Bulletin du

CERCLE THOMISTE

Saint-Nicolas de Caen



Nouvelle Série

SOMMAIRE

Nos 94-95

Pages

1.	MD. PHILIPPE. « Théôria » et « Praxis » dans la philosophie d'Aristote	1
2.	R. de GOURMONT. L'homme moral selon le Christ	19
3.	JJ. LECHARTIER. Peut-on se fier au Nouveau Testament?	27
4.	Bibliographie	32
Tr	imestriel MARS-JUIN	1982

" THÉORIA » ET " PRAXIS » DANS LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE *

La distinction de la *théôria* et de la *praxis* 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 *théôria* semble bien avoir été supplantée par la *meditatio*, celle-ci étant elle-même dominée par la *méthode*. Quant à la *praxis*, n'est-ce pas chez Descartes la volonté d'efficacité qui lui donne sa signification? La réflexion sur le *noûs*, 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 *théôria* et de la *praxis* prend une signification toute nouvelle : la dialectique, en effet, ne prétend-elle pas être à la fois *théôria* et *praxis* ? N'est-ce pas là son originalité, sa supériorité sur la pure *théôria* et la pure

^{*}Nous reproduisons ici, avec l'aimable autorisation du R.P. Benedetto D'Amore, un article paru dans les Atti del Congresso Internazionale TEORIA E PRASSI (Gênes-Barcelone 1976), vol. I (Ed. domenicane italiane, Napoli 1979), pp. 119-135.

praxis? 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 praxis prend le pas sur la théôria, celle-ci étant abandonnée pour ne plus laisser place qu'à la praxis. Cette praxis, 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 théôria et de la praxis est présente dans la pensée de Platon; mais celui-ci, tout en reconnaissant à la théôria et à la praxis des structures propres, différentes — la théôria est ultime, tandis que la praxis ne l'est pas ; la théôria est l'acte propre du sage, alors que la praxis 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 ellemême, puisqu'elle demande d'être comme prolongée dans une action politique, une paideia. Le rapport entre théôria et action politique apparaît donc comme essentiel; car l'action politique suppose la théôria, 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 théôria est la véritable source de l'action politique et morale, la véritable source de la poïétique ; mais cette source demande de se réaliser en *praxis*. 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 *théôria* et de la *praxis*, 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 théôria, 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 praxis). Par là, nous pouvons saisir comment cette division de la philosophie en « théorétique » et « pratique » caractérise la conception philosophique qu'Aristote a du noûs. Et celle-ci, sans doute (comme nous essaierons de le montrer), se fonde sur la division du noûs passif et du noûs 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 noûs, 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 (1). Le signe qu'il en donne, c'est que l'on a « de la joie à voir » (2). 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.

Voilà l'excellence de cette philosophie théorétique : elle permet à l'homme de devenir un contemplatif, « aimé des dieux » (3); 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 » (4). 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 (5). 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 (6).

⁽¹⁾ $M\acute{e}taphysique$, α , 1, 993 b 11 : « c'est aussi à bon droit que la philosophie est appelée la science de la vérité... ».

⁽²⁾ Cf. $M\acute{e}t$., A, 1, 980 a 21-24: « Tous les hommes désirent naturellement savoir; le signe $(s\grave{e}m\acute{e}in)$ en est le plaisir causé par les sensations; car, en dehors même de leur utilité, elles sont aimées pour ellesmêmes, et, plus que toutes, les sensations visuelles ».

(3) Cf. Ethique à Nicomaque, X, fin du chap. 8: le contemplatif, le

sage, est « aimé des dieux ».

sage, est « alme des dieux ».

(4) Cf. Mét., a, 1, 993 b 20-21: « la fin de la [science] théorétique est la vérité, tandis que celle de la pratique est une œuvre (ergon) ». Voir aussi E, 1, 1025 b 22 ss.: « le principe de toute production (poièton) 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 (praktôn) réside dans l'agent: c'est le choix libre (proaïresis), car il y a identité entre l'objet de l'action et celui du choix ».

⁽⁵⁾ Cf. Ethique à Nicomaque, 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 du 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. Eth. Nic., II, 2, 1103 b 26 ss.: « le présent ouvrage ne se propose pas un but théorétique, comme les autres; car notre recherche

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'orthos logos (7) de nos opérations volontaires), tandis que la seconde s'occupe de faire l'imitation (8), imitation de nos actions (praxeis) 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 (9); la philosophie pratique s'achève en traitant de la théôria. Il faut donc reconnaître que la sophia, la vertu

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 (praxeis) et la manière dont nous pouvons les accomplir (pôs praktéon autus) ».

⁽⁷⁾ Cf. $Eth.\ Nic.$, 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 kata ton $orthon\ logon$): II, 2, 1103 b 22; VI, 1, 1138 b 25; VI, 13, 1144 b 23 et 26; VII, 8, 1151 a 22.

⁽⁸⁾ Cf. Poétique, 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 (mimèseis)». « Imiter est naturel aux hommes», et « tous les hommes prennent plaisir aux imitations » (4, 1448 b 5).

⁽⁹⁾ Voir Eth. Nic., X, chap. 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 théôria (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 ne connaît ce bonheur que dans la mesure où elle présente qu'que ressemblance (homoioma ti) avec une activité de ce genre » (1178 b 26-27).

ultime de notre *noûs*, 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.

La praxis, au sens ultime, s'achève en théôria. Comprenons bien cette affirmation. Cela ne veut pas dire que la praxis soit essentiellement ordonnée à la théôria, ni que la théôria présuppose essentiellement la praxis. 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 noûs 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 (10). 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 épistèmè. Car en découvrant les principes propres de ce-qui-est comme être — l'ousia et l'energeia —, 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'Etre premier, Acte pur, et chercher à préciser négativement ce qu'il est. Cette connaissance spéculative s'achève donc en théôria de l'Etre 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 *noûs* 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 déter-

⁽¹⁰⁾ Cf. $M\acute{e}t$., E, 1, 1025 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 ».

mine 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 (11), 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 (12). 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 (13). Mais la connaissance 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 théorétique 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 théorétique, qui cherche à connaître les réalités mues, contingentes, de

⁽¹¹⁾ Saint Thomas a bien saisi cela. Voir son Commentaire du De anima, III, leç. 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 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 facon, parce qu'elle est première. Et ce sera à elle de considérer l'être en tant qu'être...».

notre univers (14). 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 théorétique et la philosophie pratique, c'est que cette dernière considère ce qui est l'œuvre humaine, l'action volontaire, tandis que la connaissance théorétique 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 (15).

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 noûs (voilà la connaissance théorétique, 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 *théôria* puisse ellemême 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 (16).

⁽¹⁴⁾ Cf. $M\acute{e}t$., E, 1, 1025 b 26 : « la Physique ne saurait être qu'une science théorétique, mais théorétique 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. Eth. Nic., I, 2, 1095 a 1 ss.

⁽¹⁶⁾ Voir Eth. 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 noûs ou de toute

La distinction de la philosophie théorétique 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.

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 poïétique - s'achève donc dans la transformation de l'univers. C'est l'homme qui, grâce à l'art (tèchnè), transforme l'univers, et le transforme à partir de l'eidos qui est dans son intelligence, eidos 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

autre faculté, à quoi semblent appartenir de nature $(katà\ physin)$ l'empire, le commandement, la notion (ennoian) 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 $(en\ hèmin\ to\ theiotaton)$, c'est l'activité (energeia) 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 $(kata\ tèn\ théôrian)$. Celle-ci est précieuse par elle-même, si bien que le bonheur, pourrait-on dire, est une contemplation $(théôria\ tis)$ ».

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 poïétique, 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 poïétique 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 théôria et praxis, c'est pour mieux préciser leur irréductibilité; car pour lui le noûs a, au niveau théorétique, ses exigences propres, sa structure et sa finalité propres. De même, le noûs pratique doit découvrir ses propres exigences, sa structure et sa finalité propres. Et ce noûs 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 noûs qui, dans ses activités propres, connaît vraiment trois développements irréductibles, comportant cependant un ordre entre eux, car tous les trois sont des activités du noûs de l'homme ordonné à ce-quiest, 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 *noûs*, *théôria* et *praxis*. Le développement du *noûs* considéré en ce qu'il a de plus « lui-même » s'achève dans la *théôria*, qui définit le bonheur parfait de l'homme. Ce développement ultime du *noûs* 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 *théôria*. Pouvonsnous 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 (17). Or, précisément, la distinction du théorétique et du pratique est propre au *noûs* de l'homme, et non au *noûs* de Dieu.

Autrement dit, le noûs, 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 noûs, 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 théôria est bien l'opération humaine la plus parfaite, impliquant toutes les perfections de la connaissance théorétique et de l'action volontaire. Et le noûs lui-même, perfectionné par l'habitus de sagesse, source de cette théôria, 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

⁽¹⁷⁾ Cf. Eth. Nic., X, 7, 1177b 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; et autant ce 'quelque chose' de divin l'emportera sur ce qui est composé (sunteion), autant cette activité excellera par rapport à celle qui résulte de toutes les autres vertus. Si donc le noûs, par rapport à l'homme, est quelque chose de divin, une existence conforme au noûs sera, par rapport à la vie humaine, véritablement divine». Voir aussi Métaphysique, A, 2, 982 b 25 ss.: « de même que nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin 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 (theiotatè) est aussi la plus digne (timiotatè); 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 théôria selon Eth. 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 (hèdistè) de toutes les activités conforme à la sagesse (kata tèn sophian) » (1177 a 23). La théôria étant l'exercice même de la sophia, 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 ellemême « (1177 b 1). Contrairement aux vertus pratiques dont « les actes qui s'y rapporten

philosophie théorétique représente l'effort du *noûs* 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 *noûs*, 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 *noûs*, est le plus profond, le plus « luimême » ?

En ce qui concerne la philosophie pratique, n'oublions pas que la praxis est elle-même source des vertus morales, qui lui permettront d'être de plus en plus « elle-même ». Parmi ces vertus morales, il y a la prudence, elle-même produite par la praxis. Celle-ci, en effet, implique l'orthos logos, rectitude de l'intelligence au niveau pratique - ce qui montre bien que la praxis, action volontaire, loin de s'opposer à l'intelligence, l'implique essentiellement ; et ce qui nous fait comprendre, par le fait même, comment la praxis peut être une disposition à la théôria. Cependant la praxis n'est jamais essentiellement ordonnée à la théôria; mais elle dépend essentiellement du noûs au niveau pratique. De même, la théôria ne peut pas être immédiatement source de la praxis, mais elle dépend essentiellement du noûs au niveau théorétique. Si donc les deux demeurent irréductibles l'une à l'autre, le noûs est la source vitale des deux, selon un certain ordre. Mais il ne faut pas dire que le noûs 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 *noûs*, la *théôria* et la *praxis* permettent à celui-ci d'être de plus en plus « lui-même », et donc d'être source d'une *théôria* et d'une *praxis* 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 *noûs* « capable de devenir toutes choses » » et le *noûs* « capable de les produire toutes » ? (18).

Il faut noter en premier lieu que, pour Aristote, il y a une différence entre philosophie et $no\hat{u}s$. La philosophie qualifie le $no\hat{u}s$, elle l'ennoblit d'une hexis (un habitus) de science ou de sagesse (s'il s'agit de la philosophie première). Le développement de la philosophie actue donc le $no\hat{u}s$ et exprime ses virtualités. Par le fait même, toute division au niveau du $no\hat{u}s$ aura une répercussion sur les habitus propres du $no\hat{u}s$. Cependant, la division au niveau des habitus propres du $no\hat{u}s$ n'entraîne pas nécessairement une division au niveau du $no\hat{u}s$ 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 théorétique et du pratique est une distinction non seulement de la philosophie, mais même du noûs. On la trouve en effet dans son analyse du noûs, dans le De anima. Le noûs théorétique est alors défini comme le noûs séparé, « comme l'éternel est séparé du corruptible » (19). Et Aristote précise que ce noûs théorètikos « ne pense rien dans l'ordre pratique, ni ne se prononce sur ce qu'il

⁽¹⁸⁾ Cf. De anima, 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 qui les produit toutes comme l'art (technè) par rapport à la matière, il est nécessaire que dans l'âme aussi se trouvent ces différences (diaphoras). 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'hexis comme la lumière (...). Et cet intellect est séparé (ho noûs choristos), sans mélange et impassible, étant acte par essence. 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 pathètikos noûs; mais chez lui, d'une manière générale, le terme pathètikos est beaucoup plus lié à la «passion», à la partie affective de l'âme, qu'au noûs 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 àu noûs et à la partie raisonnable de l'âme l'est pour la partie affective .— Le grand commentateur d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise, interprète cette division du noûs en distinguant un noûs hulikos et un noûs poiètikos, auxquels il ajoute un troisième noûs, qui est comme une sorte de « mixte intermédiaire » des deux extrêmes : le noûs ô thurathen (que le latin traduira : intellectus adeptus). Aristote lui-même applique au moins une fois le qualificatif de thurathen au noûs, mais en un tout autre sens (voir De generatione animalium, II, 3, 736 b 27-28).

⁽¹⁹⁾ De anima, 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'ousia et l'acte. Il est capable de contempler les substances séparées, éternelles. En luimême il est au-delà de la matière; il n'a pas d'organe physique.

faut fuir ou rechercher » (20). Le *noûs* théorétique est donc bien irréductible au *noûs* pratique, qui « raisonne en vue d'un but », et qui « se distingue (*diapherei*) du *noûs* théorétique par sa fin » (21). Certes, l'un et l'autre connaissent, pensent, mais l'un *pour penser* et l'autre *pour agir* (*prattein*). 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 noûs, la division en « théorétique » et « pratique » n'implique pas un « poïétique » qui viendrait préciser une nouvelle finalité particulière du noûs (comme il y a une philosophie pratique poïétique). Le noûs poïetikos a chez Aristote une tout autre signification. Il relève d'une autre division du noûs, qui ne se prend plus en premier lieu de telle ou telle fin particulière du noûs. Il s'agit de déterminer la structure la plus fondamentale du noûs. Cette division au niveau du noûs est analogue à la division qu'Aristote fait, au livre Thèta 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 *noûs* « capable de devenir toutes choses » et du *noûs* « capable de produire toutes choses ». Le *noûs* « capable de devenir toutes choses » exprime bien la réceptivité fondamentale du *noûs*, sa potentialité radicale, sa capacité d'être déterminé par tout ce-quiest, en tant même que cela *est*. En lui-même, ce *noûs* n'est-il pas comme une *tabula rasa* (22) ? 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 *noûs* 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 noûs poiètikos, il exprime que le noûs est nécessairement actif, à sa manière, comme la lumière. Ce noûs 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 noûs est capable d'illu-

⁽²⁰⁾ III, 9, 432 b 27 ss.

⁽²¹⁾ III, 10, 433 a 13 ss. Aristote parle aussi de noésis théorétique et pratique (I, 3, 407 a 23-25), d'épistèmè théorétique (III, 4, 430 a 4), de « vie théorétique » $(th\acute{e}or\grave{e}tikos\ bios)$ (Eth. Nic., I, 5, 1095 b 19), de « dianoia théorétique » (VI, 2, 1139 a 27), etc.

⁽²²⁾ Cf. De anima, III, 4, 429 b 30-430 a 2: « le noûs 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 noûs».

miner 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 *noûs* humain, à la fois capable de dépasser l'univers physique (il est séparé), et se servant de lui, car il est le *noûs* 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 *noûs* 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 » (23) ?

On comprend sans peine que ces diverses divisions — celle de la philosophie théorétique et pratique, celle du noûs « capable de devenir toutes choses » et du noûs 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 « théorétique » 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.

⁽²³⁾ Cette division du noûs « capable de devenir toutes choses » et du noûs «capable de les produire toutes» ne montre-t-elle pas la priorité de la réceptivité sur l'efficacité? L'efficacité du noûs poiètikos, en effet, est bien tout ordonnée à l'actuation du noûs pathètikos. Nous voyons donc que le noûs 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 noûs humain la potentialité est première selon l'ordre du devenir (ce qui est commun au noûs 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 noûs « capable de devenir toutes choses » et qui implique donc une certaine priorité dans l'ordre de nature. L'actuation ultime du noûs sera la théôria. Si la théôria est première selon l'ordre de la fin, c'est relativement à la praxis, qui est une autre actuation du noûs. Le noûs est présent dans la *théôria* et dans la *praxis*, comme actué par l'une et l'autre. En lui-même, le *noûs* 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 noûs (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 noûs « capable de devenir toutes choses ». On découvre certes la priorité fondamentale du noûs sur toutes nos activités, mais cette priorité radicale du noûs est, en réalité, totalement dépendante de <u>l</u>'être ; elle est donc seconde : elle n'est

Par contre, la division du noûs en pathètikos et poïetikos 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 noûs poiètikos et pathètikos.

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 noûs poiètikos et du noûs pathètikos. Car il est évident que la philosophie théorétique 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.

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 noûs s'actue par le noûs poiètikos, 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'efficience, et de l'efficience 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 noûs (celle du noûs pathètikos et du noûs poiètikos). 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 noûs est relatif à l'être; n'est-ce pas là ce qui caractèrise l'aristotélisme? Ou bien, au contraire, identifiant le noûs et l'être, on projette les divisions du noûs sur l'être: n'est-ce pas là l'intuition dominante de Platon et, d'une autre manière, celle de Hegel? Le devenir du noûs, étant immanent et étant le seul devenir, donne naissance à la dialectique.

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 » (24) ? N'est-elle pas, grâce aux idées 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 théôria et praxis, ce qui est normal dès qu'on rapporte « théorétique » et « pratique » à la philosophie, on les oppose, ou l'on veut en faire dialectiquement la synthèse : la théôria absorbe alors la praxis (dans l'Esprit), ou la praxis la théôria (dans la Matière), suivant qu'il s'agit d'une dialectique idéaliste ou matérialiste. Mais alors, théôria et praxis 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 théôria 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 praxis (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 praxis ne signifie plus l'action humaine volontaire (éthique ou politique), mais une sorte d'exaltation de la poièsis, considérée en elle-même comme transformation de l'univers ; tandis que la théôria 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 théôria n'est plus comprise que négativement, par rapport à la praxis. Ne nous trouvons-nous pas ici en face d'une opposition de contradiction : praxis et non-praxis? On se sert donc d'expressions classiques en leur donnant une signification tout autre que celle qui leur était propre.

⁽²⁴⁾ Cf. De anima, III, 4, 429 a 27.

Si, dans une position dialectique, on cherche nécessairement comme une synthèse de l'opposition théôria-praxis, 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 théorétique, qui s'achève dans la *théôria* — assume, d'une certaine manière, ce qui est imparfait : la praxis. Cependant la théôria ne supprime pas le caractère propre de la praxis — de même que la praxis ne supprime pas le caractère propre de la théôria. Cependant, le lien entre théôria et praxis est plus profond qu'entre praxis et poièsis. Car la théôria et la praxis perfectionnent plus essentiellement l'homme que la poièsis. Celle-ci perfectionne certes le noûs 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 praxis s'identifie alors à la poièsis, et que la théôria disparaisse, car elle ne regarde que le noûs séparé, l'homme capable d'atteindre ce qui est au-delà du monde.

Marie-Dominique PHILIPPE, o.p. *Université de Fribourg* (Suisse).