaît par le fait même son corrélatif ; une telle réalité est-elle connue comme double : on sait aussitôt de quoi elle est double ; ou bien, si elle est connue comme plus belle, on sait par rapport à quoi. Cette nouvelle définition a donc l'avantage d'intégrer la simultanéité de la connaissance des termes relatifs.

On peut ici avec intérêt se rappeler ce texte des *Topiques* : « Il ne faut pas ignorer que certaines réalités ne peuvent être définies que par leur opposé ; le double ne peut être défini sans la moitié. Cela est vrai pour ceux qui sont dits relatifs *selon eux-mêmes* »<sup>22</sup>.

Le fait que la définition du relatif-pur implique celle du corrélatif met en lumière une cause facile d'erreur : « Toutes les fois qu'en définissant les relatifs on n'explique pas distinctement leur corrélatif, mais qu'on englobe ce corrélatif dans un trop grand nombre de réalités, on se trompe soit en totalité, soit en partie. Si par exemple on définit la médecine la science de ce qui est, il y aura erreur partielle, car la médecine n'est pas par elle-même la science de tout ce qui est »<sup>23</sup>.

Il est maintenant possible de répondre à la question précédemment posée : les parties des « substances-secondes » ne sont pas proprement des relatifs, puisque la connaissance précise de la tête ou de la main ne nous donne pas immédiatement la connaissance précise de son sujet. L'irréductibilité des termes relatifs à l'égard des termes substantiels est donc totale. Le cas est très différent de celui des termes quantitatifs ou qualitatifs ; on passe facilement par exemple des termes quantitatifs aux termes relatifs : beaucoup et peu, grand et petit sont vraiment des relatifs, car aucune réalité n'est dite elle-même et selon elle-même petite ou grande, mais seulement en fonction d'une autre à laquelle on la compare<sup>24</sup>.

Avant de passer à l'étude métaphysique du relatif, arrêtons-nous un instant encore sur cette nouvelle définition qu'Aristote nous donne du relatif, car on a cherché à donner à cette démarche diverses significations<sup>25</sup>. Pour bien la comprendre, il faut la considérer en fonction de l'aporie posée au début par le philosophe lui-même, puisque ceci constitue sa réponse. On veut savoir dans quelle mesure les parties des substances-secondes sont des relatifs. Si on prend la première définition générale du relatif, la réponse est insuffisante ; la tête est la tête de l'homme, donc elle est relative à l'homme et n'a de sens qu'en fonction de l'homme ; la partie est toute relative au tout dont elle fait partie. Mais en raison de sa métaphysique, qui distingue si nettement « accident relatif » et « substance », Aristote ne peut accepter cette conclusion.

Il faut donc chercher s'il n'est pas possible de donner au terme relatif une définition plus

21. *Cat.*, 7, 8 a 31 : ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταῦτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν. Ce qui fait dire à Hamelin : « Tout l'être du relatif est proprement dans la relation » (*Le système d'Aristote*, Paris 1931, p. 105).

22. *Top.*, VI, 4, 142 a 27 : ὅσα καθ' αὐτὰ πρὸς τι λέγεται. Cf. *Réfut. sophis.*, 31, 181 b 25 ss. Le relatif séparé de son corrélatif ne signifie rien ; pas de double sans moitié. De même le propre du relatif est aussi celui de son corrélatif, cf. *Top.*, V, 6, 135 b 16 ss. ; VI, 8, 146 a 37, où Aristote distingue relatif καθ' αὐτό et relatif κατὰ τὸ γένος.

23. *Top.*, VI, 12, 149 b 4.

24. *Cat.*, 6, 5 b 15 ss. ; 6 a 27.

25. A. Krempel dans son étude sur la relation interprète ce passage des *Catégories* de la manière suivante : « Dans ce texte qui ne manque pas d'obscurité, on constate au premier coup d'œil qu'Aristote passe d'une définition traditionnelle, semble-t-il, mais déficiente à ses yeux, à une autre. Il s'agit donc d'une correction. Or, toute la bizarrerie d'un *relativum secundum dici* à côté d'un *relativum secundum esse* vient de ce que la refonte n'a pas été traitée comme telle : d'une succession on a fait une concomitance, d'une élimination un voisinage. Les penseurs hellénistiques déjà voulaient à tout prix sauver l'une ou l'autre formule, et cela par respect pour Aristote qui s'arrête longtemps à l'ancienne, 6 a 36 - 8 a 28, aussi bien que par attachement à Platon. En effet, Plotin, son disciple Porphyre, et plus tard leur interprète latin Boèce font remonter l'ancienne définition au fondateur de l'Académie. A vrai dire on cherche en vain l'ancienne définition dans les œuvres de Platon, bien qu'il ne manque pas de formules approchées. Disons donc qu'elle était dans l'air ». *La doctrine de la relation chez S. Thomas*, Paris 1952, pp. 395-396. Dire que la seconde définition du relatif donnée par Aristote élimine la première semble excessif, cf. HAMELIN, *op. cit.*, p. 105, qui ne voit pas là une discontinuité, mais une précision, sur laquelle d'ailleurs il ne s'arrête pas. C'est Boèce qui, en insistant sur l'opposition entre le *dicuntur* et l'*esse* de ces deux définitions, est à l'origine de l'interprétation qu'en fait le moyen-âge : la première définition regarde le *relativum in dicendo* (relation logique), la seconde le *relativum in essendo* (relation réelle), cf. ALEX. DE HALES, *Summa theol.*, P. 2, in *qu. 2, tract. I*, qu. 5, a. 1, ad 1m (Ed. Quaracchi, 1924, I, p. 554) et Krempel, *op. cit.*, pp. 399-400. Une telle exégèse est évidemment très loin de la pensée d'Aristote, ce que Krempel souligne très justement, cf. p. 402.

précise, marquant mieux sa nature propre et son irréductibilité tant à l'égard de la substance-seconde que de ses parties. C'est ce qui fait qu'Aristote donne une nouvelle définition. Comparée à la première, la différence apparaît aussitôt. Au lieu de s'attacher à l'analyse de l'attribution relative, il précise maintenant ce qui caractérise l'être même des relatifs. En somme on est passé de la définition générique des termes relatifs à la définition propre des relatifs pris en eux-mêmes et de leur mode spécifique d'être <sup>26</sup>.

Désormais tout l'être du relatif apparaît comme lié à son corrélatif à tel point qu'en le connaissant on connaît par le fait même ce corrélatif. C'est là un critère nouveau pour discerner si les parties des substances-secondes sont des relatifs. Au lieu de se demander si ces parties sont attribuées à leur tout au titre de termes relatifs, on se demande si la connaissance de ces parties procure une connaissance précise, immédiate, de leur tout. On est passé du problème de l'attribution à celui de la définition. Celle-ci cherche à exprimer ce qu'est le relatif, sa nature ; elle porte sur l'être même de ce relatif. Il n'y a donc pas rupture dans la pensée d'Aristote, mais approfondissement, passage de l'attribution générique à la connaissance quidditative du relatif <sup>27</sup>.

### III - L'être du relatif

Chez Aristote, le langage exprime la manière exacte dont nous saisissons la réalité. C'est pourquoi les *Catégories*, qui sont autant de manières de signifier les réalités sensibles, sont aptes à nous introduire à l'étude proprement philosophique des déterminations fondamentales de ces réalités. A la classification des *Catégories* correspond cette affirmation : « L'être se prend en plusieurs acceptions... ; il signifie d'une part le « ce que c'est » et l'individu déterminé ; il indique d'autre part qu'une chose a telle qualité, telle quantité, ou l'un ou l'autre des prédicats de cette sorte » <sup>28</sup>.

En fait, dans sa philosophie première, Aristote n'a étudié que la substance, détermination première, fondamentale, de ce-qui-est. Il n'a point analysé métaphysiquement les autres déterminations essentielles de ce-qui-est. C'est pour cette raison sans doute qu'on a si facilement considéré les *Catégories* comme une étude métaphysique, erreur initiale qui devait facilement s'étendre et aboutir à la confusion totale des domaines propres à la logique et à la métaphysique, c'est-à-dire à une interprétation nominaliste du Philosophe.

Mais si Aristote n'a pas fait d'exposé systématique du relatif, comme il en a fait un de la substance, on peut cependant relever chez lui plusieurs affirmations qui permettent de préciser sa pensée sur la nature du relatif.

Ainsi dans les *Topiques*, après avoir parlé du relatif considéré en lui-même et selon le genre, il précise : « L'οὐσία de tout relatif est d'être orienté vers un autre, puisque pour chacun des relatifs tout ce qu'il a d'être est exactement ce qui se rapporte de quelque façon à quelque chose » <sup>29</sup>. La définition même du relatif considéré selon lui-même manifeste la quiddité de ce relatif, sa nature propre, sa « substance ».

Entendons bien dans quel sens nous parlons de nature ou de substance de relatif. Il s'agit uniquement d'exprimer sa détermination essentielle, il ne s'agit en aucune façon de la substance première, mode de ce qui est, cause formelle de ce qui est. Considéré de cette manière tout à fait propre, le relatif n'est substance ni en acte, ni en puissance. Il n'est pas antérieur à la substance, comme s'il en était un élément essentiel <sup>30</sup>. Au contraire, parmi toutes

26. La distinction entre cette définition générique des termes relatifs et la définition propre du relatif considéré selon son être spécifique semble bien correspondre à la distinction qu'Aristote fait dans les *Topiques* entre le relatif selon le genre et le relatif selon lui-même, cf. *Top.*, VI, 8, 146 a 37.

27. La première considération se sert de l'expression λέγεται, la seconde du τὸ εἶναι.

28. *Mét.*, Z, 1, 1028 a 10 ; Δ, 7, 1017 a 23 ; Θ, 1, 1045 b 26.

29. *Top.*, VI, 8, 146 b 4 : παντός γὰρ τοῦ πρὸς τι ἡ οὐσία πρὸς ἕτερον ἐπειδὴ ταῦτόν ἦν ἐκάστῳ τῶν πρὸς τι τὸ εἶναι ὅπερ τὸ πρὸς τι πως ἔχει.

30. *Mét.*, N, 1, 1088 b 1 ; *Mét.*, Γ, 6, 1011 a 18 ; B, 5, 1002 b 30 ; Λ, 4, 1070 a 34, 1070 b 3. Il n'y a pas de principe commun entre la substance et le relatif ; la substance ne peut être élément du relatif ; le relatif ne peut être élément de la substance.

les catégories, le relatif est celui dont la nature est la plus faible, l'être le plus ténu<sup>31</sup>. Il est postérieur à la quantité et à la qualité, sans être même une détermination de ces déterminations, mais seulement une certaine modification de cette quantité ou de cette qualité<sup>32</sup>.

En d'autres termes, l'être du relatif implique toujours une autre nature qui lui sert de fondement. Il est tellement débile qu'il ne peut exister par lui-même : « Rien n'est grand ou petit, beaucoup ou peu, et d'une manière générale rien n'est relatif, qui ne soit un certain autre être ». Un signe montre bien cette faiblesse radicale : du relatif il n'y a ni génération, ni corruption, ni mouvement. Alors que la quantité donne lieu à augmentation ou diminution, la qualité à altération, le lieu à translation, la substance à génération et à corruption, le relatif ne donne lieu à rien<sup>33</sup>. Il est en dehors du devenir. Il apparaît ou disparaît sans que se produise aucune modification intrinsèque de la réalité qu'il affecte. Il suffit que l'autre, son corrélatif, soit modifié<sup>34</sup>.

Voilà bien le signe le plus net que l'être du relatif est tout entier tourné vers un autre ; il n'affecte son sujet que par l'intermédiaire d'une autre catégorie, ce qui lui donne une manière d'être tout à fait originale, à l'antipode de celle de la substance.

Sans doute, comme les autres accidents, le relatif est dit de la substance<sup>35</sup> ; mais cela ne veut pas dire qu'il affecte directement cette substance, comme il le fait pour la quantité ou la qualité ; cela signifie seulement qu'il dépend de la substance dans son existence même, et qu'il ne peut se définir parfaitement qu'en fonction de la substance, détermination première de ce-qui-est.

#### IV - Les diverses espèces de relatifs

C'est au livre Δ de la philosophie première qu'Aristote énumère les divers relatifs<sup>36</sup>. Le relatif se dit :

1. « Comme du *double à la moitié*, du triple au tiers..., de l'excès au défaut ». Nous avons ici les relatifs selon le *nombre*. On distinguera parmi eux diverses modalités, suivant qu'ils traduisent un rapport déterminé ou indéterminé, relativement à l'unité ou aux nombres. Ainsi, le double est un rapport selon un nombre déterminé vers l'un ; le multiple est un rapport selon un nombre non déterminé vers l'un ; quant à l'excès par rapport au défaut, il se réalise selon un nombre tout à fait indéterminé<sup>37</sup>.

A ces types de relatifs selon le nombre, Aristote semble rattacher l'*égal*, le *semblable*, le *même*, « car ces relatifs sont dits selon l'un. Sont dits les mêmes tous ceux dont la substance est une ; sont dits semblables tous ceux dont la qualité est une ; sont dits égaux tous ceux dont la quantité est une. Or l'un est principe et mesure du nombre, de telle sorte que tous ceux-ci sont dits relatifs selon le nombre, mais non de la même manière »<sup>38</sup>.

Notons cette manière de grouper des relatifs si divers, basés sur des fondements tout à fait différents (quantité ; qualité ; substance) et comportant des manières d'exister aussi diverses que l'identité et l'égalité. Ce qu'ils ont pourtant de commun, c'est leur orientation vers l'un ou le nombre. La nature numérique du corrélatif permet de les grouper ainsi puisque précisément le relatif ne peut se définir sans son corrélatif. C'est celui-ci qui permet de

31. *Mét.*, N, 1, 1088 a 20 ss : « Le relatif est, de toutes les catégories, celui qui est le moins nature ou substance ».

32. *Mét.*, N, 1, 1088 a 24-25 : *πάθος τι τοῦ ποσοῦ τὸ πρὸς τι*.

33. *Mét.*, N, 1, 1088 a 27-34.

34. *Mét.*, N, 1, 1088 a 34-35 ; *Phys.*, V, 2, 226 a 23 ; III, 1, 200 b 28 ; *Mét.*, K, 12, 1068 a 9 ss.

35. *Phys.*, I, 7, 190 a 35 ss.

36. *Mét.*, Δ, 15, 1020 b 25. Saint Thomas dit dans son commentaire : « Ponit ergo (Philosophus) tres modos eorum, quae ad aliquid dicuntur ».

• *In V Mét.*, lec. 17 (Ed. Cathala, n° 1001 ss)

37. Cf. également *Phys.*, VI, 1, 200 b 28.

38. *Mét.*, Δ, 15, 1021 a 8-14.

spécifier, d'une manière ultime, le relatif.

2. Le relatif se dit encore entre « ce qui est capable d'échauffer et ce qui peut être échauffé, ce qui est capable de couper et ce qui peut être coupé... », et d'une manière générale, entre l'actif et le passif »<sup>39</sup>. Ces relatifs ont donc trait aux puissances actives ou passives et aux actes de ces puissances. Ce qui les caractérise, c'est qu'ils peuvent être considérés en puissance ou en acte, c'est-à-dire en mouvement.

De plus certains relatifs selon la puissance et l'acte impliquent la notion du temps, à cause d'une certaine succession dans ce qui agit par rapport à ce qui est fait. Ainsi le père est père de son fils. Enfin certains relatifs existent selon la privation de puissance, comme l'impossible, ou l'invisible

On voit ici encore, dans ce second type de relatifs, comment Aristote a groupé des relatifs très divers, par exemple ce qui est capable d'action et ce qui au contraire est impossible. Ce qui permet ainsi de les réunir, c'est encore la nature de leurs corrélatifs, non plus ici l'unité ou le nombre, mais la capacité ou l'incapacité d'agir ou d'être modifié, ce qui caractérise une manière d'être.

3. Le relatif se dit encore « du mesurable à sa mesure, du connaissable à la science, du sensible à la sensation »<sup>40</sup>. La grande différence que souligne immédiatement Aristote entre ce troisième type de relatifs et les deux précédents est la suivante : les relatifs énoncés selon le nombre ou la puissance le sont en ce sens que ce qu'ils *sont* est dit d'un autre ; au contraire, le mesurable est dit relatif du fait qu'un autre est dit orienté vers lui ; de même le connaissable, ou le sensible<sup>41</sup>. Car le connaissable est relatif par le fait qu'il y a une connaissance de ce connaissable ; au contraire, la connaissance est essentiellement relative à l'objet sur lequel elle porte, aussi il serait inutile de dire l'objet de la connaissance car « ce serait dire deux fois la même chose ». Il en est de même pour le visible et la vision.

Par là Aristote souligne le caractère propre de ces derniers relatifs : ils ne sont pas réciproques ; ils ne sont pas dans le même genre ; c'est pourquoi il n'y a pas « d'intermédiaire » entre leurs termes corrélatifs<sup>42</sup>.

Les divers relatifs dont nous venons de parler sont tous, comme le dit expressément Aristote, des relatifs « *selon eux-mêmes* », au sens le plus fort (καθ'ἑαυτά). Il ajoute : « Sont encore relatifs selon eux-mêmes les réalités dont le genre est relatif de cette même manière : ainsi la médecine, par son genre qui est la science, est un de ces relatifs *selon eux-mêmes* ».

39. Cf. également *Phys.*, III, 1, 200 b 28 : « Le relatif est dit selon l'excès et le défaut, selon l'actif et le passif, en général selon le moteur et le mobile, car le moteur est moteur du mobile et le mobile est tel sous l'action du moteur ; cf. *Phys.*, VIII, 1, 251 b 7.

40. W. D. Ross note : « Semblant s'opposer à cette association, Aristote relève en I, 1057 a 9, qu'en réalité ἐπιστήμη et μετρητόν et τὸ ἐπιστητόν, μέτρον c'est-à-dire que la science se conforme à la réalité, et non la réalité à la science - *Aristotle's Metaphysics, Oxford 1924*, p. 330. W. D. Ross traduit donc ἐπιστητόν par « réalité ». De façon précise, c'est « la réalité en tant qu'objet de science », ce qui permet de comprendre que la science soit mesure.

41. *Mét.*, Δ, 16, 1021 a 27 ss. ; cf. *Mét.*, I, 6, 1056 b 35. Voici comment A. Krempel traduit ce passage d'Aristote : « Or ce qu'on dit du relatif, soit numériquement (1er fondement), soit selon la puissance (2ème fondement) est sans exception relatif, parce qu'il se rapporte intrinsèquement (αὐτὸ ὄντιν) à autre chose, et non pas parce qu'autre chose se rapporterait à lui. Par contre, le mesurable (μετρητόν) et le connaissable (ἐπιστητόν) et le pensable (διανοητόν) s'appellent relatifs parce qu'on rapporte quelque chose à eux » (1021 a 27-30). La traduction littérale d'Aristote est un peu différente : « Par conséquent les choses qui sont dites relatives selon le nombre et la puissance sont totalement relatives (πάντα) du fait que ce qu'elles ont exactement d'être est dit en dépendance d'autre chose, et non du fait qu'autre chose est dit par rapport à leur être ; au contraire le mesurable, le connaissable, le pensable sont dits relatifs du fait qu'autre chose est dit par rapport à eux » (et non du fait qu'eux-mêmes sont dits par rapport à autre chose). La pensée d'Aristote est claire : les relatifs selon le nombre et la puissance sont des termes corrélatifs, de toutes façons relatifs ; tandis que les relatifs selon le mesurable et la mesure ne sont pas réciproques ; si l'un est relatif, l'autre ne l'est pas ; et ce dernier est dit relatif parce que le premier se réfère à lui. Aristote continue : « Car le pensable signifie que la pensée dépend de lui, mais non que la pensée se rapporte à ce dont elle est la pensée (car ce serait dire deux fois la même chose) » c'est-à-dire : qui dit pensée, dit nécessairement pensée de quelque chose ; le terme est déjà relatif par lui-même ; mais de quelque chose n'est pas relatif à la pensée ; il a sa nature propre, indépendante de la pensée. W. D. Ross note à propos de ce passage : « L'idée d'Aristote est ici que ce qui est mesuré, par exemple pensé, ou vu, doit posséder une nature propre, outre qu'il est objet de mesure, de connaissance, de pensée, ou de vision. C'est assez juste, mais cela ne différencie pas ce type de relation des deux premiers, ainsi qu'il le pense... Car ce qui est double ou moitié doit avoir sa propre nature », *op. cit.*, p. 330-331. Sans doute ; mais la différence est précisément que la nature propre de ce qui est double n'exige pas essentiellement qu'il soit double, tandis que la nature propre du mesuré exige essentiellement qu'il soit relatif à telle mesure.

42. *Mét.*, I, 7, 1057 a 36 ; cf. *Cat.*, 7, 6 b 27.

On retrouve donc ici la distinction déjà rencontrée dans les *Catégories* et les *Topiques*. Mais la considération logique des *Catégories* envisageait en premier lieu l'aspect générique des relatifs ; ici au contraire, la recherche du métaphysicien suit une marche inverse : il commence par préciser les divers types de relatifs proprement dits, puis il étend son examen aux relatifs selon le genre.

« Enfin sont encore relatifs *selon eux-mêmes* ceux qui rendent relatifs ceux qui les possèdent : l'égalité l'égal, la similitude le semblable ». C'est l'aspect abstrait du relatif qu'Aristote souligne ici, comme un *πρός τι* essentiel. On passe ainsi du relatif à la relation : relation d'égalité, relation de similitude. C'est la seule mention que fasse Aristote de la relation considérée ainsi de manière abstraite.

Quant au relatif « par accident », il n'a pas d'intérêt immédiat. Aristote se contente de le mentionner au terme de ces différentes considérations sur le relatif.

Arrêtons-nous un instant sur la diversité des points de vue des *Catégories* et du livre Δ. Au ch. 7 des *Catégories*, les relatifs sont pris d'une manière générique plus ou moins propre et d'une manière accidentelle ; la recherche aboutit à l'aspect quidditatif du relatif en son sens le plus précis ; on donne sa définition et sa propriété caractéristique. Au chapitre 15 du livre des *Métaphysiques*, on commence au contraire par l'examen des diverses modalités spécifiques des relatifs ; on considère ensuite les réalités relatives en fonction de leur genre seulement, puis les relatifs pris de façon abstraite, enfin les relatifs par accident (simple allusion pour les écarter).

Ces deux classifications ne se recouvrent pas ; mais elles ont des points de contact qui permettent de conclure que l'une est fondée sur l'autre. Les trois modalités du livre Δ, selon lesquelles se réalisent les relatifs considérés en eux-mêmes, correspondent exactement à la définition du relatif telle que nous la trouvons au terme du ch. 7 des *Catégories* : deux d'entre elles sont réciproques, la troisième ne l'est pas. Les réalités relatives en fonction de leur genre ne sont contenues que sous les termes relatifs génériques. Quant aux relatifs considérés d'une manière abstraite, ils manifestent plus clairement le caractère original de la *forme* du relatif mais ils ne donnent pas une nouvelle espèce de relatifs ; ils ne fondent pas une nouvelle attribution ; par suite, ils ne se retrouvent pas dans les *Catégories*.

On voit maintenant la profonde unité philosophique de cette doctrine du relatif, considéré sous ces deux aspects : le terme relatif et le mode d'être relatif.

### V - Mise en œuvre du relatif dans la philosophie d'Aristote

Pour mieux saisir l'importance que revêt le relatif dans la philosophie d'Aristote, il conviendrait d'examiner de très près l'usage qu'il en fait dans ses divers traités : philosophie de la nature, philosophie humaine, et surtout philosophie première, où les relatifs, sans être toujours traités pour eux-mêmes, sont mis en œuvre comme moyen d'analyse. Nous ne pouvons ici qu'indiquer certaines pistes de recherches, nous excusant du caractère très inachevé de ces enquêtes.

#### A) Philosophie de la nature.

1. Aristote déclare par exemple à propos de la matière : « La matière est un relatif, car à une forme autre correspond une matière autre »<sup>43</sup>. Mais le philosophe affirme aussi que la matière est un principe, un co-principe<sup>44</sup>.

2. Lorsqu'il traite de l'altération, il note : « Toutes les vertus (*ἀρετάς*) sont une certaine manière d'être dans le relatif »<sup>45</sup>. Et il explique : « En effet, celles du corps, par exemple la

---

43. *Phys.*, II, 2, 194 b 8 ; VIII, 3, 246 b.

44. *Phys.*, I, 7, 191 a 12 ss ; I, 9, 192 a 13 ss.

45. *Phys.*, VII, 2, 246 b 3 ss.

bonne santé, le bon état, consistent pour nous dans le mélange et la proportion du chaud et du froid, soit dans leurs rapports réciproques internes, soit relativement au milieu. De même pour la beauté, la force, les autres vertus et vices. Chacune de ces dispositions consiste en effet dans une certaine manière d'être relative à quelque chose, et puisque les relatifs ne sont pas par eux-mêmes des altérations, la perte de ces dispositions n'est pas une altération. De même les *habitudes de l'âme* consistent elles aussi dans une certaine manière relative d'être »<sup>46</sup>. Ce qui connaît est aussi rangé dans le relatif<sup>47</sup>.

3. Après une longue recherche sur le lieu, Aristote précise : « Chaque chose reste au repos naturel dans son propre lieu et il ne faut pas s'en étonner, car elle est dans le lieu comme une partie divisée relativement au tout » (ὡς διαιρετὸν μέρος πρὸς ὅλον ἐστίν)<sup>48</sup>. Le lieu est « l'être-dans », le relatif « l'être-vers », mais le « dans » du lieu implique un certain « vers ».

4. Le temps et le mouvement sont corrélatifs : aucun temps sans mouvement, aucun mouvement sans temps<sup>49</sup>.

Les exemples 1 et 2 qui précèdent sont des types de relatifs génériques, qui se ramènent à la seconde classe de relatifs, celle de l'actif-passif. Les exemples 3 et 4 sont plus complexes, mais ils peuvent se ramener au type mesurable-mesure, puisque le localisé et le mobile sont mesurés respectivement par le lieu et le temps. Cette mesure est pourtant complexe. Le temps mesure parce qu'il est le nombre du mouvement (d'où la corrélation temps-mouvement). Le lieu mesure en finalisant, comme le tout finalise la partie. On retrouve donc dans ces mesures quelque chose du premier et du second type de relatifs. Rien n'empêche d'ailleurs que ces divers aspects coexistent, car d'un côté il s'agit du relatif selon le genre, de l'autre, du relatif selon lui-même.

#### B) *Philosophie du vivant.*

1. L'aliment est défini : « Ce qui est relatif à l'être animé et cela non par accident »<sup>50</sup>.

2. A propos de la sensation, Aristote précise que « le pâtir » peut s'entendre de diverses manières ; il peut signifier la conservation de l'être en puissance par l'être semblable en acte, de la même manière que « la puissance est relative à l'entéléchie »<sup>51</sup>.

3. « La faculté sensible est en puissance, tandis que le sensible est déjà en entéléchie »<sup>52</sup>.

4. « La science est en un sens identique à son objet, comme la sensation est identique au sensible »<sup>53</sup>.

Les exemples 1, 2 et 3 sont des types de relatifs génériques qui se ramènent à la classe actif-passif (de diverses manières, évidemment). Dans l'exemple 4, Aristote se sert du relatif « identique » pour montrer comment cette opération vitale qu'est la connaissance se situe au-delà du simple devenir physique et implique une certaine assimilation.

#### C) *Philosophie humaine.*

1. Contre la théorie du Bien-en-soi, Aristote montre que le bien est dit soit dans la détermination essentielle, soit dans la qualité, soit dans le relatif<sup>54</sup>. En tant que relatif, le bien est l'utile. Le caractère propre d'un tel bien est précisément d'être dépendant d'un autre ; l'utile n'est pas bien-en-soi, mais bien-en-vue-d'un-autre ; c'est la nature propre de ce qui est pur moyen. Ainsi sont nettement distingués le bien-relatif du moyen et le bien-absolu de la fin<sup>55</sup>.

46. *Phys.*, VII, 3, 246 b 4 ss.

47. *Phys.*, VII, 3, 247 b 2 ss.

48. *Phys.*, VI, 5, 212 b 33 ss.

49. *Phys.*, VIII, 1, 252 b 5 ; 251 b 19.

50. *De l'âme*, II, 4, 416 b 12 ss.

51. *De l'âme*, II, 5, 417 b 4.

52. *De l'âme*, II, 5, 418 a 4.

53. *De l'âme*, III, 8, 431 b 20 ss. Cf. II, 5, 418 a 5 : (Quand la faculté sensible) a pâti, elle est devenue semblable au sensible et elle est telle que lui.

54. *Éth. à Nic.*, I, 4, 1096 a 17-29. Cf. *Top.*, VI, 8, 146 b 10.

55. *Éth. à Nic.*, VI, 2, 1139 b 1-4.

2. Puisque toutes les vertus sont des relatifs, on peut dire que l'Éthique traite constamment des relatifs, sauf quand elle s'occupe de la fin prise d'une manière absolue<sup>56</sup>. C'est surtout à l'égard de la vertu de justice et de l'amitié que la nature du relatif est plus manifeste. Le propre de la justice est en effet d'être une vertu vers-un-autre<sup>57</sup>. Dans la mesure où elle est habitus, elle est vertu ; dans la mesure où elle se porte vers l'autre, elle est justice<sup>58</sup>.

Dans le premier de ces exemples, ce qui est relatif à la fin, comme l'utile, peut se ramener au relatif selon le mesurable et la mesure, et fondamentalement à la deuxième classe de relatifs.

Dans le second exemple, les vertus, elles aussi, se ramènent à la deuxième classe de relatifs. Dans la mesure où la justice et l'amitié impliquent l'égalité, elles font appel au premier type de relatifs ; mais dans la mesure où l'amitié finalise, elle implique le troisième type : l'ami est comme la mesure et le lieu de son ami.

#### D) Philosophie première.

1. La recherche qu'Aristote fait sur la substance au livre Z se présente comme un dépassement constant à l'égard de l'être relatif. La substance ne peut s'identifier avec le sujet, car elle se confondrait avec la matière ; elle ne peut s'identifier avec la quiddité car elle ne se distinguerait plus des autres déterminations accidentelles : ces deux fonctions de la substance demeurent relatives et n'expriment donc pas avec assez de précision ce qu'il y a de premier et de fondamental dans la substance. Celle-ci n'est en rien un être relatif ou corrélatif. Pour saisir et exprimer cette autonomie dans l'être, Aristote se sert de l'identité, c'est-à-dire d'un être relatif conçu par notre intelligence pour nier précisément toute réalité relative de ce que nous affirmons identique à soi-même.<sup>59</sup>

2. Dans la recherche de l'être considéré en acte et en puissance, la notion de relatif est également utilisée. Aristote cherche à préciser ce qu'est l'acte : il sera comme l'être qui bâtit par rapport à l'être capable de bâtir, comme l'être éveillé par rapport à l'être qui dort, comme l'être qui voit par rapport à celui qui a les yeux fermés<sup>60</sup>. On ne peut exprimer ce qu'est l'être en acte et l'être en puissance qu'en se servant du lien qui relie essentiellement ces deux états ; ensuite seulement on précisera que ce rapport n'est pas réciproque, l'acte jouissant d'une antériorité absolue à l'égard de la puissance. A ce moment l'acte sera saisi comme situé au-delà du relatif, comme la fin, le terme du relatif ; tandis que l'être en puissance ne pourra jamais se libérer de cette condition de relatif.

3. Enfin, dans son étude de l'un et du multiple, Aristote, d'une manière encore plus explicite, se sert des relatifs : « L'un et le multiple sont opposés dans les nombres, comme la mesure l'est au mesurable ; ils sont comme des relatifs, quoiqu'ils ne soient pas selon eux-mêmes des relatifs. On a remarqué ailleurs que les relatifs sont dits de deux manières : les uns comme contraires, les autres reliés seulement comme la science l'est au connaissable, du fait que quelque chose d'autre est rapporté à l'objet connaissable »<sup>61</sup>.

Aristote précise alors l'analogie qu'il vient d'établir entre l'un le multiple d'une part, la

---

56. *Éth. à Nic.*, VI, 2.

57. *Éth. à Nic.*, V, 3, 1129 b 27.

58. *Éth. à Nic.*, V, 3, 1130 a 2 : « L'homme qui exerce une charge dans la communauté est immédiatement relatif à autrui ».

59. *Mét.*, Z, 6, 1031 a 15 ss. De même Aristote se sert du semblable et du dissemblable pour manifester le caractère propre de la qualité, de l'égal et de l'inégal pour celui de la quantité : « Le propre de la qualité est de se voir attribuer le semblable et le dissemblable » - *Cat.*, 8 11 a 15 ss. « Ce qui est par dessus tout le caractère le plus propre de la quantité, c'est qu'on peut lui attribuer l'égal et l'inégal » - *Cat.*, 6, 6 a 26 ss.

60. *Mét.*, Θ, 6, 1048 b 1 ss ; cf. *Mét.*, Θ, 6, 1048 a 7 ss : « Comme cette chose-ci est dans celle-ci ou relativement à celle-ci, ainsi celle-là est dans celle-là ou relativement à celle-là. Certains êtres, en effet, sont comme le mouvement vers la puissance, d'autres comme la substance vers (πρὸς) la matière... ».

61. *Mét.*, I, 6, 1056 b 33 ss et 1057 a 5. Aristote affirme de nouveau : « l'un et le multiple sont opposés, non comme contraires (ὡς ἐναντίον), mais comme certains des relatifs ; c'est en tant que l'un est mesure, l'autre mesurable, qu'ils sont opposés » (6, 1057 a 3 ; cf. *Cat.*, 7, 5 b 15).

science et son objet d'autre part : « Toute science est connaissable, tandis que tout connaissable n'est pas une science, puisque la science est mesurée par le connaissable »<sup>62</sup>.

Par contre, si on considère l'un et le multiple comme l'indivisible et le divisible, ils s'opposent comme des *contraires*.

Si maintenant l'on jette un regard d'ensemble sur les trois grandes recherches qu'Aristote vient d'effectuer dans la philosophie première : substance, puissance et acte, un et multiple, on s'aperçoit qu'il a mis en œuvre les trois grands types de relatifs signalés dans le livre Δ. Ce n'est pas un simple hasard. Ces relatifs, mis en œuvre dans les livres Z, Θ, I, se présentent bien comme les relatifs des diverses modalités de ce-qui-est, c'est-à-dire les relatifs affectant la détermination formelle et matérielle ; la détermination selon l'acte et la puissance ; la détermination de la propriété, celle de l'un et du multiple. Le relatif en effet, étant le plus débile des êtres, est comme le mode des autres déterminations de ce-qui-est, il se prendra donc fondamentalement à partir de ces diverses déterminations premières et irréductibles de ce-qui-est.

Ceci aide à comprendre comment d'une certaine manière le troisième type de relatifs est déjà présent dans les deux autres et ne fait qu'explicitier un de leurs aspects. La détermination de l'un et du multiple diffère des deux précédentes (substance-accident, acte-puissance) en ce sens qu'elle n'atteint plus l'être dans sa structure essentielle ou son exercice ultime, mais qu'elle en exprime seulement la propriété. Elle peut donc comme toute propriété être considérée matériellement comme jouant un rôle de disposition antérieure, car la disposition est première génétiquement, ou au contraire comme venant achever l'être et exprimer son ultime rayonnement.

Ainsi les relatifs selon la mesure et le mesurable sont déjà présents dans les relatifs selon le nombre (car l'un est une certaine mesure, quantitative), et ils sont présents aussi dans les relatifs selon l'actif et le passif (car le passif est mesuré et l'actif parfait est mesure). Cependant ils explicitent quelque chose de nouveau qui est comme l'ultime aspect du relatif ; ce « quelque chose », explicité dans ce troisième type de relation, exige une considération extrêmement fine et précise ; dès qu'on matérialise un peu la pensée, on ne peut plus le distinguer et on le ramène aux types précédents. D'où cette affirmation qu'il ne peut y avoir que deux types irréductibles de relatifs<sup>63</sup> : c'est vrai matériellement, non formellement.

Dans les autres parties de la philosophie, il est normal que les types de relatifs soient plus complexes, puisqu'elles ne portent pas sur les déterminations premières de ce-qui-est, mais sur ce-qui-est-mû, ce-qui-se-meut, ce-qui-se-meut-volontairement. Ces parties de la philosophie ne peuvent donc s'abstraire du mouvement ; chez elles tout relatif est envisagé en fonction du type actif-passif.

Dans la mesure au contraire où l'immanence de la vie permet de dépasser ce mode de devenir, les deux autres types de relatifs réapparaissent dans leur originalité, l'un pour exprimer l'immanence de l'assimilation vitale, l'autre, l'exigence de la mesure, de l'intelligence ou de la fin qui est capable d'ordonner.

#### E) *Critique et logique.*

1. « L'être est dit de plusieurs manières, mais relativement à l'un (πρός ἓν), à une certaine nature unique, et non d'une manière univoque. De même que tout ce qui est sain se dit relativement à la santé, ... de même que ce qui est médical se dit relativement à la médecine, ... l'être est vraiment dit de diverses manières, mais tout entier par rapport à un principe premier. Telles choses sont dites être parce que substances, telles autres parce que modalités de la

---

62. *Mét.*, I, 6, 1057 a 9 ss.

63. A.KREMPER, *op. cit.*, pp. 484-486 : « Il n'y a de relation mixte qu'entre les créatures et Dieu ».

substance, telles autres encore parce qu'acheminement vers la substance ou conceptions de la substance »<sup>64</sup>.

2. « L'être et l'un sont identiques et d'une même nature, en tant qu'ils s'appellent mutuellement, comme le principe et la cause, sans qu'ils soient manifestés par un unique concept »<sup>65</sup>.

3. Toute la logique d'Aristote demeure dans une certaine dualité, celle du sujet et de l'attribut. En logique, la substance n'est saisie que dans ses fonctions de sujet et d'attribut essentiel, quidditatif, ce qui implique évidemment un certain aspect relatif. On parle de substance première et seconde : il y a un ordre. L'universel est « ce qui est capable d'exister en plusieurs »<sup>66</sup>. Si Aristote n'explicité pas la nature propre de l'universel comme « relation de raison », il en use cependant ; et même toute sa logique repose sur un tel universel.

Ces brèves notations suffisent à montrer comment Aristote se sert du premier type des relatifs pour mettre en lumière l'originalité propre du terme analogique d'être, pour établir l'identité de l'un et de l'être, et comment toute sa logique implique comme structure le relatif.

### *Conclusion.*

Au terme de cette enquête, il est facile de comprendre la place que le relatif occupe chez Aristote et l'importance qu'il lui donne. A l'égard de celui qui connaît, le relatif à une certaine priorité génétique, il est premier. Merveilleux instrument de l'analyse, il permet de saisir et d'exprimer l'absolu de la substance, de l'acte, de l'un, et aussi le caractère analogique de l'être tel qu'il se manifeste à nous. Mais une telle parenté avec notre connaissance intellectuelle n'est pas sans comporter un très grave danger : celui d'en faire lui-même un absolu, et par le fait même de ne plus sortir du relatif, de s'y enfermer, de vouloir tout comprendre et expliquer en fonction du relatif ou de la relation, dans un système clos à la manière des idéalistes (Hegel, Hamelin), des ontologistes (Rosmini, Lavelle), des existentialistes (Sartre, Heidegger). Aristote a échappé à ce danger grâce au réalisme de son expérience, qui par le toucher le met en contact immédiat avec ce qui est et grâce aussi au réalisme de sa contemplation qui le met en contact avec la Substance-séparée-Acte-pur. Pour lui la première détermination de l'être (la substance), ainsi que son exercice (l'acte) et sa propriété (l'un) ont leur place au-delà du relatif. Celui-ci n'intervient que d'une manière très humble, pour aider à exprimer cet absolu de la substance, de l'acte, de l'un ; mais dès que l'on quitte ces premiers modes de ce-qui-est, le relatif réapparaît comme pouvant envelopper en quelque sorte toutes les autres déterminations.

Ainsi l'extension intelligible du relatif apparaît comme égale à celle de l'être, bien que sa réalité d'existence est ce qu'il y a de plus faible, de plus débile. Cela explique que, pour la réflexion critique, la relation possède une place si primordiale, tandis qu'à l'égard du jugement métaphysique elle demeure toujours secondaire et dépendante.

En somme, par la distinction si ferme qu'elle établit entre ce-qui-est et ce-qui-est-connu, par la découverte qu'elle fait de la diversité des modes de ce-qui-est, la philosophie d'Aristote se présente à la fois comme une philosophie de la substance et de l'acte, et comme une philosophie du relatif : elle affirme fortement la priorité absolue (métaphysique) de ces deux modes de ce-qui-est, mais elle maintient aussi une certaine priorité du relatif dans son ordre.

---

64. *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33 ss ; cf. 2, 1005 a 7 ss, même affirmation au sujet de l'un.

65. *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 23 ss.

66. *Mét.*, Z, 13, 1038 b 13.

## ANALOGON ET ANALOGIA DANS LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

Sans vouloir exposer d'une manière exhaustive le problème de l'*analogie* et de l'*analogie* dans la philosophie d'Aristote, ce qui nous entraînerait pratiquement à analyser toutes ses œuvres sous cette lumière spéciale, nous voudrions seulement préciser quelques éléments de ce problème si capital, lorsqu'on veut essayer de pénétrer le génie philosophique d'Aristote ; car peut-être, sa manière d'utiliser l'analogie et l'analogie est-elle ce qui caractérise le mieux son attitude philosophique ?

Si Platon est avant tout le philosophe de la dialectique, Aristote, lui, est le philosophe de la recherche des causes propres et premières. Si tous deux se servent de l'analogie, ils s'en servent d'une manière bien différente. Nous sommes, en effet, en présence de deux grandes manières d'utiliser l'analogie : l'une demeurant tout ordonnée à la dialectique, l'autre étant au service de la compréhension la plus parfaite possible de *ce qui est*, l'une demeurant une analogie de la forme, l'autre atteignant l'être, *ce qui est*. Pour Platon, comme pour Aristote, l'analogie est bien une méthode de dépassement, une méthode qui permet de redécouvrir à travers la diversité qui premièrement nous apparaît, une unité plus profonde ; cependant ce dépassement s'opère très différemment chez l'un et chez l'autre.

Nous avons relativement peu de textes où Aristote parle explicitement de l'*analogie* ou de l'*analogie* et encore moins, où il expose ce qu'il entend par ces mots. Mais si, dépassant la lettre, nous nous efforçons de pénétrer la pensée du philosophe, nous sommes alors étonnés de constater que ses recherches philosophiques, se situant au delà des connaissances univoques par genre et par différence spécifique, se poursuivent vraiment à un autre niveau, qu'il nous est facile de caractériser comme *analogique*. Cette exigence ne vient-elle pas du désir qu'a le philosophe de saisir, dans tout ce qu'il analyse, non seulement l'aspect matériel et quantitatif, mais surtout et avant tout l'aspect le plus qualitatif et le plus actuel, celui de la cause finale ? Cette dernière échappe à toute systématisation univoque de la connaissance. Si la recherche constante des diverses causalités, et surtout de la causalité finale, donne à la philosophie d'Aristote sa valeur incomparable et si qualitative, c'est aussi ce qui la rend souvent incompréhensible pour des esprits formés à des disciplines toutes différentes. C'est pourquoi il nous apparaît important d'aborder pour lui-même ce problème de l'*analogon* et de l'*analogia* dans la philosophie d'Aristote, et d'essayer d'en expliciter toute la richesse <sup>1</sup>.

Nous voudrions, dans une première partie, relever les textes principaux où Aristote parle explicitement de l'analogie ou de l'analogie, et tâcher d'en préciser la signification propre.

Dans une seconde partie, partir des grandes affirmations du philosophe au sujet des « termes ayant de multiples significations », ordonnés à une même fin ou provenant d'une même origine, il faudra examiner si de telles affirmations sont étrangères à sa conception de l'analogie et de l'analogie ou si, au contraire, elles leur sont essentiellement liées ; ceci exigera de saisir, au delà de la lettre, la signification propre et fondamentale de l'analogie.

Enfin, dans une troisième partie, nous nous efforcerons de montrer les liens : de l'analogie avec les diverses analyses métaphysiques de l'être, puisque l'analogie et l'analogie ne peuvent s'expliquer, d'une manière ultime, que par la diversité et l'unité de *ce qui est*.

1. Cf. G.L. MUSKIN, De vocis *ἀνάλογια* significatione ac non apud Aristotelem, thèse de Nimègue, Groningen, 1943.

H. LYTTKENS, *The analogy between God and the World*, Upsal, 1952, p.29-77.

Notons également le dernier travail sur l'analogie du R.e.B. MONTAGNES o.p., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Philosophes médiévaux, VI). Intr. univ. Louvain, 1963, qui résume en quelques pages la doctrine de l'analogie d'Aristote.

## I. Textes principaux où Aristote parle explicitement de l'analogie et de l'analogue

Afin de respecter dans cette étude les divers niveaux de la réflexion philosophique d'Aristote – ce qui nous semble particulièrement important, lorsqu'il s'agit de l'analogie – nous ferons ce relevé de textes selon les divers écrits d'Aristote, nous efforçant chaque fois de préciser ce que ces textes expriment d'original à l'égard du problème qui nous intéresse.

### A. Logique, Rhétorique, Poétique

Dans son *Organon*, Aristote utilise rarement les termes d'*analogie* et d'*analogue*. Rien d'étonnant à cela, puisque la logique considère avant tout l'universel univoque et les différentes relations qui unissent les universaux univoques.

Cependant, dans les *Topiques*, Aristote utilise une fois le terme ἀνάλογον. L'analogue exprime alors une proportion qui existe entre les fins et leurs causes efficientes<sup>2</sup> justifiant que dans certains cas la cause efficiente est préférable à la fin. Il utilise aussi une fois l'expression κατ'ἀναλογίαν<sup>3</sup> pour signifier des réalités qui se comportent semblablement entre elles, sans référence à un sujet. Le philosophe distingue ces réalités des attributs qui appartiennent semblablement au sujet. « Selon l'analogie » signifie donc ici « semblablement » (ὁμοίως), en tant qu'il qualifie ἔχειν et non ὑπάρχειν.

Dans les *Analytiques*, ces termes reviendront plus souvent, surtout dans les *Seconds Analytiques* (treize fois).

L'analogue exprime une similitude de rapports entre le fait de ne pas connaître le bien et celui de connaître le non-bien d'une part, et le fait de n'être pas bon et celui d'être non-bon, d'autre part<sup>4</sup>, puisque la connaissance est toute relative à son objet propre. Si donc les termes du premier rapport sont différents, ceux du second le sont aussi. Ces termes sont dits *analogues* en tant qu'une certaine similitude de rapports existe entre eux. *Analogie* exprime aussi ce qui implique une proportion<sup>5</sup> ou ce qui est proportionnel<sup>6</sup>, ou ce qui implique quelque chose de commun, comme ayant la même source<sup>7</sup>, comme homonyme ayant une similitude de rapports dans la diversité<sup>8</sup>. Quant à l'expression selon l'*analogie*, elle qualifie soit des principes communs pour montrer le caractère particulier de leur universalité, soit des réalités, soit leurs moyens-termes. En parlant du principe, Aristote note que « parmi les

---

2. Cf. *Top.*, III, 1, 116 b 27 : « Entre un agent et une fin, la préférence se prend de l'*analogie*, lorsqu'une fin surpasse l'autre fin plus que cette dernière fin surpasse sa propre cause efficiente. Par exemple, si le bonheur surpasse la santé plus que la santé ce qui produit la santé, ce qui produit le bonheur est meilleur que la santé - Ποιοτικῶς δὲ καὶ τέλους ἐκ τοῦ ἀνάλογον, ὅταν πλείονι υπερέρχῃ τὸ τέλος τοῦ τέλους ἢ ἐκεῖνο τοῦ οἰκείου ποιητικοῦ... (Le latin traduit ἐκ τοῦ ἀνάλογον par *ex proportione*).

3. Cf. *Top.*, V, 8, 138 b 24 : « Le lieu tiré des choses qui se comportent semblablement diffère de celui qui est tiré des attributs appartenant semblablement au sujet, en ce que le premier est pris selon l'analogie sans considérer quelque attribution au sujet... - Διαφέρει δ' ὅ ἐκ τῶν ὁμοίως ἔχόντων τοῦ ἐκ τῶν ὁμοίως ὑπάρχοντων, ὅτι τὸ μὲν κατ'ἀναλογίαν λαμβάνεται, οὐκ ἐπὶ τοῦ ὑπαρκείν, τι θεωρούμενον (Le latin traduit κατ'ἀναλογίαν par *secundum analogiam* ou *ex proportione*, selon la traduction Syl. Mancas).

4. *Iers Anal.*, I, 46, 51 b 22-25. « Ainsi, de même qu'il n'y a pas identité entre *ne pas connaître le bien* et *connaître le non-bien*, il n'y a pas non plus identité entre *être non-bon* et *n'être pas bon* : car, au sujet de ces termes analogues (τῶν ἀνάλογον), si les uns sont différents, les autres le sont ». L'ἀνάλογον est traduit en latin par *quae eadem rationem habent*.

5. *2nds Anal.*, I, 5, 74 a 18 : τὸ ἀνάλογον ὅτι ἐναλλάξ. Le τὸ ἀνάλογον est traduit ici en latin par *proportio*. Cf. II, 17, 99 a 8, où l'on retrouve la même expression.

6. *Ibid.*, I, 24, 85 a 38 : parlant de la démonstration universelle, le philosophe précise : « on procède en effet dans cette démonstration comme au sujet de ce qui est analogue (περὶ τοῦ ἀνάλογον), de sorte que ce qui est tel sera analogue, ce qui n'est ni la ligne, ni le nombre, ni le corps, ni la superficie, mais en dehors de tous ceux-ci ». (Ἄνάλογον est traduit ici par *proportionale*).

7. Cf. *Ibid.*, II, 14, 98 a 20. A propos de la détermination du genre, le philosophe précise en dernier lieu : « De plus, il y a un autre mode : choisir selon l'analogie (κατὰ τὸ ἀνάλογον) ; il n'est pas possible, en effet, de trouver un seul et même nom pour désigner l'os de la seiche, l'arête et l'os proprement dit, et pourtant toutes ces réalités possèdent des attributs qui leur appartiennent comme si elles étaient une seule et même nature de cette sorte ». Le κατὰ τὸ ἀνάλογον est traduit par *secundum proportionem*.

8. Cf. *Ibid.*, II, 17, 99 a 12 : « la cause de la similitude est autre pour la couleur et pour la figure ; la similitude est, dans ces cas homonyme, car ici, sans doute, elle signifie avoir des côtés proportionnels et des angles égaux, et, dans le cas des couleurs la similitude est l'unité de la sensation qui les perçoit ou quelque autre chose de ce genre (τὸ ἀνάλογον est traduit en latin par *secundum proportionem habere latera, et aequalis angulos...*)

principes dont on se sert dans les sciences démonstratives, les uns sont propres à chaque science, et les autres communs, communs selon l'analogie (κοινὰ κατ'ἀνάλογίαν), puisque leur usage est limité au genre de la science »<sup>9</sup>.

Ces principes communs sont dits communs *selon l'analogie*, précisément parce qu'ils se trouvent chaque fois modifiés dans les diverses sciences qui s'en servent, sans être pour autant limités à l'une ou l'autre de ces sciences. Si leur signification propre ne peut se ramener à telle ou telle science particulière, leur usage est limité au genre de chaque science qui s'en sert.

Si ces principes communs ont une signification qui ne peut se ramener à celle de tel ou tel genre particulier, c'est précisément parce qu'ils se fondent directement sur l'être dont ils expriment les exigences propres. Or l'être n'est pas dans un genre<sup>10</sup>.

En recherchant les liens qui existent entre cause, effet et sujet, le philosophe affirme : « Les réalités qui sont les mêmes selon l'analogie auront les moyens également selon l'analogie »<sup>11</sup>.

Si, dans ses œuvres proprement logiques, Aristote utilise relativement peu les expressions ἀνάλογον et ἀνάλογία, par contre, dans son traité sur la Rhétorique, il les emploie plus fréquemment.

Nous retrouvons les significations déjà notées : ἀνάλογον signifie une similitude de rapports, Si le genre homme est plus grand que le genre femme, le plus grand dans le premier genre sera plus grand que la plus grande dans le second<sup>12</sup>. *Analogie* exprime aussi la proportion qui sauvegarde une convenance.

Parlant de l'ornementation du style, le philosophe note : « Le style aura la convenance normale s'il exprime les passions et les mœurs et s'il est analogue (ἀνάλογον) avec les sujets traités. L'analogie existe (τὸ δ'ἀνάλογον ἐστίν) si on ne parle pas d'une manière légère de sujets importants, ni d'une manière emphatique de sujets simples, ni en ajoutant un ornement à un mot rejeté ; autrement on tombera dans le style comique comme le fait Cléophon »<sup>13</sup>. « Ajoutons qu'il ne faut pas se servir à la fois de tous les analogues (τοῖς ἀνάλογον), car c'est ainsi que l'auditeur se trouve pris. Je dis par exemple : si les mots employés sont durs, on ne doit pas donner la même dureté à la voix, au visage et à tout ce qui s'harmonise, autrement chacun fera voir ce qu'il est ; tandis que si on se sert d'une chose, mais pas d'une autre, l'intention demeure cachée, tout en faisant le même effet. Si donc les choses douces sont dites avec dureté, et les dures avec douceur, la persuasion est engendrée »<sup>14</sup>.

Mais c'est surtout à propos de la *métaphore* que cette signification nouvelle de l'analogie, comme ce qui convient, apparaît nettement. Analysant la beauté du style, Aristote mentionne

---

9. *2<sup>nds</sup> Anal.*, I, 10, 76 a 37-39. κατ'ἀνάλογίαν est traduit en latin : *secundum analogiam*. Le philosophe explique : "Les principes communs sont des propositions telles que si, à l'égard de choses égales, on ôte des parties égales, les choses restant demeurent égales. Mais l'application de chacun de ces principes communs est limitée au genre dont il s'agit ; car il aura la même valeur, même s'il n'est pas employé dans son universalité, mais appliqué, en géométrie par exemple, aux grandeurs seulement, ou, en arithmétique, aux nombres seulement ». (*Ibid.*, I, 10, 76 a 41 - 76 b 2). Considérant ces principes communs, ces axiomes, Aristote affirme de nouveau : « Toutes les sciences communiquent entre elles selon les principes communs. (J'appelle communs ces principes dont on se sert comme démontrant à partir d'eux, et non ceux au sujet desquels on démontre, ni ce qui est démontré). (*2<sup>nds</sup> Anal.*, I, 11, 77 a 26-28; cf. aussi 75 b 2).

10. *Ibid.*, II, 7, 92 b 13.

11. *Ibid.*, II, 17, 99 a 15-16 : τὸ κατ' ἀνάλογίαν τὰ αὐτά qui est traduit en latin : *secundum proportionem*. Notons aussi ce lieu un peu spécial (*Ibid.*, I, 12, 78 a 1 ss.) où Aristote cite l'argument illogique de Cæneus : « le feu croît rapidement, donc dans une analogie multiple, ἐν τῇ πολλαπλασίᾳ ἀναλογία ce qui est traduit par *in multiplici proportione* et que Tricot traduit par « proportion géométrique », en se référant à *Philopon*, 159, 22 et ss.

12. *Rhét.*, I, 7, 1363 b 26-27. Parlant du bien plus grand et de l'utile plus grand, le philosophe note que « les plus grands représentants des genres, et les plus grands parmi ceux-ci, sont analogues ». (ἀνάλογον, en latin *proportionem*). Voici l'exemple qu'il donne : « Si le plus grand homme est plus grand que la plus grande femme, c'est qu'en général les hommes sont plus grands que les femmes ; et si les hommes sont, en général, plus grands, il faut convenir que l'homme le plus grand est plus grand que la plus grande femme ». De même (I, 7, 1364 b7 à 11) à propos des sciences et de leurs objets, comme il y a un rapport essentiel entre eux, on peut affirmer : « Plus les objets des sciences sont dignes de recherches et honorables, plus leurs sciences le seront ». On retrouve l'analogie (ἀνάλογον) entre les sciences, et pour les mêmes raisons. De même II, 23, 1399 a 33 : ἐκ τοῦ ἀνάλογον (*ex eo quod eadem proportione*) ; III, 4, 1406 b 31 : ἐν τῷ ἀνάλογον (*ratione proportionis*) est employé pour exprimer une similitude de rapports entre *Archidamos* et *Euxenos*.

13. *Ibid.*, III, 7, 1408 a 10-14 ; ἀνάλογον est traduit par *conveniens*.

14. *Ibid.*, III, 7, 1408 b 5 ss. τοῖς ἀνάλογον est traduit par *analogis*.

l'importance de la métaphore : « On doit choisir les épithètes et les métaphores qui s'accordent avec ce qu'on dit, à partir de l'analogie (ἐκ τοῦ ἀνάλογον), sinon on risque de choquer par manque de convenance... »<sup>15</sup>. L'analogie maintient donc une certaine convenance. Aristote précise : « Toutefois il faut toujours que la métaphore soit tirée de l'analogie et qu'elle porte sur les deux termes et sur ceux du même genre. Par exemple, si l'on dit que la coupe est le bouclier de Dionysos, « on doit dire que le bouclier est la coupe d'Arès »<sup>16</sup>. Le philosophe conclut ainsi le chapitre 10 : le beau langage est dit « de la métaphore analogie »<sup>17</sup>.

Notons encore le lien intime entre la métaphore-analogie et l'image :

« Quant aux images (εἰκόνες), elles sont toujours en quelque manière des métaphores très agréables. Elles reposent toujours sur deux termes comme la métaphore analogie (ὥσπερ ἡ ἀνάλογον μεταφορά). Par exemple, dire : le bouclier est la coupe de Mars, ou : un arc est une lyre sans cordes, voilà une métaphore complexe. Par contre : l'arc est une lyre, le bouclier est une coupe, est une métaphore simple »<sup>18</sup>.

Quand Aristote se sert de l'expression ἀνάλογια, nous retrouvons d'une manière plus nette encore les significations de « proportion » et de « convenance ». Ceci est surtout manifeste à propos de l'expression κατ'ἀνάλογιαν qualifiant la métaphore et constituant la métaphore la plus parfaite. Pour que le style soit parfait, « il faut chercher ces trois choses : la métaphore, l'antithèse, l'actualité (ἐνεργείας). Comme les genres des métaphores sont quatre, les plus excellentes sont celles selon l'analogie (αἱ κατ'ἀνάλογιαν) ; ainsi Périclès disait que la jeunesse qui avait péri dans la guerre avait ainsi disparu de la cité comme (ὥσπερ) si on avait retranché son printemps à l'année. Leptine, au sujet des Lacédémoniens, disait que les Athéniens ne devaient pas tolérer qu'on arrachât à l'Hellade un de ses yeux... Peitholaos appelait la trière parolienne « la massue du peuple » et Sestos « le coffre à grains du Pirée ». Périclès, lui, demandait qu'on fit disparaître Égine, « cette chassie du Pirée », (τὴν λήμην τοῦ Πειραιῶς)<sup>19</sup>.

La métaphore met le fait devant les yeux (πρὸ ὀμμάτων) « ... Iphicrates a dit : « Pour moi la route du discours est par le moyen des actions de Charès ». Voilà une métaphore selon l'analogie et » par ce moyen le fait est mis devant les yeux »<sup>20</sup>.

Revenant sur ce qu'il faut entendre par « mettre les réalités sous les yeux » (πρὸ ὀμμάτων), c'est-à-dire les signifier en acte, en exercice, Aristote montre alors que la métaphore ordinaire ne suffit pas, mais qu'il faut chercher une certaine métaphore, « celle qui est selon l'analogie (διὰ τῆς κατ'ἀνάλογιαν μεταφορᾶς), comme le fait le poète : ce qu'est la pierre à Sisyphe, celui qui agit sans honte l'est à celui qui est traité sans honte »<sup>21</sup>.

Avec la *métaphore selon l'analogie*, nous sommes en présence d'une signification de l'analogie qu'Aristote a soin de bien préciser : cette analogie implique une similitude de deux rapports, elle comporte donc au moins quatre termes, et elle a un pouvoir d'évocation rendant les réalités abstraites présentes dans des images visibles. La découverte de la métaphore joue

15. *Rbét.*, III, 2, 1405 a 10-11 - ce qui est traduit par *ex analogia*.

16. *Ibid.*, III, 4, 1407 a 14. ἐκ τοῦ ἀνάλογον ἀναποδιδόναι (traduit en latin par *ex analogia ductam*).

17. *Ibid.*, III, 10, 1411 b 22-23. ἐκ μεταφορᾶς τε τῆς ἀνάλογον traduit par *duci a metaphora secundum analogiam*.

18. *Ibid.*, III, 11, 1412 b 33-35 ; cf. *Rbét.*, III, 11, 1413 a 14 : « Les images sont des métaphores ». « L'image est très proche de la métaphore. L'image est une métaphore qui n'en diffère que parce qu'elle est précédée d'un mot. Aussi est-elle moins agréable, parce qu'elle est un peu plus longuement développée ... » (III, 10, 1410 b 17 ss.) « Dire qu'un homme honnête est un carré est une métaphore ». (III, 11, 1411 b 24-25). C'est une métaphore « d'animer ce qui est inanimé » (III, 11, 1412 b 32) Grâce à de telles métaphores, « les objets apparaissent en acte » (ἐνεργοῦντα) (11, 1412 a 2).

19. *Ibid.*, II, 9, 1387 a 28. Parlant du bien, il affirme : « Puisque n'importe quel bien ne convient pas à chacun, mais il y a ἀναλογία καὶ τὸ ἀρμόττον ; par exemple, les belles armes ne conviennent pas au juste mais au fort ». (Ἄναλογία est traduit ici par *analogia* et ἀρμόττον par *aliud alii convenit*).

20. *Ibid.*, III, 10, 1410 b 35 - 1411 b 2. Aristote définit la métaphore « le moyen qui contribue le plus à donner à la pensée de la clarté, de l'agrément et l'air étrange dont nous avons parlé... » (*Rbét.*, III, 2, 1405 a 8-9). « Veut-on orner son sujet ? On tirera la métaphore de ce qu'il y a de mieux dans le même genre. Veut-on le rabaisser ? On empruntera la métaphore à ce qu'il y a de pis ». Par exemple : « Ceux que certains appellent « les flatteurs de Denys » se donnent à eux-mêmes le nom d'artistes ; ces deux termes sont des métaphores, mais l'un a pour effet d'avilir, l'autre a l'effet opposé ». (1405 a 14-15 et 23-25).

21. *Ibid.*, III, 11, 1412 a 5.

en poésie un rôle extrêmement important, semblable à celui de l'induction en philosophie : « Il faut tirer des métaphores (μεταφέρειν) des choses qui nous sont proches, sans être trop évidentes, comme en philosophie l'homme d'une intelligence rapide et aigüe saisit le semblable même dans des réalités très distantes (τὸ ὁμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι), comme Archytas disait qu'un arbitre et un autel, c'est tout un, parce que tous deux servent de refuge aux victimes de l'injustice »<sup>22</sup>.

C'est dans sa Poétique qu'Aristote définit de la manière la plus explicite ce qu'il entend par *analogie*, à propos de la métaphore. La métaphore est le transfert (ἐπιφορα ; ) à une chose du nom d'une autre chose, transfert du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, ou d'une espèce à une autre, ou selon l'analogie (ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον). Quand je dis du genre à l'espèce, c'est par exemple : « ma nef s'est arrêtée là, car jeter l'ancre est une manière de s'arrêter... »<sup>23</sup>.

« Je dis l'analogie (τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω) lorsque d'une manière semblable le second terme est au premier ce que le quatrième est au troisième ; alors on emploie le quatrième à la place du second, et à la place du quatrième, le second. Quelquefois aussi on ajoute à la place de ce dont on parle ce à quoi cela se rapporte (πρὸς ὅ). Je dis par exemple que la coupe est à Dionysos ce que le bouclier est à Arès. On appellera la coupe « bouclier de Dionysos », et le bouclier « coupe d'Arès ». Ce qu'est la vieillesse à la vie, le soir l'est au jour. On dira donc le soir « vieillesse du jour », et la vieillesse « soir de la vie », et, avec Empédocle, « couchant de la vie ». Dans certains cas, le terme analogue (τῶν ἀνάλογον) correspondant n'a pas de nom, mais on n'en exprimera pas moins le rapport »<sup>24</sup>.

L'analogie est donc bien une similitude de deux rapports qui permet au transfert de la métaphore de se réaliser d'une manière très profonde. L'analogie apparaît comme impliquant quatre termes reliés entre eux selon deux rapports semblables. L'analogie dans la métaphore réalise la métaphore la plus parfaite.

En réfléchissant sur cette première série de textes, — tirés de l'*Organon*, de la *Rhétorique* et de la *Poétique* —, il est facile de préciser divers sens d'*analogie* :

- 1 – Ce qui implique une communauté plus ample que celle du genre. « Commun selon l'analogie » exprime bien un au delà du commun générique ;
- 2 – Ce qui implique un rapport de similitude et maintient par là une certaine convenance ; ce qui exprime une similitude de rapports ;
- 3 – Ce qui est réalisé d'une manière très manifeste dans l'analogie métaphorique, ou, si l'on préfère, dans la métaphore analogue.

Quant à *analogie*, cette expression formalise la précédente, comme l'abstrait à l'égard du concret. Nous y retrouvons la même signification. Le κατ'ἀνάλογίαν explicite encore davantage la signification formelle, ainsi que la métaphore selon l'analogie.

### B. Physique, Traité du Ciel, Météorologie

Si nous interrogeons maintenant la philosophie de la Nature dans son livre fondamental et ses deux livres les plus caractéristiques, nous pouvons relever divers endroits où le philosophe se sert explicitement d'*analogie* et d'*analogie*.

#### Physique

*Analogie* est employé assez rarement (six fois), *analogie* également (quatre fois). *Analogie* exprime des similitudes de rapports entre des réalités diverses. Montrant l'impossibilité

22. *Rhét.*, III, 11, 1412 a 10-14.

23. *Poét.*, 21, 1457 b 7-9. Cf. *Odyssée*, I, 185. Voir aussi *Poét.* 4, 1448 b 38.

24. *Ibid.*, 21, 1457 b 11 ss. Aristote insiste encore sur l'importance des métaphores : « ce qui est de beaucoup le plus important est d'exceller dans la métaphore. En effet, c'est la seule chose qu'on ne peut pas prendre à autrui, et c'est un indice de dons naturels ; car bien faire les métaphores, c'est contempler le semblable » (τὸ τὸ ὁμοιον θεωρεῖν). 22, 1459 a 5 ss. (Ἄνάλογον est traduit ici par *analogum*).

du vide, Aristote conclut : « Il est donc clair que s'il existe un temps en lequel un corps traverse le vide, on arrive à cette impossibilité : un corps peut en même temps traverser le vide et le plein, car il y aura un *certain analogue* (τι ἀνάλογον) entre les corps, l'un vers l'autre (ἕτερον πρὸς ἕτερον) *comme* entre les temps (ὡς χρόνος πρὸς χρόνον) »<sup>25</sup>. Cet analogue exprime le rapport qui existe entre le mouvement de tel corps et le temps qui mesure ce mouvement, mais ce rapport n'existe plus dès qu'il s'agit du vide. Aristote lui-même le déclare explicitement en résumant sa conclusion : « En somme, la cause de cette conclusion est évidente, puisqu'il y a un rapport (λόγος) de tout mouvement à l'égard d'un mouvement, car ils sont dans le temps, et il y a un rapport de tout temps vers le temps, les deux étant des quantités limitées, mais il n'y a pas de rapport entre le vide et le plein »<sup>26</sup>.

Dans le même livre IV, au chapitre II le philosophe souligne, à propos du rapport qui existe entre la grandeur du corps et son mouvement : « puisque l'antérieur et le postérieur sont dans la grandeur, nécessairement aussi il sont dans le mouvement, ; selon l'analogie à la grandeur (ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ). Mais l'antérieur et le postérieur sont aussi dans le temps puisque toujours le temps et le mouvement s'accompagnent... »<sup>27</sup>. *Analogie* exprime donc une similitude de rapports de l'antérieur et du postérieur dans les grandeurs, dans leurs mouvements et dans les temps qui mesurent leurs mouvements. *Analogie* est utilisé de la même manière pour exprimer la similitude de rapport qui existe entre la force (δύναμις), la quantité du corps, son mouvement et le temps<sup>28</sup>.

*Analogie* est utilisé pour exprimer que telle réalité n'est pas connaissable directement en elle-même, qu'elle n'est connaissable que d'une manière indirecte grâce à la similitude de certaines relations : « La nature-sujet, affirme Aristote, est connue selon l'analogie ; comme l'airain relativement à la statue, le bois au lit, la matière et l'informe à celui qui a la forme mais avant de prendre forme ; c'est ainsi que se trouve la matière relativement à la substance, à l'individu et à l'être »<sup>29</sup>.

*Analogie* exprime aussi une similitude de rapports : « Pour toute force finie le temps aussi doit être fini ; en effet, si telle force meut dans tel temps, la force plus grande mouvra dans un temps plus petit, mais déterminé, et cela selon l'inversion de l'analogie κατά τὴν ἀντιστροφὴν τῆς ἀναλογίας »<sup>30</sup>. Dans ce dernier texte *analogie* qualifie l'inversion ἀντιστροφή) exprimant que celle-ci se réalise d'une manière antithétique et proportionnelle. Malgré l'inversion, le rapport demeure.

Enfin, *analogie* exprime ici un certain type de parenté ou de proximité, qui est autre que celui de la communauté générique et spécifique, et qui pourtant est suffisant pour échapper à la pure équivocité. *Analogie* exprime donc ici une similitude plus ample et plus souple que celle du genre, qui demeure une véritable similitude, située entre équivocité et unité générique.

Comparant les mouvements entre eux, et cherchant à déterminer comment les réalités sont comparables entre elles, le philosophe conclut : « Ce raisonnement montre que le genre n'est

25. *Phys.*, IV, 8, 216 a 6-7.

26. *Ibid.*, IV, 8, 216 a 8-11.

27. *Ibid.*, IV, II, 219 a 16-18

28. *Ibid.*, VII, 5, 250 a 4. • Si la même force meut le même corps dans tel temps et telle quantité, elle le mouvra d'une quantité moitié dans un temps moitié ; et une force moitié mouvra un corps moitié d'une quantité égale dans un temps égal. Soit E une force moitié de A, et Z un corps moitié de B ; il sont semblablement (ὁμοίως δὴ ἔκρουσι) et analogues (ἀνάλογον) la force au poids, de sorte que chaque force mouvra chaque corps d'une quantité égale dans un temps égal. • De même, 250 a 10-15 : • Et si, en Δ, E meut Z de Γ il n'est pas nécessaire qu'une force comme E meuve le double de Z de la moitié de Γ dans un temps égal. Et enfin, si A meut B en Δ d'une grandeur égale à Γ, la moitié de A, à savoir E, ne mouvra pas B dans un temps comme Δ, ni dans une partie quelconque de Δ, d'une partie quelconque de Γ, ou analogue (ἀνάλογον) vers la totalité Γ, comme A est relativement à E ... • Enfin, 250 a 25-28 : • S' il y a deux forces et que chacune meuve chaque corps de tant, dans tant de temps, étant composées, les forces mouvront le corps composé des deux poids d'une grandeur égale en un temps égal, car c'est analogue (ἀνάλογον) •.

29. *Ibid.*, I, 7, 101 a 8 : ἐπιστητὴ κατ'ἀναλογίαν

30. *Ibid.*, VIII, 10, 226 b 19. - Cf. aussi IV, 8, 215 b 29

pas quelque chose d'un, mais que proche de lui (παρὰ τοῦτο) se cache une pluralité (πολλά) ; et, parmi les homonymes, les uns sont très distants (πολύ ἀπέχουσαι) ; d'autres ont une certaine similitude (τινα ὁμοιότητα) ; d'autres sont voisins (ἐγγύς) par le genre (γένει) ou par l'analogie (ἀνάλογια). C'est pourquoi ils ne semblent pas être homonymes (ὁμονυμῖαι) »<sup>31</sup>.

### Traité du Ciel

Dans le *Traité du Ciel*, et de l'univers, le philosophe se sert également des expressions *analogue* (trois fois) et *analogie* (deux fois), ainsi que du verbe ἀναλογιζεσθαι (deux fois). *Analogue* exprime un certain rapport : « Si donc les grandeurs sont analogues (ἀνάλογον) aux poids, et si le poids plus petit est celui de la grandeur plus petite, le poids plus grand sera aussi celui de la grandeur plus grande »<sup>32</sup>.

*Analogie* exprime aussi un rapport. Considérant les rapports des poids et des temps à propos du mobile, Aristote souligne que les temps sont inversement proportionnels aux poids : « l'analogie (τὴν ἀνάλογίαν) que les poids possèdent, les temps l'auront d'une manière inverse ; par exemple, si le demi-poids se meut en tel temps, le double se mouvra en la moitié de ce temps »<sup>33</sup>.

Parlant du léger, il affirme : « Si le rapport du solide au vide dépasse une certaine analogie (ἀνάλογιας), le corps ne sera pas plus léger »<sup>34</sup>.

Enfin, le verbe *analogiser* exprime un calcul, un raisonnement : « Parmi les mathématiciens, ceux qui essaient d'*analogiser* la grandeur de la circonférence »<sup>35</sup>.

### Météorologiques

Dans cet ouvrage, Aristote utilise *analogue* et *analogie* selon des significations très semblables aux précédentes. *Analogue* signifie que des réalités diverses ont des rapports semblables, des propriétés, des activités, des situations semblables au sein de leur diversité<sup>36</sup>.

Analogie signifie la proportion, - aussi peut-on parler d'égalité de l'analogie commune<sup>37</sup>, et selon l'analogie indique une unité distincte de celle du nom commun<sup>38</sup>.

31. *Phys.*, VII, 4, 249 a 21-25

32. *Du ciel*, I, 6, 273 b 3 ss. - De même, parlant d'une manière hypothétique d'un poids infini, le philosophe déclare : « D'un côté, il se meut dans la mesure où il est aussi pesant que le poids fini, plus quelque chose, mais, d'un autre côté, il ne se meut pas du tout, en tant que l'*analogue* (ἀνάλογον) doit être mû selon l'excédent... » (*Ibid.*, I, 6, 274 a 6 ss.). Citons aussi ce passage : « ... qu'on admette donc, d'une part, qu'un corp égal, en un temps égal, altère un corps égal ; d'autre part, qu'un corps plus petit, en un temps égal, altère un corps plus petit, et un corps plus grand, un corps plus grand, l'*analogie* (ἀνάλογον) du corps altéré au corps altéré étant exactement celui du corps plus grand au corps plus petit... » (I, 7, 275 a 7 ss.).

33. *Ibid.*, I, 6, 273 b 32 - 274 a 2

34. *Ibid.*, IV, 2, 309 a 14

35. *Ibid.*, II, 14, 29 a 16 : ἀναλογιζεσθαι. De même, II, 13, 293 a 31-34, à propos d'un raisonnement : « Le feu est plus noble que la terre et ce qui est à la limite, plus noble que les choses intermédiaires ; or l'extrémité et le centre sont des limites, de sorte que, analogisant à partir de ces choses (traduction latine : *ex his ratiociantes*), ils pensent que ce n'est pas la terre qui occupe le centre... ».

36. *Météor.*, I, 2, 339 a 18 : à propos des quatre éléments, on note que deux éléments intermédiaires sont à l'égard des deux extrêmes dans une position analogue, ἀνάλογον ἔχει, ce qui se traduit : *proportionem servans*. I, 11, 347 b 14 : à propos de trois corps condensés par le froid, deux de ces corps, analogues aux phénomènes d'ici-bas, sont d'us aux mêmes causes. 'Ανάλογον est traduit : *pari ratione*. I, 14, 351 b 4 : les fleuves disparaissant ici, se forment analogiquement là ..... ἀνάλογον est traduit : *proportione*. II, 5, 362 b 32 : Ayant posé la nécessité qu'existe une région ayant la même situation à l'égard de l'autre pôle que la nôtre à l'égard de notre pôle, on peut conclure : il est clair que, quant au régime des vents, ce sera analogue ; Ὡς ἀνάλογον ἔξει est traduit : *proportione*. II, 5, 363 a 11 : à propos des vents ; on constate qu'il n'y a pas de vent qui souffle du tropique l'hiver, car alors il faudrait un autre vent soufflant du tropique l'été, ce qui rétablirait l'analogie (τὸ ἀνάλογον : *proportio*). III, 2, 372 a 5 : à propos du double arc-en-ciel, on constate que les bandes autres que les deux extrêmes sont analogues (τὰς ἄλλας ἀνάλογον : *proportione*). III, 4, 375 a 4 : à propos de l'arc-en-ciel : les deux autres bandes de couleur sont analogues (ἀνάλογον : *proportione respondeat*). IV, 12, 390 a 6 : parlant des intermédiaires relativement aux deux extrêmes (la matière et la substance), le philosophe affirme : ils sont « analogues dans la mesure où il s'approchent des extrêmes » (ἀνάλογον : *secundum rationem*).

37. *Ibid.*, I, 3, 240 a 4 : « S'il y avait deux éléments pour remplir la région intermédiaire entre terre et ciel, l'air excéderait de beaucoup l'égalité de proportion commune qui doit être maintenue entre des corps de même ordre » (τὴν ἰσότητα τῆς κοινῆς ἀναλογίας σύστοιχα : *communis rationis*).

38. *Ibid.*, IV, 9, 387 b 3 : « il n'existe pas de noms communs pour les corps ligneux, les os, les poils, mais, selon l'analogie, ils sont tous dans le même nom » (κατ' ἀνάλογίαν : *propter similitudinem*).

En résumé, nous pouvons conclure que, dans les traités de *Philosophie de la Nature*, *analogie* exprime avant tout une similitude de rapport affectant trois termes, par exemple : des corps, des grandeurs, des mouvements, des temps, des puissances efficaces, des poids ; ce rapport s'exprime par ἕτερον πρὸς ἕτερον.

*Analogie* exprime aussi une similitude existant entre certains états d'imperfection ou de dépendance affectant des corps et des qualités à l'égard d'autres états de perfection ou d'états fondamentaux affectant ces corps et ces qualités.

*Analogie* qualifie des homonymes proches d'une proximité différente de celle du genre, et indique une unité distincte de celle d'un nom commun (quand il y a unité générique, il y a nom commun ; quand il n'y a plus d'unité générique, il n'y a plus de nom commun).

*Analogie* exprime donc une similitude de rapports, et aussi un rapport.

### C. Philosophie du vivant

Dans les traités de *philosophie du vivant*, les expressions *analogie* et *analogie* sont utilisées d'une manière plus explicite et plus fréquente. Ceci est très manifeste dans les traités des *Parties des animaux* et de *l'Histoire des animaux*, mais l'est aussi dans les traités *De l'âme* et *De la génération des animaux*.

Dans le traité *De l'âme*, l'expression *analogie* signifie avoir un rapport, une correspondance : « Il semble que l'odorat soit analogue au goût (ἀνάλογον ἔχειν πρὸς τὴν γευσίν) (similem rationem subire... ad gustum) et que, de même, les espèces des saveurs (sont analogues) aux espèces de l'odeur »<sup>39</sup>.

« Il faut ainsi étendre ce qui est des parties, au tout du corps vivant, car il y a une proportion (ἀνάλογον ἔχει) : ( est rationum similitudo) : comme la partie vers la partie, ainsi la sensation totale vers le corps en sa totalité, en tant que tel »<sup>40</sup>.

« Il semble qu'il y ait un *analogie* (ἀνάλογον ἔχειν) à l'aigu et à l'obtus dans le toucher, car l'aigu pique d'une certaine manière et l'obtus pousse d'une certaine manière, parce que le fait de mouvoir a lieu d'une part, en peu de temps et, d'autre part, en beaucoup, de sorte que par voie de conséquence l'un est rapide, l'autre est lent »<sup>41</sup>.

« Mais certains objets ont une odeur et une saveur *analogues* (τὴν ἀνάλογον ὅς μὴν καὶ χυμόν) : je veux dire, par exemple, qu'il ont une odeur douce et une saveur douce »<sup>42</sup>.

« La veille est *analogie* (ἀνάλογον) à la contemplation, le sommeil à l'avoir et non au fait d'exercer »<sup>43</sup>.

*Analogie* est aussi employé pour exprimer ce qui est capable de remplir une fonction semblable : « On se demande quel est l'organe du toucher : est-ce la chair et l'*analogie* (τὸ ἀνάλογον) de la chair chez ceux qui n'ont pas de chair ? »<sup>44</sup>. ... « les racines sont l'*analogie* de la bouche, car toutes deux absorbent la nourriture »<sup>45</sup> ... « Comme (ὡς) la tête des animaux, ainsi (οὕτως) les racines des plantes s'il faut juger les organes différents ou les mêmes par leurs opérations »<sup>46</sup>.

Nous voyons qu'*analogie*, dans le traité *De l'âme*, a sans doute toujours la même signification, mais avec des nuances et des précisions nouvelles ; on insiste plus sur le rapport que

39. *De l'âme*, II, 9, 421 a 16-17

40. *Ibid.*, II, 1, 412 b 23-25

41. *Ibid.*, II, 8, 420 b 1-4

42. *Ibid.*, II, 9, 421 a 28 Notons aussi III, 7, 431 a 22. Parlant du *sens commun*, il précise qu'il est un par l'analogie : ἐν τῷ ἀνάλογον, et par le nombre : τῷ ἀριθμῷ

43. *Ibid.*, II, 1, 412 a 25 ; 412 b 28 ; 413 a 1.

44. *Ibid.*, II, 11, 422 b 21 ; 423 a 15.

45. *Ibid.*, II, 1, 412 b 2.

46. *Ibid.*, II, 4, 416 a 4 ss.

sur la similitude de rapports. D'autre part, une nouvelle signification de l'analogie apparaît, l'analogie de la fonction qui est, de fait, très développé dans le traité des *Parties des animaux*. Dans ce traité, le philosophe, s'interrogeant sur la raison pour laquelle les hommes n'ont pas désigné par le même nom et réunis dans le même genre les animaux aquatiques et ceux qui volent, reconnaît le bien-fondé de la classification ordinaire : « Tous les genres en effet qui ne diffèrent entre eux que par l'excédent, et par le plus ou le moins, sont réunis dans un seul genre ; par contre, tous ceux qui sont analogues (ἔχει τὸ ἀνάλογον) sont séparés. Je veux dire, par exemple, qu'un oiseau diffère d'un autre oiseau par le plus, autrement dit par un excédent (l'un a de grandes ailes, l'autre de petite), tandis que les poissons diffèrent d'un oiseau par l'analogie (τῷ ἀνάλογον), ce qui est plume chez l'un est écaille chez l'autre). Mais il n'est pas facile d'appliquer cette méthode à tous les animaux, car la plupart ont entre eux le même analogue (ἀνάλογον ταὐτὸ ; ) »<sup>47</sup>.

Le philosophe distingue nettement les différences qui se ramènent au plus et au moins, se réalisant à l'intérieur d'un même genre, et celles qui ne peuvent se ramener à un même genre, tout en ayant un *rapport semblable* de fonction. Voilà ce qu'il appelle *analogie* (ἀνάλογον). « Comme c'est le cas chez l'homme et le poisson pour l'os et l'arête »<sup>48</sup>. Au delà de la diversité des genres, on peut saisir, au niveau des fonctions, certaines similitudes. Ce qu'est l'os dans la morphologie de l'homme, l'arête l'est dans celle du poisson. Le philosophe dit lui-même : « J'entends par *analogie* le fait que certains possèdent un poumon alors que les autres n'en ont pas, mais que ceux-ci ont un autre organe qui tient lieu du poumon. De même, les uns ont du sang, tandis que les autres ont l'*analogie*, qui a le même *pouvoir* (δύναμιν) que le sang chez les animaux sanguins ... »<sup>49</sup>.

Après avoir précisé ce qu'il faut entendre par « actions communes à tous les vivants », à la différence de celles qui sont communes selon le genre ou selon l'espèce, le philosophe, de nouveau, déclare : « En effet, certains animaux possèdent *quelque chose de commun selon l'analogie* (τὸ κοινὸν κατ'ἀνάλογίαν), d'autres selon le genre, d'autres selon l'espèce »<sup>50</sup>. Ce quelque chose de commun selon l'analogie apparaît comme quelque chose de plus commun encore que ce qui est commun selon le genre, car il n'implique qu'une similitude de rapports qui peut se comprendre relativement aux opérations (πράξεις) et aux fins, aux facultés, aux organes et même aux parties des : vivants<sup>51</sup>.

Certaines comparaisons « *analogiques* », dans les *Parties des animaux*, semblent très proches de simples comparaisons métaphoriques, par exemple : « Les nageoires sont aux poissons ce que les rames sont pour les navires »<sup>52</sup>.

Aristote lui-même, dans le traité *De l'âme*, emploie le κατὰ μεταφορὰν pour qualifier un raisonnement qu'il aurait pu qualifier de κατ'ἀνάλογίαν dans son traité des *Parties des animaux* : « De même (ὡσπερ), en effet, que, sans la lumière, les couleurs ne sont pas vues, ainsi (οὕτως), sans le son, l'aigu et le grave ne sont pas entendus. Ceux-ci sont dits, *selon la métaphore* (κατὰ μεταφορὰν) des objets tangibles, car l'aigu meut le sens en peu de temps et plus durablement, le grave lentement et plus passagèrement. Cependant l'aigu n'est pas le rapide,

47. *Parties des Animaux*, I, 4, 644 a 16-23. Cf. LE BLOND, *Aristote, Philosophe de la vie*, Le livre 1er du traité sur les Parties des Animaux, Paris Aubier, p.178, note 125. • L'analogie exclut la ressemblance directe des parties : elle ne comporte qu'une similitude *indirecte*, par comparaison du rapport des organes aux fonctions : ainsi l'écaille est au poisson ce que la plume est à l'oiseau, l'os est à l'homme ce que l'arête est au poisson ». Cf. p.65 : « Aristote distingue très nettement, et en y revenant à plusieurs reprises, ces ressemblances de structure, l'intérieur d'un genre unique, des *analogies*, c'est-à-dire *des similitudes de fonction*, qui existent entre genres différents ».

48. *Ibid.*, I, 4, 644 b 12

49. *Ibid.*, I, 5, 645 b 6-10 (Λέγω δ' ἀνάλογον) ; cf. II, 8, 653 b 35 ; II, 2, 648 a 5.

50. *Ibid.*, I, 5, 645 b 26-28.

51. *Ibid.*, II, 3, 650 a 35. Aristote parle de l'*analogie* du sang chez les animaux qui n'en ont pas, le sang étant considéré comme la nourriture immanente des animaux sanguins : « Si le sang existe chez les animaux sanguins, c'est en vue de les nourrir ». De même à l'égard du cerveau existant chez les animaux sanguin, le philosophe affirme que chez le poulpe il y a un organe analogue (II, 7, 652 b 25). Le cerveau produit le sommeil chez les animaux qui l'ont, chez les autres c'est l'analogie (II, 7, 653 a 11).

52. *Ibid.*, IV, 694 b 9-10

et le grave n'est pas le lent, mai un tel mouvement est engendré grâce à la rapidité, d'une part, et, d'autre part, grâce à la lenteur »<sup>53</sup>. Y a-t-il dans le traité *De l'âme* une précision nouvelle dans la pensée d'Aristote ?

Il nous faudra préciser la parenté et la différence qui existent dans la pensée du philosophe entre le *κατὰ μεταφορὰν* et le *κατ'ἀνάλογίαν*. Ce qui est sûr, c'est que l'analogie telle qu'il la conçoit, joue un rôle extrêmement important dans les recherches des *Parties des animaux* ; cela se comprend aisément, puisque ce que le philosophe cherche avant tout, c'est à saisir les causes propres, et, parmi elles, la cause finale, *en vue de quoi* les parties des vivants existent. Car la nature fait les organes pour l'œuvre (*πρὸς τὸ ἔργον*) et non l'œuvre pour les organes<sup>54</sup>. La *πρᾶξις* et l'*ἔργον* finalisent les parties organiques du vivant.

Dans le traité *De la génération des animaux*, *analogie* est employé assez souvent (douze fois), le *κατ'ἀνάλογίαν* une seule fois, ainsi que le verbe « *analogiser* »

*Analogie* est employé avant tout, comme dans les *Parties des animaux*, pour exprimer une fonction semblable, « ce qui correspond à », « ce qui tient lieu de ». Par exemple, l'*analogie* de la graisse<sup>55</sup>, l'*analogie* du sang<sup>56</sup>, l'*analogie* du semen<sup>57</sup>, l'*analogie* des menstrues<sup>58</sup>, l'*analogie* du cœur<sup>59</sup>, l'*analogie* de la chair<sup>60</sup>, l'*analogie* des dents<sup>61</sup>, l'*analogie* des cheveux<sup>62</sup>. Mais il signifie aussi « le fait d'avoir l'analogie » ou « impliquer une proportion »<sup>63</sup>.

*Selon l'analogie* est utilisé, avec *selon la similitude*, à propos du sexe des plantes, comparativement à celui des animaux<sup>64</sup>.

Quant au verbe *analogiser*, il signifie estimer ou réfléchir<sup>65</sup>.

Dans le traité de l'*Histoire des animaux*, *analogie* a avant tout le même sens - avoir une fonction semblable - que dans les *Parties des animaux* et dans la *Génération des animaux* : l'*analogie* de la matrice<sup>66</sup>, l'*analogie* de l'organe du toucher<sup>67</sup>, l'*analogie* des pieds et des ailes<sup>68</sup>, l'*analogie* de la poitrine<sup>69</sup>, du sang et des veines (la lymphe et les fibres)<sup>70</sup>, de la chair<sup>71</sup>, des os<sup>72</sup>, des cheveux<sup>73</sup>, des veines, des nerfs, de la peau<sup>74</sup>, de l'air qu'on respire<sup>75</sup>.

*Analogie* exprime aussi la proportion : « certains animaux gardent en croissant l'*analogie* de leurs parties »<sup>76</sup>.

*Analogie* exprime la similitude, la convenance<sup>77</sup>.

---

53. *De l'âme*, II, 8, 420 a 27 ss. Parlant de l'imagination, Aristote précise : « Si nous laissons de côté tout usage métaphorique de ce terme (*κατὰ μεταφορὰν λέγομεν*) nous dirons qu'elle est seulement une faculté et un état par quoi nous jugeons et pouvons être dans la vérité ou dans l'erreur » (III, 3, 428 a 2).

54. *Parties des Animaux*, IV, 12, 694 b 13-14.

55. *Génération des Animaux*, I, 19, 727 b 4 ; τὸ ἀνάλογον est traduit par *respondet* et dans S.M. & N. *proportionale*.

56. *Ibid.*, I, 20, 728 a 20 : ἀνάλογον est traduit par *respondet*. I, 19, 726 b 2 ; ἀνάλογον est traduit par *respondet*.

57. *Ibid.*, I 19, 727 a 3 : ὅτι ἀνάλογον ὡς τοῖς ἄρρεσιν ἢ γονῇ οὕτω τοῖς θήλεισι τὰ καταμήνια ( ἀνάλογον est traduit par *respondet*).

58. *Ibid.*, I, 20, 729 a 22

59. *Ibid.*, II, 1, 735 a 24-26 : τὸ ταύτη ἀνάλογον, traduit par *quod cordi respondet* ; II, 5, 741 b 16 ; 6, 742 b 37.

60. *Ibid.*, II, 6, 743 a 10.

61. *Ibid.*, II, 6, 745 b 10 : τὸ ἀνάλογον τοῖς ὀδοῦσι, (traduit par *respondet*).

62. *Ibid.*, V, 3, 782 a 31.

63. *Ibid.*, III, 10, 760 a 12 : Διὸ καὶ ἔχει ἀνάλογον πως ἢ γε ἕξις αὐτῶν (traduit par *proportio*.)

64. *Ibid.*, I, 1, 715 b 20 : καθ'ὀμοιότητα καὶ κατ'ἀναλογίαν λέγεται (traduit par *proportione*).

65. *Ibid.*, V, 3, 783 b 32 'Αναλογίσηται (qui est traduit par *reputet* et S.M. par *cogitet*).

66. *Histoire des Animaux*, I, 3, 489 a 14.

67. *Ibid.*, I, 3, 489 a 22

68. *Ibid.*, I, 4, 489 a 29

69. *Ibid.*, II, 1, 497 b 33 : ἀνάλογον ἔχει ; II, 12, 503 b 31 : τὸ ἀνάλογον τῷ στήθει (traduit par *quodque pectoris vicem gerit*).

70. *Ibid.*, III, 2, 511 b 4

71. *Ibid.*, III, 2, 511 b 6

72. *Ibid.*, III, 7, 516 b 14

73. *Ibid.*, III, 10, 517 b 3 : τῶν ἀνάλογον est traduit par *quae ipsorum gerunt vicem*.

74. *Ibid.*, III, 16, 519 b 26-28

75. *Ibid.*, VIII, 2, 589 b 18

76. *Ibid.*, II, 1, 501 a 3

77. *Ibid.*, I, 1, 487 a 5 : ἀνάλογον est traduit par *conveniunt*.

*Analogie*, en tant qu'il affecte les qualités des hommes et des animaux, exprime autre chose que leur identité et leur parenté ; c'est la troisième sorte d'unité entre les parties <sup>78</sup>.

Trois fois l'expression *κατ'ἀνάλογίαν* est utilisée pour exprimer un type spécial d'unité qui existe entre les parties organiques, qui n'est ni l'identité, ni l'identité spécifique, ni l'identité selon le plus et le moins, mais selon l'*analogie* <sup>79</sup>, c'est-à-dire que ce qui est dit de l'identité peut se dire de la différence des parties <sup>80</sup>.

Dans ces divers textes des traités *De l'âme*, des *Parties des animaux*, de la *Génération* et de l'*Histoire des animaux*, il est facile de voir qu'*analogie* est employé surtout pour exprimer « ce qui remplit la fonction de », « ce qui est à la place de », donc ce qui n'est connu que grâce à un autre et grâce à la similitude de sa fonction. *Analogie* exprime une fonction vitale que nous connaissons grâce à sa similitude à l'égard d'une autre fonction vitale. Il signifie aussi rapport, proportion.

Le terme *analogie* est, de fait, beaucoup moins employé ; il ne l'est que dans le traité *De l'âme*. Y a-t-il à cela une raison ? Quand il est employé, c'est pour caractériser un type d'unité et de différence qui ne peut être exprimé en termes de genre ou d'espèce, et qui pourtant n'est ni l'identité, ni l'équivocité.

#### D. Philosophie première

Dans la *philosophie première*, Aristote n'utilise explicitement les termes d'*analogie* et d'*analogie* que peu de fois (huit fois *analogie* et quatre fois *analogie*), mais il s'en sert avec une très grande précision.

On retrouve *analogie* avec le sens de ce qui tient la place de, ce qui joue le rôle de, et ceci à l'égard de la substance. Parlant de la substance, le philosophe précise : « Les différences ne sont jamais une substance, pas même dans leur union avec la matière ; elles sont pourtant l'*analogie* de la substance dans tous ces cas. Et, comme, dans la définition des substances, ce qui est affirmé de la matière, c'est l'acte même, ainsi dans ces autres définitions ce sera ce qui est le plus acte » <sup>81</sup>.

Saisir l'*analogie*, c'est saisir ce qui ne peut pas se définir par genre et différence spécifique, mais ce qui implique un rapport ; et pour manifester toute la force de ce rapport, on montre la manière dont il se réalise dans divers cas. L'acte, comme terme-fin de « ce qui est », est découvert par induction dans une vue synoptique mettant en lumière l'*analogie* : « L'acte que nous proposons peut être élucidé par l'induction à partir de cas particuliers. Il ne faut pas chercher à tout définir, il faut aussi savoir saisir l'*analogie* (*τῷ ἀνάλογον*) dans une vue synoptique (*συνορᾶν*). L'acte sera alors comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir ; l'être éveillé à l'être qui dort ; l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés, mais qui possède la vue ; ce qui a été séparé de la matière à la matière ; ce qui est élaboré à ce qui ne l'est pas » <sup>82</sup>. La saisie de l'*analogie* dans une vue synthétique s'oppose nettement à la connaissance par genre et différence spécifique, connaissance propre à la définition. Il y a ici entre l'induction et l'*analogie* un lien très intéressant à noter.

78. *Ibid.*, VIII, 1, 588 b 3 : *τὰ δ' ἀνάλογον* se distingue de *ταῦτά* et de *παραλήσια* (ce qui est traduit par *proportione, eadem, similia*).

79. *Histoire des Animaux*, I, 1, 486 b 19 : *κατ'ἀναλογίαν* est traduit par *similitudine* et par *S.M., proportione quadam*.

80. *Ibid.*, I, 2, 488 b 32. Parlant des organes par lesquels les animaux prennent leur nourriture, le philosophe déclare que ces organes sont identiques (*ταῦτά*) ou divers (*ἕτερα*). Cette diversité est soit *κατ' εἶδος*, soit *καθ' ὑπεροχήν*, soit *κατ' ἀναλογίαν*, soit par la position (*τῆ θέσει*). De même I, 6, 491 a 19, où Aristote reprend les diverses modalités de la diversité : par la forme (*εἶδει*), par l'excès (*ὑπεροχῆ*) par l'*analogie* (*ἀναλογία*), par la contrariété des affections. (*ἀναλογία* est traduit par *convenientia*). Voir aussi II, 1, 497 b 11: certains animaux diffèrent génériquement et sont un par analogie (*κατ' ἀναλογίαν τῷ γέωει ἕτερα*) d'autres sont génériquement identiques et spécifiquement différents.

81. *Mét.*, H, 2, 1043 a 4-7

82. *Ibid.*, Θ, 6, 1048 a 35 ss.

Il est facile de comprendre que l'acte n'est pas dit de la même manière de toutes choses, mais selon l'analogie<sup>83</sup>. *Analogie* exprime une unité d'un type spécial, : au delà de la diversité générique : parlant de la diversité des causes et des éléments à l'égard des différents êtres - ἄλλα δὲ ἄλλων -, Aristote note : « par l'*analogie* les principes sont les mêmes ... mais ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως »<sup>84</sup> ; de même : « les êtres qui ne sont pas dans le même genre ont des causes autres, sauf pour l'*analogie* »<sup>85</sup>. L'unité analogique est au delà de la diversité des attributions et des modalités d'être. On parle de l'*un-analogie* au niveau de l'être<sup>86</sup> et de l'*analogie* à l'intérieur de chaque catégorie de l'être<sup>87</sup>.

*Analogie* caractérise une unité particulière. Parlant de l'un, le philosophe précise que l'un peut s'entendre selon le nombre, selon l'espèce, selon le genre, et il ajoute : selon l'analogie (κατ'ἀνάλογίαν), ce sont toutes les choses qui sont comme l'autre vers l'autre (ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο)<sup>88</sup>. Aristote précise : « Ce qui est un selon le nombre l'est aussi selon l'espèce, tandis que ce qui est un selon l'espèce ne l'est pas toujours selon le nombre ; tout ce qui est un selon l'espèce, l'est aussi selon le genre, mais il peut l'être seulement par analogie ; ce qui est un selon le genre ne l'est pas toujours selon l'espèce, ce qui est un selon l'analogie ne l'est pas toujours selon le genre »<sup>89</sup>. Ceci montre bien que l'*unité selon l'analogie* est considérée comme l'unité la plus faible, car elle n'implique pas de forme commune comme l'unité générique, mais uniquement une unité de rapports dans la diversité. Ce texte manifeste le caractère tout à fait particulier de cette *unité ultime selon l'analogie* impliquant une certaine universalité<sup>90</sup> qui se réalise ἄλλο ἐν ἄλλῳ<sup>91</sup>.

### E. Philosophie humaine

Dans la *philosophie humaine*, l'*Éthique* et la *Politique*, nous constatons qu'Aristote se sert assez fréquemment des termes d'*analogie* et d'*analogie*.

Dans l'*Éthique*, *analogie* est utilisé pour exprimer un rapport semblable, une certaine ressemblance. Parlant des activités qui sont à l'origine de l'acquisition d'une vertu, Aristote affirme qu'elles sont les mêmes que celles qui amènent sa corruption « comme (analogie) pour les construction de maison... »<sup>92</sup>.

L'*analogie* signifie le milieu entre deux extrêmes. Ceci se dit à propos du juste : « Le juste dans la distribution est un milieu par rapport aux extrêmes, qui ont en dehors de l'analogie (παρὰ τὸ ἀνάλογον), car l'analogie est le milieu, et le juste est l'analogie »<sup>93</sup>.

L'*analogie* exprime la proportion de réciprocité qui doit exister entre des amis inégaux : « Si l'un est supérieur en vertu, il peut être l'ami de quelqu'un qui le surpasse dans sa situation sociale ; autrement l'égalité proportionnelle ne peut se réaliser »<sup>94</sup>.

*Analogie* qualifie les amitiés pour en manifester les degrés<sup>95</sup>.

83. *Ibid.*, Θ, 6, 1048 b 7 : ἄλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον se distingue bien du ὁμοίως

84. *Ibid.*, Λ, 5, 1071 a 4 : τῷ ἀνάλογον et 4, 1070 b 17

85. *Mét.*, Λ, 5, 1071 a 26 : πλὴν τῷ ἀνάλογον

86. *Ibid.*, Ν, 6, 1093 b 18 : ἐν δὲ τῷ ἀνάλογον

87. *Ibid.*, Ν, 6, 1093 b 19 : « ce qui est le rectiligne dans la longueur, le plan l'est à la surface, peut-être, l'impair au nombre, le blanc à la couleur ». Ceci explicite l'analogie et on se sert de ὡς... οὕτως...

88. *Ibid.*, Δ, 6, 1016 b 32-35.

89. *Ibid.*, Δ, 6, 1016 b 36 1017 a 3.

90. *Ibid.*, Λ, 4, 1070 a 31-32 : « Les causes et les principes des différents êtres sont, en un sens, différents (ἄλλων), mais en un autre, si on parle d'une manière universelle et selon l'analogie, ils sont les mêmes pour tous les êtres ». Voir *Mét.*, Ν, 2, 1089 b 4.

91. *Ibid.*, Λ, 4, 1070 b 26-27.

92. *Éth.* à Nic., II, 1, 1103 b 9; voir II, 8, 1108 b 26 : « Le lâche appelle brave un téméraire, et le téméraire l'appelle un lâche, et au sujet d'autres cas, c'est analogue ». Voir VII, 6, 1148 b 10-13 : l'insuffisance du médecin ou de l'acteur n'est pas un vice, mais lui est semblable par l'analogie (τῷ ἀνάλογον ὁμοίαν) ».

93. *Ibid.*, V, 6 1131 b 10 ; voir V, 7, 1131 b 29-32 : « le juste distributif se fait κατὰ τὸν λόγον... l'injuste se fait παρὰ τὸν ἀνάλογον. Voir V, 9, 1134 a 8-12 ; *Grande Morale*, A, 34, 1193 b 36-39, « puisque le juste est l'égal par l'analogie, ... ὁ δ' ἀνάλογον ἐν τέτταρσι γίνεται ἐλάχιστοις ».

94. *Ibid.*, VIII, 7, 1158 a 35-36 : οὐκ ἰσάζει ἀνάλογον - Comme l'amitié demeure grâce à l'analogie, de même la cité ». Cf. *Ibid.*, V, 8, 1132 b 33 à 34.

95. *Ibid.*, VIII, 14, 1162 b 15.

*Analogie* est utilisé d'une manière plus précise encore : critiquant l'« *Idée de bien* » de Platon et montrant que cette Idée n'existe pas, le philosophe se pose la question : « Mais alors, que veut dire, en fin de compte, le mot bien ? Il ne semble pas qu'il 'agisse d'homonymes en vertu du hasard (ἀπὸ τύχης). Mais il 'agit plutôt d'homonymes provenant d'un principe unique (ἀφ'ένος) ou d'homonymes qui concourent tous à une fin unique (πρὸς ἓν), ou mieux encore, il 'agit de choses qui : reçoivent le même nom par analogie (κατ'ἀνάλογίαν) ? Ainsi ce que la vue est pour le corps, l'intellect l'est pour l'âme, autre dans un autre (ἄλλο ἐν ἄλλῳ) »<sup>96</sup>. Et lorsqu'il veut lui-même préciser ce qu'est le bien, il note : « C'est qu'en effet, cela saute aux yeux, il est autre dans une action et autre dans une autre, et de même autre dans un art, autre dans un autre : il est autre dans la médecine, autre dans la stratégie, et ainsi de suite. Quel est donc le bien de chacun de ces arts ? Mais que serait-ce, sinon ce en vue de quoi le reste y est fait ? Cela, c'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, en architecture la maison, dans un autre art une autre chose ; mais en toute action extérieure comme en toute intention morale, c'est la fin : car c'est en vue de la fin que tous font le reste ... »<sup>97</sup>.

Le bien, c'est donc la victoire, la santé, la maison... Le bien se réalise dans des réalités diverses, ayant cependant chacune quelque chose de semblable, puisque chacune est pour un autre sa fin, ce « en vue de quoi » le reste est recherché et se fait. Voilà ce qu'on veut dire quand on dit que le bien est dit selon l'analogie. Analogie exprime donc ici un type particulier d'unité dans la diversité, diversité des réalités existantes, unité de rapports.

Aristote distingue ici cette unité dans la diversité de la pure équivocité, celle qui provient du hasard, et de l'équivocité qui provient d'une origine une ou d'une fin une. Car l'unité peut encore, dans les deux derniers cas, demeurer extrinsèque (l'origine et la fin), tandis que la similitude de la relation est immanente à la diversité.

A propos de la vertu, Aristote parle de la notion de milieu. Le milieu, c'est le point équidistant des deux extrêmes.

« Si l'on suppose que dix est beaucoup et que deux est peu, on aura le milieu relatif de la chose en prenant six, car six surpasse l'un des extrêmes d'une quantité égale à celle dont il est surpassé par l'autre extrême. Ce que l'on obtient ici, c'est un milieu selon l'analogie arithmétique (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀνάλογίαν) »<sup>98</sup>. C'est la première fois que nous nous trouvons en face de cette analogie dite « arithmétique » et qui se distingue de l'analogie géométrique (type de 2/4 : 4/8). Inutile de nous y arrêter ici, puisque c'est surtout à propos de la justice que nous retrouvons ces distinctions. Analysant ce qu'est la justice, Aristote conclut : « La justice réalise un certain type de proportion, » ce qui peut se comprendre facilement, car le fait d'être proportionnel n'est pas un caractère propre au nombre abstrait, mais une propriété du nombre en général.

« L'analogie (ἡ ἀνάλογια) est une égalité de rapports (ἰσότης λόγων) qui ne requiert pas moins de quatre termes. Que la proportion discrète comporte quatre termes, cela saute aux yeux. Mais il en va de même pour la proportion continue elle-même : dans ce dernier cas, en effet, un terme unique joue le rôle de deux et apparaît deux fois. Par exemple : la longueur A est à la longueur B, comme la longueur B est à la longueur C ; la longueur B, on le voit, apparaît deux fois de sorte que, en posant deux fois cette longueur B, on obtient quatre termes proportionnels (τέτταρα ἔσται τὰ ἀνάλογα) »<sup>99</sup>.

« Or la notion du juste implique elle aussi quatre termes, et quatre au moins, et le rapport (ὁ λόγος) est le même dans chaque groupe de deux termes ; en effet, les longueurs repré-

96. *Éth. à Nic.*, I, 4, 1096 b 26-29.

97. *Ibid.*, I, 5, 1097 a 16 ss. (traduction de R.A. Gauthier)

98. *Ibid.*, II, 5, 1106 a 29-36 ; cf. Platon *Tim.* 36 a.

99. *Ibid.*, V, 6, 1131 a 31 ss.

sentant les personnes et les parts sont divisées de façon semblable. Par suite, (ὥς) le terme A est au terme B comme (οὕτως) le terme C est au terme D, de sorte que le tout est au tout (dans le même rapport) »<sup>100</sup>.

« Les mathématiciens l'appellent l'analogie géométrique (ἀνάλογίαν γεωμετρικὴν) ; car dans la proportion géométrique, rappelons-le, le tout est au tout comme chacun est relatif à chacun »<sup>101</sup>, c'est-à-dire que la somme du premier et du troisième termes est à la somme du deuxième et du quatrième termes comme un terme de l'un des deux rapports est à l'autre terme.

« Cette analogie (αὕτη ἡ ἀνάλογία) n'est pas continue, car il n'y a pas de terme numériquement un pour une personne et pour une chose (ᾧ καὶ ὄ) »<sup>102</sup>.

« Le juste distributif des biens communs est toujours selon l'analogie (κατὰ τὴν ἀνάλογίαν), celle dont on a parlé »<sup>103</sup>.

« Le juste dans les transactions individuelles est un certain égal, et l'injuste un inégal ; mais non selon cette analogie (κατὰ τὴν ἀνάλογίαν ἐκείνην) mais selon l'analogie arithmétique ... »<sup>104</sup>.

« L'égal est moyen de ce qui est plus grand et de ce qui est plus petit selon l'analogie arithmétique (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀνάλογίαν) »<sup>105</sup>.

Parlant de la théorie des Pythagoriciens qui semblaient identifier le juste et la réciprocité, Aristote montre que la réciprocité ne peut s'identifier ni à la justice distributive, ni à la justice commutative. Cependant « dans les relations d'échanges, le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux, selon une analogie (κατ'ἀνάλογίαν) et non selon une stricte égalité. Car la cité demeure en faisant réciproquement l'analogue « (τῷ ἀντιποιεῖν ἀνάλογον) »<sup>106</sup>.

« Le couplage en diagonale fait la réciprocité, celle selon l'analogie (τὴν κατ'ἀνάλογίαν)<sup>107</sup>. « Soit par exemple A un architecte, B un cordonnier, C une maison et D une chaussure : il faut que l'architecte reçoive du cordonnier le produit du travail de ce dernier, et lui donne en contre-partie son propre travail. Si donc en premier lieu est fait l'égal selon l'analogie (τὸ κατὰ τὴν ἀνάλογίαν ἴσ ον), si ensuite l'échange réciproque se fait, la solution sera obtenue... »<sup>108</sup>.

« Il y aura donc réciprocité lorsque les marchandises auront été égalisées, de sorte que le rapport qui existe entre un paysan et un cordonnier se retrouve entre le travail du paysan et celui du cordonnier »<sup>109</sup>. « Toutefois il ne faut pas les faire entrer dans la forme de l'analogie (εἰς σχῆμα δ'ἀναλογίας) après qu'ils ont effectué l'échange... »<sup>110</sup>.

Enfin voici l'explicitation de la justice que donne Aristote : « La justice est une disposition selon laquelle l'homme juste se définit celui qui est apte à accomplir, par choix délibéré, ce qui est juste, celui qui, dans une répartition à effectuer, soit entre lui-même et un autre, soit

100. *Éth. à Nic.*, V, 6, 1131 b 3-7

101. *Ibid.*, V, 7, 1131 b 12 ss.

102. *Ibid.*, V, 7, 1131 b 15-16

103. *Ibid.*, V, 7, 1131 b 27-29

104. *Ibid.*, V, 7, 1131 b 32 - 1132 a 2

105. *Ibid.*, V, 7, 1132 a 29-30

106. *Ibid.*, V, 8, 1132 b 31-34

107. *Ibid.*, V, 8, 1133 a 5-6

108. *Ibid.*, V, 8, 1133 a 7-11

109. *Ibid.*, V, 8, 1133 a 31-33

110. *Ibid.*, V, 8, 1133 b 1-6. R.A. GAUTHIER note, à propos, de ce texte : « L'expression mettre en proportion (εἰς σχῆμα δ'ἀναλογίας) renvoie à la formule  $A + D : B + C = A : B$  ; dans cette formule D ne peut être quelconque, mais il doit être ramené à l'égalité, sans quoi la proportion ne se vérifierait pas. On voit dès lors pourquoi cette détermination de D est à effectuer avant l'échange : si on s'avisait de cette opération seulement après l'échange, les deux parties devraient d'abord entrer en possession de ce qui leur appartient et recommencer ensuite leur échange » (Cf.: R.A. GAUTHIER, *op.cit.*, p. 383).

entre deux autres personnes, n'est pas homme à s'attribuer lui-même, dans le bien désiré, une part trop forte et à son voisin une part trop faible... mais donne à chacun la part égale proportionnellement (τοῦ ἴσου τοῦ κατ'ἀνάλογίαν) et agit semblablement quand la répartition se fait entre des tiers » (ἄλλω πρὸς ἄλλον) : par l'autre pour l'autre <sup>111</sup>.

A propos du juste politique, Aristote dit : « Cette forme du juste est celle qui doit régner entre hommes associés en vue d'une existence qui se suffise à elle-même, libres, égaux, d'une égalité soit selon l'analogie (κατ'ἀνάλογίαν), soit selon le nombre (κατ'ἀριθμόν) » <sup>112</sup>.

Il est facile de constater parmi ces divers textes que la signification de l'analogie n'est pas toujours la même. Dans le premier texte, à propos de la recherche du bien, le « selon l'analogie » exprime l'unité de fonction finale dans la diversité, tandis que dans les textes où Aristote parle de l'*analogie arithmétique* ou *géométrique* ou même de l'*égalité selon l'analogie*, cette analogie, si elle signifie toujours une égalité de rapports, donc une unité dans la diversité, demeure très proche du *schème mathématique*, transposé évidemment et appliqué au cas du *juste* et du « milieu ».

L'analogie dit alors une égalité de rapports entre quatre termes. Cette égalité de rapports se réalisera selon le type arithmétique ou géométrique. Elle se distingue, d'une part, de l'égalité absolue et, d'autre part, de la pure diversité. Elle maintient dans la diversité une certaine égalité.

Par le seul relevé de ces divers textes où Aristote emploie explicitement les expressions « analogue et analogie », il est facile de se rendre compte des significations diverses de ces deux expressions. Analogue signifie soit un *rapport de similitude* entre diverses réalités ou diverses fonctions, soit un *type particulier d'unité* qui n'est ni l'unité générique ou spécifique, ni la pure équivocité, c'est une unité qui maintient quelque chose de commun au sein de la diversité, soit une *similitude de proportions*, (par là une certaine convenance demeure qui permet de fonder certaines métaphores, certaines comparaisons métaphoriques), soit une *similitude de proportions* qui permet une induction ou un raisonnement spécial, soit une *égalité de rapports*, de type arithmétique ou géométrique...

Lorsqu'Aristote parle d'*analogie arithmétique* ou *géométrique*, il est facile de saisir l'origine mathématique d'une telle notion. Cependant il ne faudrait pas pour autant prétendre que l'analogie chez Aristote demeure une simple transposition d'une notion mathématique dans le domaine philosophique. Ce serait se méprendre profondément sur la nature de l'analogie telle que le philosophe la comprend. Autre est la question de l'origine d'une notion, autre la signification que l'usage lui confère.

Il semble bien qu'Aristote se sert de l'analogie pour exprimer une similitude de rapports avant tout d'ordre qualitatif, plus que d'ordre quantitatif. Les analogies relevées à l'égard des fonctions vitales des animaux nous le manifestent bien ; ces analogies se prennent du point de vue de la finalité. Évidemment, quand Aristote parle, à propos du juste de l'égalité selon l'analogie, l'aspect qualitatif est moins visible, mais il demeure cependant, car il s'agit plus de similitude que de véritable égalité, puisque précisément l'analogie s'oppose à la pure égalité quantitative et prétend maintenir au sein de la diversité une certaine unité.

Dans la *Politique*, nous retrouvons les termes *analogue* (douze fois), *analogie* (trois fois), et le verbe *analogiser*.

*Analogue* exprime une correspondance profonde entre des fonctions politique appartenant à des régimes divers ; au delà de leur diversité, on met en lumière ; leur rôle analogue (semblable) <sup>113</sup>.

---

111. *Éth. à Nic.*, V, 9, 1134 a 1-6

112. *Ibid.*, V, 10, 1134 a 26-28

113. *Pol.*, II, 11, 1272 b 37 : « Les rois et le conseil des Anciens sont analogues aux rois et aux Anciens de Sparte » (ἀνάλογον est traduit par *respondentes* et par S.M. : *comparatione et proportione quadam respondentēs*).

*Analogie* exprime une parenté entre divers ordres politiques où apparaissent, au delà de leur diversité, des éléments, des usages, des efforts communs <sup>114</sup>.

Il exprime des rapports semblables, une similitude de rapports <sup>115</sup>, une proportion due, juste : l'analogie ne peut exister dans les inégaux <sup>116</sup>.

*Analogie* qualifie une croissance politique harmonieuse ; par contre une croissance qui ne l'est pas, qui est en dehors de l'analogie, est cause de révolte <sup>117</sup>. De même que la croissance vitale est organique, celle de la communauté politique doit l'être.

Considérer certaines qualités selon l'analogie, ce n'est plus les considérer en elles-mêmes et pour elles-mêmes ; c'est les considérer en fonction de leurs effets propres <sup>118</sup>. On peut, de cette manière, considérer « le juste et l'égal selon l'analogie », c'est-à-dire en fonction de tout un régime politique <sup>119</sup>.

*Analogie* exprime aussi un mélange harmonieux réciproque de qualités et de quantités (πρὸς ἄλληλα) <sup>120</sup>.

Le verbe *analogiser* signifie « comparer, penser en comparant » <sup>121</sup>.

Au terme de ce relevé, réfléchissons pour essayer de préciser les significations principales qui s'imposent.

Notons d'abord la manière toute différente dont le philosophe se sert des termes ἀνάλογον et ἀνάλογια. Ἀνάλογον ne se décline pas <sup>122</sup> ; mais il est employé de manières très diverses : ἐκ τοῦ ἀνάλογον, τῶν ἀνάλογον, τὸ ἀνάλογον ἐναλλαξ, περι τοῦ ἀνάλογον, κατὰ τὸ ἀνάλογον παρὰ τὸ..., τῷ..., τὸ ἀνάλογον ἔχειν, τοῖς..., τὰς ἄλλας..., τὸ ἀνάλογον ἐς τιν, τῆς..., τι ἀνάλογον

Tandis qu'ἀνάλογια se décline ; on trouve : κατ'ἀνάλογιαν, ἐν τῇ ἀνάλογια, τῆς κοινῆς ἀνάλογιας

Quelle différence y a-t-il entre ἀνάλογον et ἀνάλογια ?

Il semble que l'ἀνάλογον exprime explicitement le fait que telle réalité, telle activité, implique un rapport, une similitude de rapport avec telle autre réalité, telle autre activité. C'est un état concret qui est alors exprimé. Ἀνάλογια exprime l'aspect formel de cet état concret, ce en quoi l'ἀνάλογον est ἀνάλογον. C'est la forme abstraite, pourrait-on dire, de cet état concret. Il semble que ce soit de cette forme abstraite que se servaient surtout les Pythagoriciens et les Mathématiciens, et c'est elle qu'on retrouve aussi chez Platon. L'usage plus fréquent de la forme concrète semble caractériser l'analogie aristotélicienne Celle-ci n'est pas seulement une manière de considérer la réalité, une méthode de pensée, mais elle manifeste quelque chose de réel, une manière d'être de la réalité elle-même.

Les quelques définitions explicites de l'ἀνάλογον et de l'ἀνάλογια. données par le philosophe lui-même doivent être mises bien en lumière.

« Je dis l'*analogie* lorsque d'une manière semblable le deuxième terme est au premier ce que le quatrième est au troisième. Alors on emploiera le quatrième à la place du deuxième » <sup>123</sup>.

114. *Pol.*, II, 10, 1271 b 40 : « L'ordre crétois est analogue (ἔχει ἀνάλογον) avec celui des Lacédémoniens... les deux ont des repas en commun... » (ἀνάλογον est traduit par *proportione quadam respondet*). De même IV, 4, 1292 a 18-21; IV, 14, 1298 a 32.

115. *Ibid.*, VII, 1, 1323 b 18 : « De sorte que si l'âme est plus digne en soi et pour nous que le corps et les richesses, il est nécessaire que le meilleur état de celle-là soit analogue à ceux-ci ». VII, 14, 1333 a 27. Entre les parties de l'âme et leurs activités propres il y a une similitude de rapports (ἀνάλογον est traduit par *similis ratio*).

116. *Ibid.*, V, 1, 1301 b 27 : « partout, c'est l'inégalité qui engendre la révolution, lorsqu'aux inégaux l'analogie n'est pas distribué » (ἀνάλογον est traduit: *id quod proportione debetur*). Voir V, 4, 1303 b 30-34 : « de sorte que aussi le défaut léger au début est analogue aux autres défauts dans les autres parties ».

117. *Ibid.*, V, 2, 1302 b 3. Parmi les causes d'un changement politique, Aristote cite la croissance qui se réalise en dehors de l'analogie, παρὰ τὸ ἀνάλογον. Voir aussi V, 3, 1302 b 34-35 et 40. Cette croissance analogique maintient la symétrie (συμμετρία) des parties.

118. *Ibid.*, III, 12, 1262 b 40 : κατὰ τὴν ἀναλογίαν

119. *Ibid.*, V, I, 1301 a 27 : τὸ κατ'ἀναλογίαν ἴσον

120. *Ibid.*, IV, 12, 1296 b 25.

121. *Ibid.*, VI, 6, 1320 b 20 : ἀναλογιζόμενον

122. Une fois seulement dans l'Éthique, on trouve τὰ ἀνάλογα (*Étb. à Nic.*, V, 6, 1131 b 3) et κατ'ἀναλογίαν (V, 8, 1133 a 6).

123. *Poét.*, 21, 1457 b 16

« J'entends par *analogue* le fait qu'en certains animaux existe un poumon, qu'à d'autres le poumon n'est pas, mais que ceux-ci ont un autre organe qui tient lieu de poumon » <sup>124</sup>.

« L'*analogie* est une égalité de rapports (λόγων) qui ne requiert pas moins que quatre termes » <sup>125</sup>.

Ces trois définitions montrent que l'*analogue* exprime une similitude de rapports, une similitude de fonctions, et l'*analogie*, une égalité de rapports,

Ces définitions manifestent-elles une évolution dans la pensée d'Aristote ? L'*Éthique à Nicomaque* serait-elle plus ancienne que les deux autres écrits ? C'est possible. Aristote aurait assoupli la définition de l'*analogie* en considérant l'*analogue* d'une manière plus concrète, mais n'est-ce pas plutôt en raison même de la matière considérée ? En *Poétique* et dans les *Parties des animaux*, Aristote considère la vie de l'intelligence et la vie dans ses fonctions principales, tandis qu'au livre V de l'*Éthique*, il s'agit de la justice, qui implique égalité ; l'analogie en justice implique égalité de rapports : c'est une analogie restreinte à telle matière donnée.

Ces définitions qu'Aristote donne sont-elles exhaustives ? Nous ne le pensons pas, car, précisément, l'*analogue* et l'*analogie* échappent à la définition, étant essentiellement ce qu'on ne peut définir. C'est pourquoi, il faut plutôt considérer ces définitions comme les premières modalités, pour nous, de l'analogue et de l'analogie. C'est notre première manière de les saisir, mais toutes leurs significations ne peuvent être ramenées à ces premières modalités : ce serait oublier la nature même de l'analogue et de l'analogie.

Quand Aristote affirme : « Certains objets ont une odeur et une saveur analogues, je veux dire, par exemple, qu'ils ont une odeur douce et une saveur douce » <sup>126</sup>, voilà un type d'analogie différent, qui n'implique plus que trois termes. On est en face d'un terme attribué différemment à deux réalités diverses.

Et lorsqu'il déclare : il semble que l'odorat soit analogue au goût <sup>127</sup>, *analogue* exprime un rapport, une certaine similitude, une convenance <sup>128</sup> dans la manière de s'exercer de ces deux fonctions. Il n'y a plus alors que deux termes explicités, l'un relativement à l'autre.

*Analogue* peut aussi exprimer une harmonie des parties à l'égard du tout, ce qui permet de parler de croissance analogique. *Analogue* exprime aussi le milieu entre deux extrêmes.

Ce terme exprime enfin une unité d'un type spécial, distincte de celle du genre et de l'espèce ; ce n'est plus une unité provenant de la forme, c'est une unité dans la diversité, très proche de l'homonymie.

Quant à l'*analogie*, elle formalise ce qu'exprime l'analogue. On distingue l'analogie arithmétique de la géométrique. On distingue le κατ'ἀνάλογίαν de la similitude « Selon l'*analogie* » se distingue aussi du propre, et exprime toujours quelque chose de commun ; on précise alors que l'unité selon l'analogie est une unité qui se réalise dans la diversité - ὡς ἄλλο, πρὸς ἄλλο . Elle implique une *relation*, un *ordre vers*.

*Analogue* et *analogie* impliquent toujours un *ordre vers*. C'est peut-être cela l'élément fondamental, le noyau primitif, L'*ordre vers*, dans la similitude de rapports, devient un *ordre vers* réciproque, comme un double *ordre vers*.

*Analogue* et *analogie* viennent au service d'une intelligence qui ne peut se ; contenter de la connaissance univoque par genre et par différence spécifique, et qui essaie, malgré sa

---

124. *Parties des Animaux*, I, 5, 645 b 7

125. *Éth. à Nic.*, V, 6, 1131 a 32

126. *De l'âme*, II, 9, 421 a 27-28

127. *Ibid.*, II, 9, 421 a 16

128. *Rhét.*, III, 7, 1408 a 10-14

pauvreté et ses limites, de saisir le plus profondément possible la réalité, toutes réalités, même celles qu'elle ne saisit pas immédiatement.

*Analogie* et *analogie* vont normalement prolonger nos connaissances immédiates, selon deux perspectives, - celle de la compréhension et celle de l'extension -, dans le domaine de la connaissance des principes et des notions universelles, et dans le domaine de la connaissance sensible (la métaphore).

Dans ces deux perspectives, c'est grâce à cet *ordre vers* qu'il y a comme un dépassement, une ouverture, pourrait-on dire. Nos connaissances univoques sont parfaitement déterminées et limitées ; elles sont comme closes sur elles-mêmes. Nos connaissances selon l'analogie ne sont plus parfaitement déterminées, elles demeurent ouvertes.

Il serait intéressant, pour mieux comprendre cet effort de dépassement, de bien considérer les diverses réalités, les divers termes, les divers principes qui sont dits analogues ou que l'on envisage *selon l'analogie*.

On ne peut nier qu'il y a des traités où le philosophe emploie ces termes plus que dans d'autres. En *Logique*, c'est dans les *Seconds Analytiques* que ces expressions sont le plus employées, et il s'agit alors surtout des principes, donc de ce qu'il y a de plus qualitatif en logique. Dans la *Rhétorique*, l'usage en est beaucoup plus fréquent, du moins lorsqu'on parle de la métaphore. N'est-ce pas, là encore, ce qu'il y a de plus qualitatif en rhétorique ?

En *philosophie de la nature*, c'est surtout à l'égard du mouvement qu'on en parle, pour préciser les liens qui existent entre le mouvement et le temps, la grandeur..., et, dans les *Météorologiques*, pour caractériser ce qui est intermédiaire relativement aux extrêmes, ce qu'est l'état de la partie à l'égard du tout.

Mais c'est dans la *philosophie du vivant* que l'usage de ces deux termes est le plus fréquent, pour exprimer des fonctions semblables dans des vivants divers, et dans le même vivant, certaines similitudes entre diverses parties. Dans la *philosophie première*, ces expressions sont utilisées surtout à propos de l'Acte, de l'Un et des principes.

Dans la *philosophie humaine*, à propos de la justice, de l'amitié ; dans la *Politique*, à propos des fonctions sociales.

Il est facile de saisir que c'est à l'égard des problèmes de l'unité, de la puissance et de l'acte, et des principes communs, qu'Aristote se sert surtout de ces expressions. Nous ne pensons pas qu'il y ait là un hasard, mais que ces sujets réclament précisément un dépassement. Le mouvement, les fonctions vitales, sont des modalités de l'acte ; l'un suppose l'acte et en manifeste la nature ; le multiple suit la puissance ; quant aux principes, ils sont, en raison de leur irréversibilité, les unités de nos jugements.

Dès que le philosophe touche le problème de l'acte et de la puissance, il ne peut plus *définir* quidditativement, il ne peut plus que saisir selon l'analogie. Il semble bien que, pour Aristote, ce soit le problème de la fin, saisie à des niveaux différents, qui exige cette manière nouvelle de s'approcher du réel. Pour confirmer cette hypothèse, comparons rapidement la manière dont Platon parle de l'analogie et l'utilise, à celle dont Aristote le fait. Ceci nous permettra de nous poser la question de l'évolution possible d'Aristote en ce domaine.

On peut évidemment considérer que toute l'œuvre de Platon est une manifestation de l'ordre qui existe dans le cosmos et dans les formes-idéales, et, de ce point de vue, affirmer que toute la philosophie platonicienne implique l'analogie. P.Grenet dans son livre sur *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, conclut : « La Ressemblance mêlée de Dissemblance, telle est donc la vraie formule de cette loi universelle qui a tout pouvoir sur les choses divines comme sur les choses humaines. Et c'est l'analogie »<sup>129</sup>. Pour

---

129. P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, Éditions contemporaines Boivin, Paris, 1948, p. 234

P. Grenet, l'essentiel de la méthode analogique semble être le fait de « retrouver à un niveau supérieur le même rapport, signe d'une certaine communauté formelle »<sup>130</sup>. Et il établit ensuite comment l'analogie, « Ressemblance essentiellement mêlée de Dissemblance, est précisément la loi du connaître, de l'être et de l'agir ».

P. Grenet reconnaît que « Platon n'a jamais dit explicitement que l'une des conditions (pour que les propriétés empiriques des réalités sensibles puissent avoir une signification métémpirique) fût la similitude de rapports »<sup>131</sup>.

Que Platon se soit servi de la métaphore, c'est bien évident ; il en a un sens très profond<sup>132</sup>. Certaines métaphores dans les dialogues sont déjà des analogies philosophiques, cela ne fait pas de doute<sup>133</sup>. Ainsi dans la *République* : « Ce que nous avons découvert dans un État bien organisé, transportons-le à l'individu. S'il y a accord, parfait ; si non, nous reviendrons à l'État »<sup>134</sup>.

Mai peut-on dire qu'il y ait chez Platon un usage scientifique d'une analogie réfléchie et précise ?

On considère ordinairement que c'est Empédocle qui est le témoin le plus net du passage de l'analogie littéraire, métaphorique, à l'analogie scientifique<sup>135</sup>. L'analogie apparaît, chez les philosophes physiologistes antérieurs à Platon, comme le procédé obligatoire pour la représentation des faits et de réalités qui échappent à l'observation immédiate. Elle apparaît dès qu'il y a réflexion philosophique, au moins *in actu exercito*, car *in actu signato*, c'est bien différent.

Pour comparer avec intérêt l'analogie d'Aristote à celle de son Maître, il faut se rendre compte que la connaissance analogique, - la méthode analogique -, se situe à des niveaux différents.

L'analogie semble, en effet, être née en Grèce dans le domaine poétique : c'est la métaphore. On est là en présence de ce qu'on appelle l'*analogie littéraire, poétique*, analogie descriptive qui veut mettre en lumière certaines situations humaines.

Dans le domaine scientifique, c'est sans doute dans les mathématiques qu'elle s'est explicitée en premier lieu : la similitude des rapports n'est-elle pas le moyen le meilleur pour identifier le divers ?

En biologie, elle va se développer avec une très grande efficacité. On la trouve avant Platon et Aristote.

Chez Aristote, on la trouve également dans le domaine de la philosophie première. N'est-ce pas chez lui qu'on la rencontre pour la première fois dans le domaine propre de l'être ?

On peut donc dire que Platon se sert de l'analogie d'une manière non originale, en ce sens qu'il utilise les découvertes de ses devanciers, surtout des Pythagoriciens, des médecins et des biologistes<sup>136</sup> et les adapte à sa méthode dialectique. Aussi les expressions *analogie* et *analogie* se rencontrent-elles rarement chez lui et trouve-t-on plus facilement les expressions **ἐπάναφέρωμεν, ἀναφερόντες**. Le verbe *transporter* manifeste ce mouvement de l'intelligence passant d'un domaine à un autre et transférant le rapport découvert dans tel domaine à tel

---

130. P. GRENET, *op.cit.*, p. 115, n° 394

131. P. GRENET, *op.cit.*, p. 235

132. Cf. Pierre LOUIS, *Les métaphores de Platon*, Paris 1945

133. Cf. *Timée*, La métaphore de l'artisan

134. *Rép.* IV, 434 d : ἐπ'ἀναφέρωμεν transportons-le; de même ἀναφερόντες 484 ; ἀνάκειται, IX, 592 b.

135. Cf. O. REGENBOGEN. *Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft*, dans la Revue *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Berlin, 1931, p.145-148. Voir aussi H. DILLER "Ὀψις τῶν ἀδύλων τὰ φαινόμενα, dans *Hermes* Berlin, 1932.

136. Cf. P. GRENET, *op.cit.*, p.131 ss., n° 449 et 450. Voir DELATTE. *Essai sur la politique pythagoricienne* pp. 67-70, 91-109, sur le rôle de l'*ἀναλογία* dans la définition pythagoricienne de la justice.

autre domaine <sup>137</sup>. Quand Platon emploie *analogue* et *analogie*, c'est pour signifier une unité de rapports. L'analogie a un pouvoir unificateur : c'est très net dans ce grand passage sur l'*ἀνάλογια* *Timée* 31 c. : « C'est le même rapport qui existe entre le feu et l'air, l'air et l'eau... ». P. Grenet note très justement : « Ce rapport fixe, dans la pensée de Platon, n'est pas sans présenter une certaine parenté avec la Forme, l'Eidos. Car il faut remarquer que la loi et l'ordre de *Philèbe* (26 b) ressemblent singulièrement à l'ordre de *Gorgias* (503 e), qui s'identifiait à la Forme ou Eidos » <sup>138</sup>. « Il nous faudra bien avouer que Platon n'a pas explicitement pris conscience de la structure proportionnelle de l'analogie philosophique » <sup>139</sup>. « Il est indubitable que Platon fait dans le *Timée* un usage mathématique de l'analogie » <sup>140</sup>.

Cependant P. Grenet pense que Platon a fait le discernement entre une analogie mathématique et une analogie philosophique.

Aristote, lui, approfondit ce que ses devanciers avaient découvert et lui donne un statut nouveau. Car ce n'est plus seulement au niveau des qualités visibles, des fonctions vitales, des propriétés quantitatives, que le philosophe saisit cette similitude de rapports, c'est au niveau de la structure même de *ce qui est*, au niveau de la division de l'être. Pour Platon, l'analogie demeure au niveau des forme et des opérations vitales ; pour Aristote, elle atteint l'être et les principes de l'être, du mouvement et des opérations vitales. L'analogie n'est plus considérée en premier lieu comme une méthode qui permet de manifester une communauté formelle entre des réalités diverses, de niveaux différents, - ce qu'elle semble être en premier lieu pour Platon ; elle est principalement la structure fondamentale de *ce qui est* ; le réel *ἀνάλογον* est un au delà de la multiplicité (au moins virtuelle) de la réalité expérimentée, il implique un *ordre vers* ce qui l'unifie vers son acte. C'est pourquoi l'analogie s'exprime en premier lieu par le terme *ἀνάλογον*. L'aspect de méthode ne vient qu'en second lieu, précisément parce que notre intelligence ne peut saisir intuitivement cette unité et cette multiplicité de ce qui est, parce qu'elle ne les saisit que par des analyses (recherche de diverses causes propres) et en ramenant ces diverses analyses à l'unité.

## II. Les « termes ayant une signification multiple » sont-ils des termes analogues ?

Pour mieux saisir la signification de l'*analogue* et de l'*analogie* chez Aristote. efforçons-nous de voir si les *termes qui se disent de multiple manière*, en fonction d'une origine unique ou d'une même fin, doivent être considérés par le philosophe comme des termes analogues ou non. La question se pose, puisqu'Aristote lui-même ne l'a pas traitée explicitement.

Relevons ici quelque lieux où Aristote expose le plus nettement sa pensée à l'égard des termes *dits de multiple façon*, et précisons ce qu'expriment profondément les significations diverses de ces termes.

### *Organon*

Considérons d'abord ce qui est dit au début des *Catégories*, lorsque le philosophe définit les *homonymes* (ὁμώνυμα) et les *synonymes* : « Est dit homonyme ce dont le nom seulement est commun et la notion (λόγος) signifiée par ce nom, d'une nature autre » <sup>141</sup>. « Animal », par exemple, peut signifier l'homme et telle peinture. L'homme existant et la peinture de l'homme n'ont de commun que le nom : celui-ci peut les désigner l'un et l'autre ; nous sommes en

137. Cf. ce que Diès appelle « la transposition platonicienne » (*Autour de Platon*, Paris, 1926, tome II, p. 401).

138. P. GRENET, *op.cit.*, p.139

139. *Ibid.*, p.148

140. *Ibid.*, p.154

141. *Cat.*, 1, 1 a 1-2

présence de termes *équivoques*, c'est-à-dire de termes qui ont des significations tout à fait différentes, mais gardent cependant le même nom.

« Est dit synonyme ce dont le nom est commun et la notion (λόγος) exprimée par ce nom, de même nature »<sup>142</sup>. « *Animal* » est la fois l'homme et le bœuf. L'homme et le bœuf peuvent être exprimés par le même nom, et tous deux ont même notion substantielle. Nous sommes en présence de termes *univoques*, c'est-à-dire de termes qui ont des significations semblables. Entre ces deux extrêmes, le philosophe reconnaît qu'il existe les paronymes<sup>143</sup>.

Dans les *Catégories*, Aristote ne fait pas d'autre distinctions. Du point de vue où il se place (le point de vue de l'attribution du λέγεται) ceci est exact. La première grande distinction à faire est celle entre les termes équivoques et univoques, puisque tout terme a une signification propre qui se manifeste dans un nom particulier. Par le fait même, les uns peuvent être communs quant à leurs noms mais totalement divers quant à leurs significations, les autres peuvent être communs quant à leurs noms et leurs significations.

Dans les *Topiques*, le philosophe se pose la question : le bien doit-il être considéré comme un terme qui se dit de plusieurs manières (πλεοναχῶς) ? Car s'il est dit de plusieurs manières, son opposé (le mal) le sera également : « comme le fait de ne pas voir est dit de plusieurs manières : l'une signifie le fait de ne pas avoir la vue, l'autre le fait de ne pas exercer la vue. Si le fait de ne pas voir est dit de plusieurs manières, nécessairement le fait de voir est également dit de plusieurs manières. De même, dans les réalités qui sont selon la privation et l'habitus, si l'une est dite de plusieurs manières, l'autre le sera également. Comme le fait de sentir est dit de plusieurs manières selon l'âme et selon le corps, le fait d'être privé de la capacité de voir est dit aussi de plusieurs manières selon l'âme et selon le corps. De même le juste... De la même manière (ὡς αὐτως) si le sain (τὸ ὑγιεινὸν) est dit de plusieurs manières, le fait d'être d'une manière saine (τὸ ὑγιεινῶς) sera dit aussi de plusieurs manières ; or le sain est d'une part ce qui réalise (τὸ ποιητικὸν) la santé, d'autre part ce qui la conserve (τὸ φυλαντικὸν), ce qui l'indique (τὸ σημαντικὸν) ; c'est ainsi que sera dit le fait d'être d'une manière saine (τὸ ὑγιεινῶς). Semblablement (ὁμοίως) pour d'autres termes, lorsque le même nom est dit de plusieurs manières, même le *casus* (πτῶσις) de ce nom (ἀπ'αὐτοῦ) sera dit de plusieurs manières... »<sup>144</sup>.

Enfin, le philosophe précise : « le *bien* dans la nourriture est celui qui réalise le plaisir ; la *bien* dans l'art de la médecine celui qui réalise la santé ; celui dans l'âme, le fait d'être tel (ποιᾶν) comme tempérant, fort, juste ; (ὁμοίως) semblablement dans l'homme. C'est pourquoi le bien est *homonyme* »<sup>145</sup>.

Ce texte des *Topiques* est très manifeste et montre bien ce que le philosophe entend par un terme « dit de plusieurs manières ». Un tel terme et certes un terme *homonyme*, en ce sens qu'il n'est pas un terme dit d'une manière unique, n'ayant qu'une seule signification. Mais il ne s'agit pas d'un terme purement homonyme, puisque le philosophe souligne : « s'il est dit de plusieurs manières, son opposé le sera également ». Ce qui indique que ces diverses significations impliquent un certain ordre. Ceci devient plus explicite encore avec l'exemple donné du « sain » : d'abord lorsque le philosophe affirme : « si le sain est dit de plusieurs manières, le fait d'être d'une manière saine le sera aussi », et ensuite lorsqu'il explique que le sain est d'une part ce qui réalise la santé, d'autre part ce qui la conserve ou l'indique etc... Cette diversité de signification implique donc diverses relations, ayant cependant quelque chose d'un - ces relations diverses ont même terme.

142. *Cat.*, I, 1 a 7

143. Παρόνυμα ce qui est traduit en latin : *denominativa*.

144. *Top.*, I, 15, 106 b 17 ss.

145. *Ibid.*, I, 15, 107 a 5

## Philosophie de la Nature

Dans ses études philosophiques sur la Nature et sur le Vivant, Aristote signale constamment ce qu'il entend par homonyme <sup>146</sup>. Au delà des termes univoques, il y a des termes qui sont dits de plusieurs manières, ayant diverses significations.

Parlant de l'être au début de la *Physique* le philosophe affirme : « puisque l'être se dit de plusieurs manières » (πολλαχῶς) <sup>147</sup>, puisque l'un lui-même se dit de plusieurs manières (πολλαχῶς) <sup>148</sup>, ... Parménide se trompe puisqu'il prend l'être d'une seule manière absolue (ἀπλῶς) alors qu'il faut le prendre de multiples façons (πολλαχῶς) » <sup>149</sup>.

On peut affirmer que la grande découverte d'Aristote en face de Parménide, c'est d'avoir découvert que les existants sont multiples dans leur être même (πολλὰ εἶναι τὰ ὄντα). Ce n'est pas seulement l'être et l'un qui se disent de multiples façons, mais aussi la nature : « La nature se dit de deux manières » (διχῶς) <sup>150</sup> (le philosophe emploie aussi l'expression ποσαχῶς à l'égard des divers sens de la nature) <sup>151</sup>. La fin se prend en deux sens <sup>152</sup>. Les causes sont dites aussi selon diverses significations : « selon une manière (ἕνα... τρόπον) la cause est dite ce dont une réalité est faite... d'autre part, c'est le principe du mouvement.. » <sup>153</sup>. Les causes sont dites de plusieurs manières (πολλαχῶς) <sup>154</sup>. L'infini est dit ποσαχῶς <sup>155</sup>. Le fait d'être en puissance est dit πλεοναχῶς <sup>156</sup>, le premier est dit aussi πλεοναχῶς <sup>157</sup>. Le non-être est dit πλεοναχῶς <sup>158</sup>. L'unité du mouvement se dit πολλαχῶς <sup>159</sup>. Pour exprimer la qualité de ces notions et de ces termes, nous pouvons le remarquer facilement, Aristote emploie tantôt πολλαχῶς tantôt ποσαχῶς, tantôt πλεοναχῶς ; y a-t-il des raisons pour le choix de l'une ou l'autre de ces expressions ? <sup>160</sup>

Il semble qu'on puisse préciser que πολλαχῶς exprime une diversité plus qualitative, ποσαχῶς une diversité plus quantitative et πλεοναχῶς une diversité plus numérique de plénitude. Mais il ne faut pas vouloir être trop précis dans un domaine où il semble « qu'assez facilement Aristote prenne ces expressions les unes pour les autres. : Cette exigence de préciser les diverses significations des termes employés en *Physique*, nous la retrouvons dans le traité *De l'âme* :

Notons par exemple : l'entéléchie se dit διχῶς <sup>161</sup> ; la finalité se dit διττόν, διττῶς <sup>162</sup> ; la substance se dit τριχῶς <sup>163</sup> ; l'un et l'être se disent πλεοναχῶς <sup>164</sup> ; la vie se dit πλεοναχῶς <sup>165</sup> ; les principes et les causes se disent πολλαχῶς <sup>166</sup>. Ces adverbes ( διχῶς, τριχῶς, πλεοναχῶς) qui qualifient la manière dont ces termes sont communiqués et sont dits, s'opposent en premier lieu à ἀπλῶς c'est-à-dire la manière absolument simple dont un terme est dit <sup>167</sup>. En même temps, ils montrent

146. Il faut en effet, pour que les réalités soient comparables (συμβλητά) qu'elle ne soient pas homonymes. Dans la mesure où elles ne le sont pas, elles sont comparables... Cf. *Phys.* VII, 4, 248 b 5

147. *Phys.*, I, 2, 185 a 20

148. *Ibid.*, I, 2, 185 b 5

149. *Ibid.*, I, 3, 186 a 24-25

150. *Ibid.*, II, 2, 194 a 12 cf. I, 143 a 28 ; 193 b 19 ; 8, 199 a 30 ; IV, 11, 219 b 6

151. *Ibid.*, II, 2, 193 b 22 : ἐπει δὲ διώρισται ποσαχῶς ἡ φύσις λέγεται

152. *Ibid.*, II, 2, 194 a 35

153. *Ibid.*, II, 3, 194 b 23

154. *Ibid.*, II, 3, 195 a 29

155. *Ibid.*, II, 4, 204 a 2 ; de même : IV, 3, 210 a 14 à propos de : ἄλλο ἐν ἄλλῳ

156. *Ibid.*, VIII, 4, 255 a 31 ; cf. VIII, 4, 255 b 17 : « la puissance du léger et du lourd se prend de plusieurs façons (πολλαχῶς) ».

157. *Ibid.*, VIII, 7, 260 b 17

158. *Ibid.*, V, 1, 225 a 20

159. *Ibid.*, V, 4, 227 b 3

160. Dans les *Parties des Animaux*, on retrouve constamment πλεοναχῶς et πολλαχῶς s'opposant à ἀπλῶς cf. III, 648 b 11 et 649 b 10 à propos du sec et de l'humide.

161. *De l'âme*, II, 1, 412 a 22

162. *Ibid.*, II, 4, 415 b 2 et 20 ; II, 8, 419 b 5 ; III, 2, 426 a 7-8

163. *Ibid.*, II, 2, 414 a 14-15 ; II, 6, 418 a 8

164. *Ibid.*, II, 1, 412 b 8-9

165. *Ibid.*, II, 2, 413 a 22

166. *Ibid.*, II, 4, 415 b 9

167. *Ibid.*, II, 5, 417 b 2 et b 30

que ces termes ne sont pas purement homonymes, puisqu'on peut préciser leurs diverses significations ; ce qui permet de s'en servir en philosophie.

### *Philosophie première*

On sait combien ces termes « dits de plusieurs manières » (πολλαχῶς λεγόμενα) jouent un rôle important dans la *philosophie première*, où le philosophe consacre tout un livre à énumérer et à ordonner leurs diverses significations <sup>168</sup> ; voilà qui est très significatif.

Comme il l'a déjà affirmé en *Physique* et dans le traité *De l'âme*, le philosophe de nouveau insiste : les causes sont dites de multiples manières (πολλαχῶς) <sup>169</sup>, de même l'avoir <sup>170</sup>, l'être <sup>171</sup>. Cette diversité de l'être implique l'être selon l'accident et l'être selon lui-même <sup>172</sup>. Ce qui est vrai de l'être l'est de l'un et du bien, qui se disent de multiples manières <sup>173</sup>. C'est du reste à leur égard que la diversité connaît la plus grande extension. Pour la substance, au contraire, le πολλαχῶς, qui n'est plus explicitement formulé en diverses significations, se ramène à deux modalités (κατὰ δύο τρόπους).

Dans le livre Γ, à propos de l'être, Aristote explicite sa manière de comprendre cette diversité de signification : Si l'être se dit de diverses manières, cette diversité n'est pas une pure diversité, car elle est ordonnée vers quelque chose d'un, vers une certaine nature (πρὸς ἓν και μίαν τινὰ φύσιν), ce qui lui permet d'affirmer que l'être n'est pas dit d'une manière équivoque (οὐκ ὁμωνύμως) <sup>174</sup>. Et nous retrouvons l'exemple du sain et du médical déjà cité dans les *Topiques* qui illustre ce type de diversité : Comme les significations diverses du sain sont dites toutes vers la santé : « l'une parce qu'elle la conserve, l'autre parce qu'elle la produit, l'autre parce qu'elle en est le signe », de même toutes les significations du médical sont ordonnées à la médecine : « Est dit médical, soit ce qui possède l'art de la médecine, soit ce qui lui est connaturel, soit ce qui est son œuvre. Ainsi l'être est dit de diverses manières, mais toutes ces significations sont dites vers un unique principe : la substance ; les unes expriment la substance, les autres la détermination de la substance, les autres l'achèvement " vers " la substance » <sup>175</sup>.

Pour exprimer que cette diversité n'est pas la pure diversité équivoque, mais une diversité ordonnée vers un certain principe qui la mesure, la détermine et la limite, Aristote se sert de ces expressions : πρὸς ἓν, πρὸς τὸ αὐτὸ <sup>176</sup>, πρὸς ταὐτὸ δ' ἕκαστον <sup>177</sup>, πρὸς μίαν τινὰ φύσιν <sup>178</sup>, πρὸς μίαν ἀρχήν <sup>179</sup>.

Dans d'autres cas il se sert aussi de καθ' ἓν <sup>180</sup> en soulignant la parenté du πρὸς μίαν τινὰ φύσιν et du καθ' ἓν ; de καθ' ἓν τι και κοινὸν <sup>181</sup> ; dans d'autres cas il oppose le πρὸς ἓν au καθ' ἓν <sup>182</sup>. Lorsqu'il s'agit de l'être, il emploie le πρὸς ἓν et le καθ' ἓν τι, ce dernier venant préciser le premier, tandis qu'en parlant du « médical », il affirme que celui-ci n'est dit ni équivoquement ni selon quelque chose d'un (καθ' ἓν), mais vers quelque chose d'un (πρὸς ἓν).

168. Le livre Δ est appelé Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων

169. *Mét.*, Δ, 2, 1013 b 31 ss. cf. : *Phys.* II, 3, 195 a 29 ss.

170. *Ibid.*, Δ, 23, 1023 a 8 ss.

171. *Ibid.*, Δ, 1, 1028 a 10

172. *Ibid.*, Δ, 7, 1017 a 7 ss.

173. *Ibid.*, Γ, 2, 1004 a 22-31, Cf. *Mét.*, I, 2 et 3, 1054 a 32-33. Aristote reconnaît que le même a divers sens (πολλαχῶς) ainsi que l'autre et le dissemblable.

174. *Ibid.*, Γ, 2, 1003 a 33-34.

175. *Ibid.*, Γ, 2, 1003 a 33 ss. Cf. Γ, 2, 1004 a 23-24 ; 1005 a 6 ss. *Mét.*, Θ, 1, 1045 b 27 ss. et 1046 a 10.

176. *Ibid.*, Z, 4, 1030 a 33 ss. Aristote parle du médical qui est relatif à une même chose, mais qui n'est pas une seule et même chose et n'est pas dit pour autant par homonymie.

177. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 3 et 1061 b 11-12 : « Et puisque tout ce qui est est καθ' ἓν τι και κοινὸν ».

178. *Ibid.*, Γ, 2, 1033 a 33-34

179. *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 6. Il s'agit encore de l'être : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

180. *Ibid.*, Γ, 2, 1003 b 12-15 : « Non seulement de ces choses dites καθ' ἓν il y a une science, mais même de ces choses dites πρὸς μίαν φύσιν ; car ces choses elles-mêmes sont dites d'une certaine manière καθ' ἓν

181. *Ibid.*, K, 3, 1061 b 12. Parlant du philosophe qui traite des diverses réalités en tant qu'elles sont des êtres : « et puisque tout ce qui est est dit καθ' ἓν τι και κοινὸν bien qu'il soit dit πολλαχῶς ».

182. *Ibid.*, Z, 4, 1030 b 3 : « le terme médical n'est dit ni le corps et l'opération et l'instrument, ni homonyme, ni καθ' ἓν, mais πρὸς ἓν ».

Quelle différence y a-t-il entre être *ordonné vers* (πρὸς) un unique principe (pour l'être, la substance ; pour le médical, la santé), et être *selon* (καθ') quelque chose d'un (pour l'être, la substance) ? Être ordonné *vers* un principe unique peut se réaliser à l'égard d'un principe-mesure qui unifie seulement de l'extérieur la diversité ; tandis qu'être *selon* quelque chose d'un exige que quelque chose d'un soit immanent et unifie la diversité de l'intérieur. Si cette distinction est exacte, on peut dire que dans ce dernier cas la diversité possède quelque chose de commun, tandis que dans le premier cas elle ne le possède pas nécessairement,

N'est-ce pas ce qu'Aristote semble indiquer aux livres K et Γ, lorsqu'il se demande s'il y a une science unique de l'être considéré dans toute son universalité ? Si l'être était purement équivoque, sans rien de commun, il ne pourrait être considéré par une science unique<sup>183</sup>. Mais l'être n'est pas purement équivoque, car il est *selon* quelque chose d'un et il possède quelque chose de commun (καθ' ἓν τι και κοινόν)<sup>184</sup>. Cependant notons que dans le livre K, au chapitre 3, immédiatement avant de conclure, Aristote, pour expliciter sa pensée, se sert des exemples habituels du sain et du médical ; il utilise à l'égard de ces deux termes les expressions πρὸς ταὐτὸ δ' ἕκαστον<sup>185</sup> et ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης<sup>186</sup> ; et considérant ensuite l'être, il affirme : C'est « de la même façon que l'être est dit de tout. »<sup>187</sup> « puisque de tout ce qui est, l'induction (ἀναγωγή) conduit vers quelque chose d'un et de commun » (πρὸς ἓν τι και κοινόν)<sup>188</sup>. Il semble qu'Aristote emploie aussi bien le πρὸς ἓν τι και κοινόν que le καθ' ἓν τι και κοινόν.

Si, au Livre Z, à propos de l'essence et de la quiddité, le philosophe, reprenant l'exemple du médical, oppose à son égard le πρὸς ἓν au καθ' ἓν acceptant l'un et refusant l'autre, tandis qu'au livre K il infère pour l'être le καθ' ἓν à partir du πρὸς ἓν utilisé à propos du médical, est-ce le signe d'une précision dans sa pensée ? On sait que le livre Z est sans doute plus tardif que le livre K. Ou bien cette différence peut-elle se comprendre en raison de la matière traitée ? (Au livre Z, il s'agit de la quiddité et de la substance ; au livre K il s'agit de l'être et de la science de l'être)<sup>189</sup>.

A propos de cet ordre vers un principe, on peut préciser que l'être pris au sens « premier », au sens absolu, « auquel se rapportent (πρὸς ὃ) toutes les autres catégories de l'être, c'est la substance. C'est, en effet, par la notion de substance que les autres déterminations, quantité, qualité et autres catégories, sont dites être, car elles impliquent toute la notion de substance »<sup>190</sup>. Il y a donc un certain *ordre* parmi ces diverses significations de l'être. S'il y a un *ordre*, il y a des rapports. Mais alors ces termes qui sont dits de diverses manières ne sont-ils pas dits selon l'analogie ? Aristote ne le dit pas explicitement.

### *Philosophie humaine*

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, le philosophe semble distinguer cette diversité de significations ordonnées vers l'un ou provenant d'un même principe, de l'unité selon l'analogie<sup>191</sup>. Nous avons déjà cité ce texte. Le philosophe distingue les ; homonymes qui proviennent du hasard (ἀπὸ τύχης) les homonymes qui proviennent d'un seul principe (ἀφ' ἐνός) ou qui

183. *Mét.*, K, 3, 1060 b 32 ss.

184. *Ibid.*, K, 3, 1061 b 12

185. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 2

186. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 4-5

187. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 7-8

188. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 10-11

189. Le livre Γ est ordinairement considéré comme contemporain du livre Z, ce qui indiquerait qu'il ne s'agit pas d'évolution dans la pensée d'Aristote, mais de points de vue différents. Quand il s'agit du point de vue critique, c'est-à-dire de justifier l'unité d'une science, alors le πρὸς ἓν τι, le πρὸς μίαν φύσιν suffit ; on peut utiliser le πρὸς ἓν aussi bien que le καθ' ἓν ; mais lorsqu'il s'agit du point de vue de la réalité dans sa structure propre, c'est différent : le médical ne possède pas l'unité καθ' ἓν seul l'être la possède.

190. *Ibid.*, Θ, 1, 1045 b 27 q.

191. Dans l'*Éthique à Eudème*, à propos des diverses amitiés, Aristote souligne que ces diverses amitiés ne sont pas dites selon une même signification, ni comme des espèces d'un même genre, ni ne sont tout à fait équivoques mais selon l'analogie (*Éth. Eud.*, VII, 3, 1238 b 21) on les dit *vers* l'une d'entre elles, la première πρὸς τὴν πρώτην. VII, 6, 1240 b 39).

tendent vers un seul principe (πρὸς ἓν), et enfin les ; termes qui sont dits selon l'analogie. Il donne l'exemple : « comme la vue est dans le corps, l'intellect est dans l'âme, autre dans l'autre »<sup>192</sup>.

Lorsqu'il s'agit de ces termes dits selon l'analogie, l'ordre qui existe dans leurs significations diverses ne provient plus d'un principe extrinsèque : une origine ou une fin, – il est immanent.

Notons, à propos de ce texte, qu'Aristote se sert de l'expression ἀφ' ἑνός dont il ne se sert pas en philosophie première. Cela se comprend. Car à l'égard de l'être et de l'un il n'a pas cherché l'origine commune, n'ayant pas posé le problème de la création ; tandis qu'à l'égard du bien, le problème de l'origine peut se poser, puisque nous sommes nous-mêmes l'origine de la bonté de nos activités.

Par contre, il ne se sert pas de l'expression καθ' ἓν, mais du πρὸς ἓν il passe immédiatement au κατ' ἀνάλογίαν. Peut-être le philosophe, lorsqu'il écrit l'Éthique, n'a-t-il pas encore suffisamment distingué le καθ' ἓν du πρὸς ἓν, et considère-t-il ces deux expressions comme identiques. On peut aussi expliquer cette omission en raison de la notion considérée : le bien. Cette notion ne peut avoir d'unité car elle ne se prend pas de la cause formelle, mais implique la cause finale. Il est facile de comprendre que la diversité selon l'analogie et la diversité selon quelque chose d'un sont proches l'une de l'autre, car toutes deux impliquent un ordre immanent ; mais cet ordre immanent, lorsqu'il s'agit de l'unité selon l'analogie, n'implique pas comme tel quelque chose de commun, mais une simple similitude de rapport (autre dans l'autre) ; tandis que l'ordre immanent exprimé par le « selon quelque chose d'un » implique nécessairement.

Ceci nous permet de comprendre, d'une part, que la diversité des termes selon l'analogie est la plus éloignée de la similitude des termes univoques et la plus proche de la diversité des termes équivoques ; d'autre part, que cette diversité possède une unité originale, d'un type spécial qui ne correspond pas à celle des termes divers ordonnés vers un unique principe ou provenant d'un même principe, puisque l'ordre vers ce principe ou la dépendance à l'égard d'une origine unique peuvent demeurer extérieurs. L'ordre proprement analogique, au contraire, n'est pas extérieur à la diversité, étant une similitude de rapports, mais cet ordre analogique n'explicite pas ce quelque chose de commun exprimé par le καθ' ἓν τι.

Aristote n'oppose donc pas les termes ayant des significations multiples et les termes pris selon l'analogie, mais il distingue, parmi ces *termes dits de multiple manière*, ceux qui proviennent de quelque chose d'un, ceux qui sont ordonnés vers quelque chose d'un, ceux qui ont selon quelque chose d'un, et enfin ceux qui sont selon l'analogie. Autrement dit, il précise comment la diversité de signification de ces termes échappe à la pure équivocité en impliquant une certaine unité<sup>193</sup>. Cette unité doit être considérée soit comme celle d'une commune origine, soit comme celle d'un principe commun vers lequel on est ordonné, soit comme celle de quelque chose de commun selon lequel on est, soit comme celle d'un rapport ou d'une similitude de rapports<sup>194</sup>.

---

192. Voir : *Éth. à Nic.*, I, 4, 1096 b 29 (ἄλλο ἐν ἄλλῳ) et 5, 1097 a 17 ss.

193. Il n'y a pas d'opposition entre *être dit de multiple manière* et *être dit selon l'analogie*. Aristote a reconnu explicitement que le juste est analogue et il reconnaît aussi que le juste a plusieurs significations. Voici ce qu'il dit : « Il en résulte que, dans la plupart des cas, si l'un des groupes de termes s'emploie en plusieurs sens, le groupe de termes opposés s'emploie aussi en plusieurs sens (πλεοναχῶς). Par exemple, si la notion de juste revêt plusieurs significations, il en sera de même pour la notion de l'injuste. Or, semble-t-il, le terme injuste est pris en plusieurs sens (πλεοναχῶς) mais, à cause de la proximité de ces significations (διὰ τὸ σύνεγγυς) leur homonymie (équivocité) échappe, et il n'en est pas comme pour les notions éloignées l'une de l'autre où l'homonymie est plus visible : par exemple, (car la différence est considérable quand elle porte sur la forme extérieure) l'emploi équivoque du mot *clé* pour désigner l'os situé à la base du cou chez les êtres vivants et l'instrument qui sert à fermer les portes » *Éth. à Nic.*, V, 2, 1129 a 23-31.

194. On pourrait sans doute retrouver ici les diverses causalités : causalité efficiente, l'origine, ἀφ' ἑνός ; causalité exemplaire, πρὸς ἓν ; causalité formelle inhérente, καθ' ἓν ; causalité finale, κατ' ἀνάλογίαν.

Ce diverses manières de considérer *l'unité* dans la diversité ne s'excluent pas nécessairement ; elles peuvent au contraire se compléter, mais elles demeurent distinctes, ayant chacune son caractère propre.

Notons bien qu'Aristote dans toutes les parties de sa philosophie, parle de termes dits de multiples manières et que la plupart du temps, il ne précise pas la ; manière dont les significations diverses de ces termes possèdent une certaine unité. Il insiste alors sur la diversité de leurs significations, pour nous empêcher de considérer ces termes d'une manière univoque. C'est en philosophie première surtout, à l'égard de l'être et de l'un, qu'il nous montre comment leurs significations diverses s'ordonnent vers un principe unique : la substance. Son intention est de montrer que, malgré leur diversité, les sens de l'être et de l'un peuvent être considérés par une science unique, car tous, ils s'ordonnent *vers* quelque chose d'un et sont dits *selon* quelque chose d'un. Cela n'empêche absolument pas que, sous un autre aspect (celui de l'acte et de la puissance), la diversité des significations de l'être puisse être considérée comme ne possédant qu'une unité selon l'analogie. Or, précisément, cette considération de l'être comme acte et l'être comme puissance est ultime, puisqu'elle se prend du point de vue de la cause finale. Elle met donc en lumière un aspect ultime de la diversité de l'être et de son unité. Ce qui semble indiquer que l'unité selon l'analogie est bien ultime ; elle se réalise à l'intérieur de la plus grande diversité, ramenant cette diversité à une certaine unité. Ce que dit Aristote à l'égard du bien, est également très significatif, car le bien, c'est aussi l'être en acte, et sous l'aspect de la cause finale. Aussi n'est-il pas étonnant que les diverses significations du bien soient dites selon l'analogie.

### Πρότερον καὶ ὕστερον, *L'antérieur et le postérieur*

Puisqu'il s'agit de préciser le type d'unité dans la diversité, nous sommes bien en présence d'un problème d'ordre. Considérons comment Aristote distingue des ordres divers : cela nous permettra de mieux saisir la place de *l'analogie* dans sa philosophie.

Parmi les notions dites de plusieurs manières, Aristote énumère celle de *l'antérieur* et du *postérieur*. Or, précisément, *l'antérieur* et le *postérieur* constituent une diversité ordonnée dont les termes sont immanents ; car l'antérieur n'est pas nécessairement le principe ou le premier ; il l'est sous un certain aspect, mais en tant qu'il est relatif au postérieur, il demeure dans une diversité ordonnée.

N'est-ce pas justement ce qui caractérise les termes dont la signification multiple est dite selon l'analogie, à la différence de ceux qui sont dits vers quelque chose d'un ?

Précisons, à la suite d'Aristote, que les notions qui impliquent l'antérieur et le postérieur ne peuvent être définies<sup>195</sup>. Elles sont comme au delà des genres et des différences spécifiques, et pourtant elles sont comme en deçà des principes. Elles sont intermédiaires et permettent de rejoindre les principes. Nous ne pouvons pas étudier ici d'une manière approfondie cette question de l'antériorité et de la postériorité, si importante dans la philosophie d'Aristote ; notons seulement que l'antérieur et le postérieur nous manifestent les diverses manières d'ordonner et de saisir l'ordre des réalités. Les exigences de l'ordre de la pensée ne correspondent pas toujours à celles de l'ordre de la réalité physique. Notre pensée n'est pas mesure des réalités physiques et elle ne leur est pas pour autant totalement soumise. N'est-ce pas ; cet ordre ambivalent qui exige en définitive une connaissance selon l'analogie ? Celle-ci ne sauvegarde-t-elle pas une certaine dépendance de notre connaissance à l'égard de la réalité, tout en proclamant en même temps son dépassement ?

Dans les *Catégories*, Aristote précise les divers sens de *l'antériorité* et de la *postériorité*<sup>196</sup>. Le sens *premier* et principal, c'est l'antériorité selon le temps : antérieur signifie alors plus

195. *De l'âme*, II, 3, 414 b 23 : « il n'y a pas de définition pour les notions qui impliquent l'antérieur et le postérieur ».

196. *Cat.*, 12, 14 a 26 ss.

ancien. En *second* lieu, l'antériorité, c'est ce qui n'admet pas de réciprocité dans la réalisation du fait d'exister. Est antérieur de cette manière, ce dont la réalisation dans l'être n'est pas réciproque. Par exemple, le nombre « un » est antérieur à « deux » ; si deux existe, un existe, tandis que si un existe, deux n'existe pas nécessairement.

En *troisième* lieu, l'antérieur se dit par rapport à un certain ordre, les lettres ont dites antérieures aux syllabes. Par contre, les espèces qui proviennent de la division du même genre sont opposées les unes aux autres ; aucune n'est antérieure, mais elles sont simultanées par nature.

En *quatrième* lieu, l'antérieur par nature, c'est ce qui est le meilleur (τὸ βελτίον), c'est ce qui est le plus estimable. En ce sens, la cause est toujours antérieure par nature à ses effets ; de même, la réalité à l'égard de la proposition vraie. Il est facile de comprendre les diverses modalités de l'antérieur que le philosophe expose ici. La première pour nous est celle selon le temps, donc selon le devenir ou le mouvement. C'est la plus manifeste pour nous. La seconde considère la structure de la réalité dont on cherche le fondement, l'élément primordial, que tout le reste présuppose et qui lui, ne présuppose rien. La troisième considère l'ordre et la quatrième, la finalité.

Dans sa *Physique*, Aristote affirme en parlant du temps : « l'antérieur et le postérieur sont premièrement (πρῶτον) dans le lieu »<sup>197</sup>. Et ceci doit se comprendre selon la position, mais si l'antérieur et le postérieur sont dans la grandeur, nécessairement il sont aussi dans le mouvement, par analogie avec la grandeur. Mais ils sont aussi dans le temps, puisque le temps et le mouvement sont toujours en relation mutuelle. D'autre part, l'antérieur et le postérieur sont dans le mouvement et relativement au sujet, le mouvement même. Cependant nous connaissons le temps quand nous avons déterminé le mouvement, déterminant l'antérieur et le postérieur...<sup>198</sup>.

On voit comment il faut comprendre que l'antérieur et le postérieur sont avant tout dans le temps. En réalité, ils existent en premier lieu dans le mouvement, mais ils constituent le temps, celui-ci étant le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur.

Dans la *Philosophie première*, Aristote expose encore les divers sens d'antérieur et de postérieur.

- a. Antérieur et postérieur se disent en premier lieu « selon la plus ou moins grande proximité d'un principe, soit déterminé absolument, par nature, soit par relation à quelque chose, soit selon le lieu, soit selon les personnes »<sup>199</sup>. Cet antérieur pourra se réaliser selon le lieu, selon le temps, selon le mouvement, selon la puissance, selon l'ordre.
- b. Antérieur et postérieur se disent selon l'ordre de la connaissance, soit selon le λόγος, selon l'ordre notionnel (l'universel précède le particulier, le simple précède le complexe), soit selon la sensation (l'individuel précède l'universel).
- c. Antérieur et postérieur se disent selon les propriétés (πάθη). Les propriétés des choses antérieures sont antérieures. Le rectiligne est antérieur au poli.
- d. Enfin, selon la nature et la substance, ce qui peut exister indépendamment des autres : le sujet précède les accidents ; l'acte, la puissance. D'une certaine manière, les trois autres significations de l'antérieur dépendent de cette dernière.

On voit aisément la manière différente dont les divers sens de l'antérieur et du postérieur sont exposés dans les *Catégories* et dans la *Philosophie première*. En celle-ci on distingue avec

---

197. *Phys.*, IV, 11, 219 a 14

198. *Ibid.*, IV, 11, 219 a 23

199. *Mét.*, Δ, 11, 1018 b 10-12

beaucoup plus de netteté l'antériorité considérée selon les divers aspects de la réalité selon le lieu, le temps, le mouvement, selon la puissance et l'ordre - de celle qui se prend de notre connaissance. Quant à celle qui se dit selon les propriétés, elle est nécessairement seconde et relative, tandis que celle qui est selon la nature et la substance est la plus fondamentale et la plus essentielle, d'une certaine manière, elle assume toutes les autres <sup>200</sup>.

Quant à l'acte, s'il est premier λόγῳ et γνῶσει, dans les réalités en devenir la puissance le précède. Donc il n'est pas premier selon le temps. C'est pourquoi l'antérieur de la substance implique toutes les autres antériorités, tandis que celui de l'acte ne les implique pas toutes. L'acte, étant ce qu'il y a d'ultime dans l'être, est au delà du temps et du devenir.

Ces divers types d'antériorité constituent divers ordres. Si nous regardons d'abord ce que nous dit la Philosophie première, il est facile de comprendre que *la première antériorité* constitue un ordre vers *un principe unique*. Ceci correspond bien à la diversité ordonnée vers quelque chose d'un πρὸς ἓν. *Et c'est à l'égard de la substance* qu'existe, d'une manière ultime, cette diversité ordonnée.

*La seconde antériorité* regarde l'ordre de *la connaissance*. Ceci correspond à la diversité ordonnée selon l'analogie telle qu'elle se trouve réalisée d'une façon ultime *à l'égard de l'acte*. Celui-ci, dans l'ordre de la connaissance, possède l'antériorité ultime.

Mais cet ordre de la connaissance peut se prendre aussi selon l'ordre génétique. Selon cet ordre, ce que nous découvrons en premier lieu, c'est l'ordre réalisé dans le temps, qui se fonde sur le mouvement et la grandeur. C'est pourquoi la diversité selon l'analogie est en premier lieu, pour nous, une analogie arithmétique et géométrique. Dans la quantité pure, – le domaine de la grandeur et des nombres –, il n'y a pas de diversité selon l'analogie ; il n'y a que la division qui engendre l'égalité ou l'inégalité. Mais en fonction du mouvement et du temps, et en fonction de notre connaissance qui ordonne le mouvement et le mesure, il peut y avoir une certaine diversité analogique. C'est le premier reflet de la qualité la similitude de rapports dans le domaine de la quantité.

*La troisième antériorité*, celle qui regarde les propriétés, correspond à la diversité analogique telle qu'elle se trouve réalisée à l'égard des diverses fonctions vitales.

Enfin, *la quatrième antériorité*, celle qui est « selon la nature et la substance » : regarde l'ordre des réalités existantes. Cette antériorité correspond bien à la diversité analogique telle qu'elle se trouve réalisée d'une manière ultime à l'égard de l'acte. Celui-ci dans l'ordre de la nature, possède bien l'antériorité ultime.

Notons bien que l'antériorité de l'acte et celle de la substance ne sont pas les mêmes, bien que l'une et l'autre soient antériorités selon la nature. L'antériorité de la substance est nécessairement une antériorité existentielle qui implique celle de l'acte, tandis que celle de l'acte ne possède pas toujours immédiatement et formellement celle de la substance. (L'acte ultime de l'opération vitale n'est pas un être substantiel mais la » présuppose nécessairement). Or, nous l'avons vu, pour Aristote, seule la diversité de l'être en acte et en puissance est une diversité selon l'analogie, tandis que celle de l'être en substance et en accidents est une diversité *vers un principe unique*.

Ceci nous permet de préciser que le fondement ultime, métaphysique, de la diversité selon l'analogie, est l'antériorité de l'acte sur la puissance <sup>201</sup>, tandis que le fondement ultime de la diversité ordonnée vers l'un est l'antériorité de la substance sur les autres déterminations de « ce qui est ». Or l'antériorité de l'acte sur la puissance n'existe que λόγῳ et γνῶσει. Donc l'ordre

200. Aristote, analysant ce qu'est la substance, affirme et justifie que la substance est antérieure du point de vue notionnel (λόγῳ), du point de vue de la connaissance (γνῶσει) et enfin du point de vue du temps (χρόνῳ). (Z, 1, 1028 b 32 ; 13, 1038 b 27). Dans les *Catégories* ces diverses significations se prenaient d'une manière plus générale, selon les diverses causalités : causalité matérielle (le devenir), causalité efficiente (le fait d'exister), causalité formelle (l'ordre), causalité finale (le meilleur).

201. Si le fondement ultime de l'analogie est l'antériorité de l'acte sur la puissance, cependant le fondement premier pour nous (*quoad nos*),

analogique ultime est *λόγῳ* et *γνώσει* c'est-à-dire au niveau notionnel (celui de l'intelligibilité) et au niveau de la connaissance elle-même.

L'ordre qui fonde la diversité ordonnée *vers l'un* existe aussi au niveau existentiel et temporel.

Quelle différence y a-t-il entre ces divers ordres ? L'ordre au niveau notionnel et au niveau de la connaissance n'implique pas de *principe réel extrinsèque*, tandis que l'ordre au niveau existentiel l'implique. Ceci permet de mieux comprendre le domaine propre de l'ordre analogique.

Dans l'ordre notionnel et celui de la connaissance, l'analogie de l'acte et de la puissance est quelque chose d'ultime, celle de la substance et des accidents demeure fondamentale et s'exprime chez Aristote par le *πρὸς ἓν* ; dans l'ordre existentiel, la substance est première, fondamentale ; l'acte la présuppose toujours.

Si maintenant nous considérons les diverses antériorités telles qu'elles nous sont exposées dans les *Catégories*, il est facile de noter que la première (celle selon le temps) se ramène à l'antériorité de la connaissance, selon son aspect génétique.

Quant à la seconde, elle manifeste le point de vue existentiel de l'antériorité de la substance. Ceci se ramène donc au premier type exposé plus haut. L'antériorité du meilleur se ramène à celle de l'acte, et l'antériorité de l'ordre se ramène à celle de la propriété.

### *Rapport entre l'analogie et certaines manières de raisonner*

Après avoir précisé les significations propres de l'*analogie* et de l'*analogie*, considéré les liens qui existent entre les termes dont la signification est multiple et les termes dits selon l'analogie, regardé le fondement de ces termes, il nous faut encore relever le caractère particulier de certains raisonnements d'Aristote qui apparaissent vraiment comme des raisonnements analogiques. Nous ne pouvons relever ici tous les raisonnements de ce type particulier : cela nous entraînerait trop loin. Nous avons dû nous borner à choisir quelques passages très significatifs.

Dans le traité de la *Physique*, Aristote raisonne de cette manière : « De même (*ὡσπερ*), en effet, qu'art est dit de ce qui est selon l'art et de ce qui est une chose artificielle, ainsi (*οὕτω*) nature est dite de ce qui est selon la nature et de ce qui est chose naturelle. Or, d'un lit, nous ne dirons pas qu'il est selon l'art, s'il est seulement lit en puissance et ne possède pas encore la forme de lit, ni qu'il y a en lui de l'art. De même dans les réalités constituées par la nature. En effet, la chair ou l'os en puissance n'ont pas encore leur propre nature et n'existent pas par nature, tant qu'ils n'ont pas reçu la forme de la chair et de l'os, j'entends la forme définissable, celle que nous énonçons pour définir ce qu'est la chair ou ce qu'est l'os... »<sup>202</sup>.

Cette comparaison entre la nature et l'art donne à tout ce raisonnement une forme assez complexe ; au lieu d'avoir deux termes dans la majeure, en réalité, il y en a quatre, mais ils ont entre eux une similitude de rapports ; ce qui permet, en se servant de l'art, de mieux mettre en lumière certaines propriétés de la nature,

Aristote expose ce raisonnement sans se servir des termes *analogie* ou selon l'*analogie* pour caractériser les liens entre art et nature, mais il se sert d'expressions telles que *ὡσπερ* et *οὕτως* qui indiquent certes une certaine similitude de rapports.

Au Livre IV du même Traité, parlant du lieu, le philosophe raisonne de nouveau de cette manière : « Il semble, en effet, que le lieu soit quelque chose comme un vase le vase étant

---

selon l'ordre génétique de la découverte, semble être l'antériorité selon le mouvement et le temps, qui se fonde sur la grandeur. Entre ces deux domaines extrêmes il y a tout le domaine de l'antériorité selon les propriétés, selon les qualités propres. N'est-ce pas à cet ordre que se rattache toute la découverte de l'analogie des fonctions vitales ?

202. *Phys.*, II, 1, 193 a 31-b 2

un lieu transportable. Or le vase n'est rien de la chose. Donc, en tant que séparable de la chose, le lieu n'est pas la forme » <sup>203</sup>.

Cette comparaison entre le lieu et le vase, permet au philosophe de mieux saisir comment le lieu n'est pas la forme de la chose,

On retrouve des raisonnements semblables fondés sur la comparaison des instants aux points <sup>204</sup>, du temps au mouvement <sup>205</sup>, de l'exister dans le temps à l'exister dans le mouvement et dans le lieu <sup>206</sup>, de la composition du temps à celle de la grandeur et du mouvement <sup>207</sup>, de la division du temps à celle du mouvement <sup>208</sup>.

Ne prétendons pas que ce genre de raisonnement caractérise les œuvres de jeunesse d'Aristote et qu'ensuite le philosophe utilise une logique plus formelle et plus rigoureuse. Dans le traité *De l'âme*, reconnu comme une œuvre écrite à la fin de la vie d'Aristote, nous trouvons des raisonnements très semblables, et encore plus fréquemment. Notons seulement ceci : « Il est donc clair que s'il y a une notion commune de l'âme, c'est comme pour la figure ; il n'existe pas de figure en dehors de celle du triangle, mais les figures pourraient être dominées par une raison commune (λόγος κοινός) qui s'appliquerait à toutes (ὅς εφαρμόσ ει πᾶσιν) mais ne serait propre (ἴδιος) à aucune figure ; semblablement (ὁμοίως) au sujet des âmes énumérées... » <sup>209</sup>.

« Ce que la partie de l'âme est à la partie du corps, la sensibilité toute entière l'est à l'ensemble du corps » <sup>210</sup>. « De même que l'oeil est la pupille jointe à la vue, ainsi « l'animal est l'âme jointe au corps... » <sup>211</sup>.

« Comme (ὡσπερ) la vue est sens du visible et de l'invisible, semblablement (ὁμοίως) l'ouïe est sens du son et du silence, ainsi (οὕτω) en est-il du goût, sens du sapide et de l'insipide » <sup>212</sup>.

« L'âme est entéléchie comme (ὥς) la science, car le sommeil et la veille exigent la présence de l'âme. Or le sommeil est analogue à la possession, et la veille à l'exercice. Or l'antériorité selon l'ordre de génération dans le même individu : appartient à la science. Donc l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance ... » <sup>213</sup>. « Comme (ὡσπερ) la faculté nutritive peut être séparée du toucher et de toute sensation, ainsi (οὕτως) le toucher (peut être séparé de toutes les autres sensations)... » <sup>214</sup>. « Comme (ὡσπερ) l'intelligence (νοῦς) réalise en vue de ... de la même manière (τὸν αὐτὸν τρόπον) la nature... » <sup>215</sup>. « De même (ὡσπερ) que l'action et la passion sont dans le patient, ainsi (οὕτω) l'acte du sensible et de la faculté réside dans celui qui sent... » <sup>216</sup>. « Si le fait de penser est comme (ὡσπερ) le fait de sentir, il faut donc... » <sup>217</sup>.

Ces raisonnements sont bien des raisonnements qui se fondent sur une certaine similitude de rapports. C'est pourquoi ils sont de véritables raisonnements analogiques ou selon l'analogie, et nous manifestent toutes les virtualités et toutes les richesses, les principes propres dont ils se servent Bien qu'Aristote n'emploie pas à leur égard le mot d'« analogie », la réalité est là suffisamment manifeste pour que nous puissions les considérer ainsi. Ceci est

203. *Phys.*, IV, 2, 209 b 28 ss ; - voir aussi VIII, 1, 251 b 29 (καθ' ἀπερ οὕτως)

204. *Phys.*, IV, 10, 218 a 19 : (ὡσπερ)

205. *Ibid.*, IV, 11, 219 b 9 : (ὡσπερ)

206. *Ibid.*, IV, 12, 221 a 17-18 : (ὡσπερ)

207. *Ibid.*, IV, 1, 232 a 18 : (ὁμοίως)

208. *Ibid.*, VI, 4, 235 a 22 (ὁμοίως) ; voir aussi VI, 5, 236 b 16 (ὁμοίως) ; 9, 240 a 26 (ὁμοίως) ; VII, 3, 246 b 20 (ὁμοίως) ; VIII, 4, 255 b 5 et 255 b 10 (ὁμοίως)

209. *De l'âme*, II, 3, 414 b 23

210. *Ibid.*, II, 1, 412 b 23

211. *Ibid.*, II, 1, 413 a 3-4 ; voir aussi 412 a 25.

212. *Ibid.*, II, 10, 422 a 2 ss ; voir aussi : II, 11, 424 a 10-11 ; 11, 423 b 17 ss.

213. *Ibid.*, II, 1, 412 a 23 ss.

214. *Ibid.*, II, 2, 413 b 5-6

215. *Ibid.*, II, 4, 415 b 16 ; voir aussi : II, 5, 417 b 4-5

216. *Ibid.*, III, 2, 426 a 9-10

217. *Ibid.*, III, 4, 429 a 10-17 ; voir aussi : III, 8, 432 a 1 ; 12, 434 b 18

important pour mieux saisir la place de l'*analogie* dans l'œuvre philosophique d'Aristote puisque, à travers de tels raisonnements, celle-ci apparaît vraiment comme une source féconde de recherches et de découvertes. C'est une manière de penser toute différente de celle qui se réalise par genre et différence spécifique et selon l'univocité. Au lieu de rechercher la notion commune, générique des réalités, on considère les modalités diverses selon lesquelles les réalités se présentent à nous.

Certes ce mode de raisonnement existait déjà chez Platon, mais on pourrait reprendre ici ce que nous avons dit précédemment. Il semble que cette manière de raisonner demeure, pour Platon, approximative, comme une comparaison artistique, alors qu'Aristote s'en sert d'une manière beaucoup plus précise et technique.

Nous voyons donc, chez Aristote, des inductions et des déductions analogiques, et des termes ayant des significations diverses analogiques. On trouve donc, à l'égard des trois opérations de l'intelligence humaine, une certaine manière de s'exprimer qui n'est plus univoque et qui implique une diversité ordonnée : cette diversité peut être selon l'analogie.

Ce procédé de connaissance correspond à la nature même de la réalité connue, qui, dans son être, échappe à toute classification univoque. L'être n'est pas dans un genre, « de même l'un, le bien, le vrai, l'acte.

Ce procédé se retrouve à des niveaux divers : l'analogie n'est pas la même en philosophie de la nature et en philosophie première : ceci est normal, puisque la qualité de la réalité atteinte n'est pas la même. D'où la difficulté extrême que nous avons de préciser et de saisir vraiment ce que sont l'*analogie* et l'*analogie*. Cependant, au travers de cette extrême complexité, quelque chose de commun demeure : la similitude de rapports est saisie soit comme *diversité de significations* impliquant un ordre, soit comme *diversité des attributions* impliquant un ordre, soit comme *diversité à l'intérieur d'un raisonnement impliquant une similitude de rapports*, ceci au niveau de la connaissance philosophique spéculative ou de la connaissance morale pratique ou artistique.

### III. Essai de synthèse dans la perspective d'une philosophie aristotélicienne

Après avoir considéré les textes principaux où Aristote parle explicitement de l'analogie, après avoir essayé de discerner comment d'une part les termes *pris selon l'analogie* sont un cas ultime parmi les *termes dits de diverses manières*, et comment d'autre part l'antérieur et le postérieur fondent les significations de ces termes dits de diverses manières, il nous faut maintenant faire un dernier effort et essayer de comprendre comment les grandes divisions de l'être, en substance et accident, acte et puissance, un et multiple, nous conduisent immédiatement au problème de l'analogie dans ce qu'il a de plus foncier et de primordial. C'est à partir de là que nous pourrions essayer de rejoindre vraiment l'intuition fondamentale du philosophe sur un problème de l'analogie. En effet, c'est bien à l'égard de la saisie de *ce qui est* en tant qu'*être*, que l'intelligence humaine se découvre elle-même, dans ce qu'elle a de plus elle-même ; elle ne peut se découvrir parfaitement, dans ce qu'elle a de plus profond, qu'à partir d'une telle connaissance. C'est pourquoi sa manière propre de saisir les réalités dans leurs aspects les plus qualitatifs ne peut se dévoiler et se manifester qu'en précisant la manière dont elle saisit *ce qui est* en tant qu'être et la manière dont elle exprime cette saisie.

Or précisément elle ne saisit pas *ce qui est* en tant qu'être dans une intuition. Si elle le saisissait dans une intuition, les recherches et les analyses métaphysiques seraient inutiles. Toute la connaissance métaphysique se ramènerait alors à un simple regard intuitif. D'autre part, elle ne saisit pas *ce qui est* en tant qu'être comme un genre, pas même comme le genre suprême, le plus abstrait, le plus commun et le plus universel de tous les genres, celui qui,

contenant toutes les réalités, permettrait de les classer. Ceci est impossible, car il n'y a rien en dehors de l'être ; ce genre, s'il existait, ne pourrait avoir de différence spécifique, qui viendrait le contracter en le déterminant. L'être ne peut être contenu dans un genre, car il répugne à cette limitation potentielle et radicale du genre.

Notre intelligence ne peut donc atteindre toute la richesse de *ce qui est* en tant qu'être, qu'en cherchant à en découvrir les causes propres, c'est-à-dire en analysant *ce qui est*. Si elle refuse cette analyse par les causes propres, elle doit se contenter alors de décrire le fait d'exister tel qu'il est dans la réalité ou tel qu'il apparaît à notre jugement d'existence, lorsque nous affirmons « ceci est » ou « ceci n'est pas ». L'intelligence ne cherche plus alors qu'à préciser le donné, le fait (attitude positiviste) ou le « tissu de relations en lesquelles le fait d'exister apparaît » (attitude phénoménologique).

Vouloir découvrir les causes propres de ce « *qui est* » en tant qu'être, ne peut se réaliser que par et dans une induction philosophique. Seule l'induction philosophique nous permet de saisir les principes propres, au delà du fait d'exister ou de « l'apparaître » du fait d'exister. Or toute induction philosophique implique certaines expériences et certaines interrogations. L'induction philosophique naît de la coopération de certaines expériences et de certaines interrogations. Il y a donc une phase préparatoire à toute induction philosophique, qui certes est préphilosophique, mais qui n'en est pas moins essentielle.

De fait, pour Aristote il y a une induction qui nous fait découvrir la *substance*, comme principe et cause selon la forme de *ce qui est* (*Mét.*, Z, chap., 17) et une induction qui nous fait découvrir l'*acte* comme principe et cause selon la fin de *ce qui est*. Il n'y a pas en philosophie première de découverte de la matière comme principe propre constitutif de *ce qui est*, précisément parce que la matière est immédiatement principe constitutif de la nature, principe propre de ce qui est en mouvement ; elle ne peut être principe que médiatement par l'intermédiaire du devenir et de la forme de *ce qui est*. De même, il n'y a pas à proprement parler, en philosophie première, de découverte de la cause efficiente, comme cause propre de *ce qui est*, précisément parce que la cause efficiente est cause propre du devenir et non de ce qui est.

La découverte de la Cause première, immobile, est la découverte de la cause *ultime* de ce qui est mû, de ce qui se meut ..., et non la découverte de la cause propre de *ce qui est*. C'est pourquoi les deux seules causes propres de *ce qui est* sont la substance et l'acte. Il ne peut y en avoir d'autres. Quant à l'un il est découvert comme propriété de *ce qui est* ; il n'est plus saisi comme une cause propre de ce qui est.

Saisir la substance comme cause, selon la forme, de *ce qui est* implique une séparation de la substance à l'égard de toutes les déterminations secondaires, les accidents. Cette séparation se réalise au niveau de l'être, car si la substance est en premier lieu *ce qui est*, les accident, la qualité, la quantité sont d'une manière secondaire *ce qui est*. C'est pourquoi cette saisie de la substance réalise une certaine division de *ce qui est*.

On peut raisonner de la même manière à propos de la saisie de l'acte comme cause, selon la fin, de *ce qui est*. Cette saisie implique une séparation de l'acte à l'égard de la puissance, et donc également une division de *ce qui est*.

Ces deux divisions (substance-accidents, acte-puissance) sont irréductibles et déterminent nécessairement l'intelligence de deux manières différentes. La division de ce qui est en substance et accidents est première ; elle est une division selon l'ordre des déterminations. Découvrant l'être dans ce qui est source de toute détermination, dans ce qui est tout à fait premier, l'intelligence se découvre elle-même dans son exigence la plus fondamentale d'intelligibilité. Tout ce qui possède une détermination, une quiddité, est son bien, est capable de la perfectionner. Étant d'un type tout à fait différent, nécessairement la division de l'être en acte et en puissance détermine l'intelligence d'une toute autre manière. Quant à la distinction de l'un et du multiple, elle présuppose les deux autres divisions de l'être, puisqu'il

ne s'agit plus, d'une manière précise, de saisir une cause propre de *ce qui est*, mais d'expliciter une propriété de *ce qui est*.

C'est pourquoi cette dernière division de l'être en un et multiple explicite les deux précédentes et en manifeste toute la richesse et toute la force, mais ne détermine plus l'intelligence d'une manière nouvelle et originale. Elle permet cependant d'en expliciter certaines richesses selon des modalités différentes des deux précédentes, tout en les présupposant.

### *Comment la division de l'être en substance et en accident détermine-t-elle l'intelligence ?*

Cette division, qui se fait à partir de la recherche de la détermination : essentielle de *ce qui est*, précise sa détermination primordiale. Elle nous met en présence du mode premier de *ce qui est* : la substance. L'être, en premier lieu, est la substance. Celle-ci est principe radical, source, de toutes les déterminations de *ce qui est*. Les accidents ne sont que des êtres secondaires et relatifs à la substance. Bien qu'ils aient leur quiddité propre, leur forme propre, ils demeurent, cependant, dans leur être, essentiellement relatifs à la substance. Ils n'existent que par la substance, et ils ne peuvent être définis que par elle. La substance est incluse dans leur définition. L'être sera donc dit de façons diverses à l'égard de la substance, à l'égard de la quantité, à l'égard de la qualité ou de la relation. Car, à l'égard de la substance, il est dit en premier lieu et d'une façon absolue, tandis qu'à l'égard de la qualité, il est dit d'une manière relative à la substance. La qualité est être parce qu'elle est disposition de la substance, la quantité, parce qu'elle est mesure de la substance... C'est donc relativement à la substance que les accidents, ces déterminations secondaires, sont dits être.

Par cette découverte de la substance, cause selon la forme de *ce qui est*, et des accidents, déterminations secondaires de *ce qui est*, l'intelligence saisit l'être dans une diversité déterminée et ordonnée au sein même de ce qui est. Toutes les déterminations de l'être apparaissent alors comme relatives à une première détermination, à un premier principe qui les ordonne. La diversité et l'unité de l'être s'expriment alors selon l'ordre vers *un premier* (πρὸς ἓν). Celui-ci maintient, au sein de la diversité des déterminations, une unité fondamentale. Tous les accidents sont dits être en fonction de leur ordre à la substance. Et celle-ci est dite être par elle-même.

Nous sommes en présence d'un type d'attribution très spécial, qui n'est ni univoque, ni équivoque, mais intermédiaire entre ces deux extrêmes, en ce sens que le même terme « être » est attribué à la substance, à la qualité, à la relation, mais de façons différentes, avec chaque fois une signification propre. Cependant la diversité de ces significations n'est pas absolue, car il y a un ordre. Une seule de ces significations est première et demeure indépendante des autres ; celles-ci, au contraire, sont essentiellement relatives à cette première et l'impliquent ; en ce sens, il n'y a pas pure équivocité. C'est ce qu'Aristote appelle l'homonymie πρὸς ἓν.

### *Comment la division de l'être en acte et en puissance détermine-t-elle l'intelligence ?*

Cette division, qui se fait à partir de la recherche de la fin de l'être, précise ce *en vue de quoi ce qui est*, est. Elle manifeste le terme propre de *ce qui est* considéré comme être. Elle nous met en présence de cet autre mode premier de *ce qui est* : l'acte. L'être en premier lieu est acte, comme il est substance. L'acte est principe ultime et fin propre, de ce qui est ; l'être en puissance est un état imparfait de l'être, un état qui n'a de sens qu'en fonction de l'acte, il demeure essentiellement dépendant de l'acte. L'être en puissance n'est intelligible que par son acte. L'être en puissance ne peut exister par lui-même, il n'est pas, par lui-même, au sens absolu, il n'existe que par son acte. Donc, l'être est dit de façons diverses de l'acte et de la

puissance, car il est dit de l'un d'une manière absolue et de l'autre, d'une manière essentiellement relative. C'est relativement à l'acte que l'être est dit puissance, c'est vraiment par l'acte que la puissance est être.

Par cette induction de l'acte, cause selon la fin de *ce qui est*, l'intelligence saisit une nouvelle division de l'être, elle saisit une nouvelle diversité et unité de l'être : l'être en puissance et l'être en acte ; l'être en acte est l'être par lui-même, l'être en puissance est l'être relatif. Mais notons bien qu'il ne s'agit plus ici d'une diversité de significations ordonnées vers un premier, mais d'un ordre essentiel d'un terme vers un autre. Cet ordre essentiel s'exprime dans un rapport de l'un vers l'autre. Si, dans certains cas, ce rapport peut être réciproque, en lui-même il ne l'est pas, car l'être en acte ne dépend pas en soi de l'être en puissance, bien que tel être en acte puisse dépendre de tel être en puissance (l'opération vitale à l'égard de sa faculté, par exemple).

L'acte considéré en lui-même ne fait pas appel à la puissance pour être, il *est* immédiatement et par soi acte. En tant qu'acte, il est. Tandis que la puissance fait appel à l'acte pour être ; l'être en puissance n'est être que dans son ordre vers l'acte. Il est un être essentiellement relatif.

Autrement dit, l'ordre qui existe entre tel accident, la qualité, et la substance, et celui qui existe entre la puissance et l'acte, ne sont pas de même nature. Entre la qualité et la substance, il y a un ordre de subordination essentielle quidditative, d'une détermination secondaire de ce qui est à l'égard d'une détermination fondamentale et primordiale. Entre la puissance et l'acte, il y a un ordre de dépendance essentielle selon l'exercice. L'être en puissance dépend essentiellement de l'être en acte selon l'exercice même de son être.

L'ordre de subordination de la qualité à la substance est dans la ligne de la cause selon la forme, l'ordre de dépendance de l'être en puissance à l'égard de l'être en acte est dans la ligne de la cause selon la fin. C'est pourquoi la dépendance de l'être en puissance à l'égard de l'être en acte est plus ultime, et donc moins intelligible pour nous. Il ne s'agit plus d'une dépendance quidditative, car l'être en puissance peut posséder la même intelligibilité quidditative que l'être en acte (par exemple : l'essence et son acte d'être), mais il demeure à son égard dans une dépendance d'*être* et non de *forme* (quiddité). L'être en puissance, en tant qu'être en puissance, n'est qu'en vue de l'acte. L'être en acte seul est d'une manière absolue <sup>218</sup>.

Comme notre intelligence saisit tout ce qu'elle appréhende par mode de quiddité, on comprend comment, si elle ne s'élève pas « au delà » de la seule saisie appréhensive, conditionnement de son opération, et si elle demeure enfermée dans sa manière propre de saisir le réel, elle ne pourra plus pénétrer dans cette nouvelle division de l'être en acte et en puissance.

Elle prétendra que cette division de l'être n'est en réalité qu'une distinction de raison correspondant à des états différents et successifs de la même réalité : l'être en puissance n'est que l'aspect abstrait de l'être en acte, qui seul est la réalité concrète expérimentée.

Par là, nous comprenons la difficulté beaucoup plus grande pour notre intelligence d'exprimer, de manifester cette seconde division de l'être, puisque l'acte, dans ce qu'il a de tout à fait propre, n'est pas saisissable quidditativement ; nous le saisissons dans son exercice ou dans son résultat. L'acte termine, mais ne structure pas. L'acte n'est pas premier pour nous, il n'est pas ce qui est fondamental, mais il achève, il est ce qui est ultime. Son intelligibilité propre ne peut s'exprimer que comme quelque chose d'ultime, vers quoi on tend et au delà de quoi il n'y a rien. C'est pourquoi cette seconde division de l'être ne peut plus s'exprimer immédiatement, dans ce qui la caractérise, selon « un ordre vers un premier », car cet ordre

---

218. La dépendance de l'accident à l'égard de la substance est à la fois quidditative et existentielle ; c'est la dépendance d'une forme relative à l'égard de son principe propre.

vers un premier implique un ordre dans les déterminations, un ordre de dépendance quidditative. Cette seconde division de l'être se situe à un autre niveau, puisque nous ne saisissons l'acte que dans un jugement et que nous l'exprimons grammaticalement par le verbe <sup>219</sup>. Celui-ci implique toujours composition ou division dans le sujet qu'il affecte. S'il n'y avait pas cette relation première du verbe au sujet, il n'y aurait plus d'attribution possible. Aussi cette seconde division de l'être, en puissance et en acte, s'exprime-t-elle selon un « rapport, une *analogie*. Et pour mieux manifester ce rapport intime et original, on se sert d'exemples divers : l'être possible est à l'être en acte comme celui qui peut bâtir à celui qui bâtit, comme celui qui peut voir à celui qui voit, comme celui qui peut contempler à celui qui contemple... On peut dire alors que ce *rapport* se manifeste dans une *proportion*. Si, en effet, on exprimait cette seconde division de l'être comme la première, en disant : l'être est dit de l'être en puissance d'une manière secondaire et relative, il est dit de l'être en acte d'une manière principale et première, on ne mettrait plus en lumière ce qui caractérise cette division de l'être, et on ferait croire qu'elle a même valeur et même signification que la première, division en substance et accident.

Pour exprimer l'originalité de la division de l'être en puissance et en acte, on se sert du rapport qui existe entre celui qui a la faculté de voir et celui qui voit, puisque ce dernier rapport est semblable au rapport de la puissance à l'acte. Celui qui a la faculté de voir est, en effet, essentiellement ordonné à la vision ; celle-ci est la fin propre de la faculté de voir. Si on a la faculté de voir, c'est pour voir. On manifeste donc le rapport spécial qui existe entre l'être en puissance et l'être en acte, en se servant de deux réalités qui nous sont plus connues et qui possèdent le même rapport.

Ces deux divisions de l'être, qui sont irréductibles, nous mettent en présence de deux ordres distincts, mais qui pourtant ne sont pas étrangers l'un à l'autre, car ces deux divisions sont division de l'être. Elles peuvent donc être comparées. Tout en respectant leur irréductibilité, on peut préciser leurs éléments semblables et souligner leurs divergences. On peut par exemple dire immédiatement que la substance est acte, tandis que les accidents impliquent toujours une certaine potentialité. Mais on ne peut pas dire pour autant que tout acte est substantiel, toute potentialité accidentelle. Il peut y avoir une potentialité substantielle et il peut y avoir des actes-accidents (les opérations vitales immanentes sont des actes seconds, ultimes comme actes, mais du point de vue entitatif elles sont des accidents).

On pourrait préciser de semblables relations entre les diverses significations de l'être dites selon l'ordre vers un principe unique et celles qui sont dites selon l'analogie. Mais toujours ces deux diversités de l'être demeureront pour nous irréductibles. Notre intelligence, en effet, ne mesure pas l'être, mais elle est mesurée par lui. Elle n'impose pas à la réalité sa méthode, mais c'est la réalité qui fonde la méthode et structure notre intelligence.

### *Extension de l'analogie par la distinction de l'un et du multiple*

La distinction de l'un et du multiple, qui est comme une conséquence des divisions précédentes, nous permet de mieux comprendre ces deux types de divisions fondamentales et les deux manières de les exprimer (πρὸς ἓν, ἀνάλογια).

L'un et le multiple, en effet, sont comme les propriétés de l'être et de ses divisions ; par le fait même, ils rendent plus explicites pour nous l'ordre et le rapport qui existent entre les diverses modalités de l'être, fruits de ces divisions. Si l'un n'ajoute rien à l'être, il manifeste cependant pour nous l'indivisibilité de ce qui est ; par le fait même, il lui donne une intelligibilité plus grande. Si donc on considère la division de l'être en substance, qualité, quantité, relation, sous l'aspect de l'un, on peut affirmer que seule la substance est parfaitement une, tandis que la qualité, la quantité, la relation, ne sont pas parfaitement « une » ; elles sont « une » relativement à cet « un » parfait et substantiel. Leur unité est ordonnée à ce premier « un ». C'est pourquoi, avec les accidents, apparaît immédiatement le problème

de la multiplicité et celui du nombre. Si la substance est essentiellement une, les accidents sont essentiellement multiples, non seulement parce qu'ils sont nécessairement divers pour une unique substance, mais aussi parce qu'ils sont en eux-mêmes complexes. L'accident, comme mode second de l'être, n'est jamais simple.

Dans cette perspective, on voit comment l'un est dit de la substance et des accidents comme l'être en est dit, c'est-à-dire selon un ordre vers un premier (πρὸς ἓν). Les accidents sont dits « un » grâce à leur relation essentielle à la substance, l'un primordial, tandis que l'un substance est dit d'une manière absolue.

Y a-t-il une différence entre la diversité de l'être-accident à l'égard de l'être-substance et celle du multiple-accident à l'égard de l'un-substance ? Est-ce que le πρὸς ἓν des accidents à l'égard de la substance est le même que celui du multiple à l'égard de l'un ?

L'accident apparaît plus intrinsèquement *être* qu'il n'apparaît *un*. On peut dire qu'il est *être* selon une modalité secondaire, tandis qu'il n'est *un* que selon son intelligibilité propre (sa forme abstraite), puisque selon son existence propre et sa nature concrète il est multiple ; donc, il est un selon l'*intention* et non selon l'*esse*. Par le fait même, l'attribution de l'un au multiple-accident tend à ne plus impliquer qu'une dénomination extrinsèque : le multiple est un. Cette attribution est légitime à cause de l'ordre essentiel du multiple à l'un ; mais le multiple n'est pas intrinsèquement et formellement un. Il l'est d'une manière extrinsèque, car il est mesuré par l'un ; il est donc dénommé tel en raison de cet ordre vers sa mesure.

Donc, sous l'aspect de l'un et du multiple, la diversité d'attribution ordonnée, πρὸς ἓν, acquiert une nouvelle extension. Elle s'applique à tous les termes ayant diverses significations, qui pourtant ne sont pas équivoques précisément parce que ces significations sont diversement relatives à une signification primordiale jouant le rôle de mesure, sans que l'on considère pour autant si ces termes affectent intrinsèquement ou d'une manière purement extrinsèque les réalités auxquelles ils sont attribués.

Si on considère maintenant la division de l'être en acte et de l'être en puissance sous l'aspect de l'un et du multiple, on peut affirmer que seul l'acte est parfaitement un (comme la substance), tandis que l'être en puissance ne l'est pas. Il est relatif à ce « premier un, celui de l'acte parfaitement un. L'unité de l'être en puissance est ordonnée à cette première unité, aussi avec la puissance apparaît immédiatement le problème de la multiplicité. La puissance est source radicale de toute multiplicité, de tout nombre. Car la puissance limite, contracte l'acte, donc le particularise et le multiplie. L'être en puissance, comme mode second de l'être, n'est jamais indivisible.

Dans cette perspective on voit comment *l'un*, comme l'être, est dit de l'*acte* et de la *puissance*, en ce sens que l'un qui affecte l'être-en-puissance, dépend essentiellement de l'un qui affecte l'être-en-acte. L'être en puissance n'est dit un qu'en fonction de son ordre, à l'être en acte, qui lui donne son unité. L'être en puissance n'est donc un que par l'acte ; en lui-même il est divisible.

De plus, les rapports du multiple-puissance à cet un-acte apparaissent de même type que ceux qui existent entre l'être en puissance et l'être en acte. Ces rapports vont pouvoir s'exprimer de cette manière : l'être en puissance est à l'être en acte ce que la faculté de voir est à celui qui voit, comme le multiple-en-puissance (le divisible) est à l'un-en-acte (indivisible). On peut donc dire plus brièvement : l'être-en-puissance est à l'être-en-acte comme le multiple est à l'un.

Quelle différence y a-t-il entre le rapport exprimé au niveau de l'être (être-en-puissance et être-en-acte) et celui exprimé au niveau de l'un (le multiple-en-puissance et l'un-en-acte) ?

---

219. Le • verbe • signifie en premier lieu l'action.

Le rapport de l'être-en-puissance à l'être-en-acte est immédiat. Certes, on peut le manifester par le rapport qui existe entre la faculté de voir et la vision, qui nous est mieux connu et qui lui est semblable, mais cette manifestation ne modifie pas la nature intrinsèque de ce *rapport* qui ne comporte que trois termes ou, si l'on veut, deux modes ou deux états d'une même réalité, *être-en-puissance* et *être-en-acte* à l'égard de l'être. Mais le rapport du multiple en puissance (le divisible) à l'un en acte, suppose un autre rapport plus simple, celui de l'être en puissance relatif à l'être en acte, sur lequel il se fonde. On est donc en présence d'une proportion de deux rapports semblables : le multiple-en-puissance est à l'un-en-acte ce que l'être-en-puissance est à l'être-en-acte. Au lieu de deux termes on est en présence de quatre.

Donc ici encore, sous l'aspect de l'un et du multiple, le *rapport simple d'analogie* acquiert une nouvelle extension. Il se transforme en une *proportion analogique* où les termes reliés entre eux impliquent *deux rapports semblables*. Pour universaliser, on pourra dire : partout où quatre termes impliquent deux rapports semblables, on sera en présence d'une analogie de proportions : par exemple : l'œil est au corps ce que l'intelligence est à l'esprit.

De tels rapports demeurent *au niveau des propriétés* ou des fonctions vitales. Ils ne peuvent avoir lieu au niveau même de la structure primordiale de l'être, mais ils se fondent radicalement (avec plus ou moins d'intermédiaires) sur ce rapport simple de l'être-en-puissance à l'être-en-acte.

Lorsque ces rapports ne sont plus au niveau des propriétés ou des fonctions vitales essentielles, mais s'exercent à l'égard des accidents, on est en présence d'analogies métaphoriques. De telles analogies peuvent être très utiles pour la connaissance artistique, ou même affective, mais ne peuvent faire partie de la connaissance philosophique proprement dite.

Les deux grandes analyses métaphysiques de l'être rendent donc immédiatement raison des deux types particuliers d'unité au sein de la diversité : le *πρὸς ἓν* et l'*analogie*. Quant à la découverte de la propriété de l'être, elle rend raison des explicitations de ces deux types d'unité au sein de la diversité.

Si, de fait, Aristote réserve le terme d'analogie au rapport et à la proportion, c'est sans doute pour rester plus fidèle au sens propre de *ἀνάλογια* (proportion). C'est aussi pour mieux manifester la distinction entre les deux divisions de l'être. Celle qui est selon la substance et les accidents, donne naissance à un ordre dont le principe est la substance, tandis que celle qui est selon l'acte et la puissance donne naissance à un simple rapport. Or précisément l'ordre exige au sein de la diversité une unité plus grande que le simple rapport. Il est donc normal de qualifier diversement ces deux types d'unité au sein de leur diversité. Ce qui est sûr, c'est que l'être dit de la substance, de la qualité, de la quantité, n'est dit ni « *univoce* », ni « *équivoque* », mais selon un certain ordre vers un principe. De même, l'être dit de l'acte et de la puissance n'est dit ni *univoce*, ni *équivoque*, mais en premier lieu de l'acte, en second lieu de la puissance, donc selon un certain ordre (ordre toutefois différent du premier). Aussi n'est-il pas étonnant, si on regarde avant tout le point de vue logique de l'attribution, qu'on parle alors d'attributions analogiques pour caractériser ces attributions intermédiaires entre les attributions univoques et équivoques. Mais dès qu'on veut préciser le fondement métaphysique de ces attributions analogiques, on doit affirmer la diversité irréductible de ce fondement et des deux divisions de l'être. Aristote a été surtout sensible à ce point de vue métaphysique, l'irréductibilité des deux divisions de l'être<sup>220</sup> C'est pourquoi il a réservé le terme d'analogie à cette ultime division et à celle qui la suit, la distinction de l'un et du multiple. Cependant il ne faut pas oublier que, pour Aristote, cette ultime division de ce qui est en puissance et en acte présuppose, d'une

---

220. Albert le Grand, en commentant la *Métaphysique* d'Aristote, parle de la *communitas analogiae* à propos de cette première division de l'être (liv. IV, tract. I, ch.3).

certaine manière, celle de l'être en substance, qualité, quantité. C'est pourquoi le fondement premier de l'analogie est bien cette première division de l'être, qui possède l'ordre *πρὸς ἓν*, que la seconde division n'a pas. Aussi est-il normal de les appeler différemment : *πρὸς ἓν* et *ἀνάλογία*.

### *L'analogie et les voies d'accès à la découverte de l'Être premier*

La Philosophie première ne se termine pas à cette phase d'analyse qui recherche les causes propres de *ce qui est*, elle implique encore une recherche ultime : Pour répondre à cette interrogation suprême : existe-t-il un Être, cause première de tout ce qui est ? elle élabore les voies d'accès à la découverte de l'Être Premier. Ces voies d'accès impliquent divers raisonnements analogiques se servant des diverses modalités du principe de causalité. Evidemment, la philosophie première d'Aristote n'élabore pas explicitement ces divers raisonnements analogiques, mais ces raisonnements ne s'opposent en rien à son analyse métaphysique.

Ayant découvert l'existence nécessaire de l'Être premier, la philosophie première peut préciser les divers rapports qui existent entre les réalités existantes que nous expérimentons et cet Être premier. En cette dernière partie, la philosophie première fait œuvre de sagesse. Elle essaie de juger *tout ce qui est* dans la lumière de la cause première. Ces jugements de sagesse métaphysique cherchent à relier les qualités les plus parfaites des hommes et des diverses réalités existantes à leur Source première, leur Créateur, reconnaissant que ces qualités dans la mesure où elles sont parfaites, sont dites en premier lieu du Créateur et en second lieu des créatures. Elles se trouvent réalisées dans l'Être premier d'une manière substantielle et éminemment une, tandis que, dans les autres réalités, créées, elles se réalisent d'une manière participée et limitée. De tels jugements sont dits analogiques et impliquent des attributions analogiques se référant à un premier. Ce premier n'est plus la substance, mais l'Être premier, Dieu.

Ces attributions analogiques présupposent, en effet les analyses métaphysiques de la substance et des accidents, de l'acte et de la puissance, de l'un et du multiple, qu'elles achèvent sur un plan nouveau, celui des rapports de l'Être premier et des êtres créés qui participent aux perfections infinies de la Cause première. Ces attributions analogiques, comparativement aux analogies considérées au niveau de l'analyse de l'acte et de la puissance et de l'un et du multiple, apparaissent comme extrêmement complexes et synthétiques. Ce sont vraiment des jugements de sagesse ultimes nous manifestant l'ordre de participation qui existe entre les perfections de l'Être premier et celles des êtres créés. Ces perfections dans l'Être premier, ne sont pas des propriétés, mais expriment sa propre substance ; elles s'identifient à celle-ci. Du côté des êtres créés, au contraire, ces perfections expriment leurs propriétés, leurs qualités, et non leur substance

Au niveau de la philosophie première, en respectant la terminologie d'Aristote, on aurait donc :

- 1 – une première analyse de l'être, qui manifeste la première diversité des modalités de l'être s'exprimant selon *un ordre vers un premier*.
- 2 – une seconde analyse de l'être, qui manifeste une autre diversité des modalités de l'être s'exprimant selon un rapport, *une analogie*.
- 3 – quant à la distinction de l'un et du multiple, elle explicite les deux distinctions précédentes. Elle nous met en présence d'*un ordre* nouveau dont la mesure est extrinsèque, et elle nous met en présence d'*une analogie* nouvelle qui implique une similitude de rapports, ayant donc toujours au moins quatre termes.

Voilà les deux types de diversité ordonnée, fondement de l'analogie, et les deux types élémentaires de l'analogie.

Quant aux raisonnements analogiques des voies d'accès à l'existence de l'Être premier (Aristote n'en parle pas explicitement), ils ne font plus partie des analyses élémentaires, ils impliquent déjà une certaine connaissance synthétique.

Enfin, dans le jugement de sagesse, les attributions analogiques expriment aussi une certaine connaissance synthétique.

On retrouve donc au niveau des découvertes analogiques, les diverses opérations de l'intelligence : induction, déduction, jugement. Quant à l'appréhension, si on n'en parle pas explicitement, elle est impliquée nécessairement. Aristote, du reste, ne parle-t-il pas de termes dits de multiples manières? Il semble, ici encore, que l'analogie ne soit explicitée qu'au niveau du « rapport », donc du jugement. Au niveau de l'appréhension, il parle d'ordre, de diversité ordonnée.

Notre intelligence ne peut demeurer au niveau de l'univocité ; en tant qu'elle est intelligence, elle essaie toujours de dépasser les limites de la connaissance univoque. L'apparition de l'analogie semble bien être le fruit d'une intelligence parfaite, qui réalise ce dépassement. L'analogie est toujours, de ce point de vue, un très grand risque, car on quitte la stabilité et la rigueur de la connaissance univoque, qui se sert des prédicables, pour pénétrer dans une connaissance beaucoup plus pénétrante et plus subtile mais moins précise <sup>221</sup>.

N'est-ce pas le mérite principal d'Aristote de l'avoir saisi avec tant de force ?

### *L'ordre, fondement de l'analogie*

Ceci nous montre l'importance de la notion d'ordre, qui est bien le fondement propre des divers types de connaissance analogique. Il y a un *ordre* entre la substance et les autres déterminations accidentelles, qualité, quantité, relation. Il y a un *ordre* entre ces diverses déterminations elles-mêmes. Il y a un *ordre* entre la puissance et l'acte, entre l'acte premier et l'acte second. Il y a un *ordre* entre l'un et le multiple. Il y a un *ordre* entre l'Être premier et les êtres créés.

Il est facile de saisir que ces ordres sont très différents, ayant chacun leur nature propre. C'est en précisant leurs principes respectifs que nous pourrions en saisir la nature, puisque tout ordre présuppose un *principe*, qui joue le rôle de *mesure* à l'égard de tous ceux qui sont ordonnés.

Entre la substance et la qualité ou la quantité, c'est la substance qui est principe-mesure, principe selon la forme. La substance possède à l'égard des accidents une priorité absolue selon l'intelligibilité, le temps, la réalité. L'ordre qui existe entre la substance, la qualité, la quantité est donc un ordre très déterminé, non réciproque, puisque la substance, comme telle, n'est pas ordonnée à la qualité, à la quantité.

Entre les divers accidents, qualité, quantité, relation, il y a un ordre secondaire, car les accidents, les uns par rapport aux autres jouissent d'une certaine priorité. La quantité est fondamentale. Elle est première comme sujet, comme source de divisibilité. Elle rend la réalité mesurable. La qualité est ce qui dispose, ce qui détermine, ce qui qualifie. Au point de vue de la spécification formelle, elle est ultime, ce qui est le plus parfait. Cet ordre secondaire n'a pas de principe absolu, mais deux principes relatifs, qui s'appellent l'un l'autre.

Entre l'acte et la puissance, il y a un ordre tout différent : l'acte est principe, terme et fin. La puissance lui est tout ordonnée du point de vue de l'intelligibilité et du point de vue de

---

221. Il serait intéressant de préciser la manière dont la connaissance analogique réalise ces divers dépassements : comment l'attribution analogique, par exemple, réalise d'une manière éminente les divers types d'attribution univoque.

la réalité, mais du point de vue du temps et du devenir, la puissance est première. Par le fait même, l'acte est un principe plus absolu que la substance, parce que plus ultime et plus extrême. Il est trop absolu pour exercer sa primauté dans l'ordre du devenir, il ne l'exerce que dans l'ordre de l'être. En cela son extension est moindre que celle de la substance. L'ordre qui existe entre la puissance et l'acte est donc un ordre beaucoup plus absolu, car il dépasse la simple union et peut atteindre l'unité. Entre la puissance et son acte se réalise une unité de fin, qui est au delà de l'ordre formel.

Dans tout le domaine du devenir, l'ordre entre la puissance et l'acte est un ordre réciproque ; puissance et acte sont alors complémentaires et corrélatifs. Entre l'acte premier et l'acte second, il y a un ordre réciproque également, comme celui qui existe entre les accidents, mais cette réciprocité va beaucoup plus loin, car entre l'acte premier et l'acte second peut se réaliser une certaine unité vitale de fin. L'acte premier est lui-même comme assumé par l'acte second. Les principes de cet ordre sont doubles suivant le point de vue auquel on se place. Du point de vue de la causalité efficiente, l'acte premier est principe ; du point de vue de la causalité finale, l'acte second est principe-terme, tout est en vue de lui.

Entre l'un et le multiple, il y a un ordre tel que l'un est principe-mesure. Cet un, principe-mesure, possède à l'égard de la multitude des priorités diverses, suivant qu'on le considère soit comme l'un-substance, soit comme l'un-acte, soit comme l'un dans le domaine de la quantité ; soit comme l'un dans le domaine du temps... ou même dans l'ordre de l'être en puissance.

Précisons ces divers types d'un :

L'*un-substance* possède toutes les priorités de la substance et explicite son rôle de mesure à l'égard de la multiplicité des accidents. La substance ramène les accidents à l'unité, en les ordonnant. Entre l'un-substance et la multiplicité-accidents, il y a un ordre semblable à celui de la substance et des accidents. Cet ordre est non réciproque, mais, pour nous, en raison du mode particulier de notre connaissance, la multiplicité-accidents est premièrement connue et elle nous permet d'atteindre l'un-substance.

L'*un-acte* possède toutes les priorités de l'acte et explicite son rôle de mesure à l'égard de la multiplicité contenue virtuellement dans l'être en puissance. L'acte ramène à l'unité la multiplicité virtuelle de la potentialité. L'un comme substance ou comme acte, mesure donc de deux manières différentes, à savoir selon l'ordre de la causalité formelle ou selon l'ordre de la causalité finale, d'une manière immanente ou d'une manière ultime et extrinsèque.

Entre l'un-acte et la multiplicité virtuelle de la puissance, il y a un ordre semblable celui de l'acte et de la puissance. Cet ordre est non-réciproque, sauf lorsqu'il s'agit du devenir. A l'égard du devenir, la puissance possède une priorité, non seulement du point de vue de la connaissance, mais aussi du point de vue génétique, puisque tout devenir commence par la puissance et par l'imparfait. Le non-déterminé est alors premier. C'est lui qui s'impose en premier lieu. A sa manière, il mesure en conditionnant l'exercice, tandis que l'acte mesure comme fin. Dans les diverses déterminations secondaires, accidentelles, l'un se réalise d'une manière secondaire, mais réelle. Il maintient au sein de la multiplicité et de la relativité une certaine unité.

Dans la quantité discrète, l'un est le principe du nombre. Il y a, grâce à lui, un ordre numérique. Dans la quantité continue, le point est principe. A l'égard de la surface, c'est la ligne ; à l'égard du corps, du volume, c'est la surface. Dans les qualités, à l'égard des habitus et de la perfection, c'est la sagesse.

Si l'on considère les habitus du point de vue génétique, c'est l'habitus des premiers principes, qui est premier dans l'ordre de la connaissance spéculative, mais dans l'ordre de la connaissance pratique, c'est la syndérèse. Selon l'ordre de perfection à l'égard des « qualités-

passibles », c'est la lumière ; à l'égard des passions, c'est la jouissance ; à l'égard de la puissance, c'est la puissance rationnelle d'efficience (art), à l'égard de la figure, c'est la sphère ; selon l'ordre génétique à l'égard des « qualités-passibles », c'est le froid ; à l'égard des passions, c'est l'appétit, à l'égard de la puissance, c'est la matière ; à l'égard de la figure c'est le triangle.

Dans les relations, l'un est d'abord l'identité, l'un est aussi la similitude ou l'égalité ; il est aussi, à l'égard de ces relations : la substance, la qualité, la quantité, comme fondements.

Dans les mouvements, l'un se réalise dans le mouvement continu circulaire. Dans le temps, l'un est l'instant. Dans le lieu, l'un est la « sphère céleste » la plus ultime. Dans le *situs*, l'un est le point immobile.

A ces diverses réalisations de l'un correspondent divers ordres particuliers.

Quant à l'un dans l'être en puissance, il est réalisé d'une manière secondaire et nous sommes en présence de ce que nous avons appelé l'ordre génétique. Il se trouve surtout dans l'ordre logique et mathématique, ou artistique, où l'universel est *unum de multis*.

Toute cette doctrine philosophique de l'ordre, nous le voyons par ce simple exposé, joue un rôle capital dans la philosophie d'Aristote. Elle manifeste le premier dépassement à l'égard d'une connaissance univoque. Cette notion de l'ordre se retrouve au terme d'une telle philosophie, si du moins nous voulons en expliciter toutes les richesses. Il s'agit alors d'un ordre non réciproque, celui des créatures à l'égard de leur Créateur, celui des perfections participées à l'égard des perfections de Dieu. Cet ordre que nous retrouvons dans les divers jugements de sagesse n'est plus un ordre qui fonde la connaissance analogique, mais un ordre qui en exprime toute la qualité et toute l'extension.



## La ΦΑΝΤΑΣΙΑ dans la philosophie d'Aristote

Si nous voulons préciser la manière dont Aristote parle de l'imagination, nous devons bien distinguer d'une part l'exposé qu'il donne de l'imagination considérée en elle-même dans le traité *De l'âme* – ce qui fera l'objet de la première partie de notre étude – et d'autre part les allusions qu'il fait au rôle de l'imagination dans les différentes activités humaines ou dans les opérations vitales des animaux parfaits. Et pour mieux respecter le problème de la chronologie des écrits d'Aristote, nous distinguerons dans cette seconde partie ce qu'il dit à ce sujet dans le traité *De l'âme* et ce qui est dit dans les autres traités.

### I. Analyse du chapitre 3 du livre III du traité *De l'âme*

Cette étude de l'imagination dans le traité *De l'âme* a pour l'histoire de la philosophie l'intérêt unique d'être la première étude philosophique sur ce sujet. Car si Platon a parlé de l'imagination et s'il a cherché à préciser ses rapports avec la sensation et l'opinion, il n'a jamais traité de l'imagination pour elle-même. L'étude qu'en fait Aristote dans le traité *De l'âme* a donc, indépendamment de son contenu qui peut à première vue nous décevoir, le mérite d'être la première.

En abordant cette étude, il n'est pas inutile de nous rappeler la perspective philosophique en laquelle elle est élaborée<sup>1</sup>. Aristote, dans le traité *De l'âme* veut préciser ce qu'est l'âme. Aussi, après avoir rappelé les diverses opinions des philosophes antérieurs sur l'âme, cherche-t-il, au livre II, à nous dire ce qu'elle est.

Il commence par définir son λόγος le plus commun, ce qui consiste à dire qu'elle est une substance, en tant que forme (εἶδος) *du corps naturel ayant la vie en puissance*. Et puisque la substance est acte (ἐντελέχεια), on peut affirmer que l'âme est ἐντελέχεια du corps organique. Mais il faut bien comprendre que l'âme est acte comme la science et non comme l'exercice de la science. Elle est l'acte premier (ἐντελέχεια ἡ πρώτη).

Cette première approche manque de précision, puisque l'âme est considérée à partir de la philosophie première, et ainsi définie comme substance et acte premier. La question demeure de savoir si l'âme est séparable du corps ou non. L'âme est-elle acte du corps comme le pilote en son navire ? Pour aboutir à une définition propre de l'âme, une définition qui manifeste la cause propre, il faut un autre point de départ : ce qui distingue l'animé du non-animé, c'est-à-dire le fait de vivre. Par là on découvre inductivement que l'âme est ce par quoi le vivant exerce ses diverses opérations de vivant : l'âme est ce par quoi nous vivons, sentons, pensons.

---

1. Le R.P. ROBERT J. ROTH, s.j., dans un article intitulé *The Aristotelian Use of φαντασία and φάντασμα*, in *The New Scholasticism*, XXXVII (1963), n°3, pp. 312-26, signale deux difficultés présentées par les textes d'Aristote en cette matière. La première difficulté concerne le soupçon d'idéalisme que l'on considère généralement comme étranger à la théorie aristotélicienne de la connaissance. C'est, commente l'auteur, une difficulté pour toute théorie qui inclut une expérience psychique représentative de la réalité au niveau non-spatial. Le problème est celui-ci : comment l'esprit connaît-il l'objet sans être enfermé dans un monde d'idées ? Mais en fait, ajoute l'auteur, il n'y a pas à proprement parler chez Aristote une critique complète de la connaissance ; il y a chez lui davantage une psychologie qu'une épistémologie au sens moderne du terme.

La seconde difficulté concerne la probabilité de l'erreur dans la vie intellectuelle en raison de la dépendance de celle-ci à l'égard des images. Aristote avait certainement conscience du problème, mais, dit le R.P. Roth, celui-ci a vu aussi la différence entre la correspondance ou non-correspondance objective de l'image à la réalité et une affirmation ou négation basée dessus. Aristote dit dans la *Métaphysique* (Γ, 5, 1010 b 1) que « tout ce qui apparaît n'est pas vrai ». Il se réfère là au fait que l'on ne peut se fier aux images quand l'objet est à distance, ou quand le penseur est malade ou endormi (cf. 1010 b 5 ss.). Dans tous les cas, commente l'auteur, où Aristote signale le danger d'erreur inhérent aux images, il semble davantage avoir dans l'esprit la correspondance ou non correspondance entre image et réalité ; mais il a aussi conscience que le connaissant peut apporter les corrections nécessaires pour qu'il ne juge pas que le soleil n'a qu'un pied de large ; et il reprend ceux qui utilisent de tels exemples et jettent le doute sur la validité des images comme base de la connaissance (Précisément dans *Mét.* Γ, 5, 1010 b 1-11. Cf. *art. cit.* pp. 324-26). - Le R.P. Roth a-t-il bien saisi le point de vue d'Aristote, qui n'est ni psychologique au sens où l'auteur le dit, ni épistémologique au sens moderne ? C'est une étude proprement philosophique de la vie et des degrés de vie. L'imagination, à l'intérieur de la vie sensible, représente un certain degré de vie. L'opération imaginaire est une opération vitale dont on peut rechercher la nature propre et préciser les fonctions dans la vie même de l'animal ou de l'homme.

Pour savoir d'une manière précise ce qu'est l'âme, il faut donc étudier ces diverses opérations vitales, déterminer ce qu'elles sont ; et puisqu'avant les opérations vitales, il y a leurs objets propres (τὰ ἀντικείμενα), ce sont ces objets qu'il faut définir en premier lieu : c'est-à-dire l'aliment, le sensible, l'intelligible. Après avoir étudié successivement ce que sont l'aliment et la procréation, Aristote étudie les divers sensibles, du visible à la qualité tangible. Avant d'aborder l'intelligible (νοητόν), il s'arrête à l'imagination, car celle-ci joue un rôle d'intermédiaire entre le domaine sensible et le domaine intelligible. Mais ceci offre certaines difficultés, car on ne peut traiter l'imagination comme on a traité les sensations, ni comme on traitera la pensée ; l'imagination, en effet, n'a pas d'objet antérieur à son activité. Voyons comment Aristote va procéder, et pour cela analysons minutieusement le chapitre 3 du livre III.

Ce chapitre commence par une affirmation qui est bien une reprise radicale du problème examiné :

« Puisque par deux différences, avant tout, a été définie l'âme, par le mouvement selon le lieu, par le fait de penser (νοεῖν) et le fait de prévoir (φρονεῖν) ; et il semble (δοκεῖ) que le fait de penser et le fait de prévoir sont comme un certain sentir (αἰσθάνεσθαι)... »

Il y a en effet quelque chose de commun : dans les deux cas, l'âme discerne (κρίνει) quelque chose, elle connaît (γνωρίζει) un étant. (Ceci explique comment les anciens disent être « un » le fait d'être prudent (τὸ φρονεῖν) et le fait de sentir (τὸ αἰσθάνεσθαι). Empédocle déclare : « D'après ce qui s'offre aux sens, l'intelligence grandit chez les hommes ». Et Aristote cite alors Homère, *Odyssée* XVIII, 136.)

« Tous supposent (ὑπολαμβάνουσιν) que le fait de penser est, comme le fait de sentir, quelque chose de corporel (σωματικόν) et qu'on sent et qu'on pense le semblable par le semblable (τὸ ὅμοιον) ».

Mais Aristote leur reproche de n'avoir pas traité de l'erreur (ἡ ἀπάτη) ; elle est plus habituelle (οἰκειότερον) aux animaux et « constitue plus souvent le séjour de l'âme »<sup>2</sup>. Il suit de cette confusion « soit que toutes les apparences (φαινόμενα) sont vraies, soit que l'erreur est dans le contact du dissemblable, car cela est le contraire de la connaissance du semblable par le semblable. Mais on admet d'ordinaire que l'erreur sur les contraires et la science des contraires sont la même »<sup>3</sup>.

Aristote (qui avait déjà posé cette question dans les apories) ne peut admettre cette identification. Et de nouveau ici il affirme :

« Il est évident que le fait de sentir et le fait de prévoir ne sont pas identiques. L'un appartient à tous les animaux, l'autre à certains, à peu. Mais le fait de penser<sup>4</sup>, lui non plus, n'est pas identique au fait de sentir. Car la sensation des sensibles propres est toujours vraie et appartient à tous les animaux ; tandis que le fait de discourir (διανοεῖσθαι) peut être faux et n'appartient jamais à celui qui ne possède aussi la raison (λόγος).<sup>5</sup> »

Cette distinction entre le « fait de sentir » et le « fait de prévoir » se prend ici uniquement du côté extensif. C'est un fait : sentir appartient à tous les animaux, mais non pas le fait de prévoir. Mais ceci n'explique pas la différence de nature entre sentir et penser.

Aussi, pour mieux montrer l'impossibilité de cette identification, faut-il discerner le moyen terme, le μεταξύ : l'imagination. Certes Aristote ne fait pas ce raisonnement, mais étant donné le lieu de cette remarque et l'étude de l'imagination qui la suit, on peut le suggérer. Ce qui

---

2. *De l'âme*, III, 3, 427 b 2.

3. *Ibid.*, III, 427 a 17. 427 b 2-6.

4. τὸ νοεῖν comprend celui qui est droit et celui qui est non-droit ; celui qui est droit, c'est φρόνησις, ἐπιστήμη, δόξα, ἀληθής ; celui qui n'est pas droit, c'est leur contraire (427 b 9.)

5. *Ibid.*, III, 3, 427 b 6-14.

est certain, c'est qu'avant de traiter de l'imagination, Aristote éprouve le besoin de rappeler la confusion des anciens concernant les divers degrés de connaissance et leur carence à l'égard de l'erreur. Or, n'est-on pas obligé de distinguer l'imagination de la sensation et de la connaissance intellectuelle si l'on veut saisir avec précision les divers degrés de connaissance et si l'on veut déterminer la source des erreurs ?

« L'imagination (*φαντασία*)<sup>6</sup> en effet est distincte et de la sensation, et de la pensée discursive (*διάνοια*)<sup>7</sup>. Mais elle ne peut naître (*γίγνεται*) sans la sensation ; et d'autre part, sans l'imagination, il n'y a pas d'acte d'admettre (*ὑπόληψις*)<sup>8</sup>. Il est évident qu'elle ne s'identifie ni à la pensée (*νόησις*) ni à la supposition (*ὑπόληψις*). Car cet état (*πάθος*) dépend de nous : lorsque nous le voulons (*βουλόμεθα*), nous pouvons nous imaginer ce que nous voulons (car il est possible de se fabriquer des images devant les yeux, comme ceux qui se figurent des images et les situent dans des lieux mnémoniques). Tandis que le fait de former une opinion (*δοξάζειν*) ne dépend pas exclusivement de nous : il est nécessaire, en effet, d'être dans l'erreur ou dans la vérité »<sup>9</sup>.

Comprenons bien l'ordre de la recherche d'Aristote. Il s'agit de préciser que l'imagination est distincte à la fois de la sensation et de la pensée discursive (*διάνοια*). Et au lieu de continuer de parler de la pensée discursive, Aristote parle de l'acte d'admettre (*ὑπόληψις*) et de la pensée (*νόησις*). Et il argumente à partir du fait d'opiner (*δοξάζειν*). Il est donc nécessaire de saisir les liens entre *διάνοια*, *ὑπόληψις*, *νόησις*, *δοξάζειν* qui sont tous utilisés ici par Aristote en opposition avec la *φαντασία*. Un peu plus loin, du reste, (427 b 25), Aristote souligne – sans s'y arrêter car ce n'est pas ce qu'il veut traiter ici – qu'il y a différents types de supposition : la science (*ἐπιστήμη*), l'opinion (*δόξα*) et la prudence (*φρόνησις*), et leurs contraires. Ceci non seulement nous montre le caractère fondamental de l'*ὑπόληψις* et toute sa richesse, mais aussi nous éclaire sur le raisonnement d'Aristote. Parmi les activités de l'intelligence, l'activité la plus radicale semble bien être l'*ὑπόληψις*, puisqu'elle contient la science, l'opinion, la prudence ; et c'est sans doute pour cela qu'Aristote souligne que sans imagination, il n'y a pas d'*ὑπόληψις*. Étant donné son caractère fondamental et sa dépendance à l'égard de l'imagination, il est normal que la distinction la plus urgente à faire soit celle de l'*ὑπόληψις* et de l'imagination. Et puisque l'*ὑπόληψις* se diversifie en science, opinion et prudence, c'est évidemment à l'égard de l'opinion qu'elle est le plus imparfaitement réalisée, et donc le plus proche de l'imagination. C'est donc le fait d'opiner qu'il s'agit de distinguer en premier lieu de l'imagination<sup>10</sup>.

Comprenons bien ce premier argument qu'utilise Aristote pour distinguer l'imagination de l'opinion : l'homme a un plus grand pouvoir sur l'exercice de l'imagination que sur celui de l'opinion, car l'exercice de l'imagination ne dépend pas de la réalité existante ; l'imagination ne dépend ni de la vérité ni de l'erreur.

Dans l'ordre de la connaissance, nous sommes en face d'un type particulier de connaissance, qui possède une autonomie à l'égard de la réalité existante, ne dépendant que de la volonté du sujet. C'est donc cette plus grande dépendance à l'égard de la volonté de l'homme qui caractérise en premier lieu l'exercice de l'imagination.

6. *De l'âme*, III, 427 b 14.

7. Dans le *Sophiste*, Platon posait déjà la question à propos des rapports entre être et non-être : il faut chercher à préciser les liens qui existent entre *λόγος*, *δόξα*, *φαντασία*. (260 c et 263 d).

8. *ὑπόληψις* (de *ὑπό-λαμβάνω* ; prendre, saisir par dessous, accueillir) est traduit en latin par *adsumptio* ou *sumptio*. Les traducteurs français disent « croyance » (Barbotin, Tricot) ou « conception de l'esprit » (Mugnier dans la traduction des *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris 1953) ou même « jugement ». On pourrait traduire par « acte d'admettre », d'accepter, ou même par « appréhension ». C'est le premier acte de l'intelligence, qui atteint l'universel, qui l'appréhende. C'est l'appréhension la plus fondamentale, où l'on saisit le tout ; c'est la conception. Voir PLATON, *Euthydème*, 295 b ; *Gorgias*, 458 e ; *Théétète*, 159 b.

9. Voir *Mét.*, K, 6, 1062 b 34 : « Attacher une même valeur aux *opinions* et aux *imaginations* de ceux qui sont en désaccord entre eux, c'est une sottise ».

10. Il reste à préciser les liens entre *διάνοια*, *νόησις* et *ὑπόληψις*. Mais ceci ne peut se faire qu'en traitant du *νοῦς*.

Quant au second argument que prend Aristote, il souligne un autre aspect de l'autonomie de l'imagination :

« Lorsque nous opinons (δοξάζωμεν) que quelque chose est redoutable ou effrayant, immédiatement (εὐθύς) nous compatissons, semblablement s'il s'agit de quelque chose de rassurant ; tandis que selon l'imagination nous sommes comme si nous considérions en peinture les choses redoutables ou rassurantes »<sup>11</sup>.

Les répercussions affectives des exercices de l'opinion et de l'imagination peuvent être très différentes : ce qui montre bien que les causes sont différentes, puisque les effets le sont. Nous voyons par là que, si nous avons un plus grand *dominium* sur l'exercice de l'imagination, nous sommes également moins atteints affectivement par cet exercice. Celui-ci est moins immédiatement relié à notre vie affective.

C'est donc la double indépendance de l'imagination – à l'égard de la réalité comme objet, et à l'égard des réactions affectives – qu'Aristote relève ici, comme ce qui signale le mieux l'irréductibilité de l'imagination au fait d'opiner. Cette connaissance nous apparaît à la fois comme plus soumise à notre vouloir que l'opinion, et comme moins engagée affectivement que cette dernière : ce qui nous manifeste son caractère de connaissance indépendante et déréalisée.

Aristote continue :

« Au sujet du fait de penser (νοεῖν), puisqu'il diffère du fait de sentir, et qu'il semble impliquer d'une part l'imagination (φαντασία), d'autre part l'acte d'admettre (ὑπόληψις), il nous faut traiter d'abord de l'imagination et ensuite de l'acte d'admettre ».

Donc, après avoir distingué l'imagination du fait d'opiner (qui est une différence de l'ὑπόληψις), Aristote va maintenant considérer ce qu'est l'imagination et verra ensuite ce qu'est l'ὑπόληψις.<sup>12</sup>

« Si donc l'imagination est [la faculté] selon laquelle nous disons que se produit (γενέσθαι) pour nous un phantasme (φαντάσμα), et si nous ne donnons pas un sens métaphorique à ce terme, elle est une puissance (δύναμις) ou un état (ἔξις), une de celles selon lesquelles nous discernons (κρίνομεν) si nous sommes dans la vérité ou dans l'erreur. Telles sont, en effet, la sensation, l'opinion, l'intelligence (νοῦς), la science. »<sup>13</sup>

Voilà la première définition qu'Aristote nous donne de l'imagination : elle est source pour nous du phantasme (φάντασμα τι) ; elle est donc une puissance ou un état qui nous permet de discerner si nous sommes dans la vérité ou dans l'erreur. C'est vraiment une première définition très générale (analogue à la première définition de l'âme), qui nous montre ce qui apparente l'imagination à la sensation, à l'opinion, à l'intelligence, à la science. Toutes sont des pouvoirs qui nous permettent de discerner si nous sommes dans la vérité ou dans l'erreur.

Après avoir distingué l'imagination de l'opinion, il faut maintenant la distinguer de la sensation :

« Que la φαντασία ne soit pas la sensation, en voici la preuve<sup>14</sup>. La sensation est soit en puissance, soit en acte (par exemple, vue ou vision) ; au contraire, une chose est imaginée sans que ni l'une ni l'autre ne soit présente (par exemple, ce qui est imaginé durant le sommeil)<sup>15</sup>.

---

11. *De l'âme*, III, 3, 427 b 21-24.

12. Aristote traite de l'ὑπόληψις en traitant de l'activité du νοῦς.

13. *Ibid.*, III, 3, 428 a 1 ss.

14. Ceci est évidemment destiné à préciser ce que disait Platon : *Théétète*, 152 c : « L'imagination et la sensation sont identiques pour la chaleur et autres états semblables. Tels chacun les sent, tels aussi à chacun ils risquent d'être ».

15. *Ibid.*, III, 3, 428 a 5-7.

Que veut dire exactement Aristote ? L'imagination n'est-elle pas, elle aussi, en puissance et en acte, comme la vision ? Ce texte est très elliptique ; mais si nous sommes attentifs à ce qu'Aristote a dit au sujet de la sensation, nous pouvons comprendre. L'imagination n'est pas en acte et en puissance comme la vision. Celle-ci, pour être en acte, dépend de la présence de la couleur et de la lumière. Tandis que l'imagination ne dépend ni de la couleur ni de la lumière : elle porte en elle-même sa propre lumière et sa propre forme. Donc, ce qui est souligné ici, c'est la double indépendance de l'imagination à l'égard de son *objet* et du *milieu*. Elle porte en elle-même l'un et l'autre. C'est pourquoi les deux états, être en puissance et être en acte, si nettement distincts lorsqu'il s'agit de la vue, sont tout autres lorsqu'il s'agit de l'imagination. Celle-ci, pourrait-on dire, est toujours dans un état intermédiaire, à la fois en acte et en puissance, car elle porte en elle ses formes ; elle est donc toujours déterminée, mais elle n'est pas toujours en acte ultime à l'égard de toutes les formes qui sont en elles.

Cette première raison que donne Aristote est donc extrêmement profonde. Elle nous signale qu'à la différence de la sensation qui est soumise au réel et donc à cette distinction de la puissance et de l'acte, l'imagination, qui n'est plus soumise au réel, échappe à cette distinction.

Aristote relève ensuite cette seconde raison : « La sensation est toujours présente (*πάρεστι*) ; l'imagination, non <sup>16</sup>. Cette seconde raison est encore plus brève, plus elliptique que la première. Il faut donc l'interpréter, mais en fonction du contexte. Or, on vient de dire que la sensation est en puissance ou en acte. Donc, si l'on affirme maintenant qu'elle est toujours présente, cette présence est antérieure à cette diversité d'états qui, eux, regardent l'exercice. La sensation est toujours présente à la vie animale, tandis que l'imagination ne l'est pas. La sensation est le propre de la vie animale, tandis que l'imagination ne l'est pas.

Après avoir donné ces deux raisons, Aristote poursuit son analyse en se servant d'une preuve par mode d'impossibilité : « Si elles étaient identiques en acte, tous les animaux devraient posséder l'imagination », <sup>17</sup>, ce qui semble contraire aux faits. Que l'on pense aux fourmis, aux abeilles ou aux vers : il semble bien que ces animaux ne soient pas dans la même situation à l'égard de l'imagination. N'oublions pas ce qu'Aristote dit des abeilles en parlant du sang :

« C'est pourquoi les abeilles et les autres animaux de cette espèce sont doués de plus de prudence (*φρονιμώτερα*) que bien des animaux sanguins » <sup>18</sup>.

Plus profondément, Aristote souligne que « les sensations sont toujours vraies, tandis que les imaginations, la plupart du temps, sont fausses » <sup>19</sup>. Cette raison est plus profonde que les autres et plus propre à la nature de la connaissance. Les sensations ont ce privilège d'être plus naturelles et, grâce à cela, d'être toujours vraies ; tandis que les imaginations sont des connaissances qui, étant moins déterminées, s'écartent plus facilement de la vérité ; elles ont même une propension à l'erreur.

La raison suivante, la cinquième, est celle-ci :

« Nous ne disons pas, lorsque nous opérons avec exactitude auprès du sensible, que cela nous apparaît un homme, mais nous disons cela plutôt lorsque nous ne sentons pas clairement ; alors la sensation est vraie et elle est fausse » <sup>20</sup>.

16. *De l'âme*, III, 428 a 8. L'expression qu'Aristote utilise ici est *εἴτα αἰσθησις μὲν αἰπάρεστι*. A ce sujet, cf. *Parties des animaux*, II, 647 a 21 : « Comme il n'est pas possible qu'un animal existe sans la sensibilité. » ; cf. également III, 681 a.

17. *Ibid.*, III, 3, 428 a 9.

18. *Parties des animaux*, II, 648 a 6 ; 17. Voir également *Mét.* A, 1, 980 b 25.

19. *De l'âme*, III, 3, 428 a 11 : *ψευδεῖς*. Voir aussi *Mét.* G, 5, 1010 b 3. Platon dans le *Sophiste*, semble affirmer l'inverse : « La pensée (*διάνοια*), l'opinion (*δόξα*), l'imagination, n'est-il pas désormais évident que ce sont là des genres susceptibles, en nos âmes, aussi bien de fausseté que de vérité ? » (263 d)

20. *Ibid.*, III, 3, 428 a 12-14. Voir l'exemple donné par Aristote dans son traité des *Météorologiques* à propos de l'optique (III, 2, 372 b 8 ; 374 b 8 ss.)

Cet argument fait appel à notre manière de nous exprimer. Lorsque la sensation est claire, précise (ἀκριβῶς), elle n'a pas besoin d'un achèvement imaginatif et on ne la confond pas avec l'imagination ; lorsque la sensation est confuse, c'est autre chose ; à ce moment, on ne peut plus la distinguer nettement de l'imagination, à tel point qu'on peut la considérer comme vraie et comme fausse. Ceci montre bien qu'une sensation qui faiblit ne se distingue plus aussi nettement de l'imagination, et que par le fait même l'imagination vient suppléer à cette faiblesse.

Enfin, dernier argument, « comme nous le disions plus haut, on s'imagine même quand on a les yeux fermés »<sup>21</sup>. Même quand la vision cesse, l'imagination peut durer : ce qui manifeste l'indépendance de l'imagination. Si l'imagination apparaît comme ce qui complète nos sensations imparfaites, elle possède cependant une certaine autonomie à l'égard des sensations, puisqu'elle dure même quand celles-ci cessent. Elle est donc à la fois relative à nos sensations et cependant autonome, dans une certaine mesure, à leur égard.

Ces six raisons auxquelles Aristote fait appel pour manifester la distinction des sensations et de l'imagination sont certes de valeur inégale ; mais elles montrent bien à la fois l'autonomie plus grande (comparativement aux sensations) de l'imagination à l'égard des réalités existantes - l'imagination n'est pas dépendante de la présence physique des réalités qu'elle imagine -, et ses liens moins fondamentaux à l'égard de la vie animale : elle ne fait pas partie de la structure essentielle de la vie animale.

Si le rôle de suppléance de l'imagination apparaît nettement lorsqu'il s'agit de nos sensations imparfaites, ce rôle est moins visible quand sont en cause nos sensations parfaites. Par contre, ce rôle apparaît toujours dans l'ordre de la durée et de la permanence. Enfin l'imagination se révèle incapable d'atteindre la vérité ; par nature elle est une connaissance imparfaite. Considérée en fonction de la sensation et comme se distinguant d'elle, l'imagination apparaît à la fois comme plus autonome (relativement à la présence de l'objet) et comme plus imparfaite (considérée relativement à sa fin), comme plus rare et plus évoluée (relativement à la vie animale), et comme secondaire, suppléant à certaines imperfections<sup>22</sup>. On voit par là combien elle est complexe et combien il est difficile de préciser ce qu'elle est.

Ayant noté avec tant de force la carence congénitale de l'imagination à l'égard de la vérité, Aristote veut montrer d'une manière plus profonde tout ce qui sépare l'imagination des activités propres à l'intelligence :

« L'imagination ne saurait être aucune des opérations qui sont toujours vraies, comme la science ou l'intelligence (νοῦς), car l'imagination est aussi fausse, trompeuse (ψευδής) »<sup>23</sup>.

Cette propension à l'erreur a déjà permis de distinguer l'imagination des sensations ; maintenant elle permet de la distinguer de la science et des activités de l'intelligence qui sont toujours vraies. Aristote souligne là une raison très importante, montrant bien la faiblesse essentielle de ce type de connaissance. On ne peut pas fonder sur elle la science, car le parfait ne peut se fonder sur l'imparfait. Aristote ne dénonce-t-il pas l'erreur de la dialectique de Platon, qui n'a pas saisi cela assez nettement ?

Mais cette propension à l'erreur, si elle distingue bien l'imagination de la sensation et de la science, ne la distingue pas pour autant de l'opinion, puisque celle-ci, comme l'imagination, peut être vraie ou fausse. Il y a là une parenté foncière entre l'imagination et l'opinion, parenté qui n'avait pas encore été dénoncée. Il faut donc préciser la différence d'indétermination de l'imagination et de l'opinion à l'égard de la vérité ; toutes deux impliquent cette indétermi-

---

21. *De l'âme*, III, 3, 428 a 15-16.

22. Aristote dans la *Rhétorique*, parle de l'imagination comme d'une sensation affaiblie (ἀσθενής), (I, 11, 1370 a 28-29)

23. *Ibid.*, III, 3, 428 a 17.

nation, mais de manière différente. Pour saisir ces différences, il faut regarder les fruits propres de l'imagination et de l'opinion :

« A l'opinion fait suite la foi (πίστις), car il n'est pas possible qu'on ne puisse croire aux choses dont on a une opinion ; or à aucune bête n'appartient la foi, tandis que l'imagination appartient à beaucoup »<sup>24</sup>.

Si l'opinion permet l'éclosion de la foi, l'imagination n'y suffit pas. Il y a donc dans l'opinion un ordre vers la vérité qui n'existe pas dans l'imagination ; celle-ci est plus radicalement indéterminée à l'égard de la vérité, puisqu'elle ne permet pas l'adhésion de foi.

Aristote précise encore, dans le même sens :

« A toute opinion fait suite la foi, et à la foi fait suite le fait d'être persuadé (τὸ πεπεισθαι), et à la persuasion le λόγος. Il est donc évident que l'imagination ne saurait être ni une opinion accompagnée de sensation, ni une opinion produite par la sensation, ni un complexe d'opinion et de sensation »<sup>25</sup>.

Si l'opinion donne naissance au λόγος, et que celui-ci ne peut exister chez l'animal – bien que l'imagination puisse exister chez lui –, il est évident que l'opinion est autre chose que l'imagination. Ici encore, on voit la différence d'indétermination (à l'égard de la vérité) de l'imagination et de l'opinion. Si celle-ci, en fonction de son imperfection, demeure indéterminée, elle demande cependant de sortir de cette indétermination ; tandis que l'imagination est indéterminée en fonction de sa nature : elle ne peut sortir de cette indétermination ; par elle-même elle n'est pas ordonnée au λόγος.

Cette distinction doit nous aider à mieux saisir les confusions des philosophes antérieurs, notamment l'opinion que Platon soutenait dans le *Sophiste*<sup>26</sup> :

« Pour les raisons précédentes, il est clair que (si on prétend) que l'opinion n'est pas autre chose que la sensation, mais est celle-ci même, je dis que l'imagination est alors le complexe (συμπλοκή) de l'opinion et de la sensation du blanc ; car elle ne pourrait pas provenir de l'opinion du bien et de la sensation du blanc. Le fait d'imaginer est donc le fait d'opiner sur cela même qui est senti, non d'une manière accidentelle. Mais, en même temps on peut avoir une appréhension (ὑπόληψις) vraie ; par exemple, on imagine que le soleil a un pied de diamètre, et on est persuadé (πέπεισται) qu'il est plus grand que la terre<sup>27</sup>. Il en résulte donc soit que l'on a renié son opinion vraie antérieure – la réalité n'en étant en rien changée, aucun oubli ni aucune conviction n'étant intervenue – soit, si l'on garde peu ou prou l'opinion première, celle-ci doit alors nécessairement être vraie et fausse. Mais elle ne pourrait être fausse que si la réalité avait changé à notre insu. Par suite, ce n'est pas l'une de ces opérations, ni ce qui provient de celles-ci, qui est l'imagination »<sup>28</sup>.

Autrement dit, si l'opinion et la sensation étaient identiques, l'imagination ne pourrait être que la composition des deux, mais des deux portant sur la même réalité sensible. Mais alors on aboutirait à des impasses. Car on peut très bien avoir une opinion vraie à l'égard de telle réalité et en avoir une représentation imaginative fausse : l'exemple du soleil est extrêmement net. Si donc la sensation et l'opinion sont identiques, il faut bien admettre que l'opinion est ramenée à l'imagination, ou l'inverse. Dans le premier cas, on abandonne son opinion vraie

24. *De l'âme*, III, 428 a 20 ss.

25. *Ibid.*, III, 428 a 22 ss. Ce passage est extrêmement intéressant si l'on veut comprendre la genèse du λόγος tel qu'Aristote le comprend : δόξα, πεπεισθαι, λόγος. On ne passe pas directement de l'opinion au λόγος ; il y a la πίστις entre les deux. Et celle-ci implique un assentiment qui détermine, d'où va naître le λόγος.

26. Platon, dans le *Sophiste*, définit l'imagination comme la combinaison (σύμμιξις) de sensation et d'opinion (264 a). Il demande aussi : « Quand l'opinion (δόξα) se présente non selon elle-même (καθ'αυτήν) mais par la sensation (δι'αίσθησεως), une telle affection (πάθος) peut-elle être correctement dénommée d'un autre nom qu'imagination ? »

27. Notons qu'Aristote semble exprimer la même attitude intellectuelle par le fait d'avoir une ὑπόληψις ἀληθῆ et le fait d'être persuadé (πεπεισθαι).

28. *Ibid.*, III, 3, 428 a 26 - 428 b 10.

au profit de l'imagination et de la sensation, et ceci d'une manière illégitime ; dans le second cas, si l'on garde l'opinion première, on doit alors abandonner la représentation qu'on s'en fait. Or l'opinion est vraie ou fausse. Mais elle ne peut être fausse que si la réalité a changé à notre insu – ce que l'on ne peut plus vérifier puisque la sensation est ramenée à l'opinion. Donc, identifier opinion et sensation, c'est rendre vaines l'une et l'autre, et par le fait même l'imagination.

Après avoir distingué l'imagination de la sensation et de l'opinion, Aristote peut de nouveau considérer l'imagination pour elle-même. Mais l'imagination ne peut être considérée pour elle-même comme la sensation, vision ou toucher. Car elle n'est pas une connaissance fondamentale et première : elle est connaissance de connaissance ; et elle n'est pas une connaissance parfaite ayant en elle-même sa propre finalité, elle est une connaissance relative. C'est pourquoi elle est si difficile à saisir. Ceci fait comprendre la manière dont Aristote va la considérer :

« Mais puisqu'une chose est mue, une autre peut être mue par la première ; or l'imagination semble être un mouvement (κίνησις) et elle ne peut devenir (γίγνεσθαι) sans la sensation ; elle n'est que des choses senties [objet] et elle n'appartient qu'à ceux qui ont la sensation [sujet] »<sup>29</sup>.

Tout ce qui a été dit précédemment aboutit à cette affirmation : l'imagination est un mouvement provenant de la sensation. Or comme celle-ci est également un mouvement, l'imagination est mouvement d'un mouvement ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas un mouvement premier comme la sensation, qui est actée par un objet qui meut sans être mû, mais qu'elle est actée par un mouvement. L'imagination est donc un mouvement qui a une double relativité : celle du mouvement et celle de son origine, ce qui explique son caractère si mobile et si relatif. Elle est un mouvement dans l'ordre de la connaissance. Celle-ci, en ce qu'elle a de plus profond, est au-delà du mouvement. Elle réalise l'unité de celui qui sent et de ce qui est senti – bien que sa modalité implique un mouvement<sup>30</sup>. La sensation se réalise à la manière d'une altération<sup>31</sup>. Mais ce type spécial de connaissance qu'est l'imagination est un mouvement : c'est le devenir dans l'ordre de la connaissance, où il n'y a pas de point fixe, si ce n'est en deçà ou au-delà. C'est le *fluxus* sensible conscient, immanent au vivant, animal parfait. Ce *fluxus* se réalise à travers les contraires en impliquant un sujet au-delà des contraires, et capable de les porter. L'imagination est un mouvement dialectique qui en lui-même n'est ni parfait, ni imparfait, mais qui a une propension à se dégrader.

Ceci caractérise l'imagination dans l'ordre de la connaissance, et souligne également ses conditions d'exercice – elle ne peut s'exercer qu'à l'égard de choses senties –, et ses conditions d'existence – elle ne peut exister que dans un vivant possédant la sensation, un animal. Nous sommes bien ici en présence de la définition propre de l'imagination (analogue à la définition propre de l'âme).

Aristote précise ensuite que cette dépendance essentielle de l'imagination à l'égard de la sensation l'établit dans une situation très particulière :

« Et comme un mouvement peut devenir par la sensation en acte, et par suite sera nécessairement semblable à la sensation, un tel mouvement ne pourra exister sans la sensation, ni exister chez les êtres non-sentants ; et selon elle-même, celui qui la possède pourra faire (ποιεῖν) et pâtir (πάσχειν) beaucoup (πολλά) et être vrai ou faux »<sup>32</sup>.

Provenant de la sensation, l'imagination lui est semblable (ὁμοίαν) sans pour autant s'identifier à elle ; c'est-à-dire qu'elle demeure une connaissance sensible, qui ne peut exister

29. *De l'âme*, III, 428 b 10-11. Voir aussi *Phys.* VIII, 3, 254 a 29 : « l'imagination et la *δύναμις* semblent être certains mouvements.

30. *Ibid.*, III, 8, 431 b 22 ; « La science s'identifie en quelque sorte aux objets du savoir, comme la sensation aux objets sentis ».

31. *Du sommeil et de la veille*, 2, 459 b 5 : « Puisque la sensation en acte est une certaine altération (*ἀλλοίωσις τις*) ».

32. *De l'âme*, III, 3, 428 b 14-17.

en dehors de la sensation. Si donc elle est limitée de ce point de vue – elle ne peut dépasser le domaine de ce qui a été senti –, elle possède cependant une très grande extension, elle a une capacité de « faire » et de « pâtir » beaucoup d'images qui seront vraies ou fausses. Voilà ce qui caractérise l'imagination : le ποιῆν ; car le πάσχειν est commun à l'imagination et à la sensation<sup>33</sup>. L'imagination est une connaissance qui fait et qui pâtit. D'autre part, à la différence de la sensation, elle est vraie ou fausse, comme l'a déjà noté Aristote.

Puisque l'imagination est le mouvement engendré par la sensation, si celle-ci diffère, celle-là nécessairement différera aussi. Peut-on alors préciser, comme pour les sensations, différents degrés de perfection ? Voici l'argumentation d'Aristote qui commence par rappeler ce qui avait déjà été dit :

« Ceci s'établit comme suit : la sensation des sensibles propres est toujours vraie, ou ne comporte que le minimum d'erreur. En second lieu, le fait de sentir que ces sensibles propres appartiennent à quelqu'un par accident, et ici déjà l'erreur est possible ; en effet, qu'il y ait là du blanc ne prête pas à l'erreur, mais que ce blanc soit celui-ci ou un autre, on peut alors se tromper. En troisième lieu, la sensation des sensibles communs qui sont conséquences des sensibles par accident auxquels appartiennent les sensibles propres, je dis par exemple le mouvement, la grandeur, accidents des sensibles propres ; c'est à leur endroit que l'erreur quant à la sensation est possible au plus haut degré. Par suite le mouvement – celui qui provient de la sensation en acte, celui qui résultera de ces trois sortes de sensations – différera. Le premier – celui qui résulte de la première sensation – est vrai quand la sensation est encore présente. Les autres pourront être faux, que la sensation soit présente ou absente, et principalement lorsque le sensible sera éloigné »<sup>34</sup>.

Ce passage nous montre comment, au niveau même des sensations, il y a possibilité d'erreur, et comment cette possibilité se retrouvera de nouveau et d'une manière amplifiée, au niveau de l'imagination. De fait, il n'y a qu'un seul cas où l'on puisse dire que la sensation est vraie : quand il s'agit de la sensation des sensibles propres<sup>35</sup>. Aristote ajoute : elle comporte le minimum (δλίγιστον) d'erreur. On retrouve dans le mouvement issu de cette sensation le même caractère de vérité : le caractère de vérité de la sensation se prolonge jusqu'à l'imagination lorsque la sensation demeure présente en acte ; par là elle garantit le contact direct avec le sensible propre<sup>36</sup>. Nous sommes en présence de la connaissance la plus naturelle, qui garde la finalité propre des mouvements naturels : *ut in pluribus* ils atteignent leur fin. Pour la connaissance, atteindre sa fin propre, c'est être vraie.

Les deux autres cas de sensation impliquent certaines possibilités d'erreur. La possibilité d'erreur intervient dès qu'il ne s'agit plus du sensible propre, mais du sensible accidentel – ce blanc au lieu de blanc –, ou des sensibles communs, ceux qui proviennent des sensibles accidentels – le mouvement de ce blanc. Les sensibles propres sont indivisibles par eux-mêmes, et ne peuvent impliquer de mouvement qu'en fonction de leur propre sujet corporel. La possibilité d'erreur provient de la composition : ce n'est plus blanc qui est vu, mais ce blanc ; ce est vu par blanc, car seul blanc est senti directement. Dès qu'il y a composition, il n'y a plus connaissance directe, et donc il y a une possibilité d'erreur. on n'est plus en présence d'un mouvement naturel et premier, parfaitement déterminé par son objet. Il y a composition : par la sensation de blanc, autre chose est atteint ; et cette composition s'est réalisée grâce à une habitude, à une série de connaissances ; ce qui, par le fait même, laisse

33. Voir *De l'âme*, II, 5, 417 b 12, où Aristote précise le sens du τὸ πάσχειν à propos de la sensation ; et *Du sommeil et de la veille*, 2, 459 b 27 : le fait des miroirs prouve en même temps • que comme la vue pâtit (πάσχει), de même elle agit (ποιῆι τι). •

34. *Ibid.*, III, 3, 428 b 18-28.

35. Voir *Ibid.*, II, 6, 418 a 14 ss. : • Chaque sens discerne (κρίνει) au sujet de ces sensibles propres et il ne se trompe ni sur la couleur ou le son mais à propos de ce qu'est la réalité colorée ou de son lieu •.

36. Voir *Du sens et du sensible*, 3, 439 b 6, où Aristote parle de l'imagination de la couleur (ἡ φαντασία τῆς χροῆς) : • Dans les corps déterminés, si le milieu ambiant ne la fait pas changer, l'imagination de la couleur se détermine •.

la possibilité de faire une mauvaise composition : ce blanc, on pense que c'est un mur, et ce n'est qu'un décor de carton. Le blanc peut être rigoureusement le même tout en ayant des sujets divers, puisque le lien entre le blanc et ce sujet demeure accidentel comparativement au blanc.

Aristote souligne que c'est à l'égard des sensibles communs que la possibilité d'erreur est la plus grande. Pourtant ces sensibles demeurent des sensibles, et ils semblent être saisis moins indirectement que les sensibles accidentels : le mouvement semble plus proche du blanc que le *ce...*<sup>37</sup> La raison que donne Aristote est précise : ces sensibles sont dérivés des sensibles accidentels, donc ils sont rattachés aux sensibles propres par les sensibles accidentels : il y a donc à leur égard une double composition, d'où une double possibilité d'erreur.

Ces possibilités d'erreur se retrouvent dans le mouvement imaginaire provoqué par ces deux types de sensations, ce qui est normal puisque le mouvement imaginaire provenant d'une sensation complexe impliquera lui-même la même complexité ; l'effet ne peut être plus simple que sa cause. Et la possibilité d'erreur augmente si, de fait, le sensible senti est loin.

Notons qu'Aristote ici gradue trois types de sensations en fonction de trois types de sensibles ; et il les gradue selon leur possibilité d'imperfection puisque la possibilité d'erreur provient de l'imperfection de la connaissance comme telle. Et cette hiérarchie propre au sensible se trouve, par l'intermédiaire de la sensation correspondante, prolongée jusqu'à l'imagination. Ceci est encore très significatif : on hiérarchise les diverses imaginations par les diverses sensations qui sont à leur origine, comme les diverses sensations sont hiérarchisées par les divers sensibles qui sont leurs principes propres. Donc ces diverses imaginations ne sont hiérarchisées qu'en fonction des sensations ; elles n'ont pas en elles-mêmes de principes propres qui permettent de les hiérarchiser selon leurs perfections propres. C'est pourquoi il ne faut pas conclure qu'il y a trois types d'imagination comme il y a trois types de sensibles. Ces diverses imaginations, spécifiquement, sont les mêmes, mais elles ont des possibilités d'erreur plus ou moins grandes suivant que l'image sensible produite représente avant tout les sensibles propres, ou les sensibles accidentels, ou les sensibles communs, et suivant que la réalité sensible est, ou non, actuellement sentie. La seule chose qui rectifie l'imagination étant la sensation, celle-ci, suivant qu'elle est plus ou moins vraie, est capable dans cette même mesure de la rectifier.

Par là nous est mise fortement en lumière la fragilité propre de l'imagination, mais aussi la diversité et la richesse de son champ propre d'investigation. tout ce qui est sensible est son domaine.

Aristote termine ce chapitre en essayant de définir une dernière fois ce qu'est l'imagination :

« Si donc aucune autre fonction que l'imagination ne possède les caractères que nous avons indiqués et si elle est toujours ce que nous venons de dire, elle doit être définie : le mouvement produit par la sensation en acte<sup>38</sup>. Et puisque la vue est le sens par excellence, l'imagination a reçu le nom à partir de lumière (*φάος*) puisque sans la lumière la vision n'est pas possible<sup>39</sup>. Et parce que les images demeurent et sont semblables aux sensations, les animaux

---

37. Voir *De l'âme*, II, 6, 418 a 8, où Aristote dit expressément que le • sensible comporte trois espèces ; deux d'entre elles sont sensibles • par soi • (*καθ'αυτά*) et l'autre est sensible • par accident • (*κατὰ συμβεβηκός*) •. Il est très curieux de noter l'ordre différent des espèces de sensible qu'Aristote donne en ce chapitre 6 du livre III à propos de l'imagination. Au chapitre 6 (livre II), il distingue les sensibles • par soi • des sensibles • par accident • selon leur ordre propre à la sensation ; seuls le sensible propre et le sensible commun sont vraiment sentis, tandis que le sensible par accident n'est pas vraiment un sensible : • Le sujet sentant ne subit aucune passion de la part du sensible par accident • (418 a 23). Alors qu'au chapitre 3 (livre III), le Philosophe ne considère le sensible qu'en fonction de son existence réelle, sa capacité de stabiliser la connaissance ; l'ordre n'est plus le même : c'est le sensible commun qui est source, le plus souvent de confusion.

38. Voir *Du sommeil et de la veille*, I, 459 a 17, où l'on trouve la même définition : l'imagination est le mouvement engendré par la sensation en acte.

39. Y a-t-il ici une reprise, dans un sens tout différent, de ce que Platon disait dans le *Cratyle* à propos d'Héphaïstos (407 c) ?

accomplissent grâce à elles beaucoup d'actions, les uns parce qu'ils ne possèdent pas de *νοῦς*, je veux dire les bêtes, les autres parce que leur intelligence est quelquefois voilée par la passion, les maladies ou le sommeil, je veux dire les hommes. Au sujet de l'imagination, qu'il suffise d'avoir dit ce qu'elle est (*τί ἐστὶ*) et à cause de quoi elle est (*διὰ τί ἐστὶν*) »<sup>40</sup>.

Aristote reprend donc ce qu'il avait déjà dit précédemment, en le disant d'une manière plus précise :

« L'imagination est le mouvement engendré par la sensation en acte ».

Ce mouvement qu'est l'imagination est relié spécialement à la vision, car celle-ci est la sensation par excellence. Donc la vision est source privilégiée de l'imagination – mais non pas exclusive. Aristote ne traite pas le problème ; mais ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'exclut aucune sensation comme cause et source de l'imagination, sauf peut-être le toucher lorsqu'il est seul<sup>41</sup>. Il semble bien qu'il faille une certaine perfection de la vie animale pour que l'imagination puisse apparaître.

Enfin, Aristote note que les images demeurent et sont « semblables aux sensations », et que, grâce à elles, les animaux et les hommes accomplissent beaucoup d'actions. Aristote souligne donc ici la permanence des images, leurs similitudes à l'égard des sensations, et leur pouvoir, principe d'opération.

Que les images demeurent plus longtemps que les sensations, cela a déjà été relevé et montre bien l'un des caractères propres de l'imagination : son indépendance à l'égard des réalités sensibles et donc à l'égard du temps.

Que les images soient semblables aux sensations, ceci est très important à noter. Aristote avait déjà relevé précédemment que l'imagination, mouvement provenant de la sensation, était nécessairement semblable à la sensation. Il y a donc une similitude au niveau des opérations et également au niveau des objets respectifs, ce qui est normal puisqu'il s'agit d'opérations de connaissance. Peut-on aller plus loin ? Nous savons que le Philosophe affirme que le propre de la sensation est de recevoir la forme (*εἶδος*) sans la matière (*ἄνευ τῆς ὕλης*)<sup>42</sup>. Et, parlant des images il affirme aussi : « Les images sont comme les sentis, sauf qu'elles sont sans matière »<sup>43</sup>. Comprenons bien : la sensation est la forme des choses senties, et les images sont ce qui est atteint par l'imagination, comme les choses senties sont atteintes par les sensations, mais avec cette différence, que les images n'impliquent pas de matière ; elles sont de pures formes sensibles.

Ces formes imaginées sont semblables aux formes des choses senties. Or Aristote a précisé que les formes sensibles peuvent se comprendre de trois manières différentes : sensible propre, sensible commun, sensible par accident. Nous sommes là en présence de trois degrés de sensible ; seul le sensible propre est absolument pur et simple, les deux autres types de sensible étant liés à d'autres éléments : le sujet ou des propriétés de ce sujet. Les phantasmes sont-ils semblables à ces trois espèces de sensible ? Comme il y a trois degrés de sensation, plus ou moins purs, y a-t-il trois degrés d'imagination et de phantasmes ?

Aristote ne traite pas explicitement cette question. Mais il souligne que l'imagination qui suit la sensation du sensible propre, lorsque celui-ci demeure présent, ne peut être erronée : donc l'image, à ce moment, prolonge la sensation sans la déformer. On pourrait dire que cette représentation imaginative de ce qui est senti actuellement demeure semblable à ce qui est

---

40. *De l'âme*, III, 3, 428 b 30 - 429 a 9.41. Voir *De l'âme*, II, 2, 413 b 23. « Les êtres vivants doués du toucher ont le désir (*ὄρεξις*) mais possèdent-ils l'imagination ? C'est une question douteuse ». Et III, 11, 434 a 2, où la même question est soulevée : « Dans les animaux imparfaits n'ayant que le toucher, l'imagination peut-elle exister comme l'appétit (*ἐπιθυμία*) ? Ils ont plaisir et douleur, donc appétit. Mais comment seraient-ils doués d'imagination ? Il faut répondre ceci : comme ils se meuvent d'une manière indéterminée, de même ces fonctions leur appartiennent d'une manière indéterminée (*ἀορίστως*). »

42. *Ibid.*, III, 8, 431 b 29 ; 12, 434 a 29.

43. *Ibid.*, III, 8, 432 a 9-10.

senti <sup>44</sup>. Mais dès que la sensation n'est plus actuelle, la représentation imaginative n'a plus la même détermination ; elle peut nous induire en erreur. La représentation du rouge, lorsque nous fermons les yeux, n'est plus la sensation du rouge que nous avons précédemment lorsque nous regardions telle réalité rouge. Le sensible propre qui détermine immédiatement la sensation ne détermine l'imagination que par la sensation, et donc celle-ci n'est jamais immédiatement déterminée par le sensible propre : elle n'est déterminée que par la sensation – c'est-à-dire par la forme du sensible propre vécue par et dans la sensation. Par le fait même, cette forme est toujours liée au mouvement et à un certain sujet. Au niveau de l'image, on ne peut plus distinguer les diverses espèces de sensible car tous sont unis et présents. C'est ce qui explique comment si facilement, dans l'image, la forme des sensibles communs devient prédominante.

Enfin, n'oublions pas que les images sont principes d'opération dans la vie de l'animal, et que, pour les hommes, ce sont les passions, les maladies ou le sommeil qui redonnent à l'imagination une valeur primordiale. Nous aurons l'occasion de le préciser en considérant comment Aristote, dans ses autres traités, relève les fonctions de l'imagination <sup>45</sup>.

Notons bien, d'autre part, qu'Aristote ne détermine l'organe de l'imagination que d'une manière assez générale. Il est certain que, pour lui, la faculté sensitive n'est pas sans le corps, sans un organe corporel ; seule l'intelligence est séparée <sup>46</sup>. Donc l'imagination doit avoir un organe corporel, puisqu'elle fait partie de l'âme sensitive <sup>47</sup>. Elle peut exister chez certains animaux. Cependant, Aristote distingue la partie imaginative de la partie sensitive et de la partie désirante ; et il affirme que cette faculté imaginative selon son être diffère des autres <sup>48</sup>.

Au terme de l'analyse de ce chapitre 3, nous sommes très frappés, en le comparant aux précédents, de constater qu'Aristote n'y détermine plus l'imagination comme opération vitale, par son objet propre – ce qu'il avait annoncé et fait précédemment. Son souci dominant est à la fois de distinguer l'imagination de la sensation et du fait de penser, de raisonner, et de la situer comme un mouvement provenant de la sensation.

44. A propos du « mouvement produit par la sensation en acte, et qui est nécessairement semblable à la sensation » (428 b 14), M. De Corte écrit : « Pareil déclenchement dynamique peut se produire *simultanément* à la présence de la sensation et donc de l'objet dont il y a sensation : l'image constitue ainsi comme une ébauche de ce que les scolastiques appelleront plus tard *species expressa* répondant à l'information entitative et cognoscitive de la *species expressa* et où le connaissant contemple l'objet connu. Il peut se prolonger en l'absence de la sensation et de l'objet, et l'on comprend qu'en ce cas l'objet connu n'est connu que proportionnellement à la longueur de cette absence, la sensation n'étant plus là pour insinuer dans l'imagination la force et la fraîcheur de son acte.

*C'est pourquoi la répétition de la connaissance sensible, l'induction et l'expérience sont nécessaires au développement du savoir. C'est pourquoi aussi l'imagination en tant que représentation floue et brumeuse d'un objet perçu par conséquent comme tel à travers son phantasme doit être constamment épaulée et redressée par l'imagination en tant que liée à la sensation présente. Pour acquérir valeur de connaissance, et de la seule connaissance qui vaille aux yeux d'Aristote, celle d'un objet, l'imagination doit être en rapport continu avec la sensation qui en détermine la puissance d'appréhension du réel. De là vient qu'elle apparaît si proche du *sensus communis*, mais, tandis que celui-ci enregistre la réalité sensible, l'imagination, sans la reconstruire, la perçoit à travers le phantasme qu'elle exprime conformément aux données imprimées en lui. L'imagination au sens propre n'est par conséquent pleinement ce qu'elle est comme faculté de connaissance qu'en liaison actuelle avec la sensation et avec l'objet qui provoque celle-ci. » Et M. De Corte ajoute : « On entrevoit la place importante qu'occupe cette faculté dans l'organisation systématique de la connaissance conceptuelle. Adossée à la sensation, elle en dépend en fonction de l'objet, mais elle la transcende en fonction de sa causalité supérieure qui l'utilise comme instrument de connaître. Elle se hausse de la sorte au niveau des opérations rationnelles : selon Plutarque qui dégage sur ce point avec bonheur le contenu virtuel de la pensée d'Aristote, l'imagination constitue vraiment l'intermédiaire entre la sensation et la pensée, le gond sur lequel tourne la connaissance. Aristote ne va-t-il pas jusqu'à parler d'une imagination de caractère intellectuel, *φαντασία λογιστική* ? » *De l'âme*, III 10, 433 b 29. Cf. 11, 434 a 7. Voir Philopon, 515, 12. M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence selon Aristote*, Paris, Vrin 1934, pp. 173-175.*

45. Voir *Du mouvement des animaux*, 7, 701 b 16, où Aristote souligne que les sensations sont des altérations, et que les imaginations et les *νοήσεις* ont le pouvoir des réalités. Si toutes trois changent, l'imagination et la pensée ont cependant quelque chose de spécial, en ce sens qu'elles ont comme un pouvoir.

46. *De l'âme*, III, 4, 429 b 5.

47. Cf. *Éth. à Eud.*, VII, 2, 1235 b 29. « Ce n'est pas dans la même [partie] de l'âme que se trouvent l'imagination et l'opinion ». Voir également *Du sommeil et de la veille* I, 458 b 29, où Aristote pose la question de savoir si la faculté imaginative (*τὸ φανταστικόν*) et la faculté sensitive de l'âme sont identiques, ou si elles sont autres... Un peu plus loin, renvoyant à l'étude du traité *De l'âme*, Aristote affirme : « Puisque la faculté imaginative (*τὸ φανταστικόν*) est identique à la faculté sensible, leur être (*τὸ εἶναι*) étant différent ... » (1, 459 a 15 ss.).

48. *De l'âme*, III, 9, 432 b 1 ss. : « Vient ensuite la partie imaginative (*τὸ φανταστικόν*) qui, par son être, est autre que toutes les autres, mais dont on ne saurait dire sans grande difficulté à quelle partie elle se ramène et de laquelle elle se distingue si l'on suppose en l'âme des parties séparées ».

On comprend pourquoi Aristote a changé si radicalement de méthode, sans du reste nous avertir. Car, lorsqu'il s'agit de l'imagination, on ne peut plus dire que l'objet soit antérieur à l'opération : il n'y a pas, au sens propre, d'*objet* de l'activité de l'imagination, mais il y a un *fruit*. L'imagination produit une image, un phantasme. Cette image n'existe que par et dans cet acte, elle n'existe pas antérieurement. Au niveau de l'imagination, la distinction sujet-objet ne peut donc plus être appliquée ; l'imagination ne peut plus être saisie que dans son exercice propre. Pour savoir ce qu'elle est, il faut donc rechercher sa cause efficiente, puisqu'elle n'a pas non plus de cause finale. C'est pourquoi la méthode génétique s'impose et seule nous permet de savoir ce qu'elle est.

## II. *Rôle de l'imagination dans l'épanouissement de notre vie d'homme.*

Dans l'ordre de la connaissance, l'imagination apparaît bien comme un pur moyen. Elle n'est ni bonne ni mauvaise : tout dépend de l'usage qu'on en fait. Par elle-même, elle est une possibilité d'aller plus loin, puisqu'elle possède une autonomie plus grande que les sensations ; mais elle peut aussi occasionner un repliement terrible, enfermant celui qui connaît sur lui-même, sur son avoir senti. L'imagination peut permettre une mise en relief du sensible connu, du sensible propre, mais elle peut aussi enfermer celui qui connaît dans sa propre subjectivité : c'est une connaissance idéalisante. Voyons comment Aristote nous montre ce rôle de l'imagination dans l'épanouissement de notre vie d'homme.

### *a - Fonctions de l'imagination dans la connaissance intellectuelle, dans la perspective du traité De l'âme*

Si l'imagination est un mouvement provenant de la sensation, elle est utilisée par notre âme intellectuelle dans ses diverses activités. Parlant de l'âme discursive (*διανοητική*), Aristote souligne : « Les images (*τὰ φαντάσματα*) lui sont présentes (*ὑπαρχει*) comme les sensibles (*αἰσθήματα*) et lorsqu'elle affirme ou nie le bon ou le mauvais, elle fuit ou elle le recherche. C'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans image (*ἄνευ φαντάσματος*) »<sup>49</sup>. Et après avoir rappelé le rôle du sens commun, Aristote conclut :

« La faculté noétique pense donc les formes (*τὰ εἶδη*) dans les phantasmes. Et comme c'est en ceux-ci qu'est déterminé pour cette faculté, ce qui est à rechercher ou à éviter, elle se meut, même en dehors de la sensation, lorsqu'elle s'applique aux images... D'autres fois, par les images ou par les pensées (*νοήμασιν*) qui sont dans l'âme, on raisonne (*λογίζεται*) et on délibère, comme si l'on voyait des choses futures par les données présentes »<sup>50</sup>.

Ces diverses affirmations montrent bien que, pour Aristote, l'image est indispensable à la pensée discursive. Mais si l'on ne peut penser sans image, ce n'est cependant pas l'image qui détermine et spécifie notre pensée. L'image est une condition nécessaire : elle n'est pas l'objet qui actue notre connaissance noétique.

Mais la pensée discursive n'est pas seule à avoir besoin des images : il en est de même de l'âme qui contemple : « Et aussi, lorsqu'on contemple (*θεωρῆ*), le fait de la contemplation s'accompagne nécessairement d'une image »<sup>51</sup>.

Et en terminant ses analyses de l'activité intellectuelle, Aristote se pose la question : « Mais les premiers intelligibles (*τὰ πρῶτα νοήματα*), par quoi se distinguent-ils des images ? »<sup>52</sup>

49. *De l'âme*, III, 7, 431 a 14 ss. Même affirmation dans *De la mémoire et de la Reminiscence*, I, 449 b 30-31 : « On ne peut penser sans images ». Aristote s'était posé la question au début de son étude du traité *De l'âme* : « Le fait de penser (*τὸ νοεῖν*) semble éminemment propre à l'âme. Si cette activité est identique à une certaine imagination (*φαντασία*) ou si elle peut s'exercer sans l'imagination, elle ne pourra pas, elle non plus, être sans le corps ». (*De l'âme*, I, 1, 403 a 8)

50. *Ibid.*, III, 7, 431 b 2-7.

51. *Ibid.*, III, 8, 432 a 8.

52. *Ibid.*, III, 8, 432 a 12.

Aristote venait d'affirmer que l'imagination est distincte de l'affirmation et de la négation, car celles-ci impliquent une synthèse (συμπλοκή) des intelligibles. Sans trancher la question, car ce n'est pas au traité *De l'âme* d'y répondre, mais à la philosophie première, Aristote suggère que ces premiers intelligibles ne sont pas des images, mais qu'ils n'existent jamais sans images<sup>53</sup>. C'est toujours la même doctrine qui est affirmée : nos activités intellectuelles, aussi bien celles qui raisonnent que celles qui contemplent, présupposent toujours la présence de phantasmes ; mais elles se servent des phantasmes pour atteindre les formes intelligibles et pour atteindre la réalité, affirmant ou niant son existence et ce qu'elle est.

Pour Aristote, ceci est très net : seules les sensations et les activités de l'intelligence peuvent atteindre la réalité existante ; l'imagination ne peut atteindre que les phantasmes, formes sensibles sans la matière. Mais ces phantasmes sont utilisés dans toutes nos activités intellectuelles, des plus imparfaites aux plus parfaites.

Si l'imagination est présente à toutes nos activités intellectuelles, elle est aussi présente, et d'une autre manière plus déterminante, à la formation du langage par où nous pouvons communiquer aux autres ce que nous pensons. Relevons ce texte étonnant :

« Tout bruit (ψοφός) émis par l'animal n'est pas une voix (φωνή). On peut faire du bruit par la langue, comme ceux qui toussent ; mais il faut que l'être qui produit le bruit soit animé et avec une certaine imagination (représentation : μετὰ φαντασίας τινός) car la voix est un certain son capable de signifier (τις ψόφος σημαντικός) »<sup>54</sup>.

La signification de la voix, qui est le propre de la parole, exige une certaine présence de l'imagination.

Notons enfin ce passage de la *Métaphysique* : « Tout ce qui apparaît (πᾶν τὸ φαινόμενον) n'est pas vrai... Même si la sensation ne nous trompe pas... cependant l'imagination n'est pas la même chose que la sensation (ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει) »<sup>55</sup>.

#### b - Fonctions de l'imagination à l'égard du mouvement local de l'animal *Imagination et désir selon le traité De l'âme*

Recherchant le principe du mouvement local dans l'animal, Aristote note que cette faculté n'est pas la puissance nutritive. Ce mouvement lui-même « est toujours avec imagination ou désir » (μετὰ φαντασίας ἢ ὀρέξεως)<sup>56</sup>. Et il précise : « Il y a deux principes du mouvement local : le désir (ὄρεξις) et l'intellect (νοῦς), si l'on considère l'imagination (φαντασίαν) comme une certaine intellection »<sup>57</sup>.

Et pour appuyer son affirmation, le Philosophe rappelle :

« Souvent les hommes se détournent de la science pour suivre leurs imaginations, et les autres animaux ne possèdent ni intellection ni raisonnement (λογισμός) mais seulement l'imagination »<sup>58</sup>.

Voilà les deux principes de tout mouvement local chez l'animal : l'intellect pratique ou l'imagination et le désir<sup>59</sup>.

Mais si l'intellect est toujours droit, « le désir et l'imagination peuvent être droits ou erronés »<sup>60</sup>. Et, terminant cette analyse du principe moteur de l'animal, Aristote résume sa pensée :

---

53. *De l'âme*, III, 8, 432 a 13-14.

54. *Ibid.*, II, 8, 420 b 32.

55. *Mét.*, Γ, 5, 1010 b 1-11.

56. *De l'âme*, III, 9, 432 b 16.

57. *Ibid.*, III, 10, 433 a 9-10.

58. *Ibid.*, III, 10, 433 a 11 ss.

59. *Ibid.*, III, 10, 433 a 20 : « L'imagination, lorsqu'elle meut, ne meut pas sans le désir. »

60. *Ibid.*, III, 10, 433 a 27.

« En somme, c'est parce qu'il désire que l'être vivant se meut lui-même. Mais la faculté désirante n'est pas sans imagination (ἄνευ φαντασίας). Et toute imagination est ou rationnelle ou sensible. C'est de celle-ci que les animaux autres que l'homme participent »<sup>61</sup>.

Comprenons bien cette affirmation : « Toute imagination est ou rationnelle (λογιστική) ou sensible (αἰσθητική) ». Il s'agit de discerner deux exercices différents de l'imagination, l'un qui se fait avec l'intelligence, l'autre qui uniquement accompagne la sensation. Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'explication que donne Aristote lui-même de ces deux types d'imagination :

« L'imagination sensitive existe même dans les animaux irrationnels, tandis que l'imagination délibérative (βουλευτική) n'appartient qu'aux êtres doués de raison. Car savoir si l'on fera ceci ou cela, c'est déjà l'œuvre du raisonnement... Ainsi ils [les êtres doués de raison] peuvent former une seule image de plusieurs phantasmes. Et la raison pour laquelle les animaux inférieurs semblent ne pas posséder l'opinion (δόξαν), c'est qu'ils n'ont pas cette sorte d'imagination qui procède du syllogisme, tandis que celle-ci suppose la première »<sup>62</sup>.

Ici, Aristote ne parle plus de l'imagination rationnelle (λογιστική), mais de l'imagination délibérative (βουλευτική). Mais il est facile de comprendre qu'il s'agit toujours de distinguer les deux sortes d'exercice de l'imagination<sup>63</sup>.

Ces deux chapitres 9 et 10 du livre III du traité *De l'âme* montrent bien le rôle capital de l'imagination et du désir dans le mouvement local animal. La coopération très intime de l'imagination et du désir permet à l'animal de se mouvoir, car elle lui montre ce qu'il faut fuir et ce qu'il faut rechercher. Nous voyons ici le lien très étroit qui existe entre l'imagination et le désir, donc entre l'imagination et la vie affective. Cependant Aristote ne développe pas cette question dans le traité *De l'âme*, car ce qu'il y cherche, c'est à déterminer ce qu'est l'âme en analysant ses opérations propres. Il lui suffit donc de préciser ce qui actue le mouvement local vital<sup>64</sup>.

Si maintenant nous regardons les autres oeuvres d'Aristote, nous pouvons compléter ce qui nous est dit d'une manière si précise et si sobre dans le traité *De l'âme*. Nous considérerons d'abord le rôle de l'imagination à l'égard de la mémoire et le lien entre imagination et rêve, pour examiner ensuite le rôle de l'imagination à l'égard des passions et de la volonté.

### c - L'imagination est la source de la mémoire

C'est dans son petit traité *De la mémoire et de la réminiscence* (où il se demande ce que sont – τί ἐστι – la mémoire et la réminiscence, par quelle cause elles deviennent – διὰ τίν αιτίαν – et quelle est la partie de l'âme intéressée par cette affection et par le fait de se remémorer<sup>65</sup>) qu'Aristote montre les liens entre imagination et mémoire.

La première chose est de reconnaître que la mémoire ne considère ni l'avenir (qui est objet de l'opinion et de l'espérance) ni le présent (qui est objet de la sensation), mais le passé (τὸ παρὸν)<sup>66</sup>.

61. *De l'âme*, III, 10, 433 b 27 ss.

62. *Ibid.*, III, 11, 434, a 5 ss.

63. Voir *De la mémoire et de la Réminiscence*, I, 2, 453 a 14. Parlant du vouloir (τὸ βουλευτικόν), Aristote affirme : « car le fait de délibérer (βουλευέσθαι) est un certain syllogisme (συλλογισμός) ».

64. Examinant le rôle du désir, Aristote montre que ce désir qui s'exerce à partir d'une qualité qui attire ou qui fait fuir, ne peut s'exercer que grâce à la pensée ou à l'imagination. Citons ce texte curieux : « Donc le principe du mouvement, c'est ce qui doit être poursuivi dans l'ordre de l'action, et il est nécessaire que la qualité chaude ou froide de ce qui est poursuivi ou fui s'accompagne de pensée ou d'imagination ». *Du mouvement des Animaux*, 8, 701 b 35 ; cf. 7, 701 a 33 : « La cupidité me dit qu'il faut boire ; et cela, le νόυς, ou l'imagination, ou la sensation, affirme que c'est à boire. » Et *Ibid.*, 701 a 36 : « Le désir est la cause ultime du fait de bouger, qui procède par la sensation, ou par l'imagination et la pensée ». Et encore *Ibid.*, 701 a 30, à propos du désir : « Lorsqu'il est en acte par la sensation, ou par l'imagination, ou par l'intellection à l'égard de la fin qu'il désire, il le réalise immédiatement ».

65. *De la mémoire et de la Réminiscence*, I, 1, 449 b 4-6.

66. *De l'âme*, I, 1, 449 b 14-15.

« La mémoire (μνήμη) n'est ni la sensation ni la supposition (ὑπόληψις) mais la possession (ἔξις) ou la modification (πάθος) de l'une de celles-ci, lorsque le temps est devenu »<sup>67</sup>.

Le temps est toujours lié au souvenir. Réfléchissant sur cette perception du temps impliquée dans le souvenir, Aristote note : « Nécessairement, nous connaissons (γνωρίζειν) la grandeur et le mouvement par ce qui nous fait connaître le temps ; et le phantasme (τὸ φάντασμα) est une affection (πάθος) de la sensation commune (τῆς κοινῆς αἰσθήσεως) »<sup>68</sup>.

On demeure ici dans la connaissance sensible. Quant à la mémoire des intelligibles, (τῶν νοητῶν), elle ne peut avoir lieu sans image (ἄνευ φαντάσματός) <sup>69</sup>. De sorte que la mémoire ne s'applique pas immédiatement aux intelligibles ; elle ne peut s'y appliquer que par l'imagination – selon elle-même, elle demeure sensible.

Aristote peut donc répondre à la question : à quelle partie de l'âme la mémoire appartient-elle ?

« Il est évident que celle des parties de l'âme d'où relève la mémoire est précisément celle à laquelle appartient l'imagination et ce qui est imaginable est par soi capable d'être mémorisé ; et ce qui est objet de la mémoire par accident ne l'est pas sans l'imagination »<sup>70</sup>.

Et Aristote se demande comment il se fait que chez les uns l'image demeure, alors que d'autres n'en sont pas effleurés<sup>71</sup>. Pourquoi les enfants et les vieillards semblent-ils être ceux qui ont le moins de mémoire, de même que ceux qui sont dans un grand mouvement, comme si le mouvement et le cachet étaient appliqués sur une eau courante<sup>72</sup> ?

Ceci montre bien la différence et la parenté qui existent entre imagination et mémoire. Si celle-ci présuppose toujours la première, elle implique en elle-même certaines exigences propres : celle du temps et celle de la permanence ; l'image doit durer. Le souvenir apparaît comme une connaissance plus réaliste que l'imagination.

Voulant préciser ce qu'est le souvenir, Aristote note :

« L'animal peint sur un tableau est à la fois un animal et une copie (εἰκὼν), et tout en étant un et le même, il est ces deux ; cependant le fait d'être (τὸ εἶναι) n'est pas le même pour les deux et il est possible de le contempler comme animal et comme copie. Ainsi il faut supposer que le phantasme en nous est quelque chose qui est par lui-même et le phantasme d'un autre. Par conséquent, en tant qu'on considère le phantasme en lui-même, il est représentation (θεώρημα) ou phantasme ; en tant qu'il est d'un autre, il est comme une copie ou souvenir »<sup>73</sup>.

Le phantasme peut donc être utilisé de deux manières : on peut le considérer en lui-même comme phantasme ; on peut aussi le considérer en tant qu'il est image d'un autre. Dans le premier cas, c'est l'imagination qui le perçoit de la manière la plus pure. Dans le second cas, on s'en sert comme « copie » ou « souvenir » (εἰκὼν et μνημόνευμα). Ceci permet de mieux discerner encore l'imagination du souvenir.

Cette distinction est pour Aristote très importante, et la confusion que l'on peut faire entre ces usages de l'image explique certaines erreurs. Certains, en état d'extase (ἔξισταμένος), « parlaient des phantasmes comme si c'étaient des réalités et comme s'ils s'en souvenaient. Cela arrive lorsque quelqu'un contemple comme une copie ce qui ne l'est pas »<sup>74</sup>.

A propos de la réminiscence (ἀνάμνησις), Aristote affirme : « La réminiscence est une

---

67. *De l'âme*, I, 1, 449 b 24-25.

68. *Ibid.*, I, 1, 450 a 9-11.

69. *Ibid.*, I, 1, 450 a 13.

70. *Ibid.*, I, 1, 450 a 23.

71. *Ibid.*, I, 1, 450 b 10.

72. *Ibid.*, I, 1, 450 b 2.

73. *Ibid.*, I, 1, 450 b 20 ss. εἰκὼν est traduit en latin par *imago* et φάντασμα est traduit par *phantasma*.

74. *Ibid.*, I, 1, 451 a 10 ss.

recherche de l'image dans celui-là même (ἐν τοιούτῳ) »<sup>75</sup>. Et si les mélancoliques se troublent facilement quand ils doivent se rappeler, c'est que « les images les excitent au plus haut point (μάλιστα) »<sup>76</sup>.

#### d - L'imagination et les rêves.

Si l'on voulait saisir les liens entre images et rêves tels que le philosophe les conçoit, il faudrait analyser complètement le court traité d'Aristote sur *les rêves*<sup>77</sup>. Il suffit du reste de se reporter à la fin de ce traité pour comprendre comment le Philosophe définit le rêve par l'image :

« ... Le rêve n'est pas non plus toute image (φάντασμα πᾶν) qui se montre dans le sommeil... De même il n'est pas toute pensée véritable qui nous vient dans le sommeil indépendamment des images (παρὰ τὰ φαντασμάτα). Mais l'image (τὸ φάντασμα) qui provient du mouvement des impressions sensibles, quand on est dans le sommeil en tant que l'on dort, voilà le rêve »<sup>78</sup>.

On voit le lien entre le rêve et le souvenir : les deux sont liés à l'image et aux impressions sensibles, mais l'un se fait dans l'état de veille, l'autre dans l'état de sommeil. D'un côté comme de l'autre, l'image joue un rôle essentiel ; mais comme on ne peut identifier image et souvenir, on ne peut pas davantage identifier image et rêve. Cependant, de même qu'il n'y a pas de souvenir sans image, il n'y a pas de rêve sans image.

Relevons ici certains passages de ce petit traité qui nous semblent particulièrement intéressants si l'on veut saisir les liens entre l'image et le rêve. Le Philosophe, après avoir affirmé que ce n'est ni par la sensation<sup>79</sup>, ni par l'opinion, que nous « sentons » les rêves car durant ceux-ci, nous « concevons » (ἐννοοῦμεν) quelque chose d'autre que l'objet – dans le sommeil, nous pensons (ἐννοοῦμεν) parfois autre chose en dehors des phantasmes (παρὰ τὰ φαντασμάτα)<sup>80</sup> –, précise :

« Il arrive souvent, en effet, aux personnes qui cherchent à se souvenir de ce qu'elles ont rêvé, qu'en plus du rêve, elles se remettent sous les yeux quelque autre image dans le lieu qui reçoit les images »<sup>81</sup>.

« Par suite il est évident que tout phantasme dans le sommeil n'est pas un rêve, et que ce que nous pensons (ὃ ἐννοοῦμεν) nous le saisissons par l'opinion »<sup>82</sup>.

« Mais soit que l'imagination et la sensibilité soient identiques dans l'âme, soit qu'elles soient différentes, aucun rêve ne se produit sans que l'on voie et que l'on sente quelque chose... »<sup>83</sup>

« Si donc il est vrai qu'on ne voit rien dans le rêve, il n'est pas exact que la faculté de sentir n'éprouve rien, mais il est possible que la vue et les autres sens éprouvent quelque affection. Chacune des impressions agit d'une certaine manière comme si elle était éveillée, mais non comme si on était éveillé réellement »<sup>84</sup>.

« Et tantôt l'opinion nous dit que ce que nous voyons est faux, comme elle le dit à ceux qui sont en état de veille, tantôt elle est saisie par l'image et l'accompagne »<sup>85</sup>.

75. *De l'âme*, I, 1, 453 a 15.

76. *Ibid.*, I, 1, 453 a 19.

77. *Du sommeil* (περὶ ἐνυπνίων) I, 1, 458 b 1 ss. Ce traité débute ainsi : « Après ces études, il faut chercher, au sujet du rêve, d'abord dans quelle partie de l'âme il apparaît et s'il est une affection (πάθος) de la partie noétique ou sensible ».

78. *Ibid.*, I, 3, 462 a 18-19 ss.

79. *Ibid.*, I, 1, 458 b 9.

80. *Ibid.*, I, 1, 458 b 18 : παρὰ τὰ φαντάσματα.

81. *Ibid.*, I, 1, 458 b 23.

82. *Ibid.*, I, 1, 458 b 24-25.

83. *Ibid.*, I, 1, 458 b 29-30.

84. *Ibid.*, I, 1, 459 a 3 ss.

85. *Ibid.*, I, 1, 459 a 6-7.

Après cette première analyse, Aristote conclut :

« Il est donc évident que cette affection (τὸ πάθος) que nous appelons le rêve n'appartient ni à celui qui opine, ni à celui qui pense ; ... ni à celui qui sent, pris absolument »<sup>86</sup>.

Il faut donc faire appel à l'imagination :

« L'imagination est le mouvement engendré par la sensation en acte, et le rêve apparaît être un certain phantasme car nous appelons rêve le phantasme dans le sommeil (τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα) soit absolument soit d'une certaine façon. Il est évident que le rêve appartient à la sensibilité en tant qu'elle est capable de phantasmes »<sup>87</sup>.

Parlant ensuite des erreurs possibles, le Philosophe cite certains faits : un accès de fièvre peut produire des illusions, comme du reste un certain état passionnel de colère...

« La cause de ces phénomènes est que ce n'est pas selon la même puissance que naît le fait de discerner [ce qui est] le principal (κρίνειν τὸ κύριον) et [que naissent] les phantasmes. Le signe de cela, c'est que le soleil paraît avoir un pied de largeur, et souvent quelque chose d'autre contredit l'imagination »<sup>88</sup>.

Le Philosophe précise ensuite les conditions qui sont favorables à l'éclosion des images et celles qui ne le sont pas :

« Tout comme dans un liquide, si on agite beaucoup, tantôt aucune image (εἶδωλον) n'apparaît, tantôt il en apparaît une tout à fait déformée, de sorte que l'objet se montre autre qu'il n'est, tandis que si le liquide est en repos, les images sont nettes et visibles ; ainsi, dans le sommeil, tantôt les images (τὰ φαντάσματα) et les mouvements qui restent de la veille et qui proviennent des sensations sont tout à fait annulés, quand le mouvement dont il est question est trop considérable, tantôt les visions qui se produisent sont effrayantes et monstrueuses et les rêves sont malsains, par exemple chez les mélancoliques et ceux qui ont de la fièvre et chez ceux qui sont ivres »<sup>89</sup>.

Quand le calme revient, alors certains discernements peuvent se faire.

Puis Aristote cherche à préciser la manière dont, dans les rêves, nous avons conscience des apparences :

« Dans le sommeil, si l'on a conscience que l'on dort et si l'on se rend compte de l'état qui révèle la sensation du sommeil, il y a apparence (φαίνεται), mais il y a quelque chose en soi qui dit que c'est l'apparence de Coriscus et non Coriscus lui-même (car souvent, quand on dort, il y a quelque chose dans l'âme qui dit que ce qui apparaît (τὸ φαινόμενον) est un rêve), mais si l'on ne se rend pas compte que l'on dort, rien ne contredit l'imagination »<sup>90</sup>.

Et le Philosophe conclut :

« On verra que nous disons la vérité et qu'il y a dans les organes sensoriels (ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις) des mouvements susceptibles de produire des images (φανταστικάι), si l'on s'efforce avec attention de se souvenir de ce que l'on ressent et quand on est endormi et quand on se réveille ; parfois en s'éveillant, on découvrira que les images apparues (τὰ φαινόμενα εἶδωλα) dans le sommeil sont des mouvements dans les organes »<sup>91</sup>.

---

86. *Du sommeil*, I, 1, 459 a 8 ss.

87. *Ibid.*, I, 1, 459 a 17 ss.

88. *Ibid.*, I, 2, 460 b 16-18. Et, un peu plus loin, relevons cette affirmation : « Donc, ce qui apparaît entièrement, il semble non entièrement être ce qui apparaît (τὸ γαινόμενον) sauf si ce qui discerne est entravé et n'a pas son mouvement propre ». (*Ibid.*, I, 3, 461 b 5 ss).

89. *Ibid.*, I, 3, 461 a 14 ss. Aristote emploie ici εἶδωλος ; traduit en latin par effigies ou simulacrum (462 a 12, 462 a 16) ; ce mot, qui a donné « idole », implique une idée de confusion qui risque de tromper. φαντάσμα, qui désigne le fruit de l'imagination, n'implique pas l'idée de trouble. εἶκον, employé dans la *Poétique*, vient de εοῖκα être semblable, et indique la ressemblance de ce qui est relatif à un autre. Ces trois mots se rapportent à ce qui apparaît (φαίνω) immédiatement, alors que l'ὑπόλησις est l'acte de prendre par dessous, comme si l'on saisissait quelque chose au delà de ce qui apparaît.

90. *Ibid.*, I, 3, 462 a 2-8.

91. *Ibid.*, I, 3, 462 a 8-12.

Donc « le rêve est une sorte d'image (φάντασμα τι) et dans le sommeil, car les apparences (εἰδωλα) dont nous venons de parler ne sont pas des rêves... »<sup>92</sup>

Enfin, dans le traité *De la divination dans le sommeil*, notons ces remarques d'Aristote : « Mais en vérité, il n'est pas absurde que certaines des représentations (φαντασμάτων) durant le sommeil soient causes d'actions propres à chacun de nous... »<sup>93</sup>

Il se peut que les mouvements qui ont lieu durant le sommeil soient principes d'actions accomplies durant le jour ; c'est que la pensée (διάνοιαν) de ces actions a déjà été préparée dans les phantasmes (ἐν τοῖς φαντάσμασι) nocturnes (τοῖς νυκτερινοῖς)<sup>94</sup>. Ainsi, il est donc possible que certains rêves soient des signes et des causes.

Et, à propos de l'interprétation des songes, Aristote note :

« L'interprète (κριτής) le plus habile des songes est celui qui peut observer les ressemblances (τὰς ὁμοιότητας)... Je dis les ressemblances parce que les phantasmes (τὰ φαντάσματα) sont à peu près semblables aux représentations d'objets dans l'eau (τοῖς ἐν τοῖς εἰδώλοις)... »<sup>95</sup>

« Alors si le mouvement des liquides est violent, la représentation (ἔμφασις) n'est aucunement semblable et les images (τὰ εἰδωλα) ne ressemblent pas aux modèles »<sup>96</sup>.

Le rôle de l'image apparaît donc comme étant essentiel à cet état particulier du sommeil. Mais il ne faut pas pour autant identifier imagination et rêves.

#### e - *L'imagination et nos passions.*

Dans la *Rhétorique*, Aristote souligne constamment le rôle de l'imagination à l'égard des passions, et particulièrement à l'égard des plaisirs. Relevons ici certains textes :

« Puisqu'éprouver du plaisir est dans le fait de sentir une certaine affection (πάθος), l'imagination est une certaine sensation de ce qui a été senti, et il s'en suit que quand on se souvient et qu'on espère, on se fait une sorte d'image (φαντασία τις) de ce dont on se souvient et de ce qu'on espère »<sup>97</sup>.

D'autre part,

« L'opinion des autres à notre égard alimente notre imagination, celle qui nous fait croire que nous sommes un homme de bien. Les honneurs et l'εὐδοξία sont parmi les choses les plus agréables, parce qu'à chacun l'imagination fait croire que lui-même est comme l'homme de bien »<sup>98</sup>.

L'imagination réalise au plus intime de nous une image de nous-même qui nous fait plaisir ; c'est ainsi qu'on aime de s'imaginer sa supériorité sur les autres :

« Vaincre est agréable non seulement pour les ambitieux, mais pour tout le monde ; car il se produit une imagination de supériorité, ce dont tous les hommes ont un désir plus ou moins fort »<sup>99</sup>.

L'imagination peut augmenter le plaisir de l'amitié en nous donnant une conscience plus grande de notre bonté :

« Le fait d'aimer (τό φιλεῖν) est agréable (ἡδύ) et le fait d'être aimé (τὸ φιλεῖσθαι) est agréable ;

---

92. *Du sommeil*, I, 3, 462 a 16-17.

93. *De la divination*, I, 463 a 21 ss.

94. *Ibid.*, I, 463 a 29-30.

95. *Ibid.*, I, 464 b 5 ss.

96. *Ibid.*, I, 464 b 10 ss.

97. *Rhét.*, I, 11, 1370 a 27-30. Voir également *Réth.*, II, 5, 1383 a 17 : « de sorte que l'espérance suit la représentation (μετὰ φαντασίας) des choses qui peuvent nous sauver comme étant proches ... »

98. *Ibid.*, I, 11, 1371 a 8 ss.

99. *Ibid.*, I, 11, 1370 b 32 ss.

car l'imagination alors nous fait découvrir que nous possédons le bien que tous désirent... être aimé d'un ami, c'est être en soi et par soi un objet d'affection »<sup>100</sup>.

L'imagination peut aussi augmenter notre plaisir en nous faisant nous venger intérieurement :

« Un certain plaisir suit la colère pour la raison donnée (l'espoir de venger) et aussi parce que l'homme passe son temps à se venger en pensée (τῇ διανοίᾳ) ; donc l'imagination s'exerçant nous cause du plaisir (γυνομένη φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ) comme elle le fait dans les songes »<sup>101</sup>.

Ce lien avec la colère est également affirmé dans l'*Ethique*<sup>102</sup>.

L'imagination peut nous exalter en nous donnant une haute image de ce que nous sommes, mais elle peut aussi nous mettre dans un état de honte à l'égard de nous-même « Puisque la honte(ἡ αἰσχύνη) est l'imagination au sujet de la déconsidération (περὶ ἀδοξίας) »<sup>103</sup>.

Elle peut aussi nous mettre dans un état de crainte et de trouble :

« Admettons que la crainte est une certaine peine ou trouble causé par l'imagination (ταραχὴ ἐκ φαντασίας) d'un mal à venir susceptible de nous perdre ou de nous faire éprouver de la peine ; car toutes les choses mauvaises ne sont pas objet de crainte »<sup>104</sup>.

Étant donné ce rôle si important de l'imagination à l'égard des passions, on comprend comment elle peut être occasion de manque de prudence et de manque de maîtrise de soi, et donc devenir un grand obstacle à la vertu :

« Ce sont surtout les gens emportés et d'humeur sombre qui manifestent cette absence de maîtrise de soi si fougueuse ; les premiers par suite de leur impétuosité, les seconds par suite de la force de leurs impressions, se referment au λόγος (διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον), parce qu'ils suivent l'imagination »<sup>105</sup>.

Aristote rappelle que les bêtes ne manquent pas de maîtrise sur elles-mêmes parce qu'il leur est impossible de concevoir l'universel (οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν) mais qu'elles possèdent seulement l'imagination et la mémoire des choses particulières (ἀλλά τῶν καθ' ἕκαστα φαντασία καὶ μνήμην)<sup>106</sup>.

Si l'imagination joue un rôle si important à l'égard de notre vie passionnelle, nos vertus agissent à leur tour sur nos imaginations,<sup>107</sup> l'homme ayant un certain pouvoir sur ses imaginations<sup>108</sup>. C'est pourquoi l'imagination pourra être considérée alors comme engendrée par la pensée - comme normalement elle est engendrée par la sensation<sup>109</sup>. Ceci indique une forme nouvelle de coopération entre l'imagination et l'intelligence.

### f - L'imagination et la volonté.

Ce n'est pas seulement sur les passions que l'imagination peut agir, mais aussi sur la volonté. A l'égard de celle-ci, l'imagination joue aussi un rôle important, car elle présente le

---

100. *Réth.*, I, 11, 1371 a 17 ss.

101. *Ibid.*, II, 2, 1378 b 7-9.

102. « Le λόγος ou l'imagination lui a montré qu'il y avait outrage ou dédain ; et la colère, comme si elle avait conclu à la suite d'un raisonnement (συλλογισόμενος) qu'il faut partir en guerre contre l'adversaire, s'emporte immédiatement. Par contre le désir (ἐπιθυμία), dès que le λόγος et l'αἴσθησις ont montré un objet agréable, s'élance vers la jouissance ». (*Éth. à Nic.*, VII, 7, 1149 a 32.)

103. *Réth.*, II, 6, 1384 a 23.

104. *Ibid.*, II, 5, 1382 a 23.

105. *Éth. à Nic.*, VII, 8, 1150 b 28.

106. *Ibid.*, VII, 5, 1147 b 4-5. Aristote vient de distinguer ἐπιθυμία et δόξα.

107. Voir *Éth. à Eud.*, II 1, 1219 b 24 : « Les imaginations des hommes vertueux sont meilleures ».

108. Cf. ci-dessus, p. 6 !!!!!

109. Voir *Du Mouvement des Animaux*, 8, 702 a 19 : « En effet les parties organiques disposent harmonieusement, convenablement les passions, le désir également ; mais pour le désir, [c'est] l'imagination [qui le dispose]. Or celle-ci est engendrée soit par la pensée, soit par les sensations.

bien apparent : τὸ φαινόμενον ἀγαθόν<sup>110</sup>. Citons ce texte particulièrement significatif :

« Nous voyons que ce qui meut l'animal c'est : la pensée (διάνοιαν), l'imagination, le choix, la volonté (βούλησιν), l'appétit (ἐπιθυμίαν). Tous se ramènent au νοῦς et au désir, car l'imagination et la sensation ont le même horizon (χώραν) que le νοῦς »<sup>111</sup>.

Cette dernière affirmation doit s'entendre dans la perspective du traité du *mouvement des animaux*.

#### g - L'imagination peut être source d'opposition à la connaissance réaliste.

Nous avons déjà vu comment l'imagination peut coopérer à la connaissance intellectuelle ; mais il faut noter aussi que l'imagination, réalisant une connaissance irréductible à la sensation comme à l'opinion, peut être à l'origine d'une connaissance anarchique s'opposant au discernement des sens et de l'intelligence. Nous pouvons ne considérer que ce qui apparaît, sans tenir compte du discernement de la connaissance qui atteint le réel<sup>112</sup>.

Par là, l'imagination peut être source d'erreur<sup>113</sup>. Dans le traité sur *Les rêves*, Aristote note, comme nous l'avons déjà signalé, que cette propension à l'erreur se manifeste dans le fait que, « comme le soleil paraît avoir un pied de largeur, souvent quelque chose d'autre contredit l'imagination »<sup>114</sup>.

#### h - L'imagination et l'art.

Notons d'abord qu'Aristote souligne le rôle capital de l'imagination dans *l'art rhétorique* :

« Dans la rhétorique, tout dépend de l'imagination, celle-ci ayant en vue l'auditeur »<sup>115</sup>.

Or on sait que, pour le Philosophe, la rhétorique est un art ordonné à la persuasion (πιθανόν), et que celle-ci apparaît dans le discours (λόγος) qui fait ressentir la passion<sup>116</sup>. Nous voyons ici, exprimée très nettement, la coopération de l'imagination et du λόγος.

Ceci du reste n'est pas propre à l'art rhétorique : tout art semble bien être le fruit d'une coopération très spéciale de l'intelligence et de l'imagination, du λόγος et des phantasmes.

Aristote ne parle pas explicitement de l'imagination dans son traité de la *Poétique* ; mais en montrant l'importance de l'image (εἰκὼν μεταφορά) dans la poésie<sup>117</sup>, de la fable (mythe) dans la tragédie<sup>118</sup>, en parlant d'art d'imitation, il indique bien par là le rôle capital de l'imagination ; cependant il indique aussi le rôle capital de l'intelligence : la poésie est plus philosophique, et d'un caractère plus élevé que l'histoire, car la poésie dit davantage les choses d'une manière universelle (τὰ καθ'όλου), tandis que l'histoire dit les choses « selon le particulier »<sup>119</sup>.

110. Voir *Éth. à Eud.*, II, 1, 1235 b 26 : « Le bien apparent pour les uns est objet d'opinion, pour les autres est objet d'imagination, quoiqu'il ne soit pas objet d'opinion ». Voir aussi *Du Mouvement des Animaux*, 6, 700 b 28 : τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

111. *Du Mouvement des Animaux*, 6, 700 b 17.

112. Dans le traité *Du ciel*, II, 13, 294 a 7, à propos de la forme circulaire de la terre, Aristote note qu'il ne faut pas confondre ce que l'on connaît de la réalité dans son apparence et ce que l'on connaît de la réalité en elle-même. Voir également II, 14, 297 b 31 ; et *Du monde*, 395 b 6 ; *Météor.*, I, 5, 342 b 32 ; 339 a 35 ; *Réf. soph.*, 4, 165 b 25 ; 168 b 7-8 ; *Top.*, I, 1, 100 b 21.

113. *Météor.*, II, 9, 370 a 15. Parce que l'imagination est source d'erreur, on en vient à identifier imagination et illusion, erreur. « L'imagination, écrit G. GANGUILHEM, est non-perception. C'est perception de quelque objet autre que son objet authentique... Il n'y a pas de conscience vide, privée d'objet, et la perception est de tous les instants. Mais tantôt la perception est droite, tantôt elle est gauche ; en ce dernier cas, elle est imagination. L'imagination est la pensée ayant toujours un contenu, mais capable de poser pour elle un objet différent de celui par lequel elle est suscitée. Imaginer, c'est donc vivre un comportement effectif, corrélatif d'un objet différent de l'objet réel. » Et G. GANGUILHEM cite ALAIN (*Système des Beaux-Arts*, p. 18) : « Désordre dans le corps, erreur dans l'esprit, l'un nourrissant l'autre, voilà le réel de l'imagination ». (G. GANGUILHEM, « La création artistique selon Alain » in *Revue de Métaphysique et de morale*, LVII, n° 2 (avril-juin 1952), pp. 176-77).

114. *Du sommeil et de la veille*, 2, 460 b 19.

115. *Rhét.*, III, 1, 1404 a 11.

116. *Ibid.*, I, 1, 1356 a 12 ss.

117. Voir *Réth.*, III, 4, 1406 b 20. Il faudrait bien préciser ici encore la différence entre les expressions : φαντασία, εἶδωλον, εἰκὼν μεταφορά. Cette dernière implique une diversité de relations.

118. *Poét.*, I, 6, 1460 a 4 : « L'imitation d'une action, c'est un mythe (μῦθος) ; j'appelle mythe la synthèse des actions ».

119. *Ibid.*, I, 9, 1451 b 5 ss.

A propos de l'imitation, Aristote souligne le fait que « la tendance à imiter est instinctive à l'homme dès l'enfance »<sup>120</sup>.

« C'est par l'imitation qu'il acquiert ses premières connaissances et c'est par elles que tous éprouvent du plaisir. Le signe en est fourni par les faits : des objets réels que nous ne pouvons pas regarder sans peine, nous contemplons avec plaisir les images (τὰς εἰκόνας) les plus fidèles, par exemple en ce qui concerne les bêtes sauvages les plus repoussantes et les cadavres »<sup>121</sup>.

Il faudrait préciser les liens exacts qui existent entre les phantasmes et les images ou les fables, pour mieux saisir la coopération de l'imagination et de l'intelligence dans l'art. Ce qui est évident, c'est que toute image, toute fable, présuppose un phantasme, une représentation, mais toute connaissance intellectuelle présuppose aussi un phantasme, et ne peut se produire sans phantasme<sup>122</sup>. Ce qui caractérise l'art d'imitation, c'est qu'il se sert du phantasme pour en faire une image, une fable. On est alors en présence d'une image-exemplaire.

Au terme de cette étude, il apparaît avec netteté qu'Aristote n'a pas méprisé le rôle de l'imagination dans la vie humaine, intellectuelle et affective – ce qui est bien une conséquence de son réalisme et de sa conception philosophique de l'union substantielle de l'âme et du corps<sup>123</sup>. S'il a vu toute l'importance et toute la richesse de l'imagination, il en a saisi aussi les dangers. Mais il ne s'est pas contenté de décrire et de situer les diverses fonctions de l'imagination dans notre vie ; il a voulu préciser ce qu'elle est, le type spécial de connaissance qu'elle présente – ce qui est particulièrement difficile étant donné son caractère si fluide, si mobile, si peu déterminé. N'est-elle pas la connaissance la moins déterminée, précisément parce qu'elle ne regarde plus le réel, n'est pas spécifiée par un objet propre ? N'est-elle pas la connaissance la plus mobile, la plus dynamique, celle où le *se movere* se réalise de la manière la plus manifeste et de la manière la plus exclusive, puisque c'est un *se movere* sans finalité ? Aussi Aristote cherche-t-il en premier lieu à la distinguer, d'une part de l'opinion, d'autre part de la sensation, pour nous montrer comment l'imagination, d'une part n'atteint pas la connaissance la plus imparfaite du *νοῦς*, et d'autre part demeure une connaissance sensible mais médiatisée par une autre connaissance sensible : c'est une connaissance sensible seconde. C'est pourquoi on peut la considérer comme une sensation affaiblie ou comme une connaissance sensible plus évoluée. De fait, elle est les deux. Du point de vue qualitatif et de la détermination qualitative, elle est bien une sensation affaiblie ; et du point de vue de l'autonomie, elle est bien une connaissance plus vitale, plus immanente, plus parfaite, car elle prolonge la connaissance sensible au point de vue de la représentation.

---

120. *Poét.*, I, 4, 1448 b 5 ss.

121. *Ibid.*, I, 4, 1448 b 7 ss.

122. Citons à ce sujet ce passage de G. Ganguilhem, très significatif des théories récentes concernant l'imagination, et qui s'oppose directement à Aristote : « Sartre, qui sait assez du reste ce qu'il doit à Alain sur ce point, fait remonter à Descartes avant Hume cette conception de l'image mentale qui en fait une impression des choses dans la pensée, un objet dans l'esprit, une carte dans un album. Il me semble personnellement que Sartre n'est pas remonté assez loin dans la recherche des responsabilités en matière de cette conception de l'image, copie et présence, qu'il refuse avec Alain et après lui. Car c'est finalement Aristote qui tient l'imagination pour un pouvoir théorique sans activité productrice propre, son rôle étant seulement de fournir à la pensée rationnelle un contenu. Si l'imagination joue un rôle dans l'art, c'est par sa fonction d'instrument de la connaissance, par sa fonction logique ». (art. cit., p. 176)

123. On est allé jusqu'à dire que l'imagination était « le principe de la forme et de la fin (cause finale) qui relie toutes les parties du système d'Aristote dans sa conception de l'univers. » FROSCHAMMER, *Über die Prinzipien der Aristotelischen Philosophie und die Phantasia in derselben*, München 1881, p. 108. Et l'auteur de ce livre – où l'imagination, faculté divine, est la créatrice de l'univers, Dieu étant l'artiste et le monde une oeuvre d'art – ajoute : « Quand nous arrivons à préciser l'action de l'imagination dans le sens objectif et subjectif comme principe d'unité de la conception de l'univers chez Aristote, il ne s'agit pas simplement d'exposer ce qu'Aristote lui-même soutient et expose précisément, mais aussi ce qui reste non développé dans ses écrits et ce qui s'offre comme conséquence, ou ce qui reste au fond comme supposition ». Ch. Bénard, citant ce passage dans *L'Esthétique d'Aristote et de ses successeurs*, commente : « Il est clair qu'avec cette méthode on peut faire accoucher la philosophie d'Aristote d'une muse qui sera l'imagination elle-même deux mille ans après le Stagirite. » (p. 379)

Pour l'homme, elle est donc au sommet de la connaissance sensible et dispose à la connaissance rationnelle ; elle est donc essentiellement intermédiaire, permettant d'unir les contraires. Etant donné cette place d'intermédiaire, on comprend le rôle très important qu'elle joue dans toute la vie humaine, très spécialement dans la vie affective et dans la vie artistique. Le phantasme devient alors l'image, le mythe, ce que l'intelligence est capable d'imiter de la réalité, la manière dont elle reconstruit en elle l'univers. L'imagination permet alors une certaine synthèse de l'intelligible et du sensible, de l'universel et du singulier.

On voit ainsi comment on peut considérer l'imagination soit comme un intermédiaire entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle (si on la considère en elle-même, ce que fait avant tout Aristote), soit comme une synthèse de ces deux types de connaissance, si on la considère dans sa fonction artistique – ce que fait avant tout Platon.



**Paru in :** Teoria e prassi. Atti dei VI a congresso internazionale (promosso dal) Centra internazionale di studi e di relazione culturali di Roma e dalla Fondazione Ralmesiane di Barcellona, in collab. con la Unione mondiale delle società cattoliche di filosofia, Genova-Barcelona, 8-15- settembre 1976. A cura di Benedetto D'Amore et Agostino Giordano. Vol. I. Edizioni domenicane italiane, Napoli 1979, pp. 119-135.

Aussi in : BCTC n° 94-95 (mars-juin 1982), pp. 1-18 ; et in : Cahiers de l'ULSH n° 10 (janv. 1992), pp. 19-31.

## « THEORIA » ET « PRAXIS » DANS LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

La distinction de la *θεωρία* et de la *πρᾶξις* a, dans la philosophie occidentale, des sens très divers. Il est évident qu'une telle distinction ne signifie pas grand-chose dans la philosophie de Descartes, où la *θεωρία* semble bien avoir été supplantée par la *meditatio*, celle-ci étant elle-même dominée par la *méthode*. Quant à la *πρᾶξις*, n'est-ce pas chez Descartes la volonté d'efficacité qui lui donne sa signification ? La réflexion sur le *voûs*, ou plutôt sur l'entendement, se ramène à une méthode, et elle s'achève dans une volonté d'efficacité, une application de la méthode au domaine pratique. Ne sommes-nous pas là en présence d'une conséquence directe du nominalisme d'Ockham ?

Chez Kant, cette méthode se transforme en critique, celle-ci étant la réflexion rationnelle ultime. D'autre part, la source de l'activité morale est cherchée dans l'autonomie de la raison pratique, cette dernière ayant l'*obligation* de réaliser le souverain bien (impératif catégorique), souverain bien qui, lui-même, exige de poser Dieu. Quant au principe de l'activité artistique, il se trouve dans l'imagination créatrice. On retrouve donc chez Kant la distinction de l'activité artistique et de l'activité morale, qui semble avoir été complètement oubliée par Descartes.

Dans la perspective de Hegel, la distinction de la *θεωρία* et de la *πρᾶξις* prend une signification toute nouvelle : la dialectique, en effet, ne prétend-elle pas être à la fois *θεωρία* et *πρᾶξις* ? N'est-ce pas là son originalité, sa supériorité sur la pure *θεωρία* et la pure *πρᾶξις* ? N'est-elle pas une synthèse originale des deux ? Quant à l'art, il n'est plus considéré que comme un moment du devenir de l'esprit.

Avec la transformation que Marx fait subir à la dialectique hégélienne, la *πρᾶξις* prend le pas sur la *θεωρία*, celle-ci étant abandonnée pour ne plus laisser place qu'à la *πρᾶξις*. Cette *πρᾶξις*, vue dialectiquement, est le rapport de l'homme-travailleur et de la matière, Elle absorbe donc toutes les activités humaines dans leur relation avec la transformation de la matière. On ne peut donc plus distinguer en elle l'aspect moral de l'aspect d'efficacité artistique. On ne peut plus distinguer non plus l'aspect individuel de l'aspect collectif. Et si nous continuons à distinguer les « idéologies » du régime marxiste et leur programme pratique, politique, stratégique, il s'agit en réalité, du point de vue marxiste, d'une application souple de la dialectique en fonction même des divers événements.

On voit combien il est nécessaire aujourd'hui de se demander s'il faut maintenir une telle distinction, ou s'il faut la considérer comme périmée. Et, si l'on doit la maintenir, il faut encore se demander comment on doit la maintenir en face de la dialectique. D'autre part, si on considère une telle distinction comme périmée, il faut se demander si l'on peut vraiment la dépasser. Prétendre la dépasser, n'est-ce pas purement imaginaire ?

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de revenir à l'origine même de cette distinction, pour mieux la comprendre et pour nous demander comment cette distinction peut être maintenue, et comment elle peut être dépassée.

La distinction de la *θεωρία* et de la *πρᾶξις* est présente dans la pensée de Platon ; mais celui-ci, tout en reconnaissant à la *θεωρία* et à la *πρᾶξις* des structures propres, différentes - la *θεωρία* est ultime, tandis que la *πρᾶξις* ne l'est pas ; la *θεωρία* est l'acte propre du sage, alors que la *πρᾶξις* demeure une activité imparfaite - , souligne l'ordre essentiel qui existe entre les deux ; car, pour lui, on peut et on doit passer de l'une à l'autre. Pensons au philosophe-contemplatif de la *République*, qui doit retourner dans la caverne pour enseigner aux autres hommes ce qu'est la vérité. Sa contemplation ne peut se finaliser parfaitement elle-même, puisqu'elle

demande d'être comme prolongée dans une action politique, une *παιδεία*. Le rapport entre *θεωρία* et action politique apparaît donc comme essentiel ; car l'action politique suppose la *θεωρία*, et celle-ci s'achève en action politique. Si le philosophe-contemplatif est seul capable de légiférer, s'il est bien seul capable d'éduquer, de créer des mythes permettant à son enseignement d'être efficace, il ne peut cependant demeurer dans sa seule contemplation ; il doit actuer son pouvoir de légiférer et d'éduquer. Cette actuation s'impose à lui comme nécessaire. Certes, pour Platon, la *θεωρία* est la véritable source de l'action politique et morale, la véritable source de la poïétique ; mais cette source demande de se réaliser en *πρᾶξις*. Aussi peut-on dire que, pour Platon, l'inspiration la plus parfaite, la seule qui soit vraiment ultime, est l'inspiration philosophique, celle qui s'exerce dans la contemplation.

Si Aristote reprend cette distinction de la *θεωρία* et de la *πρᾶξις*, il lui donne une nouvelle signification, tout à fait caractéristique de sa philosophie réaliste et de son intention de découvrir leurs fins propres.

Pour mieux comprendre le sens qu'a cette distinction chez Aristote, ne faut-il pas en premier lieu considérer la division de la philosophie en « philosophie théorétique » et « philosophie pratique » ? Cette division, en effet, montre de la manière la plus précise, d'une part comment l'homme est ordonné véritablement à la *θεωρία*, comment celle-ci est le fruit ultime de tout le devenir de sa recherche philosophique, et d'autre part comment l'homme exerce son activité volontaire d'homme politique (la *πρᾶξις*). Par là, nous pouvons saisir comment cette division de la philosophie en « théorétique » et « pratique » caractérise la conception philosophique qu'Aristote a du *νοῦς*. Et celle-ci, sans doute (comme nous essaierons de le montrer), se fonde sur la division du *νοῦς* passif et du *νοῦς* poïétique du *De anima*.

Pour Aristote, en effet, le développement de la recherche philosophique ne se réalise pas dans un seul sens, selon une unique orientation. Car il n'y a pas pour lui une seule philosophie : il y a la philosophie théorétique et la philosophie pratique. Ces deux philosophies se distinguent en raison même de leurs fins propres : la première ne recherche que la vérité, c'est-à-dire la pure connaissance de ce-qui-est, la connaissance la plus parfaite que l'on puisse en avoir. Cette recherche philosophique n'en demeure pas moins *pour l'homme*, pour permettre à l'homme d'atteindre son bonheur. Car on ne peut atteindre le bonheur sans être dans la vérité, et la découverte de cette vérité est pour l'homme un bien éminent, car c'est le bien du *νοῦς*, qui est la partie principale de l'homme, sa partie la plus divine. C'est pourquoi cette recherche exclusive de la vérité a pour Aristote une telle importance, et n'a pas besoin d'être ordonnée à autre chose. Elle est le bien de l'homme, le bien par excellence. Aussi le philosophe peut-il vivre en solitaire : il n'a plus *besoin* de la vie politique, il n'a même plus besoin de l'amitié. Certes sa vie philosophique ne s'oppose pas à la vie politique et à l'amitié, mais elle n'en dépend pas, elle est « au-delà ».

Cependant, comprenons bien que cette vérité, qui est recherchée pour elle-même, est inséparable du jugement qui atteint la réalité et qui la contemple. N'exprime-t-elle pas la perfection de ce jugement, de cette contemplation ?

Quand Aristote, au début de sa philosophie première, qui est la partie la plus « théorétique » de la philosophie, déclare que l'homme a un appétit naturel de connaître, il montre bien que la recherche de la vérité lui est connaturelle et que la vérité est son bien le plus naturel<sup>1</sup>. Le signe qu'il en donne, c'est que l'on a « de la joie à voir »<sup>2</sup>. On a donc une joie encore plus grande à penser, à contempler. Aristote le souligne, du reste : c'est la plus grande joie, c'est le plus grand plaisir.

1. Cf. *Mét.*, α, 1, 993 b 11 : « c'est aussi à bon droit que la philosophie est appelée la science de la vérité... ».

2. Cf. *Mét.*, A, 1, 980 a 21-24 : « Tous les hommes désirent naturellement savoir ; le signe (*σημειον*) en est le plaisir causé par les sensations ; car, en dehors même de leur utilité, elles sont aimées pour elles-mêmes, et, plus que toutes, les sensations visuelles ».

Voilà l'excellence de cette philosophie théorétique : elle permet à l'homme de devenir un contemplatif, « aimé des dieux »<sup>3</sup> ; car il cultive ce qu'il y a en lui de plus divin, ce qui l'approche le plus de Dieu.

La philosophie pratique, au contraire, ne s'achève pas dans une connaissance parfaite, dans la vérité. Elle est ordonnée à l'action ou à la réalisation d'une œuvre, suivant qu'il s'agit du « politique » ou du « poïétique »<sup>4</sup>. Ainsi, dans le premier livre de l'*Ethique*, Aristote souligne bien que la philosophie « politique » ne cherche pas à déterminer ce qu'est le « bien en soi » ; cela ne l'intéresse pas. Ce qu'elle cherche à préciser, c'est le « bien humain », le bien que l'homme est capable de réaliser et de posséder<sup>5</sup>. Elle cherche à préciser quelle est l'activité qui peut procurer à l'homme le bonheur. La philosophie politique est donc ordonnée à l'action volontaire, à l'œuvre propre de l'homme, celle qui peut le rendre bienheureux. Et si l'on étudie les vertus, ce n'est pas en vue de connaître ce qu'elles sont, mais en vue de les acquérir, pour permettre à l'action humaine d'être plus parfaite<sup>6</sup>.

Quant à la philosophie poïétique, si elle considère l'activité poïétique en elle-même, c'est pour préciser que cette activité « réalise l'imitation » et qu'elle la réalise par le « mythe », en vue de faire une œuvre belle.

La différence entre la philosophie pratique éthique et la philosophie pratique poïétique consiste en ce que la première s'occupe directement de notre bonheur, de nos opérations volontaires ordonnées à notre fin (et, pour cela, cherche à déterminer ce qu'est l'ὀρθὸς λόγος<sup>7</sup> de nos opérations volontaires), tandis que la seconde s'occupe de *faire l'imitation*<sup>8</sup>, imitation de nos actions (πράξεις) parfaites (la tragédie) ou de nos actions inférieures (la comédie). C'est *faire l'imitation* qui caractérise la poïétique. Si donc la philosophie « politique » s'occupe d'une œuvre qui demeure en l'homme, une œuvre qui le perfectionne et le rend bienheureux, la poïétique s'occupe d'une œuvre qui s'achève en dehors de l'homme, qui peut le glorifier certes, mais qui ne lui donne pas sa béatitude.

On peut donc préciser qu'il y a comme trois fins de nos diverses connaissances philosophiques : la vérité, l'action qui nous béatifie, l'imitation (ou, si l'on préfère, une œuvre artistique). Or il faut reconnaître que la fin ultime de notre vie humaine est bien une vie théorétique : la contemplation de ce qu'il y a de plus divin, dans la mesure où nous pouvons l'atteindre. C'est là notre véritable béatitude, dont Aristote traite, du reste, au terme de sa philosophie pratique<sup>9</sup> ; la philosophie pratique s'achève en traitant de la θεωρία. Il faut donc reconnaître que la σοφία, la vertu ultime de notre νοῦς, est source de la contemplation, et que celle-ci est notre béatitude parfaite. Il semble qu'il y ait, à ce sommet, comme une unité, l'activité théorétique assumant l'activité pratique.

3. Cf. *Éth. à Nic.*, X, fin du chap. 8 : le contemplatif, le sage, est « aimé des dieux ».

4. Cf. *Mét.*, α, 1, 993 b 20-21 : « la fin de la [science] théorétique est la vérité, tandis que celle de la pratique est une œuvre (ἔργον) ». Voir aussi E, 1, 1025 b 22 ss. : « le principe de toute production (ποίητόν) réside dans l'artiste ; c'est ou l'esprit, ou l'art, ou une puissance quelconque ; et d'autre part, le principe de toute pratique (πρακτόν) réside dans l'agent : c'est le choix libre (προαίρεσις), car il y a identité entre l'objet de l'action et celui du choix ».

5. Cf. *Éth. à Nic.*, I, 4, 1096 b 32 ss. : « Si l'on affirme du bien, qu'il est un et commun à tout, ou qu'il existe séparé et subsistant par lui-même, il est évident qu'il serait irréalisable pour l'homme et impossible à acquérir ; or précisément, c'est un tel bien [humain] que nous recherchons présentement ». Aristote prend l'analogie avec le médecin « qui n'a d'attention que pour la santé de l'homme, ou mieux, même, de tel homme en particulier. Car il ne traite que des individus » (*loc. cit.*, 1097 a 12 ss.).

6. Cf. *Éth. à Nic.*, II, 2, 1103 b 26 ss. : « le présent ouvrage ne se propose pas un but théorétique, comme les autres ; car notre recherche ne vise pas à déterminer ce qu'est la vertu, mais le moyen à employer pour devenir vertueux, faute de quoi son utilité serait nulle. Dans ces conditions, il était nécessaire de rechercher ce qui concerne les actions (πράξεις) et la manière dont nous pouvons les accomplir (πῶς πρακτέον αὐτάς) ».

7. Cf. *Éth. à Nic.*, II, 2, 1103 b 33 ; VI, 1, 1138 b 34 ; VII, 3, 1147 b 3. Voir aussi les passages suivants (où est employée l'expression κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) : II, 2, 1103 b 22 ; VI, 1, 1138 b 25 ; VI, 13, 1144 b 23 et 26 ; VII, 8, 1151 a 22.

8. Cf. *Poét.*, I, 1, 1447 a 15 : les différents arts étudiés par la poétique se laissent rassembler en un seul genre, car « ils sont tous d'une manière générale des imitations (μιμήσεις) ». « Imiter est naturel aux hommes », et « tous les hommes prennent plaisir aux imitations » (4, 1448 b 5).

9. Voir *Éth. à Nic.*, X, 7 et 8. Au chapitre 7, Aristote montre comment le bonheur est « l'activité conforme à la vertu la plus parfaite », vertu qui doit être « celle de la partie de l'homme la plus haute ». Ensuite, il énumère les diverses propriétés de la θεωρία (cf. ci-dessous, note 17). Au chapitre 8, Aristote montre que « le bonheur est une activité contemplative » par le moyen du bonheur des dieux, qui est la vie contemplative. L'homme étant le vivant qui s'approche le plus des dieux, sa vie parfaite est aussi contemplative : « l'existence de l'homme

La *πραξις*, au sens ultime, s'achève en *θεωρία*. Comprenons bien cette affirmation. Cela ne veut pas dire que la *πραξις* soit essentiellement ordonnée à la *θεωρία*, ni que la *θεωρία* présuppose essentiellement la *πραξις*. Il faut bien comprendre qu'il y a en nous une activité théorétique qui a son caractère propre, sa spécification propre. Cette activité est celle du *νοῦς* en toute sa pureté, et selon ses exigences propres. Cette activité, en ce qu'elle a de plus pur, est la philosophie première, celle qui considère *ce-qui-est* en tant qu'être<sup>10</sup>. Ce n'est pas « penser l'être » à la manière de Heidegger, mais saisir, atteindre ce-qui-est du point de vue de ce qu'il a de plus profond, de plus intime, et chercher à préciser cette connaissance intellectuelle pour qu'elle soit parfaite, en analysant les causes propres de ce-qui-est. Cette connaissance intellectuelle, pour Aristote, est une véritable science, une *ἐπιστήμη*. Car en découvrant les principes propres de *ce-qui-est* comme *être l'οὐσία* et *l'ἐνέργεια*, la philosophie première démontre que l'un est propriété de ce-qui-est. Cette connaissance spéculative atteint, dans les principes propres de ce-qui-est, une connaissance nécessaire, capable d'engendrer une connaissance scientifique. Ce qui caractérise cette connaissance spéculative de ce-qui-est comme être, c'est qu'elle ne s'arrête pas aux réalités sensibles, mais qu'elle peut considérer les substances séparées. Cette philosophie première s'achève en théologie, en sagesse. Elle peut atteindre l'existence de l'Être premier, Acte pur, et chercher à préciser négativement ce qu'il est. Cette connaissance spéculative s'achève donc en *θεωρία* de l'Être premier, en contemplation de ses propriétés et de son unité.

Ce qui caractérise cette connaissance, c'est qu'elle est entièrement déterminée, spécifiée par ce-qui-est, comme tel. Elle ne réalise pas ce qu'elle connaît, mais elle le contemple. Elle lui est toute relative. *Ce-qui-est* est premier à l'égard de cette connaissance théorétique. C'est pourquoi celle-ci peut même atteindre l'Acte pur, Celui qui est premier au sens le plus absolu.

Au contraire, l'activité pratique politique, éthique, l'activité volontaire, n'est plus celle du *νοῦς* dans toute sa pureté. C'est une activité *volontaire*. Certes, cette activité a son caractère propre, sa spécificité, son intelligibilité propre. C'est pourquoi elle peut déterminer une philosophie propre, qui l'étudie. Mais comme elle dépend essentiellement de la volonté de l'homme, de sa liberté, elle détermine une connaissance pratique. Cette connaissance se veut philosophique, en ce sens qu'elle est capable de rechercher les causes propres de la réalité qu'elle considère : les actions volontaires de l'homme. Cette philosophie pratique découvre alors que la cause propre de l'action volontaire est avant tout la *fin*. Sa cause propre est donc une cause finale se fondant sur le bien.

Cette philosophie pratique ne peut pas avoir la même rigueur, la même certitude que la philosophie spéculative, car ce qu'elle considère est essentiellement « ce qui peut être autrement », le contingent<sup>11</sup>, l'action volontaire ; mais en saisissant les principes propres de toutes nos actions volontaires, elle saisit quelque chose de nécessaire. Elle peut, en matière contingente, être une véritable philosophie pratique, une connaissance scientifique pratique. C'est pourquoi il ne faut pas dire (comme on l'a fait) que le « critère de distinction » entre *théorétique* et *pratique* est, pour Aristote, « le caractère de nécessité que présente le théorétique » face au caractère de contingence, de liberté, de possibilité, que présente le pratique<sup>12</sup>. Ce que l'on peut dire, c'est que la connaissance théorétique a un degré plus grand de certitude et de noblesse, en raison même de ce qu'elle considère<sup>13</sup>. Mais la connaissance

ne connaît ce bonheur que dans la mesure où elle présente quelque ressemblance (*ὁμοιωμά τι*) avec une activité de ce genre » (1178 b 26-27).

10. Cf. *Mét.*, E, 1, 10 m25 b 3-4 • Les principes et les causes des êtres sont l'objet de notre investigation, mais il s'agit évidemment des êtres en tant qu'êtres ».

11. Saint Thomas a bien saisi cela. Voir son *Commentaire De l'âme*, III, leçon 15, n° 827 : « Non autem omne bonum est appetibile et movens, sed bonum agibile, quod est bonum applicatum ad operationem ; et hoc contingit aliter se habere, sicut omnia quae nostrae actioni subduntur... ».

12. Cf. FRANCESCO LENI DI SPADAFORA, *Note su una distinzione aristotelica tra teorico e pratico*, in : *Sophia* 25 (1957), p. 60.

13. Cf. *Mét.*, E, 1, 1026 a 22 ss. : « Les sciences théorétiques sont estimées les plus hautes de toutes les sciences, et la théologie la plus haute

pratique elle-même peut atteindre le nécessaire dans la mesure où elle découvre la *fin* de nos activités volontaires. Cependant, il est évident qu'elle considère des réalités contingentes : nos actions volontaires.

Que la distinction de la connaissance théorique et de la connaissance pratique ne se situe pas au niveau de la distinction du nécessaire et du contingent, on le voit très clairement si l'on considère le statut particulier de la philosophie de la nature, la *Physique* d'Aristote. Celle-ci est en effet une philosophie théorique, qui cherche à connaître les réalités mues, contingentes, de notre univers<sup>14</sup>. Elle peut être philosophie dans la mesure où elle saisit les principes propres de ces réalités mues : la nature-forme et la nature-matière.

La véritable différence entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, c'est que cette dernière considère ce qui est l'œuvre humaine, l'action volontaire, tandis que la connaissance théorique considère ce qui est antérieur à l'activité humaine, ce qui est le donné existant, au sens le plus fort. Marx l'a bien compris, lorsqu'il critique la philosophie occidentale en disant qu'elle n'a en rien transformé le monde, qu'elle s'est contentée de le connaître, de l'interpréter, alors qu'il faut au contraire (et ce sera le rôle du matérialisme dialectique) le transformer.

C'est pourquoi, pour connaître vraiment l'action volontaire, celle qui est l'œuvre humaine, il faut être en connaturalité avec elle ; puisqu'elle provient de l'homme, il faut la connaître à partir de l'homme et de sa fin. Aussi les jeunes gens, qui sont trop pris par leurs passions, ne peuvent-ils pas vraiment la connaître : cette philosophie pratique leur échappe<sup>15</sup>.

On est donc en présence de deux structures toutes différentes de la connaissance humaine : l'une qui ne fait appel qu'à la réalité existante et au *νοῦς* (voilà la connaissance théorique, spéculative, spécifiée par *ce-qui-est*), l'autre qui implique nécessairement la volonté, source propre de ce qui est considéré : l'activité humaine si du moins l'on veut considérer cette action non pas comme un accident de ce-qui-est, comme une catégorie particulière de l'être, mais comme ce qui achève l'homme, ce qui le finalise, et donc l'étudier vraiment comme une action volontaire, dans son originalité propre. Il faut alors l'étudier d'une manière pratique, en étant soi-même engagé, non pas d'une manière purement subjective, mais par la finalité.

On comprend, par le fait même, que la *θεωρία* puisse elle-même être étudiée de deux manières : spéculativement, en considérant ce qu'elle contemple, et d'une manière pratique, en tant qu'elle constitue le bonheur de l'homme, en tant qu'elle finalise celui-ci, en tant qu'elle est son activité la plus parfaite<sup>16</sup>.

La distinction de la philosophie théorique et de la philosophie pratique est donc une distinction qui se prend de la fin, mais qui implique aussi une distinction de spécification, en raison de ce qui est considéré.

---

des sciences théorétiques. On pourrait, en effet, se demander si la philosophie première est universelle, ou si elle traite d'un genre particulier et d'une réalité singulière (...). A cela nous répondons que s'il n'y avait pas d'autres substances que celles qui sont constituées par la nature, la Physique serait la science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la Philosophie première ; et elle est universelle de cette façon, parce qu'elle est première. Et ce sera à elle de considérer l'être en tant qu'être...».

14. Cf. *Mét.*, E, 1, 1025 b 26 : « la Physique ne saurait être qu'une science théorique, mais théorique de cette sorte d'être qui est susceptible de mouvement ». La contingence de la réalité physique, le fait qu'elle soit « capable à la fois d'être et de ne pas être, c'est la matière qui est en elle » (Z, 7, 1032 a 21).

15. Cf. *Éth. à Nic.*, I, 2, 1095 a 1 ss.

16. Voir *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 a 12-18 : « S'il est vrai que le bonheur est l'activité conforme à la vertu, il est de toute évidence que c'est celle qui est conforme à la vertu la plus parfaite, c'est-à-dire de la partie de l'homme la plus haute. Qu'il s'agisse du *νοῦς* ou de toute autre faculté, à quoi semblent appartenir de nature (*κατὰ φύσιν*) l'empire, le commandement, la notion (*ἐννοίαν*) de ce qui est bien et divin ; que cette faculté soit divine elle aussi ou ce qu'il y a en nous de plus divin (*ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον*), c'est l'activité (*ἐνέργεια*) de cette partie de nous-mêmes, activité conforme à sa vertu propre, qui constitue le bonheur parfait. Or nous avons dit qu'elle est contemplative ». Cf. X, 8, 1178 b 30 ss. : « le bonheur n'a d'autres limites que celles de la contemplation. Plus notre faculté de contempler se développe, plus se développent nos possibilités de bonheur, et cela, non par accident, mais conformément à la contemplation (*κατὰ τὴν θεωρίαν*). Celle-ci est précieuse par elle-même, si bien que le bonheur, pourrait-on dire, est une contemplation (*θεωρία τις*) ».

Ajoutons que la distinction, à l'intérieur de la philosophie *pratique*, entre *politique* et *poiétique*, est encore une distinction qui peut se prendre de la fin, mais qui demande d'être précisée à partir du contenu même de ce qui est considéré. Car il y a deux œuvres, volontaires que l'homme peut opérer : une œuvre qui demeure en lui — celle-ci est proprement volontaire, elle peut le finaliser —, et une œuvre qui se réalise en dehors de lui, qui implique une transformation et une coopération de la matière. Cette dernière orientation de la philosophie pratique — la poiétique — s'achève donc dans la transformation de l'univers. C'est l'homme qui, grâce à l'art (τέχνη), transforme l'univers, et le transforme à partir de l'εἰδός qui est dans son intelligence, εἰδός qui, d'une certaine manière, mesure l'œuvre réalisée. Il ne s'agit plus seulement ici du concours de l'intelligence et de la volonté finalisée, comme pour l'action volontaire, mais de l'intelligence porteuse d'une « forme-idée » capable d'orienter, de mesurer une réalisation dans la matière, réalisation où la matière coopère vraiment avec l'homme-artiste.

Le réalisme de ces trois activités intellectuelles implique donc des modalités très diverses, qu'il est important de bien saisir.

Le réalisme de l'intelligence théorétique consiste à respecter la priorité de la réalité existante sur la saisie de notre intelligence. Celle-ci est déterminée par la réalité, et non la réalité par elle. Et, plus profondément, il y a reconnaissance, par le jugement d'existence, de ce que cette réalité existe.

Le réalisme de la philosophie pratique « politique » consiste à découvrir la dépendance de notre action volontaire à l'égard de la fin. Aussi ce réalisme, tout en reconnaissant que notre action morale (volontaire) a sa source propre dans notre volonté (sous cet aspect, elle est toute relative au sujet-opérant), affirme que cette action est tout ordonnée au bien-fin et même déterminée par lui (sous cet aspect, elle est toute relative au bien-fin, et cet ordre est antérieur à sa dépendance à l'égard du sujet-opérant). C'est évidemment à l'égard de l'exercice vital de notre action volontaire que le primat du sujet-opérant se manifeste, mais il se manifeste aussi à l'égard de tel ou tel choix libre, où, précisément, le choix de tel bien plutôt que de tel autre ne s'impose pas objectivement.

Quant au réalisme de la philosophie poiétique, il consiste à reconnaître que la matière avec laquelle nous coopérons est antérieure à la réalisation. Car, dans une telle connaissance, il faut reconnaître que c'est le sujet connaissant qui se détermine, qui forme en lui-même son « idée » et qui cherche à la communiquer à une matière préexistante. Il y a là un primat manifeste de la détermination de l'idée sur l'œuvre. Le réalisme est alors un réalisme « matérialiste », pourrait-on dire, tout autre que celui de la connaissance théorétique. Celui-ci est le réalisme de la détermination, qui implique celui de la matière ; tandis que le réalisme de la connaissance poiétique n'exige *que* celui de la matière en comprenant par « matière » ce qui est capable de coopérer et d'être transformé.

Si Aristote n'accepte pas la dépendance essentielle que Platon établissait entre θεωρία et ποίησις, c'est pour mieux préciser leur irréductibilité ; car pour lui le νοῦς a, au niveau théorétique, ses exigences propres, sa structure et sa finalité propres. De même, le νοῦς pratique doit découvrir ses propres exigences, sa structure et sa finalité propres. Et ce νοῦς pratique s'exerce lui-même de deux manières totalement différentes : à l'égard de l'activité morale et politique, à l'égard de l'activité artistique. Pour Aristote, il y a là une diversité très radicale : diversité de finalités, diversité de principes propres, diversité d'expériences. C'est le νοῦς qui, dans ses activités propres, connaît vraiment trois développements irréductibles, comportant cependant un ordre entre eux, car tous les trois sont des activités du νοῦς de l'homme ordonné à ce-qui-est, ordonné au bien-*fin* de l'homme, ordonné à ce qui est réalisable à partir de tout ce qui est naturel.

Revenons un instant sur le lien qui existe entre **νοῦς**, **θεωρία** et **πραξις**. Le développement du **νοῦς** considéré en ce qu'il a de plus « lui-même » s'achève dans la **θεωρία**, qui définit le bonheur parfait de l'homme. Ce développement ultime du **νοῦς** au niveau théorétique, qui réclame toutes les analyses des diverses parties de la philosophie théorétique (philosophie de la nature, philosophie du vivant, philosophie première), est considéré par Aristote dans son *Ethique* comme constituant, précisément, le bonheur de l'homme.

Nous voyons donc comment ce qu'il y a d'ultime dans la recherche théorétique, par où elle devient « théologie » et sagesse, se trouve de nouveau considéré au niveau de la philosophie pratique, comme l'ultime activité de l'homme : la **θεωρία**. Pouvons-nous dire que nous sommes ici comme au delà de la distinction du pratique et du théorétique ? En effet, cette activité, devenant sagesse contemplative, n'est plus humaine, mais divine<sup>17</sup>. Or, précisément, la distinction du théorétique et du pratique est propre au **νοῦς** de l'homme, et non au **νοῦς** de Dieu.

Autrement dit le **νοῦς**, au niveau théorétique, dans son ultime développement « théologique », devenant source de l'*habitus*-sagesse et perfectionné par celui-ci, devient capable de cette activité ultime de contemplation qui considère le Premier Aimable et qui, comme tel, finalise l'homme. A ce moment, le **νοῦς**, regardant à la fois le Premier Intelligible et le Premier Aimable, n'est-il pas au-delà de la distinction du théorétique et du pratique ? Dans ce cas, la **θεωρία** est bien l'opération humaine la plus parfaite, impliquant toutes les perfections de la connaissance théorétique et de l'action volontaire. Et le **νοῦς** lui-même, perfectionné par l'*habitus* de sagesse, source de cette **θεωρία**, assume, dans son exercice ultime, les perfections propres de l'acte volontaire dans ce qu'il a de plus pur (l'amour spirituel), au delà de l'intention.

Mais cela ne supprime pas la distinction au niveau des analyses et de la recherche des principes propres de la philosophie théorétique et de la philosophie humaine. Car il reste vrai que la philosophie théorétique représente l'effort du **νοῦς** désirant acquérir la connaissance la plus parfaite qu'il puisse obtenir, une connaissance scientifique par les causes, et cette connaissance est la fin propre du **νοῦς**, son bien. La philosophie première, comme telle, recherche bien en premier lieu l'acquisition d'une telle connaissance parfaite. C'est en tant qu'elle est sagesse qu'elle doit contempler le Premier Aimable. Et la recherche de cette connaissance parfaite lui suffit. Si cette recherche demande de s'achever en sagesse contemplative, n'est-ce pas précisément parce que cette science théorétique est l'*ultime* science théorétique, celle qui va expliciter ce qui, dans le **νοῦς**, est le plus profond, le plus « lui-même » ?

En ce qui concerne la philosophie pratique, n'oublions pas que la **πραξις** est elle-même source des vertus morales, qui lui permettront d'être de plus en plus « elle-même ». Parmi ces

17. Cf. *Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 26 ss. : « Une telle existence, toutefois, pourrait être au-dessus de la condition humaine. L'homme ne vit plus alors en tant qu'homme, mais en tant que quelque chose de divin existe en lui (ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει) ; et autant ce ' quelque chose ' de divin l'emportera sur ce qui est composé (συνθεῖον), autant cette activité excellera par rapport à celle qui résulte de toutes les autres vertus. Si donc le **νοῦς**, par rapport à l'homme, est quelque chose de divin, une existence conforme au **νοῦς** sera, par rapport à la vie humaine, véritablement divine ». Voir aussi *Mét.*, A, 2, 982 b 25 ss. : « de même que nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin (ὁ αὐτοῦ ἑνεκα) et n'existe pas par un autre, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soit une discipline libérale, puisque seule elle est à elle-même sa propre fin ». Aussi est-ce encore à bon droit qu'on peut estimer plus qu'humaine sa possession ». Cf. encore A, 2, 983 a 5 : « la science la plus divine (θειοτάτη) est aussi la plus digne (τιμωτάτη) ; car une science divine est à la fois celle que Dieu posséderait de préférence et qui traiterait des choses divines ». Relevons ici les différentes propriétés de la **θεωρία** selon *Éth. à Nic.*, X, 7 : « cette activité est par elle-même la plus élevée » (1177 a 19). « Son action est la plus continue ; il nous est possible de nous livrer à la contemplation d'une façon plus suivie qu'à une forme d'activité pratique » (1177 a 21). « La plus agréable (ἡδίστη) de toutes les activités conformes à la vertu se trouve être, d'un commun accord, celle qui est conforme à la sagesse (κατὰ τὴν σοφίαν) » (1177 a 23). La **θεωρία** étant l'exercice même de la **σοφία**, il y a un parallélisme entre les propriétés de l'une et de l'autre. « La sagesse ; dit Aristote, comporte des plaisirs merveilleux, autant par leur pureté que par leur solidité » (1177 a 25). « L'indépendance (...) caractérise tout particulièrement la vie contemplative » (1177 a 27). « Cette existence est la seule qu'on puisse aimer pour elle-même » (1177 b 1). Contrairement aux vertus pratiques dont « les actes qui s'y rapportent nous privent, semble-t-il, de loisirs », « la possibilité de se suffire à soi-même, le loisir, l'absence de fatigue, dans la mesure où elle est réalisable par l'homme, bref tous les biens qui sont dévolus à l'homme au comble du bonheur, semblent résulter de l'exercice de cette faculté » (1177 b 21-24) .

vertus morales, il y a la prudence, elle-même produite par la *πραξις*. Celle-ci, en effet, implique l'*ὀρθὸς λογός*, rectitude de l'intelligence au niveau pratique ce qui montre bien que la *πραξις*, action volontaire, loin de s'opposer à l'intelligence, l'implique essentiellement ; et ce qui nous fait comprendre, par le fait même, comment la *πραξις* peut être une *disposition* à la *θεωρία*. Cependant la *πραξις* n'est jamais essentiellement ordonnée à la *θεωρία* ; mais elle dépend essentiellement du *νοῦς* au niveau pratique. De même, la *θεωρία* ne peut pas être immédiatement source de la *πραξις*, mais elle dépend essentiellement du *νοῦς* au niveau théorique. Si donc les deux demeurent irréductibles l'une à l'autre, le *νοῦς* est la source vitale des deux, selon un certain ordre. Mais il ne faut pas dire que le *νοῦς* est comme une synthèse dialectique des deux ! Selon Aristote, il ne peut y avoir véritablement de synthèse dialectique de ces deux activités intellectuelles.

Cependant, parce que ces deux activités intellectuelles ont, radicalement, la même source, il peut y avoir entre elles une sorte d'influence réciproque. En effet, qualifiant le *νοῦς*, la *θεωρία* et la *πραξις* permettent à celui-ci d'être de plus en plus « lui-même », et donc d'être source d'une *θεωρία* et d'une *πραξις* de plus en plus parfaites.

On pourrait se demander s'il y a eu une certaine évolution dans la pensée d'Aristote en ce qui concerne ces trois orientations possibles de la philosophie. Nous ne pouvons traiter ici cette question. Nous avons seulement voulu essayer de préciser ce qui est, de fait, affirmé à travers toutes les œuvres philosophiques qui nous sont restées. On pourrait sans doute dire que dès qu'Aristote rejette les Idées et affirme la nécessité de l'expérience et de l'induction pour acquérir la connaissance philosophique, et donc dès qu'il reconnaît le réalisme philosophique jusque dans le monde physique, ces diverses orientations philosophiques deviennent possibles (alors que, dans la perspective de la dialectique de Platon, elles ne l'étaient pas), et même s'imposent à lui.

Peut-on ramener ces trois orientations à la distinction du *De anima* ? Ou, si l'on préfère, ces trois orientations exigent-elles la distinction faite dans le *De anima* entre le *νοῦς* « capable de devenir toutes choses » et le *νοῦς* « capable de les produire toutes »<sup>18</sup> ?

Il faut noter en premier lieu que, pour Aristote, il y a une différence entre philosophie et *νοῦς*. La philosophie qualifie le *νοῦς*, elle l'ennoblit d'une *ἕξις* (un habitus) de science ou de sagesse (s'il s'agit de la philosophie première). Le développement de la philosophie actue donc le *νοῦς* et exprime ses virtualités. Par le fait même, toute division au niveau du *νοῦς* aura une répercussion sur les habitus propres du *νοῦς*. Cependant, la division au niveau des habitus propres du *νοῦς* n'entraîne pas *nécessairement* une division au niveau du *νοῦς* proprement dit ; car on n'est pas au même niveau de réel et d'intelligibilité.

Il est bien certain que, pour Aristote, la distinction du théorique et du pratique est une distinction non seulement de la philosophie, mais même du *νοῦς*. On la trouve en effet dans son analyse du *νοῦς*, dans le *De anima*. Le *νοῦς* théorique est alors défini comme le *νοῦς*

18. Cf. *De l'âme*, III, 5, 430 a 10 ss. : « Comme il y a dans la nature tout entière, d'une part un principe qui fait fonction de matière pour chaque genre de choses - et c'est ce qui est en puissance toutes choses -, et d'autre part un principe causal actif (*τρόφιον καὶ ποιητικόν*) qui les produit toutes (*ποιεῖν πάντα*) comme l'art (*τέχνη*) par rapport à la matière, il est nécessaire que dans l'âme aussi se trouvent ces différences (*διαφορές*). De fait il y a, d'une part, l'intellect capable de devenir toutes choses, d'autre part l'intellect capable de les produire toutes, semblable à une sorte d'*ἕξις* comme la lumière (...). Et cet intellect est séparé (*ὁ νοῦς χωριστός*), sans mélange et impassible, étant acte par essence (*τῆ οὐσία ᾧ ἐν ἐνέργεια*). Toujours, en effet, l'agent est supérieur au patient et le principe à la matière ». Un peu plus loin (III, 5, 430 a 24-25), Aristote emploie l'expression *παθητικός νοῦς* ; mais chez lui, d'une manière générale, le terme *παθητικός* est beaucoup plus lié à la « passion », à la partie affective de l'âme, qu'au *νοῦς* lui-même. Voir par exemple *Politique*, I, 5, 1254 b 8 : « la soumission à l'âme est aussi naturelle et avantageuse pour le corps que la soumission au *νοῦς* et à la partie raisonnable de l'âme l'est pour la partie affective (*τῷ παθητικῷ μορίῳ*) ». - Le grand commentateur d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise, interprète cette division du *νοῦς* en distinguant un *νοῦς ἰλικός* et un *νοῦς ποιητικός*, auxquels il ajoute un troisième *νοῦς*, qui est comme une sorte de « mixte intermédiaire » des deux extrêmes : le *νοῦς ὁ θύραθεν* (que le latin traduira : *intellectus adeptus*). Aristote lui-même applique au moins une fois le qualificatif de *θύραθεν* au *νοῦς*, mais en un tout autre sens (voir *De gen. animal.*, II, 3, 736 b 27/28).

séparé, « comme l'éternel est séparé du corruptible »<sup>19</sup>. Et Aristote précise que ce **νοῦς θεωρητικός** « ne pense rien dans l'ordre pratique, ni ne se prononce sur ce qu'il faut fuir ou rechercher »<sup>20</sup>. Le **νοῦς** théorique est donc bien irréductible au **νοῦς** pratique, qui « raisonne en vue d'un but » et qui « se distingue (*διαφέρει*) du **νοῦς** théorique par sa fin »<sup>21</sup>. Certes, l'un et l'autre connaissent, pensent, mais l'un *pour penser* et l'autre *pour agir* (*πράττειν*). L'un est ordonné à la vérité, l'autre à l'action (et donc inséparable du désir et, par le fait même, de l'homme dans toute sa complexité).

Au niveau du **νοῦς**, la division en « théorique » et « pratique » n'implique pas un « poïétique » qui viendrait préciser une nouvelle finalité particulière du **νοῦς** (comme il y a une philosophie pratique poïétique). Le **νοῦς ποιητικός** a chez Aristote une tout autre signification. Il relève d'une autre division du **νοῦς**, qui ne se prend plus en premier lieu de telle ou telle fin particulière du **νοῦς**. Il s'agit de déterminer la structure la plus fondamentale du **νοῦς**. Cette division au niveau du **νοῦς** est analogue à la division qu'Aristote fait, au livre Θ de la philosophie première, entre ce-qui-est-en-acte et ce-qui-est-en-puissance ; mais elle n'est pas la même, car elle ne se fait pas au niveau de la *fin*.

Précisons la signification propre de cette division du **νοῦς** « capable de devenir toutes choses » et du **νοῦς** « capable de produire toutes choses ». Le **νοῦς** « capable de devenir toutes choses » exprime bien la réceptivité fondamentale du **νοῦς**, sa potentialité radicale, sa capacité d'être déterminé par tout ce-qui-est, en tant même que cela est. En lui-même, ce **νοῦς** n'est-il pas comme une *tabula rasa*<sup>22</sup> ? Il n'a en effet aucune forme propre. S'il en avait une, il ne pourrait plus connaître toutes choses, tout ce-qui-est. Aristote, par là, veut montrer que le **νοῦς** est radicalement ordonné à *ce-qui-est en tant qu'être*, qu'il est capable de se développer en une philosophie première qui est au-delà de toutes les catégories particulières, une philosophie qui peut considérer *ce-qui-est* en tant qu'*être* et qui peut, en dernier lieu, contempler ce qu'est l'Acte pur.

Quant au **νοῦς ποιητικός**, il exprime que le **νοῦς** est nécessairement actif, à sa manière, comme la lumière. Ce **νοῦς** est en lui-même acte, capable de « produire », de « faire » toutes choses ; cependant son efficience n'est pas au niveau de l'être, mais au niveau d'une illumination intelligible. Ce **νοῦς** est capable d'illuminer les « phantasmes » de l'intérieur, comme la lumière illumine de l'extérieur les réalités sensibles.

Cette division a donc un caractère très particulier ; elle se situe au niveau du **νοῦς** humain, à la fois capable de dépasser l'univers physique (il est séparé), et se servant de lui, car il est le **νοῦς** de l'homme qui est dans cet univers et qui dépend de lui. Il s'agit, pour Aristote, de montrer qu'il est inutile de poser les Formes idéales pour fonder la science. Ce **νοῦς** ne possède-t-il pas en lui-même une efficacité sans limite, n'est-il pas capable de se fournir à lui-même, à partir de l'expérience et des images, toutes les « formes intentionnelles »<sup>23</sup> ?

19. *De l'âme*, II, 2, 413 b 25 ss. Cf. II, 3, 415 a 11-12. Il est en effet ce qui peut atteindre ce qui est • au delà • de la matière, les principes propres de *ce-qui-est* considéré comme *être* : l'οὐσία et l'acte. Il est capable de contempler les substances séparées, éternelles. En lui-même il est au delà de la matière ; il n'a pas d'organe physique.

20. *De l'âme*, III, 9, 432 b 27 ss.

21. *De l'âme*, III, 10, 433 a 13 ss. Aristote parle aussi de **νοῦσις** théorique et pratique (I, 3, 407 a 23-25), d'ἐπιστήμη théorique (III, 4, 430 a 4), de • vie théorique • (ὁ θεωρητικός βίος) (*Éth. à Nic.*, I, 5, 1095 b 19), de • *διανοία* théorique • (VI, 2, 1139 a 27), etc.

22. Cf. *De l'âme*, III, 4, 429 b 30 - 430 a 2 : • le **νοῦς** en puissance est d'une certaine manière comme les intelligibles, mais il n'est en entéléchie aucun d'eux avant de penser. Il doit en être comme d'une tablette où rien ne se trouve inscrit en entéléchie : c'est précisément ce qui arrive dans le cas du **νοῦς** •.

23. Cette division du **νοῦς** • capable de devenir toutes choses • et du **νοῦς** • capable de les produire toutes • ne montre-t-elle pas la priorité de la réceptivité sur l'efficacité ? L'efficacité du **νοῦς ποιητικός**, en effet, est bien tout ordonnée à l'actuation du **νοῦς παθητικός**. Nous voyons donc que le **νοῦς** se divise d'une façon tout à fait différente de l'être. Si l'être en acte est antérieur, selon l'ordre de nature, à l'être en puissance, au niveau du **νοῦς** humain la potentialité est première selon l'ordre du devenir (ce qui est commun au **νοῦς** et à l'être, puisque dans l'ordre du devenir, la potentialité est toujours première) et selon l'ordre de nature. C'est donc la priorité de la • capacité de devenir toutes choses • (exprimant le devenir le plus radical et le plus éminent) qui est mise en pleine lumière. Cependant, ce devenir n'est pas comme le devenir purement physique ; car c'est un devenir dans l'immanence, qui est une actuation du **νοῦς** • capable de devenir toutes choses • et qui implique donc une certaine priorité dans l'ordre de nature. L'actuation ultime du **νοῦς** sera la *θεωρία*. Si la *θεωρία* est première selon l'ordre de la fin, c'est relativement à la *πράξις*, qui est une autre actuation du **νοῦς**. Le **νοῦς** est présent dans la *θεωρία* et dans la *πράξις*,

On comprend sans peine que ces diverses divisions — celle de la philosophie théorique et pratique, celle du **νοῦς** « capable de devenir toutes choses » et du **νοῦς** poïétique (« capable de les produire toutes ») — ne se situent pas au même niveau, et ne s'imposent pas à nous de la même manière. Car si la division de la philosophie en « théorique » et « pratique » s'impose immédiatement en ce sens que nous constatons (nous expérimentons) que la recherche philosophique peut s'orienter de diverses façons, et qu'elle se structure de manières diverses, c'est là un fait que nous reconnaissons, que nous admettons, et sur lequel nous réfléchissons. Par contre, la division du **νοῦς** en **παθητικός** et **ποιητικός** n'est plus un fait que nous constatons, que nous reconnaissons ; c'est le résultat d'une analyse, et même d'une certaine démonstration. Il s'agit d'expliquer comment notre intelligence peut à la fois être autonome et dépendante, comment elle est dépendante des réalités existantes qu'elle connaît, qu'elle analyse, et comment elle est autonome dans ses opérations vitales. Car lorsque je pense, c'est bien moi qui pense, mais je pense à quelqu'un, je pense telle réalité. Autrement dit, c'est pour expliquer le réalisme de notre intelligence et son indépendance à l'égard de nos autres opérations vitales, sensibles et biologiques, que nous sommes obligés, si nous voulons *analyser*, de poser ce **νοῦς** **ποιητικός** et **παθητικός**.

On peut donc dire que la constatation de ces diverses structures de la philosophie, de ces diverses formes de réalisme, nous oblige à poser cette division fondamentale du **νοῦς** **ποιητικός** et du **νοῦς** **παθητικός**. Car il est évident que la philosophie théorique met en pleine lumière la dépendance de notre intelligence à l'égard de *ce-qui-est* et son respect à l'égard de la réalité existante : elle est essentiellement réceptivité à son égard, et cherche à saisir ce qu'est la réalité en elle-même, sans la modifier. C'est pourquoi une telle attitude permet même d'atteindre la Réalité première immuable, Celle que nous ne pouvons pas modifier et transformer. Car si nous ne pouvions connaître que ce que nous transformons, il est évident que jamais nous ne pourrions atteindre l'Acte pur, puisque ce qui est transformable par nous ne peut être qu'en puissance.

Quant à la philosophie poïétique, elle met en pleine lumière le pouvoir qu'a notre intelligence de modifier l'univers, de le transformer et de le connaître dans la mesure où elle le transforme. Par là est manifestée l'autonomie de notre intelligence : celle-ci domine ce qu'elle est capable de transformer.

La vie propre de notre intelligence, dans son développement, a donc bien ces deux aspects. Elle a une réceptivité radicale : réceptivité à l'égard de *ce-qui-est* en tant qu'*être*. On ne peut imaginer de réceptivité plus radicale, car c'est l'être lui-même qui actue notre intelligence, qui la détermine. Il faut donc que celle-ci soit comme une *tabula rasa*. Mais la vie de notre intelligence a aussi une autonomie parfaite, qui lui permet de s'imposer en déterminant tout ce sur quoi elle peut agir. N'est-elle pas le « lieu des formes »<sup>24</sup> ? N'est-elle pas, grâce aux idées

---

comme actué par l'une et l'autre. En lui-même, le **νοῦς** est premier fondamentalement (non seulement selon l'ordre du devenir, mais aussi dans l'ordre de l'immanence vitale). Aussi n'est-il pas étonnant que, si elle prend son point de départ dans l'activité même du **νοῦς** (le *cogito*), la réflexion philosophique s'interdise de jamais pouvoir rejoindre la priorité absolue de l'être-en-acte sur l'être en puissance. Car, ou bien l'on considère l'acte dans l'activité - et l'on ne considère alors qu'un certain mode de l'être-en-acte, qui n'est pas un mode substantiel, mais seulement intentionnel -, ou bien l'on retourne à la source de cet acte, qui est le **νοῦς** - capable de devenir toutes choses -. On découvre certes la priorité fondamentale du **νοῦς** sur toutes nos activités, mais cette priorité radicale du **νοῦς** est, en réalité, totalement dépendante de l'être ; elle est donc seconde : elle n'est pas une substance (contrairement à la « substance pensante » de Descartes). Ajoutons qu'il y a encore une troisième possibilité : si on analyse la manière dont le **νοῦς** s'actue par le **νοῦς** **ποιητικός**, on découvre le primat de la cause efficiente dans l'ordre de l'intelligibilité. C'est bien encore un certain acte, mais ce n'est pas un acte au niveau de la finalité : c'est un acte au niveau de l'efficacité, et de l'efficacité intentionnelle. Y a-t-il là une parenté avec la « subjectivité transcendantale » ?

Il y a deux manières de considérer, en les comparant l'une à l'autre, ces deux divisions ultimes : la division ultime de l'être (celle de l'acte et de la puissance) et la division ultime du **νοῦς** (celle du **νοῦς** **παθητικός** et du **νοῦς** **ποιητικός**). Ou bien l'on respecte le caractère propre de chacune de ces deux divisions, en voyant leur similitude et leur diversité, et en précisant que celle de l'être est ultime, puisque le **νοῦς** est relatif à l'être ; n'est-ce pas là ce qui caractérise l'aristotélisme ? Ou bien, au contraire, identifiant le **νοῦς** et l'être, on projette les divisions du **νοῦς** sur l'être : n'est-ce pas là l'intuition dominante de Platon et, d'une autre manière, celle de Hegel ? Le devenir du **νοῦς**, étant immanent et étant le seul devenir, donne naissance à la dialectique.

24. Cf. *De l'âme*, III, 4, 429 a 27.

qu'elle conçoit, capable de dominer les contraires ? d'être au-delà du devenir, capable de le diriger, de l'orienter ? Certes, notre intelligence ne peut être source de ce-qui-est, de l'acte d'être, elle ne domine pas *ce-qui-est* comme *être* ; mais elle domine toutes les relations possibles entre les formes, les déterminations de ce-qui-est. Sa réceptivité est donc plus radicale, elle n'a pas de limites, tandis que son autonomie et sa domination demeurent limitées, relatives. Voilà ce qu'Aristote a saisi d'une manière si étonnante, et ce qui caractérise si profondément sa philosophie.

Il est facile de comprendre que ces distinctions, dès que l'on ne garde plus le même réalisme, prennent des significations toutes différentes. Au lieu de saisir l'ordre entre *θεωρία* et *πραξις*, ce qui est normal dès qu'on rapporte « théorique » et « pratique » à la philosophie, on les oppose, ou l'on veut en faire dialectiquement la synthèse : la *θεωρία* absorbe alors la *πραξις* (dans l'Esprit), ou la *πραξις* la *θεωρία* (dans la Matière), suivant qu'il s'agit d'une dialectique idéaliste ou matérialiste. Mais alors, *θεωρία* et *πραξις* prennent un sens tout différent, car on ne considère plus leur finalité, mais on les considère exclusivement dans leurs conditionnements opposés. Dans la perspective de la dialectique idéaliste, la *θεωρία* ne signifie plus l'activité la plus parfaite de l'homme, la contemplation d'une Réalité suprême (en quoi consiste sa béatitude) ; elle se mue en une sorte d'exaltation du devenir de l'*Esprit* se transformant lui-même dans sa propre immanence ; tandis que la *πραξις* (comme l'art) n'est plus qu'un moment en vue de l'épiphanie de l'Esprit. Dans la perspective de la dialectique matérialiste, la *πραξις* ne signifie plus l'action humaine volontaire (éthique ou politique), mais une sorte d'exaltation de la *ποίησις*, considérée en elle-même comme transformation de l'univers ; tandis que la *θεωρία* n'est plus la contemplation d'une Réalité première existante qui est au delà de nous, mais une activité immanente à la pensée et ne modifiant pas l'univers (une pure idéologie). La *θεωρία* n'est plus comprise que négativement, par rapport à la *πραξις*. Ne nous trouvons-nous pas ici en face d'une opposition de contradiction : *πραξις* et non-*πραξις* ? On se sert donc d'expressions classiques en leur donnant une signification tout autre que celle qui leur était propre.

Si, dans une position dialectique, on cherche nécessairement comme une synthèse de l'opposition *θεωρία-πραξις*, dans une perspective aristotélicienne il ne peut y avoir, au sens propre, de synthèse. Car il s'agit bien de deux structures diverses de la philosophie, ayant chacune son orientation propre. Mais il y a un ordre entre les deux ; et ce qui est premier dans l'ordre de la perfection — la philosophie théorique, qui s'achève dans la *θεωρία* — assume, d'une certaine manière, ce qui est imparfait : la *πραξις*. Cependant la *θεωρία* ne supprime pas le caractère propre de la *πραξις* de même que la *πραξις* ne supprime pas le caractère propre de la *θεωρία*. Cependant, le lien entre *θεωρία* et *πραξις* est plus profond qu'entre *πραξις* et *ποίησις*. Car la *θεωρία* et la *πραξις* perfectionnent plus essentiellement l'homme que la *ποίησις*. Celle-ci perfectionne certes le *νοῦς* de l'homme, mais non pas essentiellement l'*homme*. Elle perfectionne l'homme dans l'univers, mais non l'homme dans la recherche de son propre bonheur humain. Aussi n'est-il pas étonnant que, si l'on ne regarde plus que l'homme-dans-le-monde, la *πραξις* s'identifie alors à la *ποίησις*, et que la *θεωρία* disparaisse, car elle ne regarde que le *νοῦς* séparé, l'homme capable d'atteindre ce qui est au delà du monde.



## PHILOSOPHIE PREMIÈRE THÉOLOGIE ET SAGESSE SELON ARISTOTE

Quand on a cheminé avec un maître pendant plus de quarante ans - quarante-six ans -, on le considère toujours comme un maître, mais on le considère aussi comme un ami. Il se forme progressivement, entre le maître et le disciple, une amitié philosophique, et cette amitié est sans doute une des plus belles et une des plus profondes formes d'amitié - même si ce philosophe a vécu à une époque et dans un milieu très différents du nôtre. Et cela est d'autant plus vrai quand ce philosophe a lui-même un très grand sens de l'amitié et qu'il a traité le sujet avec tant de profondeur et d'intelligence ! Aristote, en effet, est certainement l'un des philosophes qui ont parlé de l'amitié avec le plus d'intelligence et de profondeur ; il est l'un de ceux qui ont le mieux saisi comment l'amitié peut donner à la vie humaine une profonde signification, l'ami étant le bien de son ami, un autre lui-même qui lui permet de se découvrir et de se dépasser.

En même temps, Aristote n'a pas hésité à proclamer que la recherche de la vérité était encore plus fondamentale pour lui. Lorsqu'il entreprend, au début de l'*Ethique à Nicomaque*, d'examiner ce qu'est le bien, il note qu'une telle recherche « est rendue difficile du fait que ce sont des amis qui ont introduit la doctrine des Idées » ; et il ajoute : « Mais il vaut mieux, et même il faut lorsque c'est la vérité qu'il s'agit de sauver, sacrifier jusqu'à ce qui nous tient le plus à cœur, surtout quand on est philosophe [ami de la sagesse] : c'est entre deux amis qu'on a alors à choisir et, de ces deux amis, c'est un devoir sacré de préférer la vérité »<sup>1</sup>. Cette fameuse déclaration est très révélatrice du cœur et de l'esprit d'Aristote : il aime certes celui qui a été son maître durant vingt ans, mais il aime encore plus la vérité. Cet amour de la vérité, du reste, son maître le connaissait bien, il en avait vécu avant lui et le lui avait communiqué. En aimant la vérité plus que Platon, Aristote restait encore fidèle à son maître. La plus grande joie d'un maître, s'il est philosophe, n'est-elle pas de voir que ses disciples passent devant lui, qu'ils vont plus loin que lui dans la recherche de la vérité ?

En vous parlant de la manière dont Aristote considère que la philosophie première est théologie et sagesse, je n'entreprendrai pas une discussion de textes qui sont bien connus. Je me permettrai de parler d'Aristote en ami qui cherche avec lui la vérité, qui la cherche à sa suite puisque cette recherche a été celle de toute sa vie.

### 1. Sagesse et philosophie première

On peut considérer l'évolution de la pensée d'Aristote à la manière de Jaeger, et distinguer un premier Aristote, disciple de Platon, et un second Aristote, libre à l'égard de Platon<sup>2</sup>. Mais Aristote n'est-il pas toujours resté, d'une certaine manière, lié à Platon, n'est-il pas resté au

1. *Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 14-16.

2. Pour Jaeger, en effet, Aristote « continua d'abord rigoureusement dans la direction indiquée par Platon, en ce sens qu'il garda le monde suprasensible comme objet de la philosophie première », comme nous l'apprend le traité *De la philosophie*, « et se borna à remplacer les Idées transcendantales par le premier moteur qui, étant immobile, éternel et transcendant, possédait les propriétés que, selon Platon, l'être doit avoir. Cette métaphysique, la toute première d'Aristote, était exclusivement une science de l'être qui est immobile et transcendant, c'est-à-dire une théologie ; ce n'était pas une science de l'être comme tel » (*Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, p. 219 ; nous citons cet ouvrage de JAEGER d'après sa traduction anglaise par R. Robinson [avec corrections et additions de l'auteur], 2ème éd., Oxford University Press 1967). C'est là, pour Jaeger, le type de pensée qu'avait Aristote au moment de la rédaction du livre A de la *Métaphysique* : « Nous pouvons dire que le livre A représente l'étape dont nous avons découvert qu'elle vient avant la métaphysique traditionnelle, étape qui était encore purement platonicienne et ne reconnaissait pas la doctrine de la substance sensible comme faisant partie intégrante de la philosophie première » (*op. cit.*, p. 221). « La métaphysique telle que la comprend le livre A (...) est à la recherche d'une entité transcendantale telle que l'Idée de Platon, joignant la réalité (*οὐσία*) absolue à la valeur (*ἀγαθόν*) absolue. Selon le livre A, valeurs et réalités sont deux séries ascendantes séparées convergeant vers le sommet. Elles se rencontrent au point où la valeur suprême (*ἀριστον*) coïncide avec la réalité (*οὐσία*) la plus pure. Ceci est la notion platonicienne de l'être le plus parfait (*ens perfectissimum*), qui est déjà présentée, nous l'avons vu, dans la preuve de l'existence de Dieu du dialogue *De la philosophie* » (*op. cit.*, p. 222).

sens large son disciple, parce qu'il l'aimait, tout en ayant très vite compris sa vocation de philosophe libre à l'égard de l'opinion des autres penseurs, puisqu'il cherchait avant tout la vérité ?

Si nous cherchons à notre tour à saisir l'intention profonde d'Aristote, nous la découvrons au livre A de la *Métaphysique* : c'est la recherche de la sagesse. Aristote va préciser quel est le contenu de cette sagesse<sup>3</sup>. Elle regarde le bien souverain. Or nous pouvons considérer le bien souverain de deux manières : soit comme le bien que nous sommes capables d'atteindre et qui est notre bonheur, soit en lui-même ; nous cherchons alors à préciser ce qu'il est, son *τί ἐστι*. C'est pour répondre à cette question qu'Aristote élabore la science du *τὸ ὄν ἢ ὄν*<sup>4</sup>, car seule cette science peut nous dire ce qu'est le bien en lui-même.

## 2. Ce qu'est la philosophie première

Cette science nouvelle, qui est la philosophie première, considère en effet *ce-qui-est* en ce qu'il a de plus propre, au delà de telle ou telle détermination particulière, de telle ou telle nature. La philosophie première cherche à connaître *ce-qui-est* en tant qu'il *est*, en ne regardant dans *ce-qui-est* que son être. Cette science, par le fait même, n'est plus une science particulière, la science de telle ou telle réalité ; c'est une science qui n'exclut rien de ce qui *est*, puisque précisément elle cherche à connaître *ce-qui-est* en tant qu'il *est*, et non en tant qu'il est telle réalité, tel étant existant<sup>5</sup>.

On sait combien cette découverte a suscité de questions, d'interrogations, encore aujourd'hui. Une telle science, dira-t-on, est impossible, elle est en contradiction avec les exigences propres de la science, et même de la science telle qu'Aristote lui-même la définit. Celui-ci, en effet, déclare que toute science considère un genre d'être : or l'être n'est pas dans un genre ; il ne peut donc être le sujet d'une science...

De plus, une telle science, si elle existe, ne peut être identique à la théologie, car cette dernière regarde un Être singulier, premier, absolu, alors que la science de ce-qui-est regarde ce qu'il y a de plus commun, de plus universel...

La difficulté est réelle, du point de vue logique ; mais il faudrait peut-être redécouvrir la véritable position d'Aristote, avant de rejeter sa découverte. Pour lui, ce n'est pas la logique qui doit juger la philosophie première : la logique n'est qu'un *organon*, un instrument ; or l'instrument est relatif à ce dont il est l'instrument, et ce n'est pas lui qui donne à ce dont il

---

3. *Métaphysique*, A, 2, 982 a 4 sq. : « Puisque cette science est ce que l'on cherche, il faudra examiner de quelles causes et de quels principes la sagesse est science. Si nous considérons la saisie immédiate (*ὑπόληψις*) que nous avons du sage, la [réponse à notre question] n'en apparaîtra que plus clairement. Nous pensons d'abord que le sage a la connaissance scientifique de toutes choses, autant qu'il est possible, sans [pour autant] avoir la science de chacune des choses en particulier. Ensuite, nous considérons comme sage celui qui peut connaître les choses difficiles et qui ne sont pas d'accès facile pour la connaissance humaine. Celui-ci est sage (car le fait de sentir est commun à tous, cela est donc facile et n'est rien de sage). En outre, celui qui connaît les causes avec le plus d'exactitude et qui est le plus à même de les enseigner, celui-là sera, en toute science le plus sage. Et parmi les sciences, celle qui est en vue d'elle-même et du savoir pour lui-même sera plus sagesse que celle qui est [cherchée] pour [ses] résultats ; et la science qui a le plus d'autorité (*ἀρχικωδέραν*) est plus sagesse que celle qui est subordonnée. En effet, le sage ne doit pas recevoir d'ordres, mais ordonner, et ce n'est pas à lui de se soumettre à un autre, mais au moins sage de se soumettre [au plus sage]. Telles sont, en qualité et en nombre, les saisies (*ὑπόληψις*) que nous avons de la sagesse et des sages.

Parmi tout [ce que nous venons de voir], la connaissance de toutes choses est nécessairement présente (*ὑπάρχειν*) en celui qui a la science de l'universel au plus haut degré, car il connaît d'une certaine manière tout ce qui est sujet ; mais [ces sciences] les plus universelles sont les plus difficiles pour les hommes (parce qu'elles sont les plus éloignées des sensations). (...)

Mais une science est d'autant plus propre à l'enseignement qu'elle connaît spéculativement les causes (car ceux-là enseignent qui disent les causes de chaque chose). Le savoir et le connaître scientifiquement, cherchés pour eux-mêmes, sont présents principalement dans la science [qui regarde] le suprême connaissable (en effet, celui qui choisit le connaître pour lui-même choisira de préférence la science la plus science, et telle est celle [qui regarde] le plus connaissable). Et le plus connaissable, ce sont les premiers (*τὰ πρώτα*) et les causes, car c'est par eux et à partir d'eux que l'on connaît les autres choses, et non pas eux par les sujets (*διὰ τῶν ὑποκειμένων*). Et la science qui a le plus d'autorité et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît la fin pour laquelle doit être faite chaque chose. Et [cette fin] est le bien en chacun et, en définitive, le bien suprême dans toute la nature. »

4. Voir *Mét.*, Γ, 1, 1003 a 24 sq.

5. Voir *Mét.*, E, 1, 1026 a 23-32.

est l'instrument sa signification, sa raison d'être. Il faut donc comprendre ce qu'est cette science nouvelle *par elle-même*, et non par la logique. Il faut ensuite préciser son caractère propre et ses exigences propres ; à ce moment-là, on peut se servir de la logique.

Pour Aristote, la connaissance scientifique ne s'explique pas par ses conclusions, mais par ses principes propres, qui sont antérieurs à la science elle-même, qui lui sont présupposés.

Les principes propres de la science de ce-qui-est en tant qu'il est sont ce qui spécifie cette science, ce qui la détermine ; et ces principes, nous venons de le dire, sont antérieurs à cette science. La grande question - la seule qui permette de savoir si cette science existe, si elle a droit de cité - est de savoir si nous pouvons saisir les principes propres de ce-qui-est (τὸ ὄν) en tant qu'il est, si ces principes existent ou non. Et c'est également en considérant les principes propres de cette science qu'on pourra comprendre comment elle peut s'élever à la contemplation d'un Être nécessaire, Acte pur, tout en ayant comme « sujet propre » ce qu'il y a de plus universel : ce-qui-est en tant qu'il est.

Or, il faut bien le reconnaître, on a souvent oublié de se poser cette question (pouvons-nous saisir les principes propres de ce-qui-est en tant qu'il est ? existent-ils ?), alors que c'est au contraire la question qu'Aristote s'est posée en premier lieu. Tout le livre Z de la *Métabysique* porte sur cette question, celle du τί ἐστὶ de l'οὐσία, et cette question est la même que celle qui porte sur le τὸ ὄν. C'est peut-être là que nous saisissons le mieux le génie d'Aristote : il a compris qu'on ne peut pas identifier le τὸ ὄν et le τί ἐστὶ τὸ ὄν, mais qu'on peut identifier le τί ἐστὶ τὸ ὄν et le τί ἐστὶ οὐσία sans identifier le τὸ ὄν et l'οὐσία. Cela est capital, puisque par là on comprend que le τί ἐστὶ de l'οὐσία, la saisie du « principe propre, selon la forme, de ce-qui-est », n'est ni l'οὐσία première, ni l'οὐσία seconde des *Catégories*<sup>6</sup>, et que ce principe ne peut s'identifier au τὸ ὄν. Ce principe propre nous permet de comprendre que la science du τὸ ὄν ἢ ὄν n'est pas limitée aux réalités que nous expérimentons, mais qu'elle peut s'élever jusqu'à considérer, contempler les substances séparées.

Tant que nous restons fixés sur le τὸ ὄν que nous expérimentons, que nous voyons, nous ne pouvons rien dire des substances séparées. La recherche du τί ἐστὶ du τὸ ὄν, du τί ἐστὶ de l'οὐσία, est donc capitale.

Si Aristote peut immédiatement dire que cette recherche du τί ἐστὶ τὸ ὄν est identique à celle du τί ἐστὶ οὐσία, c'est grâce aux *catégories*. Toutes les déterminations de ce-qui-est sont ordonnées à l'οὐσία première et à l'οὐσία seconde ; mais ni l'οὐσία seconde ni l'οὐσία première ne nous disent ce qu'est l'οὐσία. Voilà le double dépassement des catégories.

Dans cette recherche du τί ἐστὶ de l'οὐσία, Aristote montre bien ce qui le sépare fondamentalement de Platon ; et, pour mieux nous le faire comprendre, il invente l'expression τὸ τὶ ἦν εἶναι, pour montrer que l'*intelligibilité* de ce-qui-est n'est pas identique à *ce-qui-est*.

Si l'interrogation du τί ἐστὶ de l'οὐσία nous permet de découvrir le principe propre de ce-qui-est en tant qu'il est, cependant, pour Aristote, il n'y a pas de découverte d'un principe propre matériel de ce-qui-est en tant qu'il est. L'interrogation : « En quoi est ce-qui-est ? » n'a pas de sens. Certes la matière n'est pas considérée comme non-être, elle est en un certain sens, mais elle ne peut être principe propre de ce-qui-est en tant qu'il est ; si la matière est principe propre de ce-qui-est-mû (la φύσις-matière), elle n'est pas principe propre de ce-qui-est. Ce-qui-est est premièrement οὐσία, donc source de détermination, source de forme ; ce-qui-est n'est pas premièrement matière, indétermination radicale.

---

6. Pour Jaeger, « au lieu de la question portant sur l'existence du suprasensible, le livre Z nous confronte, de façon inattendue, à la théorie de la substance en général » (*op. cit.*, p. 196). Le livre Z, dit-il, « commence l'examen de l'être au sens fondamental, c'est-à-dire au sens des catégories, et spécialement de la substance (οὐσία), qui est l'objet principal de la science concernée » (*op. cit.*, p. 203).

De même, il n'y a pas de réponse immédiate à l'interrogation : « D'où vient ce-qui-est en tant qu'être ? » Il n'y a pas de cause efficiente propre de ce-qui-est en tant qu'il est. Il y a certes une Cause efficiente ultime de tout ce qui existe en tant qu'il est, mais cette Cause est le Créateur, qui n'est pas cause propre au niveau de l'analyse philosophique de ce-qui-est. Ne confondons pas ces deux niveaux de recherche.

Par contre, il y a une interrogation au sujet de l'être-en-acte et de l'être-en-puissance que nous découvrons dans toute réalité qui est mue. Mais que signifie profondément cette distinction ? Qu'est-ce que l'être-en-acte ? L'étude du livre Θ de la *Métaphysique* d'Aristote nous indique la découverte de la *fin* de ce-qui-est en tant qu'il est ; et cette découverte achève celle de l'οὐσία. Elle nous montre qu'Aristote ne peut achever son analyse de philosophie première dans l'οὐσία, dans la découverte de la substance. Sa philosophie première n'est pas une « ousiologie », mais une philosophie de ce-qui-est en tant qu'il est, et cette philosophie implique la découverte de la *fin* de ce-qui-est en tant qu'il est : l'ἐνέργεια, l'être-en-acte. L'être-en-acte se distingue de l'être-en-puissance et lui est antérieur ; l'être-en-puissance lui est tout relatif, il lui est tout ordonné - sauf lorsqu'il s'agit d'une réalité individuelle qui est mue. Dans une telle réalité, en effet, l'être-en-puissance est antérieur à l'être-en-acte. Par là, Aristote justifie d'une manière nouvelle l'intelligibilité propre des réalités sensibles, physiques, et, instaurant ainsi une philosophie de la nature ayant son domaine propre, il nous fait comprendre que si, en philosophie de la nature, la distinction de la nature-forme et de la nature-matière est fondamentale, cette distinction est complètement dépassée en philosophie première, puisque précisément l'être-en-puissance n'est jamais premier du point de vue de ce-qui-est considéré en tant qu'il est (l'être-en-puissance, encore une fois, n'est premier qu'à l'égard de ce qui est mù).

Cette priorité de l'être-en-acte sur l'être-en-puissance permet au philosophe de montrer que sa philosophie première ne peut s'arrêter aux réalités expérimentées dans l'univers, même pas à l'homme, car celui-ci demeure lié substantiellement à la matière par son corps.

Enfin, le livre I de la *Métaphysique* montre comment l'un se rattache à ce-qui-est, par la substance et l'être-en-acte, tandis que le multiple suit l'être-en-puissance et l'être accidentel. L'un est « l'acolyte » de ce-qui-est en tant qu'il est <sup>7</sup>. Ici encore, Aristote se distingue de son maître pour qui l'un est au-dessus de tout être intelligible, identique au Bien en soi, au-delà de l'οὐσία. Et le livre I s'achève sur l'opposition du corruptible et de l'incorruptible, en montrant que le corruptible et l'incorruptible affectent les substances tout en n'étant pas les substances. L'être comme tel est au delà de cette opposition, ce qui permet de comprendre comment une science de ce-qui-est en tant qu'il est peut considérer les êtres corruptibles comme les êtres incorruptibles.

### 3. Philosophie première et théologie

Nous pouvons donc dire que, puisqu'elle est capable de saisir les principes propres de ce-qui-est considéré en tant qu'il est (l'οὐσία et l'être-en-acte), puisqu'elle peut préciser scientifiquement que l'un est « l'acolyte » de ce-qui-est en tant qu'il est et que l'incorruptible qualifie les substances simples (tandis que le multiple et le corruptible proviennent de ce qui est en puissance), la philosophie première demande de s'achever dans une considération de l'Être nécessaire, Substance incorruptible et séparée, Acte pur dont la vie est de se contempler. Cette Substance séparée est Dieu. Avec le livre Λ de la *Métaphysique*, la philosophie première se transforme en théologie ; elle ne regarde plus ce-qui-est en tant qu'il est, mais la Substance première.

---

7. Cf. *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 22-24.

Si la philosophie première peut s'achever dans un regard théologique, c'est grâce à la découverte des principes propres de ce-qui-est en tant qu'il est. Si cette philosophie n'était que la *description* de ce-qui-est en tant qu'il est, elle ne pourrait pas s'élever jusqu'à ce regard, car elle ne saisirait alors rien qui soit commun analogiquement aux réalités expérimentées et à l'Être premier. C'est grâce à la saisie des deux principes, l'οὐσία et l'être-en-acte, qu'elle peut atteindre l'au-delà du monde physique, du monde visible. Certes, Aristote ne cherche pas en premier lieu à démontrer l'existence d'un Être premier, Dieu<sup>8</sup> ; cette existence, il la reçoit des traditions religieuses ; mais il cherche à considérer ce qu'est ce Dieu, cette Substance première, séparée, Acte pur ; et cela est bien œuvre de théologien. Aristote précise alors que cet Acte pur est le Bien suprême, qui réclame notre contemplation ; et, à la fin de l'*Ethique*, il cherche à dire ce qu'est cette contemplation.

On voit donc comment, pour Aristote, la recherche de la sagesse réclame la philosophie première, et comment celle-ci s'achève en théologie. Cette théologie donne sa véritable signification à la sagesse, ainsi qu'à la vie humaine : celle-ci s'achève dans une contemplation qui n'est plus humaine mais divine. Ainsi, grâce à l'élaboration de cette science nouvelle, la science de ce-qui-est en tant qu'il est, le philosophe montre que l'homme ne s'achève pas dans l'homme. La φιλία, si grande qu'elle soit, n'est pas ce qu'il y a d'ultime dans l'homme. Celui-ci ne peut être parfaitement heureux, parfaitement épanoui, qu'en contemplant autant qu'il le peut l'Être premier.

#### 4. Ce lien est-il organique, ou relève-t-il d'un milieu culturel ?

Nous venons de montrer que, pour Aristote, la philosophie demande d'être sagesse, qu'elle réclame donc la philosophie première et que celle-ci s'achève en théologie. A cela on objectera : c'est vrai sans doute pour Aristote, car tout le milieu religieux demandait cela, et c'est du reste grâce à ce milieu religieux qu'il pouvait affirmer immédiatement que Dieu existe, et grâce aux traditions religieuses qu'il pouvait concevoir une philosophie première s'achevant en théologie et réclamant en dernier lieu la contemplation ; mais aujourd'hui c'est différent. Le milieu en lequel s'élabore la philosophie n'est plus religieux, il n'est plus chrétien ; c'est un milieu de culture scientifique et même positiviste, qui refuse la distinction du τὸ ὄν et du τί ἐστὶ τὸ ὄν, qui refuse la recherche des principes propres. Dans un tel milieu on ne peut plus considérer que la philosophie doit s'achever en une philosophie première s'achevant elle-même en théologie ; car la philosophie doit être la conscience de son temps.

C'est là une objection classique et bien connue. Mais le philosophe doit-il être celui qui suit, qui reflète le climat en lequel il élabore sa philosophie, ou doit-il être suffisamment indépendant pour dire à tous ce qu'est l'homme et ce qu'il doit être, ce que peut être son bonheur, ce qu'est sa finalité d'être intelligent ? Le philosophe est-il l'ami de la sagesse, ou est-il celui qui justifie ce que les hommes de son temps pensent et disent ? On aimerait ici rappeler la manière dont Péguy définissait le philosophe...

Il y a là une option, un choix à faire. Faut-il reprendre la première phrase de la *Métaphysique* d'Aristote : « Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître », et en définitive de connaître le vrai, ou faut-il prétendre que l'intelligence ne peut pas atteindre la vérité, et qu'il n'y a donc pas en l'homme d'appétit naturel ordonné au vrai ?

8. Le texte de *Mét.*, E, 1, 1026 a 11-23 montre bien que l'existence de quelque chose d'éternel, d'immobile, exige de poser une science qui n'est ni la physique, ni les mathématiques. C'est à partir de l'exister de l'Être premier qu'on pose la nécessité d'une philosophie première, d'une théologie. Cependant, il y a dans la *Métaphysique* une première élaboration de l'exigence de poser l'existence d'un Être premier au delà de tout mouvement. Voir notamment Γ, 8, 1012 b 26 sq. Cette exigence avait déjà été exposée dans les fameux livres VII et VIII de la *Physique*. Jaeger, qui place *Phys.*, VIII et *Mét.* A, 8 dans la troisième et dernière partie de l'évolution de la pensée d'Aristote, estime que celui-ci, à cette époque, remet en cause l'unicité de Dieu. L'argumentation prouvant l'unicité du ciel, en A, 8, 1074 a 31 sq., est « étrangère au contexte » : ce serait une addition tardive et critique, une sorte d'auto-critique d'Aristote, que ses éditeurs auraient introduite dans le texte (voir W. JAEGER, *op. cit.*, p. 353).

Continuons de répondre à l'objection. Aristote, en élaborant sa philosophie première, est complètement libre à l'égard de la tradition religieuse ; ce n'est pas celle-ci qui lui a fait découvrir la nécessité d'une science du τὸ ὄν ἢ ὄν, ni elle qui lui a fait découvrir ce qu'est l'οὐσία et ce qu'est l'être-en-acte. La philosophie, pour Aristote, n'est pas essentiellement une partie de la culture ; certes elle s'en sert et s'enracine en elle, mais elle la dépasse et ne dépend pas essentiellement d'elle. C'est pourquoi la philosophie d'Aristote, tout en étant née dans une culture déterminée, n'est pas liée à cette culture ; elle entend bien développer ce qu'il y a de plus radical dans l'appétit naturel de l'intelligence qui cherche la vérité. Elle reste donc toujours vraie et toujours aussi importante si l'on veut saisir ce qu'est le bonheur véritable de l'homme, montrer ce qu'est l'*esprit* en l'homme et comment l'esprit de l'homme doit chercher la vérité ; mais, évidemment, cette philosophie s'exprimera et se dira de manières diverses, en fonction des cultures différentes au sein desquelles vivront les hommes. Et si la culture n'est pas favorable à l'éclosion d'une telle philosophie (comme c'est le cas, de fait, pour notre culture), cela devra éveiller en nous un plus grand désir de chercher la vérité, et exiger de nous une plus grande force pour lutter contre tout ce qui s'opposera à cette recherche. Le philosophe, en effet, doit prendre conscience que si une philosophie comme celle dont nous venons de rappeler les grands traits n'est plus vécue et transmise, il y a un manque véritable pour l'homme. La plupart des hommes ne s'en aperçoivent pas et ne peuvent pas s'en apercevoir : ils sont donc « innocents ». Mais le philosophe doit s'en apercevoir (et ne peut donc rester innocent s'il l'oublie), car sa fonction propre est de rappeler aux hommes qu'ils sont avant tout *esprit*, esprit lié à un corps, et qu'ils sont donc faits pour la contemplation, mais une contemplation difficile à acquérir, qui ne peut être vécue que comme une conquête actuelle.

Voilà pourquoi, au delà des traditions religieuses, au delà des diverses cultures, le philosophe doit chercher par tous les moyens à maintenir vivante cette philosophie première qui, en dépassant l'anthropologie, montre comment l'homme doit se dépasser lui-même pour être vraiment homme, et qui le conduit naturellement à la découverte de l'existence d'un Etre premier nécessaire, Bien souverain, que les traditions religieuses appellent Dieu. Ce Dieu, l'homme doit chercher à l'adorer et à le contempler : cela, la philosophie première le lui montre encore, puisqu'elle lui montre qu'il est naturellement capable de le découvrir, et de le découvrir comme son Créateur auquel il doit se relier en l'adorant. Tant qu'il n'a pas fait cette découverte, l'homme reste un errant, il demeure en attente, il ne sait pas parfaitement où il va ni ce qu'il est. C'est pourquoi il est si important pour nous, aujourd'hui, de découvrir, au delà de toute culture scientifique, une véritable philosophie première qui permette à l'esprit de l'homme de respirer et de découvrir progressivement sa véritable finalité.

Si elle est au delà de toute culture et exige que l'esprit de l'homme se découvre lui-même comme esprit, la philosophie première n'est cependant pas indifférente à la culture humaine ; elle s'en sert comme d'un tremplin, comme d'une disposition, pour la dépasser, et elle s'en sert aussi pour s'exprimer et se dire. En ce sens, des philosophies premières émergeant de cultures très différentes (d'une culture issue de traditions religieuses ou d'une culture scientifique et technique) s'exprimeront nécessairement de manières diverses. Il y a là une question intéressante, mais nous ne pouvons ici que la suggérer.

##### *5. Dans le contexte actuel, comment une philosophie première doit-elle s'élaborer ?*

Le souci principal d'un Aristote est de montrer, à partir de traditions religieuses plus ou moins enfermées dans le mythe, l'exigence du λόγος, c'est-à-dire l'exigence de la découverte des principes propres des réalités corruptibles et incorruptibles. Il découvre par là la matière première, principe radical du cosmos (source radicale de toute corruptibilité), le νοῦς de l'homme et la Substance séparée, Réalité ultime, Acte pur, Etre nécessaire et éternel au delà

de toute corruptibilité. Les mythes de la matière et des éléments, le mythe de la réminiscence et surtout les mythes de la naissance de l'amour et de la naissance de l'univers, sont par là dépassés. Reconnaissons cependant que ce dépassement n'est pas parfait, puisque demeure en philosophie de la nature le mythe de la « quintessence », du mouvement circulaire éternel et de l'immobilité de la terre, et en politique le mythe de la diversité naturelle de l'homme libre et de l'esclave. C'est seulement en éthique et en philosophie première que le λόγος aristotélicien est pleinement victorieux des mythes, victorieux en particulier du mythe de la naissance de l'amour (grâce à l'analyse si pénétrante de la φιλία) et du mythe de l'οὐσία (grâce à l'analyse si pénétrante du τὸ τι ἦν εἶναι).

Le souci principal du philosophe qui élabore aujourd'hui une philosophie première doit être de montrer, à partir de la culture scientifique positiviste de notre époque, l'exigence de l'intelligence de l'homme, qui ne peut se satisfaire des connaissances scientifiques. Ayant un appétit naturel de vérité, l'intelligence de l'homme doit, au delà des connaissances scientifiques (si respectables soient-elles), redécouvrir ce qu'il y a de premier, de radical dans la vie de la pensée - ce que Heidegger et Maritain ont si fortement senti et qu'ils ont exprimé en affirmant l'exigence de « penser l'être », ou de « l'intuition de l'être ». Nous dirions : l'exigence de retrouver dans toute sa limpidité et sa profondeur le jugement d'existence - « ceci est » -, de retrouver ce contact direct, immédiat, de notre intelligence avec ce-qui-est, en tant qu'il est. Il y a là une exigence de réflexion critique qui demande à être explicitée et à être dite.

En face de la culture scientifique et positiviste, en face des diverses idéologies athées, le philosophe doit aussi s'efforcer de montrer que cette recherche de ce-qui-est en tant qu'il est aboutit nécessairement à la question : Existe-t-il un Etre nécessaire ? Et il doit préciser comment l'intelligence philosophique peut le découvrir, ce qui exige la redécouverte, non seulement de la finalité de l'intelligence de l'homme, mais de la finalité de l'homme proprement dit. Car cette recherche de ce-qui-est en tant qu'il est est elle-même toute entière pour l'homme. N'est-ce pas cela qui différencie la philosophie réaliste des idéologies ? Cela montre aussi combien philosophie première et éthique sont liées, tout en demeurant distinctes.

La philosophie d'aujourd'hui doit redécouvrir quelle est la véritable finalité humaine : l'homme est-il capable de bonheur ? et quel est ce bonheur ? Le souci du philosophe d'aujourd'hui n'est plus en premier lieu de découvrir l'intelligibilité du cosmos, sa perfection propre ; mais, face aux psychologues, de montrer comment toute la philosophie première s'achève dans la découverte de la *personne* de l'homme. C'est cette personne qu'il faut sauver, en montrant la capacité qu'elle a de se dépasser, en mettant en pleine lumière son esprit, sa liberté, en montrant qu'il y a en l'homme quelque chose qui est au delà de notre monde physique et biologique : l'origine de l'âme spirituelle de l'homme et sa finalité ultime ne sont pas de ce monde. Aussi l'homme n'est-il pas entièrement satisfait d'être dans ce monde : il est fait pour quelque chose d'autre qu'il ne connaît pas parfaitement.

Le souci principal du philosophe d'aujourd'hui est donc bien de considérer l'homme dans sa situation d'aujourd'hui, qui est tragique : n'est-il pas dans ce que Jaspers appelle une « situation-limite » ? Certes, la philosophie ne peut le sauver ; mais elle peut lui donner une lucidité. En considérant l'homme dans toutes ses dimensions, elle doit lui montrer, redisons-le, qu'il ne peut être pleinement lui-même qu'en se dépassant. Et c'est bien là que le philosophe doit reconnaître la nécessité d'une philosophie première (philosophie de ce-qui-est en tant qu'il est), qui seule peut découvrir la dimension de la personne humaine, son autonomie radicale dans l'ordre de l'être, sa capacité d'aimer et de chercher la vérité ; une philosophie première qui s'achève en une théologie où l'homme est découvert comme une créature spirituelle, capable d'adorer et de contempler Celui que les traditions religieuses appellent Dieu. L'homme se découvre alors dans sa dimension ultime : il est un être religieux.



## QUELQUES REMARQUES SUR LES DIVERGENCES PHILOSOPHIQUES DE SAINT THOMAS ET D'ARISTOTE

Il faut admirer l'audace philosophique de saint Thomas : à son époque, il n'a pas hésité à revenir à la pensée du philosophe païen - Aristote -, au delà d'Avicenne ; il avait compris que l'Avicenne latin ne transmettait pas la pensée d'Aristote d'une manière tout à fait pure. Le fait est reconnu par tous les historiens de la pensée, mais diversement interprété... Parmi les thomistes en effet, certains voudront toujours faire de saint Thomas un néo-platonicien, parce que sa pensée théologique assume le désir de sagesse qui est si fort dans le néo-platonisme. Mais saint Thomas a-t-il vraiment accepté cette pensée ? Peut-on encore être néo-platonicien quand on reconnaît la distinction entre la réalité existante, en elle-même, et cette même réalité en tant que connue ? Saint Thomas note que c'est l'erreur des platoniciens de ne pas avoir fait cette distinction <sup>1</sup>. Et pour sa part, il reconnaît la place de l'abstraction (universelle et formelle) dans la connaissance humaine : tout ce qui est connu par notre intelligence provient d'une expérience (qui implique nos sensations), et possède dans notre intelligence un mode spécial, universel (univoque ou analogique).

### 1. LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE : L'ESSE

Mais laissons cette question encore très débattue et précisons notre recherche : la philosophie d'Aristote (spécialement sa philosophie première) et celle que saint Thomas utilise dans la *Somme Théologique* sont-elles différentes ? Etienne Gilson le prétend, ainsi que Jacques Maritain, pour ne nommer que les plus importants à avoir abordé ce problème.

Pour Gilson, la métaphysique d'Aristote est avant tout une métaphysique de la substance, une « ousiologie » ; et la métaphysique de saint Thomas serait celle de l'*esse* - Dieu est l'*Ipsum esse subsistens* et toutes les créatures ont un *esse* participé <sup>2</sup>.

Maritain pour sa part, affirme qu'Aristote demeure dans les trois degrés d'abstraction. Il saisit l'*ens* en tant qu'*ens* : Maritain dirait presque que la métaphysique d'Aristote est celle de l'étant comme tel. Quant à saint Thomas, il a saisi l'*esse* comme tel : il a eu l'intuition de l'être, comme Maritain lui-même ! <sup>3</sup>

Je me permets de rappeler ici une rencontre avec Etienne Gilson à l'occasion de laquelle je lui avais posé cette question : « Si la métaphysique de saint Thomas est distincte de celle d'Aristote, j'aimerais connaître le principe découvert par saint Thomas et qui n'est pas dans la philosophie première d'Aristote ». Gilson n'avait pas su répondre, mais avait reconnu loyalement que c'était bien la question à poser... Pour saint Thomas, en effet, une science ne se distingue d'une autre que par ses principes propres. Tant qu'on n'a pas précisé les principes propres d'une science, on ne sait pas exactement ce qu'elle est ; on ne peut donc pas saisir comment elle se distingue d'une autre science qui s'intéresse aux mêmes réalités matériellement, mais avec un objet formel différent.

D'autre part, nous pouvons peut-être préciser ce qu'il faut entendre par « intuition de l'être ». Y a-t-il vraiment, comme Maritain l'affirme, une intuition de l'être ? Il y a certes une « intuition »

---

1. Il est évident pour celui qui considère attentivement les raisons de Platon qu'il s'est trompé parce qu'il a cru que le mode de la réalité pensée, dans son être (*modus rei intellectu in suo esse*) est comme le mode de penser la réalité elle-même (*modus intellegendi rem ipsam*) - (*Comm. Mét.*, I, leçon. X, n. 158).

2. Voir E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1972, p. 49 sq. Pour ces auteurs, nous nous permettons de renvoyer à *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* Téqui Paris 1975, fascicule II, p. 264, sq., et fascicule V.

3. Voir *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*, in : • Revue thomiste • 68 (1968), pp. 5-40.

qui porte sur le rapport à la fois identique et divers de chaque réalité existante avec l'*esse*. Maritain lui-même ne l'affirme-t-il pas en disant que cette « intuition » peut surgir brusquement, « comme une espèce de grâce naturelle, à la vue d'un brin d'herbe » ?<sup>4</sup> Ce brin d'herbe existe et j'existe : comment l'*esse* est-il à la fois un et tellement divers ? Cette intuition n'est donc pas celle de l'*esse*, mais de la relation que toute réalité existante a avec l'*esse*. Cela est sans doute très important pour éveiller l'intelligence et lui permettre de poser la question : « Qu'est-ce que l'être ? » Mais on ne peut pas dire que la philosophie de saint Thomas se distingue par là de celle d'Aristote. Aristote, lui aussi, s'est posé la question : « Qu'est-ce que l'être ? » Bien plus, le τί ἐστὶ (qu'est-ce ?) à l'égard du τὸ ὄν (ce-qui-est) n'a jamais quitté l'intelligence d'Aristote philosophe ; il anime toute sa recherche de philosophie première<sup>5</sup>.

Quand on compare la *Somme théologique* de saint Thomas à la *Philosophie première* d'Aristote, il faut bien comprendre que saint Thomas fait œuvre de théologien (en « *doctrina sacra* ») et qu'Aristote fait œuvre de philosophe. Par le fait même, leur point de vue sur l'être n'est pas le même. Aristote cherche toujours à dévoiler ce que l'intelligence saisit de ce-qui-est en tant qu'il est. Il précise comment l'intelligence l'analyse, en cherchant ses principes et ses causes propres - l'οὐσία, l'être en acte -, et sa propriété, l'un. Saint Thomas, partant de la foi surnaturelle et de la Révélation chrétienne, présuppose toutes ces découvertes philosophiques. Il les utilise, les assume, pour montrer comment l'intelligence humaine peut découvrir l'existence de l'Être premier, le Dieu créateur, comment elle peut le contempler et préciser sa manière d'exister. Précisément, notre intelligence humaine ne peut remonter jusqu'à l'Être premier que par le principe de causalité finale saisi au niveau de la philosophie première : tout ce qui est en puissance dépend de ce qui est en acte. Or la première modalité de l'être-en-acte est l'*esse* d'une réalité subsistante (substantielle). Et par le fait même, tout ce qui existe en impliquant une certaine potentialité, dépendra d'un Être premier. Partant de la foi, saint Thomas regarde tout dans la lumière de la Vérité première se révélant<sup>6</sup>. La division à laquelle il revient toujours est donc bien celle de l'*esse* : l'*Ipsum esse subsistens*, et l'*esse* participé (l'*esse* de la créature). Il s'agit de deux modalités différentes, extrêmes, de l'*esse* - la manière dont Dieu existe, et la manière dont tout ce qui n'est pas Dieu, c'est-à-dire les créatures, existe. On se sert de la philosophie, qui nous dit ce qu'est l'*esse* (*quid est*), pour préciser les divers *quomodo* de l'*esse*. La précision nouvelle de saint Thomas théologien n'est donc pas au niveau de l'*esse* comme tel, mais des diverses manières d'exister. Saint Thomas, utilisant la découverte philosophique de l'être-en-acte, met donc en pleine lumière l'*esse*, et non plus les principes propres de ce-qui-est. Aristote, quant à lui, ne parle pas de l'*Ipsum esse subsistens*, ni de l'*esse* participé. Cette « divergence » est normale, dès qu'on saisit bien la différence qui existe entre l'ordre d'une recherche philosophique et celui d'une théologie scientifique s'appuyant sur la foi.

Notons aussi que saint Thomas précise ce qu'est l'*esse* en affirmant qu'il est l'*actus essendi*<sup>7</sup> et explicite ce qu'est l'*ens* en disant : *ens, sive quod est*<sup>8</sup>. Il affirme aussi constamment : *Primo in intellectu cadit ens*<sup>9</sup>. Pour lui, le jugement d'existence s'impose donc bien comme premier

4. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paul Hartmann 1964, p. 40. Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* Téquy, Paris 1975, fascicule V, p. 22 sq.

5. • Aussi bien, ce qui est recherché dans le passé, à présent et toujours, et ce qui est toujours mis en question - *Qu'est-ce que ce qui est ?* (τὸ ὄν) - revient à ceci : *qu'est-ce que la substance* (τίς ἡ οὐσία) ; (...). C'est pourquoi nous aussi principalement (μάλιστα) et en premier lieu (πρῶτον) et pour ainsi dire uniquement (μόνον), il nous faut examiner, à propos de ce qui est ainsi, *ce qu'il est* (τί ἐστι) (Mét., Z, 1, 1028 b 2 sq.). Voir aussi Mét., Z, 2, 1028 b 33. Dans le livre Θ, Aristote affirme : « *Qu'est-ce que l'acte et quel il est, cela est évident d'après ce que nous venons de dire...* » (loc. cit., 7, 1048 b 35). Cette recherche de ce qu'est la substance et de ce qu'est l'acte est bien la recherche qui commande toute la philosophie première d'Aristote : « Nous cherchons les principes et les causes des êtres (τῶν ὄντων), mais évidemment en tant qu'êtres » (Mét., E, 1, 1025 b 3-4).

6. Voir *Somme théol.*, I, q. 1, a. 1, ad 2 um ; a. 3 ; a. 7 ; II-II, q. 1, a. 1.

7. *Somme théol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2 um. Voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* Téquy, Paris 1975, fascicule III, p. 61 sq. ; voir aussi *Analyse de l'être chez saint Thomas*, in : *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, Congresso internazionale, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974*, pp. 255-279.

8. *Comm. Peri Herm.*, I, Leç. 5, n. 71.

9. Voir *De verit.*, q. 1 ; *Somme théol.*, I, q. 5, a. 2 ; q. 16, a. 4, ad 2 um, etc.

contact propre de notre intelligence et de la réalité existante ; et c'est par l'*acte* qu'on précise ce qu'est l'*esse*, et non l'inverse. Pour saint Thomas, la philosophie de l'être-en-acte est donc bien ce qu'il y a de plus fondamental, et elle est ultime : notre intelligence ne peut aller plus loin dans l'ordre de l'analyse ; c'est ce qui achève toutes ses recherches sur ce qu'est l'être.

En théologien, saint Thomas précise cependant par rapport à la substance ce qu'est la subsistance. Evidemment, il ne s'agit pas ici de la substance comme principe et cause propre de ce qui est, mais de la substance dans sa relation à l'*esse*, donc du  $\pi\acute{\omega}\varsigma$  métaphysique : le propre de la substance est d'avoir son exister, parce qu'elle est principe propre de ce qui est est <sup>10</sup>.

Saint Thomas développe aussi ce qu'est la personne au niveau métaphysique ; là encore, ce développement n'est pas la découverte de nouveaux principes : la personne est une manière particulière d'être impliquant un rapport à sa finalité propre. La personne est un « tout », comme dit saint Thomas, une manière particulière d'exister, impliquant une vie spirituelle, immatérielle, et par le fait même une manière particulière d'opérer, d'agir, et d'être en relation avec sa fin.

## 2. L'INFINI

Dans son traité *De Deo Uno*, nous découvrons aussi un approfondissement de la philosophie d'Aristote par saint Thomas à l'égard de l'infini. Pour Aristote en effet, l'infini, qu'il étudie en *Physique* <sup>11</sup>, est lié à la quantité en tant qu'elle est privée de forme. On trouve chez saint Thomas, en théologie, une nouvelle notion de l'infini, puisque saint Thomas affirme que l'infini est une manière d'exister de Dieu : « Dieu lui-même *est infini* et parfait » <sup>12</sup>. Saint Thomas note au début de cet article que « tous les philosophes antiques ont attribué l'infini au premier principe, comme le dit le livre III de la *Physique*, et cela avec raison, considérant que les réalités s'écoulent du premier principe à l'infini. Mais parce que certains se sont trompés à propos de la nature du premier principe, ils se sont trompés à propos de son infinité. Parce qu'en effet ils posaient comme principe premier la matière, ils ont attribué au premier principe une infinité matérielle, disant qu'un corps infini était le premier principe des réalités » <sup>13</sup>. Saint Thomas a cette ultime audace de considérer que l'infini qualifie bien la manière d'exister de Dieu. Mais pour cela, il précise que l'infini peut être considéré de deux manières : « Quelque chose est dit infini du fait qu'il n'est pas fini. Or en quelque sorte, la matière est finie par la forme, et la forme par la matière. La matière est certes finie par la forme, en tant qu'avant de recevoir la forme, elle est en puissance à de nombreuses formes ; mais quand elle en reçoit une, elle est terminée par celle-ci. Quant à la forme, elle est finie par la matière en tant que la forme considérée en elle-même est commune à de nombreuses réalités (*communis est ad multa*). Mais par le fait qu'elle est reçue dans la matière, elle devient la forme de cette réalité déterminée. Or la matière est perfectionnée par la forme par laquelle elle est finie ; c'est pourquoi l'infini, selon qu'il est attribué, *a raison d'imparfait* (*habet rationem imperfecti*) : il est en effet comme une matière n'ayant pas de forme. La forme, elle, n'est pas perfectionnée par la matière : c'est plutôt son ampleur (*amplitudo*) qui est contractée par la matière ; c'est pourquoi l'infini, selon qu'il se prend de la forme non déterminée par la matière, *a raison de*

---

10. Voir *l'Être*, I, Téqui, Paris 1972, p. 414 sq. On pourrait faire des remarques semblables à propos de l'âme. Aristote et saint Thomas en parlent de manières différentes, l'un en philosophe, l'autre en théologien. Saint Thomas montre d'emblée que l'âme subsiste par elle-même, parce qu'elle est créée immédiatement par Dieu, bien que sa subsistance ne s'explicite que dans son union avec le corps. Il n'y a pas chez saint Thomas une nouvelle conception de l'âme ; mais il précise, grâce à la foi, la manière dont l'âme existe. A ce propos, voir *L'âme humaine chez saint Thomas*, in : *L'anima nell' antropologia di S. Tommaso d'Aquino* (Studia universitatis S. Thomae in Urbe, 28, Massimo-Milano 1987), pp. 169-180.

11. *Somme théol.*, III, 4-8. Voir aussi *op. cit.*, I, 2, 185 a 33 sq.

12. *Somme théol.*, I, q. 7, a. 1.

13. *Ibid.*

*parfait (habet rationem perfecti)* ». <sup>14</sup> Autrement dit, l'infini peut être considéré d'une manière privative, comme n'ayant pas de détermination : la matière. Et il peut être pris d'une façon négative, comme ce qui n'est pas reçu dans un autre qui le limiterait : c'est l'infini de la forme. Cette distinction de saint Thomas relève d'un regard *critique* sur les relations de la matière et de la forme : il s'agit de l'*intelligibilité* propre de la matière finie par la forme et « en puissance à l'égard de nombreuses formes ». Le théologien s'en sert par rapport à l'*Ipsum esse* divin, qui subsiste en lui-même d'une manière infinie : l'infini ne peut qualifier que l'être de Dieu, il ne peut pas qualifier ce qui est en tant qu'il est. Toute cette question sur l'infinité de Dieu nous montre bien le regard critique du théologien sur les *rationes*, sur l'intelligibilité de l'infini.

### 3. LE BIEN

On peut aussi affirmer que saint Thomas a explicité ce qu'est le bien. Aristote, ayant le souci de critiquer la position de Platon sur le Bien-en-soi, a précisé avant tout le rôle du bien dans l'activité humaine, volontaire. En philosophie première, son analyse du bien est très peu développée. Il le considère d'une part dans la lumière de l'être-en-acte, mais très rapidement <sup>15</sup>, et d'autre part au livre M, en le distinguant du beau, à propos des mathématiques <sup>16</sup>. Sans doute Aristote, qui a été disciple de Platon et qui veut orienter sa philosophie d'une manière tout autre, dans le réalisme de l'expérience, a-t-il voulu souligner que la philosophie première est une philosophie de l'être et non du bien, et que l'éthique est une éthique du bien humain et non du Bien-en-soi <sup>17</sup>. Par le fait même, il n'a fait que manifester le lien entre l'être en-acte et le bien, sans développer sa pensée, craignant de maintenir des confusions.

Saint Thomas, en théologien qui contemple la bonté de Dieu en elle-même - « Dieu seul est bon » <sup>18</sup>, il est la Bonté - analyse la *ratio boni* en la comparant à la *ratio entis*. Il y consacre dans la *Somme* une question spéciale <sup>19</sup>, avant d'affirmer la bonté même de Dieu, ce qui est unique dans son traité *De Deo uno*. N'est-ce pas le signe que la philosophie dont il se sert n'explicite pas assez en philosophie première et en critique ce qu'est le bien et la relation du bien avec l'être pour pouvoir affirmer scientifiquement que Dieu est le Bien suprême ? Saint Thomas a aussi voulu assumer tout ce que les théologiens à tendance néo-platonicienne - saint Augustin et Denys - pouvaient dire d'exact sur la bonté souveraine de Dieu. La bonté qui est Dieu explique à la fois l'attraction unique exercée par Dieu sur tout ce qui existe <sup>20</sup> et sa capacité de se communiquer - saint Thomas le montre très spécialement au début de son traité du Christ Sauveur <sup>21</sup>.

Ce regard plus approfondi sur le bien se manifeste nettement lorsque saint Thomas étudie les trois modalités du bien : le bien parfait, le bien agréable, le bien utile <sup>22</sup>. Pour Aristote, ces trois modalités ne peuvent avoir de sens qu'au niveau du bien humain et non au niveau du bien considéré en lui-même. La mise en lumière de la *ratio boni* montre le souci de saint Thomas d'aller le plus loin possible dans sa pénétration intellectuelle du bien. Aristote se contente de signaler un de ses effets propres : « Le bien, c'est ce que tous désirent » <sup>23</sup>. Ensuite il analyse le bien humain.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Mét.*, Θ, 9, 1051 a 4-21.

<sup>16</sup> • Puisque le bien et le beau diffèrent - le premier est toujours dans l'action, le beau est aussi dans les êtres immobiles - ceux qui assurent que les sciences mathématiques ne traitent ni du beau ni du bien sont dans l'erreur. C'est en effet principalement le beau qu'elles considèrent et font connaître - (*Loc. cit.*, 3, 1078 a 31-35).

<sup>17</sup> Voir *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 11; 1097 a 14.

<sup>18</sup> Mt 19, 16-22 ; Mc 10, 17-22 ; Lc 18, 18-23.

<sup>19</sup> *Somme théol.*, I, q. 5 : *De bono in communi*.

<sup>20</sup> • Il ne convient pas à l'agent premier, qui n'est qu'agent, d'agir pour l'acquisition d'une fin : il veut (*intendit*) seulement communiquer sa propre perfection, qui est sa bonté. Et toute créature veut atteindre (*intendit consequi*) sa perfection, qui est une similitude de la perfection et de la bonté divines. Ainsi donc, la divine bonté est la fin de toutes les réalités - (*Somme théol.*, I, q. 44, a. 4).

<sup>21</sup> *Somme théol.*, III, q. 1, a. 1.

<sup>22</sup> *Somme théol.*, I, q. 5, a. 6.

<sup>23</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 3.

Dans ce domaine propre du bien, saint Thomas n'hésite donc pas à aller plus loin qu'Aristote. Il ne découvre cependant pas un nouveau principe propre de la philosophie première ; c'est la *ratio boni* qu'il met en pleine lumière. Or saint Thomas explicite ce qu'est la *ratio boni* dans le *de veritate*, à propos des transcendants<sup>24</sup>. Nous sommes bien là au niveau critique, puisque saint Thomas compare les *rationes* : la *ratio rei*, la *ratio unius*, la *ratio alicujus*, la *ratio boni*, la *ratio veri*, à la *ratio entis*, en précisant leur convertibilité. Notons que la *ratio unius*, convertible avec la *ratio entis*, est distincte de l'un, propriété de ce-qui-est. Saint Thomas distingue donc bien le regard métaphysique du regard critique. Et il ramène la *ratio boni* à la *ratio entis*, ce qui ne peut se faire qu'au niveau critique où, dans un regard réflexif, on peut analyser les *intentiones*, les concepts : c'est l'intelligibilité qui intéresse alors le philosophe et non plus la réalité existante elle-même. Dans son regard philosophique sur les transcendants, saint Thomas se sert d'Aristote pour dépasser son Maître, Albert le Grand. Pour Albert le Grand, il y a quatre transcendants : deux qui proviennent des philosophes (l'être et l'un), et deux qui proviennent des Docteurs, des Pères (le vrai et le bien)<sup>25</sup>. Pour saint Thomas, ces deux courants philosophiques et théologiques sont unis grâce à un cinquième transcendant, l'*aliquid*, fruit de la philosophie première d'Aristote.

En se servant d'Aristote saint Thomas ne le dépasse pas mais il l'explicite, le précise. Jamais Aristote n'avait affirmé la convertibilité de la *ratio boni* et de la *ratio entis*. Or cela est important, car on peut mieux saisir ainsi les liens de la philosophie première et de l'éthique, analogues à ceux de l'intelligence et de la volonté.

#### 4. L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ

C'est à propos des liens de l'intelligence et de la volonté qu'il faudrait montrer encore comment saint Thomas a explicité, précisé la pensée d'Aristote. Certains historiens vont jusqu'à affirmer qu'Aristote n'a jamais saisi ce qu'est la βούλησις, la volonté. Pour eux, elle n'apparaît en philosophie qu'avec les stoïciens. Une telle affirmation est exagérée, car Aristote a beaucoup développé ce qu'est l'acte volontaire, qui provient précisément de la volonté ! Cependant, il est vrai qu'Aristote n'a pas analysé le caractère propre de la βούλησις comme puissance comparativement au νοῦς. Il affirme que la philosophie première est nécessaire pour saisir parfaitement ce qu'est le νοῦς, mais il ne dit pas que l'éthique est nécessaire pour saisir ce qu'est la βούλησις.

Saint Thomas, au contraire, a développé d'une manière remarquable la nature propre de cet appétit spirituel qu'est la volonté. Et il a voulu comparer l'intelligence et la volonté comme capacités vitales spirituelles, pour mieux comprendre leur caractère propre<sup>26</sup>. L'intelligence est tout ordonnée à l'être : *primo cadit in intellectu ens* ; et la volonté est tout ordonnée au bien. Cependant on ne peut dire : *primo cadit in voluntate bonum*, car le bien ne « tombe » pas dans la volonté ; la volonté est tout entière ordonnée vers le bien, qui l'attire et suscite en elle un amour extatique. La philosophie première, qui permet à l'intelligence d'aller jusqu'au bout de ses exigences propres, a donc une noblesse que l'éthique n'a pas ; mais l'éthique a une importance capitale du point de vue pratique, pour aider l'homme à bien vivre, à atteindre son bonheur. D'autre part, la philosophie première permet à l'éthique d'aller jusqu'au bout de ses exigences propres, lorsqu'elle découvre l'existence d'un Être premier, Acte pur, que les traditions religieuses appellent Dieu, le Dieu créateur. En découvrant le Dieu créateur, elle fonde en effet une éthique religieuse ; celle-ci peut certes déjà exister grâce aux

24. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

25 Voir F. RUELO, *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Ed. Nauwelaerts, Louvain et Béatrice Nauwelaerts, Paris 1969.

26. Voir *Somme théol.*, I, q. 82, a. 3; a. 4, ad 1 um.

traditions religieuses, mais en se fondant sur les seules traditions religieuses elle n'a pas une précision et une certitude philosophiques parfaites<sup>27</sup>.

Toutefois Aristote ne nous a pas donné de véritable éthique religieuse en ce sens qu'il n'a pas développé l'ordre d'une éthique religieuse comparativement à celui d'une éthique humaine fondamentale. Sans doute aurait-il pu le faire, grâce au livre A de sa philosophie première et en précisant ce qu'est la Création.

Ce que nous venons de dire de l'éthique religieuse impliquant la découverte de l'Être premier créateur pourrait être dit d'une autre façon de l'éthique chrétienne, qui exige la foi en la Révélation de Jésus, Fils de Dieu Sauveur, et de la Très Sainte Trinité dans la simplicité absolue du monothéisme. Cependant, notons bien la différence qui existe entre ces deux niveaux d'éthique. La découverte de l'Être premier créateur est dans le prolongement direct de la philosophie première : il y a une continuité de recherche philosophique entre la philosophie première et la théologie naturelle, et donc entre l'éthique humaine fondamentale et l'éthique humaine religieuse. En revanche, il n'y a pas de continuité entre la philosophie (spécialement la philosophie première) et la foi chrétienne. Car s'il n'y a pas de contradiction, d'opposition, entre la philosophie et la foi, il y a une altérité. La foi nous met en présence d'une Vérité tout autre, qui transcende infiniment la vérité découverte en théologie naturelle. Et cependant, il est possible de découvrir des analogies entre les vérités philosophiques et la Vérité révélée, car certaines vérités philosophiques n'impliquent en elles-mêmes aucune imperfection. Par exemple la découverte du vrai et celle du bien. La *ratio boni* est convertible avec la *ratio entis*, ainsi que la *ratio veri*. Toutes deux n'impliquent aucune imperfection. Et par le bien, on peut parler du bonheur de l'homme : le bonheur que l'homme découvre par sa propre recherche philosophique ; et on peut aussi parler du bien de l'Être premier, Dieu, et encore du bien qui est donné à l'homme par la grâce, gratuitement, par l'intermédiaire du Christ Sauveur. Entre ces divers biens, il y a une certaine analogie, car il s'agit toujours du bien. Le philosophe peut donc comprendre que par la foi en Jésus Sauveur, la personne humaine reçoit une possibilité d'accroissement de vie, grâce à une nouvelle finalité. Elle est promue à un nouveau bonheur qui la dépasse infiniment, mais qui demeure *son* bonheur. Le philosophe est alors en présence d'une nouvelle finalité qui, comme telle, le dépasse complètement, mais qui cependant ne lui est pas totalement étrangère parce qu'elle demeure la finalité de l'*homme*. Si l'homme est transformé, cela n'est pas indifférent au philosophe : il doit s'y intéresser. C'est en ce sens qu'il peut parler d'une philosophie éthique chrétienne.

Saint Thomas ayant fait œuvre de théologien, n'a pas élaboré de philosophie propre, et par le fait même ne devait pas exposer une *philosophie éthique chrétienne*. Mais celle-ci est en acte, non explicitée, dans sa théologie morale.

## 5. EXISTE-T-IL UNE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE ?

Ce que nous venons de dire nous semble très important pour éclairer la fameuse querelle de la philosophie chrétienne. La philosophie ayant diverses parties, on peut peut-être distinguer : il n'y a pas et il ne peut y avoir de philosophie première chrétienne, car la foi chrétienne ne nous donne pas de nouveaux principes de ce-qui-est. La grâce présuppose la nature ; elle n'est pas un être substantiel nouveau donné à l'homme. Prétendre qu'il existe une *métaphysique* chrétienne, au sens précis du terme, présupposerait que la réalité créée soit, par la grâce chrétienne, changée substantiellement (donc que la grâce soit substantielle)

---

27. L'éthique est donc première dans notre recherche philosophique, et elle est ultime. Ultime, car lorsqu'elle est parfaite elle présuppose la découverte de l'Être premier, le Dieu créateur ; et première puisque, grâce à l'éducation, l'enfant a très vite le sens du bien et du mal, le sens de l'obligation du travail, puis en grandissant, le sens de l'amour d'amitié (de la *φιλία*), le sens de sa responsabilité à l'égard d'un autre - il ne découvre que plus tard l'appel à une contemplation, ce qui le conduira à se poser le problème de la philosophie première, si du moins il veut comprendre profondément le sens de cet appel et y répondre le plus parfaitement possible.

et que notre intelligence soit capable de saisir ce qu'elle est. Or la grâce est une participation à la nature de Dieu, et ce qui est participé n'est pas substantiel. La Rédemption présuppose la Création et ne la supprime pas. Jésus ne supprime pas Adam, prince de la nature humaine.

Si donc on ne peut parler d'une métaphysique chrétienne, on doit parler d'une *philosophie éthique* chrétienne. Il y a en effet une nouvelle finalité, un nouveau bonheur, promis et déjà présent pour le chrétien. Cette éthique chrétienne ne supprime pas les exigences propres d'une éthique de l'amour d'amitié et d'une éthique religieuse. Au contraire, elle les présuppose et ne peut s'élaborer que si ces deux premières éthiques humaines ont été élaborées : la grâce ne supprime pas la nature mais l'ennoblit et lui donne une plénitude, une capacité nouvelle d'aimer Dieu et l'homme <sup>28</sup>.

## 6. LES PASSIONS

A propos de la philosophie éthique, on pourrait montrer comment, dans cet ordre affectif, saint Thomas a beaucoup développé ce qui n'était qu'inchoatif chez Aristote : son analyse de l'acte humain, volontaire, et de la liberté, et surtout son analyse des passions, du concupiscible et de l'irascible. Saint Thomas montre admirablement comment le théologien doit distinguer le concupiscible et l'irascible <sup>29</sup>. Le concupiscible regarde le bien sensible - qui spécifie la passion-amour -, celle-ci ayant elle-même deux grandes modalités, le désir ou la jouissance, selon que le bien sensible est absent ou présent. Ce bien sensible a un contraire, le mal sensible, qui spécifiera la passion-haine, connaissant elle-même deux modalités, la fuite et la tristesse, suivant que ce mal est imminent ou déjà présent. Quant à l'irascible, saint Thomas précise qu'il est déterminé par le bien difficile à conquérir, qui spécifie la passion d'espoir, et son contraire, le désespoir. Quant au mal sensible difficile à vaincre, il spécifie la crainte, et son contraire, l'audace. Enfin la passion-colère, qui est au terme de ce développement de l'irascible, est suscitée par un mal difficile à vaincre qui nous écrase ou qui écrase celui que nous aimons : ce mal éveille alors en nous le désir de rétablir l'ordre de la justice. Ce développement sur les passions est très propre à la pensée de saint Thomas : Aristote en effet n'a parlé des passions que dans la *Rhétorique*, et surtout dans l'*Ethique à Nicomaque*, d'un point de vue matériel, comme d'une matière à rectifier par les vertus de tempérance et de force - les passions n'étaient pas regardées en elles-mêmes.

C'est évidemment à l'égard du péché que saint Thomas théologien apporte un très grand développement, spécialement à l'égard du péché d'orgueil qu'il considère comme le premier péché de l'homme puisqu'il réalise la rupture de l'homme avec Dieu. Aristote, en philosophe, a très peu développé la question du péché comme, du reste, celle du mal. Il considère l'orgueil de l'homme comme la source du tragique et, par le fait même, comme la matière par excellence du développement de l'art poétique, de l'art dramatique. Il faut reconnaître cependant que lorsqu'il parle des vertus en éthique, il a toujours soin de montrer leurs contraires les vices.

Il est intéressant de noter que c'est surtout dans ce domaine volontaire et affectif, dépendant du bien ou de son contraire, que le théologien, s'appuyant sur la Révélation, réalise un développement qui lui est tout à fait propre - pensons à la révélation du livre de Job, et à celle du mystère de la mort du Christ. Tandis qu'à l'égard de la connaissance - sensible, imaginative et intellectuelle - saint Thomas théologien demeure très proche du Philosophe. Cependant, même dans l'ordre de la connaissance, saint Thomas a développé l'aspect réflexif de la

---

28. A partir de là nous pouvons nous poser la question : peut-on parler d'une philosophie de l'activité artistique chrétienne, d'une philosophie politique chrétienne ? Peut-on parler d'une philosophie chrétienne du vivant ? Et de la matière ? Autant de questions qu'il faudrait résoudre, mais qui dépassent de beaucoup la dimension de cet article.

29. Voir *Somme théol.*, I-II, q. 23.

philosophie, tout spécialement celui de la critique. Il ne s'agit pas alors de découvrir de nouveaux principes, mais de préciser, d'ordonner ce qui est déjà découvert pour éviter toute confusion, toute erreur. C'est le *comment* de la connaissance humaine qui est très développé. Cela est tout à fait normal quand on comprend que saint Thomas est avant tout théologien : le théologien ne peut rien dire de ce qu'est Dieu. Il ne peut développer que son *quomodo* - son *quomodo non sit*, comme le dit saint Thomas<sup>30</sup>. C'est du reste pour cela que, quand on laïcise la pensée de saint Thomas, on ne saisit plus vraiment les principes propres de la philosophie qu'il utilise - principes de ce-qui-est comme tel, du vivant, etc... On n'explique que la manière dont ces principes existent dans une réalité. Cela est très net à propos de la substance et de l'être-en-acte : saint Thomas utilise presque toujours la substance des *Prédicaments* (substance première et substance seconde), et non la substance principe et cause propre de ce-qui-est ; de même, il regarde avant tout l'*esse*, première *modalité* de l'être-en-acte.

En critique, saint Thomas a précisé l'ordre des transcendants, comme nous l'avons déjà vu ; il a précisé l'ordre de l'appréhension simple et celui du jugement ; il a précisé les diverses modalités de vérité ; enfin, il a précisé ce qu'est l'être de raison<sup>31</sup> : une relation de raison, dont le fondement propre est notre acte de connaissance. L'être de raison n'apparaît qu'à partir de notre connaissance abstraite. C'est l'analyse plus rigoureuse de l'abstraction que saint Thomas a opérée (distinguant l'abstraction formelle de l'abstraction universelle) qui lui a permis de mieux préciser ce qu'est l'être de raison. C'est peut-être ici que l'influence d'Avicenne se fait le plus sentir, sans du reste que saint Thomas adopte complètement sa position sur l'abstraction.

## 7 . L'ANALOGIE

Il serait aussi intéressant d'étudier le problème de l'analogie, en comparant la manière dont Aristote et saint Thomas en parlent. Pour Aristote, l'analogie apparaît avec la division de l'être en acte et en puissance - c'est l'analogie que saint Thomas appelle l'analogie de proportion ; et ce qu'il appelle l'analogie *ad unum* est considéré par Aristote sous l'expression *λέγεται πολλαχῶς*, qui implique diverses attributions relatives à un terme<sup>32</sup>. L'analogie a donc chez saint Thomas une extension plus grande, et cela sûrement sous l'influence d'Avicenne. Mais ce qui caractérise l'analogie elle-même est identique chez Aristote et saint Thomas<sup>33</sup>.

On voit tout l'intérêt qu'il y a à comparer la philosophie d'Aristote et la théologie de saint Thomas. Pour ce théologien, Aristote demeure le Philosophe. Il s'en sert avec la liberté du croyant qui sait que, grâce à la Révélation, il pénètre infiniment plus loin, plus profondément dans la réalité : Dieu, l'âme de l'homme, la béatitude de l'homme ; mais il respecte le philosophe dans sa recherche de vérité à partir de son expérience, dans la rigueur de ses analyses philosophiques, à tel point que lorsque celui-ci peut dire quelque chose du mystère de Dieu dans son unité, l'ordre propre de la sagesse philosophique demeure.

Saint Thomas comprend admirablement que si l'Esprit Saint convertit notre cœur en lui donnant une capacité toute nouvelle d'aimer, il nous laisse le soin de purifier notre intelligence de toutes les erreurs, en cherchant nous-mêmes la vérité avec toujours plus d'avidité, et d'ardeur, mais aussi avec toujours plus de lucidité et de précision.

30. Voir *Somme théol.*, I, q. 3, *introd.*

31. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre article : *Originalité de l'ens rationis dans la philosophie de saint Thomas*, in : • Angelicum • 52 (1975), pp. 91-124.

32. Voir • *Analogon* • et • *Analogia* • dans *la philosophie d'Aristote*, Fribourg 1968. Paru en anglais in : • *The Thomist* • 33 (1969), pp. 1-74.

33. Il faut d'ailleurs reconnaître que la scolastique de Jean de saint Thomas dit que l'analogie *ad unum* n'est qu'une analogie imparfaite. Quant à l'analogie de *proportionnalité* dont parle saint Thomas, ne se fonde-t-elle pas sur la division de l'être en un et multiple, division propre à la théologie de saint Thomas ? L'analogie de proportionnalité ne serait-elle pas ce qu'Aristote considère comme une analogie métaphorique, qui se situe au niveau de la propriété ? Saint Thomas, du reste, l'emploie très peu (seulement dans le *De veritate*).

En résumé, quand on compare saint Thomas théologien et Aristote philosophe, on est bien obligé de reconnaître que la métaphysique que saint Thomas utilise est celle d'Aristote. Il a cependant apporté une explicitation plus grande de l'esse participé, de la Création, de la Providence et du gouvernement divin, de l'infini, du bien, des passions ; cela montre bien l'originalité de la pensée de saint Thomas, et en même temps l'unité profonde de sa métaphysique avec la philosophie première d'Aristote. En effet, on doit reconnaître que tous les développements apportés par saint Thomas demeurent des explicitations au niveau du  $\nu\acute{o}\varsigma$ <sup>34</sup> qui ne touchent pas les principes propres de la philosophie. Le souci de saint Thomas est de se servir de la philosophie première et de l'éthique en vue d'expliciter ce qui est signifié par la Révélation divine. Il veut donc découvrir dans cette philosophie les *rationes* parfaites, car c'est par celles-ci que le théologien peut utiliser la philosophie. Il ne peut se servir directement de ses principes propres, qui demeurent toujours liés par l'induction au jugement d'existence, et donc à l'expérience des réalités créées. Le théologien possède un autre jugement d'existence, celui de la foi surnaturelle, et toute sa recherche théologique est en référence directe et immédiate à ce nouveau jugement d'existence de croyant, de chrétien.

---

34. Cela explique l'importance si grande de la participation dans la théologie de saint Thomas. A cause de cela, on fait volontiers de saint Thomas un néo-platonicien. N'est-ce pas oublier que dans la pensée néo-platonicienne la participation est tout, alors que chez saint Thomas, elle implique la causalité, ce qui indique l'influence directe d'Aristote ? Voir *Somme théol.*, I. q. 44, a. 1.