

M. D. PHILIPPE *O.P.*

INITIATION
A LA
PHILOSOPHIE
D'ARISTOTE

Philippe - Initiation à la philosophie d'Aristote

514032

BS LETTRES-PHILOSOPHIE



3 1114 00427253 2

N° INV.

INITIATION
A LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

NIHIL OBSTAT :
H. D. GARDEIL.
o. p.

Etiolles, le 10 Juillet 1954

NIHIL OBSTAT :
D. DUBARLE
o. p.

IMPRIMI POSTET :
V. DUCATTILLON
prior provincialis, o. p.

IMPRIMATUR :
Paris, le 7 Août 1954.
MICHEL POTEVIN

AVANT-PROPOS

Dans cette introduction à la philosophie d'Aristote, nous avons voulu présenter à grands traits les diverses orientations de la doctrine du philosophe en en soulignant les sommets, et donner en appendice une brève analyse des divers traités pour en faciliter l'étude. L'esprit humain quand il veut connaître, ne doit-il pas d'abord se former une idée d'ensemble, pour analyser ensuite les diverses parties ? En dernier lieu, il pourra de nouveau se former une synthèse organique et parfaite, mais cette seconde vue synthétique dépasse l'exigence d'une Introduction.

Etant donné le but de cette première vue d'ensemble sur la doctrine philosophique d'Aristote, nous avons délibérément écarté toutes les discussions philologiques et les diverses interprétations philosophiques — depuis celles des premiers disciples jusqu'à celles des philosophes-philologues de notre époque, sans oublier les commentateurs arabes du Moyen Age, les théologiens latins de la même époque et les érudits latins de la Renaissance.

Evidemment cet exposé de l'ensemble de la philosophie d'Aristote, si élémentaire qu'il soit, suppose une certaine option à l'égard de ces diverses interprétations ; nous en avons parfaitement conscience. Nous avons essayé d'interpréter Aristote en philosophe, puisqu'il se présente comme tel, et pour cela nous nous sommes efforcés de nous mettre à son école ; il faut se laisser former par un philosophe pour le comprendre en philosophe. Nous croyons cette méthode légitime et nécessaire. Car, pour exposer la doctrine d'un philosophe, il faut philosopher avec lui, il faut nécessairement repenser avec lui et tâcher de découvrir avec lui ce qui a été comme le centre, le noyau vital de ses réflexions. Lorsqu'il s'agit de pénétrer une pensée aussi précise, aussi profonde, aussi souple que celle d'Aristote, ceci nous semble encore plus indispensable, car un philosophe qui se situe consciemment et explicitement aux niveaux des diverses réalités, considérées successivement dans leur intelligibilité propre d'être ou de devenir, ou d'opération humaine, ne peut

se comprendre que philosophiquement, c'est-à-dire en saisissant son ordre intime, son unité et sa diversité caractéristiques. Toute autre méthode ne peut que le défigurer.

Étant donné le but particulier de cette Introduction, nous nous sommes permis de développer la pensée d'Aristote selon l'ordre qui nous apparaît le plus accessible à la pensée contemporaine toute imprégnée de philosophies centrées sur l'homme. Ceci a l'avantage, non seulement d'être plus proche des préoccupations des étudiants d'aujourd'hui, mais aussi de mieux mettre en relief une partie de la philosophie d'Aristote qui souvent est considérée comme secondaire, et qui pourtant demeure essentielle et si actuelle. L'ordre génétique de notre pensée, du reste, est inverse de l'ordre de nature, ne cesse d'affirmer Aristote. Pour être d'abord fidèle à l'esprit de sa philosophie, abordons celle-ci par l'Éthique, la philosophie humaine. Dans un exposé synthétique et dernier de sa doctrine, il faudrait au contraire suivre l'ordre scientifique de ses traités : la logique, la philosophie de la nature, la philosophie première, la philosophie humaine.

En appendice, puisqu'il s'agit d'introduire directement à la lecture philosophique des œuvres même d'Aristote, nous nous contenterons d'exposer le plus clairement possible l'organisation des divers traités, en relevant leur contenu. En note, nous signalerons les principales questions soulevées par les études philosophiques contemporaines à propos de l'ordre historique des traités entre eux et de leur organisation interne. Sans prétendre être exhaustif, nous avons choisi parmi ces opinions celles qui nous semblaient les plus intéressantes pour l'intelligibilité philosophique des œuvres d'Aristote.

Cette seconde partie suppose encore une certaine interprétation de la pensée du philosophe. Cette interprétation cherche avant tout à déceler l'ordre interne de sa doctrine dans son unité et sa diversité.

1

INTRODUCTION

LA PHILOSOPHIE HELLÉNIQUE AVANT ARISTOTE

La philosophie grecque a commencé explicitement avec l'école de Milet.

Les « premiers physiciens », comme aime à les appeler Aristote, dont la pensée ne nous est connue qu'à travers quelques fragments, ont profondément marqué toute la philosophie du monde hellène des siècles suivants. L'orientation du filet d'eau qui vient de sourdre n'a-t-elle pas toujours une importance capitale ! Thalès, Anaximandre, Anaximène, ces trois pionniers de la recherche spéculative, interrogent l'univers, le cosmos. Ils se demandent d'où celui-ci vient, ce qui le constitue. L'eau est la cause première de toutes choses ; l'infini est l'élément primordial et l'origine de tout ; l'air est la substance qui explique tout l'univers : telles sont leurs réponses successives.

Mais l'École de Milet n'est pas encore Athènes. Ce n'est pas encore la Grèce continentale, la Grèce au sens tout à fait propre du mot.

Parallèlement à ce premier foyer d'étude et de recherche tourné vers l'univers physique, nous voyons apparaître pour la Grèce, un autre foyer de spéculation et de réflexion, tourné vers des réalités plus mystérieuses, plus spirituelles. C'est le foyer des spéculations pythagoriciennes, où les aspirations religieuses et même mystiques se sont unies à d'authentiques recherches scientifiques de type mathématique.

Si, chronologiquement, ce foyer est presque contemporain du premier, géographiquement il naît dans un tout autre lieu : l'Italie méridionale, l'Égypte. Athènes qui se trouve située entre Milet et l'Italie méridionale, semble, de par sa situation même, appelée à harmoniser les influences si différentes de ces deux premiers centres de recherche spéculative.

Mais avant que soit réalisée cette harmonie entre des tendances d'esprit et de mentalité si divergentes, il y aura des luttes, des chocs terribles. Les oppositions si violentes et d'un caractère si absolu, les ressemblances mêmes, cachées mais si profondes, d'un Héraclite et d'un Parménide, ne s'expliquent-elles pas, historiquement, du moins en partie, par la rencontre de ces deux tendances d'esprit ?

Héraclite d'Ephèse ne proclame-t-il pas à la fois que « le sage est séparé de tout » (1), qu'il est « un » (2), et que « la guerre, la discorde est le père de toutes choses et le roi de toutes choses... » ? Car c'est dans ce flux perpétuel, dans ce brassage incessant que l'univers continue d'exister (3).

Parménide d'Elée, dans un regard d'aigle qu'il dit lui-même dépasser celui des mortels, découvre la voie de la vérité et la distingue de celle de l'opinion (4). Celle-ci est la connaissance de l'univers, de ses mouvements et de ses générations (5) ; celle-là au contraire, est la connaissance de « ce qui est », c'est-à-dire de ce qui est nécessaire, incréé, indestructible, car ce qui est, est complet, immobile et sans fin. Il n'a jamais été, il ne sera jamais, parce qu'il est maintenant, tout à la fois et sans discontinuité (6). Ce grand penseur, qui le premier ordonne immédiatement toute la spéculation philosophique vers « ce qui est » dans toute sa pureté originelle, est comme enivré de sa découverte. Il ne voit plus que « ce qui est » et ne peut plus voir que cela (7).

La tradition, en simplifiant leur doctrine, regardera Héraclite et Parménide comme de grands représentants de deux

(1) Diehls, *Vorsokratiker*, 12, *Herakleitos*, N° 108, Frag. 18. Pour simplifier on indiquera par la lettre D, cet ouvrage de Diehls, et le chiffre correspondra à sa classification.

(2) « (La sagesse) consiste à connaître la pensée par laquelle toutes choses sont dirigées par toutes choses ! »

(3) « Les choses froides deviennent chaudes et ce qui est chaud se refroidit ; ce qui est humide se sèche, ce qui est desséché devient humide. » (D. 126, Frag. 39). Homère avait tort de dire : « Puisse la discorde s'éteindre entre les dieux et les hommes ! Il ne voyait pas qu'il priaient pour la destruction de l'univers ; car si sa prière était exaucée, toutes choses périraient... » D. 12 *Herakleitos*, A, N° 22, Frag. 43.

(4) « Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont amené et déposé sur la voie fameuse de la déesse qui seule dirige l'homme qui sait à travers toutes choses... La déesse me dit une parole... Il faut que tu apprennes toutes choses, aussi bien le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, que les opinions illusoire des mortels, dans lesquelles n'habite pas la vraie certitude... » D. 18, *Parmenides* ; N° 1.

(5) « C'est le sentier dans lequel personne ne peut rien apprendre ». D. 1 v.

(6) Voilà le dilemme que pose Parménide : Cet être « doit être ou bien tout à fait, ou n'être pas du tout ». De plus, « la force de la vérité ne permettra pas non plus à quoi que ce soit de naître à ses côtés de ce qui n'est pas. Aussi la justice ne délire pas ses chaînes et ne laisse rien venir au jour ou disparaître, mais maintient fermement ce qui est ». D. 18, 1.

(7) Notons que Parménide découvrant l'être, découvre parallèlement le principe de non-contradiction. Il est le premier philosophe grec qui formule ce principe et celui-ci anime toute sa méthode philosophique.

Le mouvement
ou le
changement

etc
et
principe
de non-contradiction

thèses radicalement opposées : celles de la pure multiplicité et du mouvement incessant, celle de l'unité indivisible et de la fixité immuable de l'être. Héraclite ne voit que le flux et le reflux de l'univers. Parménide ne voit que l'immobilité et la fixité de l'être-un. En réalité les deux, par des voies tout opposées il est vrai, arrivent au même résultat : négation de la connaissance scientifique de l'univers physique. On ne peut rien dire de vrai au sujet de l'univers, puisqu'il est soumis à un perpétuel changement, affirme le premier. Tout ce qu'on dit de l'univers ne peut être qu'une manière de parler, une simple opinion humaine, déclare le second puisque en vérité il n'y a aucun mouvement ; seul existe l'être indivisible, immuable.

Empédocle et Anaxagore, l'un d'Agrigente (en Sicile), l'autre de Clazomène (près de Smyrne) ne voudront ni l'un ni l'autre accepter dans leur exclusivité ces deux thèses opposées. Ils chercheront au contraire à en faire une synthèse harmonieuse. Ils réintroduiront le problème physique au cœur même de leur recherche philosophique.

Empédocle, tout en gardant l'« un », l'absolu de Parménide, voudra considérer d'un regard plus humble la réalité physique, avec le souci de respecter davantage les données de l'expérience (1). Il essaiera de réintroduire, mais d'une manière nouvelle, une explication philosophique du mouvement et de la réalité physique. Celle-ci a son fondement dans le Feu, l'Eau, la Terre, l'Air, qui sont les « quatre racines » de tout. Le brassage continu de ces « quatre racines », qui constitue la complexité du monde physique et son mouvement sans fin, se fait sous l'influence de l'Amour et de la Haine (2).

Anaxagore, le premier philosophe qui se soit fixé à Athènes, veut, contrairement à Empédocle, expliquer l'univers physique par une multitude infinie de corps premiers. L'univers est formé de corpuscules, infiniment petits, conformes

(1) Certains fragments semblent suivre entièrement la doctrine de l'Eléate. « Je te dirai une chose : il n'est pas d'entrée à l'existence ni de fin dans la mort funeste, pour ce qui est périssable... naissance n'est qu'un mot donné à ce fait par les hommes. » D. 21, *Empedokles*, Frag. 8. Mais en même temps il reconnaît la réalité d'une sorte de mélange ou brassage universel : « Je vais t'annoncer un double discours. A un moment donné, l'Un se forme du Multiple, en un autre, il se divise et de l'Un sort le Multiple... Et ces choses ne cessent de changer continuellement de place, se réunissant toutes en une à un moment donné par l'effet de l'Amour et portées à un autre moment en des directions diverses par les répulsions de la Haine. » D. 21, 17.

(2) L'Amour et la Haine sont un couple de contraires inséparables, « étant avant le temps et ils seront à jamais ». D. 21, 16. Il y a là un premier essai d'une explication philosophique du mouvement, extrêmement intéressant. Les entités mélangées étant matérielles ne peuvent s'expliquer par elles-mêmes : il faut recourir à d'autres principes qui soient en même temps des contraires.

Héraclite
et
Parménide

Atomisme

Haine et
amour

Mais avant que soit réalisée cette harmonie entre des tendances d'esprit et de mentalité si divergentes, il y aura des luttes, des chocs terribles. Les oppositions si violentes et d'un caractère si absolu, les ressemblances mêmes, cachées mais si profondes, d'un Héraclite et d'un Parménide, ne s'expliquent-elles pas, historiquement, du moins en partie, par la rencontre de ces deux tendances d'esprit ?

Héraclite d'Ephèse ne proclame-t-il pas à la fois que « le sage est séparé de tout » (1), qu'il est « un » (2), et que « la guerre, la discorde est le père de toutes choses et le roi de toutes choses... » ? Car c'est dans ce flux perpétuel, dans ce brassage incessant que l'univers continue d'exister (3).

Parménide d'Elée, dans un regard d'aigle qu'il dit lui-même dépasser celui des mortels, découvre la voie de la vérité et la distingue de celle de l'opinion (4). Celle-ci est la connaissance de l'univers, de ses mouvements et de ses générations (5) ; celle-là au contraire, est la connaissance de « ce qui est », c'est-à-dire de ce qui est nécessaire, incréé, indestructible, car ce qui est, est complet, immobile et sans fin. Il n'a jamais été, il ne sera jamais, parce qu'il est maintenant, tout à la fois et sans discontinuité (6). Ce grand penseur, qui le premier ordonne immédiatement toute la spéculation philosophique vers « ce qui est » dans toute sa pureté originelle, est comme enivré de sa découverte. Il ne voit plus que « ce qui est » et ne peut plus voir que cela (7).

La tradition, en simplifiant leur doctrine, regardera Héraclite et Parménide comme de grands représentants de deux

(1) Diehls, *Vorsokratiker*, 12, *Herakleitos*, N° 108, Frag. 18. Pour simplifier on indiquera par la lettre D, cet ouvrage de Diehls, et le chiffre correspondra à sa classification.

(2) « (La sagesse) consiste à connaître la pensée par laquelle toutes choses sont dirigées par toutes choses ! »

(3) « Les choses froides deviennent chaudes et ce qui est chaud se refroidit ; ce qui est humide se sèche, ce qui est desséché devient humide. » (D. 126, Frag. 39). 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... » D. 12 *Herakleitos*, A, N° 22, Frag. 43.

(4) « Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont amené et déposé sur la voie fameuse de la déesse qui seule dirige l'homme qui sait à travers toutes choses... La déesse me dit une parole... il faut que tu apprennes toutes choses, aussi bien le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, que les opinions illusoire des mortels, dans lesquelles n'habite pas la vraie certitude... » D. 18, *Parménides* ; N° 1.

(5) « C'est le sentier dans lequel personne ne peut rien apprendre ». D. 1 v.

(6) Voilà le dilemme que pose Parménide : Cet être « doit être ou bien tout à fait, ou n'être pas du tout ». De plus, « la force de la vérité ne permettra pas non plus à quoi que ce soit de naître à ses côtés de ce qui n'est pas. Aussi la justice ne délie pas ses chaînes et ne laisse rien venir au jour ou disparaître, mais maintient fermement ce qui est ». D. 18, 1.

(7) Notons que Parménide découvrant l'être, découvre parallèlement le principe de non-contradiction. Il est le premier philosophe grec qui formule ce principe et celui-ci anime toute sa méthode philosophique.

thèses radicalement opposées : celles de la pure multiplicité et du mouvement incessant, celle de l'unité indivisible et de la fixité immuable de l'être. Héraclite ne voit que le flux et le reflux de l'univers. Parménide ne voit que l'immobilité et la fixité de l'être-un. En réalité les deux, par des voies tout opposées il est vrai, arrivent au même résultat : négation de la connaissance scientifique de l'univers physique. On ne peut rien dire de vrai au sujet de l'univers, puisqu'il est soumis à un perpétuel changement, affirme le premier. Tout ce qu'on dit de l'univers ne peut être qu'une manière de parler, une simple opinion humaine, déclare le second puisque en vérité il n'y a aucun mouvement ; seul existe l'être indivisible, immuable.

Empédocle et Anaxagore, l'un d'Agrigente (en Sicile), l'autre de Clazomène (près de Smyrne) ne voudront ni l'un ni l'autre accepter dans leur exclusivité ces deux thèses opposées. Ils chercheront au contraire à en faire une synthèse harmonieuse. Ils réintroduiront le problème physique au cœur même de leur recherche philosophique.

Empédocle, tout en gardant l'« un », l'absolu de Parménide, voudra considérer d'un regard plus humble la réalité physique, avec le souci de respecter davantage les données de l'expérience (1). Il essaiera de réintroduire, mais d'une manière nouvelle, une explication philosophique du mouvement et de la réalité physique. Celle-ci a son fondement dans le Feu, l'Eau, la Terre, l'Air, qui sont les « quatre racines » de tout. Le brassage continu de ces « quatre racines », qui constitue la complexité du monde physique et son mouvement sans fin, se fait sous l'influence de l'Amour et de la Haine (2).

Anaxagore, le premier philosophe qui se soit fixé à Athènes, veut, contrairement à Empédocle, expliquer l'univers physique par une multitude infinie de corps premiers. L'univers est formé de corpuscules, infiniment petits, conformes

(1) Certains fragments semblent suivre entièrement la doctrine de l'Eléate. « Je te dirai une chose : il n'est pas d'entrée à l'existence ni de fin dans la mort funeste, pour ce qui est périssable... naissance n'est qu'un mot donné à ce fait par les hommes. » D. 21, *Empedokles*, Frag. 8. Mais en même temps il reconnaît la réalité d'une sorte de mélange ou brassage universel : « Je vais t'annoncer un double discours. A un moment donné, l'Un se forme du Multiple, en un autre, il se divise et de l'Un sort le Multiple... Et ces choses ne cessent de changer continuellement de place, se réunissant toutes en une à un moment donné par l'effet de l'Amour et portées à un autre moment en des directions diverses par les répulsions de la Haine. » D. 21, 17.

(2) L'Amour et la Haine sont un couple de contraires inséparables, « étant avant le temps et ils seront à jamais ». D. 21, 16. Il y a là un premier essai d'une explication philosophique du mouvement, extrêmement intéressant. Les entités mélangées étant matérielles ne peuvent s'expliquer par elles-mêmes : il faut recourir à d'autres principes qui soient en même temps des contraires.

le mouvement
ou le
changement

Et le
et
principe
de non-contradiction

Héraclite
et
Parménide

Alexandre

naître et
mourir

entre eux et se compénétrant (1). A la place de l'Amour et de la Haine, il pose le $\nu\omicron\upsilon\zeta$ infini et autonome, qui a pouvoir sur toutes choses (2). C'est le $\nu\omicron\upsilon\zeta$ qui non seulement explique l'ordre de l'univers, mais aussi son mouvement (3).

Avec Empédocle et Anaxagore, il faudrait citer Leucippe de Milet pour comprendre combien l'inquiétude des premiers Ioniens demeure vivante. Ces Grecs ne peuvent s'empêcher d'interroger l'Univers, de chercher à surprendre son mystère. Mais n'oublions pas que parallèlement à cette attraction permanente de la recherche physique, l'influence pythagoricienne ne cesse de grandir. Les écoles pythagoriciennes, du reste, se rapprochent d'Athènes. Les Pythagoriciens, en effet, après avoir été chassés de Crotona, se maintinrent quelque temps à Rhegium. Puis certains demeurèrent en Italie, à Tarente, d'autres se rendirent en Grèce continentale et se fixèrent à Thèbes. Ce pythagorisme, représenté surtout par Philolaos et Lysis, semble du reste avoir subi lui-même une certaine influence des diverses philosophies de la nature. On le voit, par exemple, essayer de s'adapter à la nouvelle théorie des éléments : plus exactement, il cherche à donner une explication du monde physique à l'aide de ses figures géométriques et de ses nombres (4). Car en réalité, chez les pythagoriciens, l'étude des mathématiques garde toujours la priorité. C'est de cette science qu'ils attendent l'ultime explication de toutes choses et tout spécialement du monde céleste et de son mouvement. Mais n'oublions pas que si certains philosophes cherchèrent un compromis entre la doctrine de Parménide et celle d'Héraclite, d'autres, dans la suite, s'attachèrent exclusivement à celle du premier. De fait Parménide fit école : Zenon et Melissos se présentent comme ses fervents disciples. Voulant demeurer fidèles à la doctrine de leur Maître, ils s'opposent à tout pluralisme, tout spécialement à celui d'Empédocle et des Pythagoriciens. En face des deux grands courants philosophiques provenant des physiciens et des pythagoriciens, se dresse donc l'École d'Elée, avec toute son intransigeance.

Ces trois tendances de recherches spéculatives apparais-

(1) « Nous devons supposer que beaucoup de choses, et de toutes sortes, sont contenues dans les choses qui vont s'unissant, semences de toutes choses, avec toutes sortes de formes, de couleurs et de saveurs... » « En chaque chose il y a une portion de chaque chose ». D. 46. *Anaxagoras*, Frag. 4.

(2) D. 46, Frag. 12.

(3) D. 46, Frag. 13.

(4) Le dodécaèdre est identifié avec la sphère de l'univers, littéralement « avec la coque de la sphère ». D. 32, *Philolaos*, Frag. 12. Cette influence se fait sans doute par les écoles de médecine. Empédocle eut une influence certaine sur les écoles médicales de l'Italie méridionale. Et Philolaos lui-même joua un rôle dans l'histoire de la médecine, cf. D. H. xxviii, p. 417 sq.

sent vraiment comme irréductibles entre elles, exclusives en quelque sorte. Dans ce qu'elles ont de plus typique, elles demandent à se fixer en trois ordres de connaissances philosophiques : physique, mathématique, dialectique, de l'un et de l'être, qui se posent en rivales et risquent toujours de s'affronter. Evidemment il y a de multiples interférences entre elles. Elles se contaminent plus ou moins l'une l'autre. Elles conservent difficilement la pureté même de leur origine. Mais cela n'empêche pas que chacune possède bien sa note dominante, sa physionomie spéciale. Chacune à sa manière veut représenter une vue synthétique de tout l'univers, de tout l'ordre des réalités. Et c'est précisément en cela qu'elles risquent de s'affronter et de lutter l'une contre l'autre, au lieu de concourir au même but : la conquête de la vérité.

Devant la diversité de ces tendances, certains — comme il arriva du reste à toutes les époques — incapables de saisir la profondeur et la valeur des divergences qui séparaient ces philosophies, crurent possible d'en faire une sorte de synthèse éclectique. Ils espéraient toutes les unir dans un nouveau système. Une telle attitude devait normalement conduire à une décadence philosophique. Cette décadence, ainsi que certains troubles politiques, préparait merveilleusement à Athènes, le terrain aux Sophistes, ces étrangers montrant leur « beau savoir » et leur belle manière de parler en vue de s'enrichir. Les Sophistes voulurent, eux aussi, à leur manière, construire « une nouvelle sagesse philosophique ». Au-delà de toutes recherches particulières d'ordre scientifique, ils instaurèrent la Rhétorique : l'art de persuader son adversaire, l'art d'être victorieux dans n'importe quelle situation et à propos de n'importe quel sujet. Ce n'est plus la vérité qu'on cherche mais seulement ce qui peut paraître vrai, ce qui peut être accepté comme vrai. L'homme devient mesure de toute vérité. Un subjectivisme effronté s'empare de la philosophie et ne veut plus considérer que l'intérêt immédiat et pratique de l'homme.

C'est dans cette atmosphère de faillite de la vraie pensée philosophique et d'engouement pour la nouvelle sagesse rhétorique qu'il faut comprendre la violente réaction d'un Socrate. Celui-ci abandonne l'étude des sciences de la nature, des « phénomènes célestes », de l'Astronomie et des Mathématiques, pour ne plus s'adonner qu'à la recherche loyale et sincère de la connaissance de l'âme et des vertus : « Connais-toi toi-même » (1). Animé d'une sorte de zèle apostoli-

(1) Dans l'*Apologie*, Socrate répond à l'accusation d'Aristophane, qui avait ridiculisé un soi-disant Socrate-savant, chef d'école, enseignant la science de la nature et les mathématiques (Nuées, 218). Aristophane le représentait, se pro-

que, il poursuit les rhéteurs, ces faux sages qui trompent la jeunesse. Aidé de ses quelques fidèles disciples, il se met à la « chasse » des connaissances certaines de la piété, du courage, de l'amitié, de la justice, désireux de posséder une définition exacte, une science de ces vertus et de l'âme. Consciemment Socrate engage les investigations philosophiques dans une nouvelle direction, jusque-là encore inexplorée par une méthode scientifique : la connaissance de « soi-même » et des vertus de l'âme. Pour lui, du reste, ce genre de connaissance est le seul qui soit vraiment philosophique, le seul qui intéresse directement l'homme et qui puisse captiver tous ses efforts. Ce subjectivisme de la philosophie socratique est donc diamétralement opposé, dans son inspiration profonde et dans ses intentions, à celui des Sophistes.

Notons bien l'apparition de ces deux nouvelles tendances philosophiques qui s'affrontent : la Rhétorique des Sophistes et la vraie connaissance de soi-même de Socrate. Quant aux trois autres tendances philosophiques traditionnelles, elles demeurent certes, mais comme dans la pénombre, en veilleuse. Aucune grande voix vivante n'est là pour les faire entendre. Les préoccupations actuelles de la jeunesse athénienne se portent sur d'autres réalités : celle du pouvoir politique, celle de la maîtrise de soi-même.

La révolution de Socrate, son ignorance volontaire à l'égard de tout ce qui n'est pas la connaissance de l'âme, son opposition farouche à la rhétorique des Sophistes, était une réaction salutaire, et nécessaire sans doute, en face de l'influence grandissante des Sophistes ; mais cette réaction était trop violente pour demeurer dans sa pureté originelle. Elle devait nécessairement se transformer, être en quelque sorte dépassée. Platon, le disciple aimé de Socrate, après avoir subi fortement l'influence de son Maître, après avoir renoncé à toute ambition politique et abandonné, à son exemple, toute recherche scientifique concernant la nature et les mathématiques, essaiera de réintroduire à sa manière, dans une synthèse originale, ces diverses connaissances philosophiques et même cette ambition politique. Adoptant comme point de départ de sa recherche philosophique celui même de son Maître, il entend réaliser parfaitement son désir en établissant de véritables définitions de la vertu et de l'âme.

Ces définitions, pour être vraies, fixes, nécessaires, réclament un fondement : certaines réalités possèdent une parfaite stabilité et nécessité. Par conséquent il faut poser com-

menant en l'air, dans un appareil à suspension, d'où il était censé observer le ciel. Toutes les références concernant les œuvres d'Homère, d'Hésiode, d'Aristophane, de Platon seront données d'après le texte édité par la Société Les Belles Lettres.

me au delà de l'instabilité et de la mobilité du monde sensible certaines réalités immuables et parfaites. C'est dans ce but que Platon élabore sa théorie des « formes idéales », nécessaires, toujours identiques à elles-mêmes (1). Généralisant cette théorie des « formes-idéales », il les conçoit comme les archétypes de tout le monde physique. De ces modèles, les choses sensibles empruntent leur existence et leur dénomination.

Par là, Platon rejoint d'une façon originale, les traditionnelles recherches philosophiques des physiciens : il donne une explication nouvelle de l'univers. On pourrait presque dire que, sans quitter l'immanence de la connaissance de soi-même, grâce aux formes idéales, il considère de nouveau le mouvement et les réalités physiques. En cela, il dépasse l'intention première de son Maître. Il innove. Et tout en se réintroduisant dans l'ancien sillage de la philosophie physique, il crée une nouvelle vue du monde.

Platon n'arrête pas là son effort d'intégration et de synthèse. Les formes idéales le conduisent plus loin. Entre celles-ci et les choses sensibles, il posera des formes intermédiaires : les formes mathématiques (« les nombres idéaux »). Celles-ci comme les « formes idéales » sont immobiles et éternelles, mais par contre, ceci leur est propre, elles peuvent se réaliser de multiples façons, dans une unique détermination spécifique. Enfin de même que les formes idéales sont les prototypes du monde physique, les formes mathématiques ou « nombres idéaux » sont les prototypes de l'univers mathématique (2).

A ces divers genres de réalités : formes idéales, nombres idéaux, réalités physiques, correspondent diverses structures de la connaissance : l'opinion qui considère les réalités physiques et sensibles, c'est-à-dire perceptibles par les sens, — de telles réalités, à cause même de leur mouvement, sont incapables de fonder une connaissance scientifique nécessaire ; la dialectique qui pour Platon est la science parfaite, gardant toujours sa valeur de vérité absolue — elle atteint les « formes idéales » ; enfin une science imparfaite, intermédiaire entre l'opinion et la dialectique, qui connaît les « nombres idéaux » (3).

(1) C'est à la fin du *Cratyle* (439c, 440d) que les formes idéales apparaissent pour la première fois. Or, le personnage principal est Cratyle, un partisan du flux universel. Quand Platon fera allusion à la théorie des « formes idéales », à propos d'un problème de signification exacte, d'imposition concrète de nom (438d), c'est le flux universel indéfini des êtres sensibles qui lui servira de point de départ.

(2) Platon, en effet, dans certains passages, fait correspondre rigoureusement les nombres-formes aux réalités nombrées.

(3) *Rép.* VI, 510 b-511 e ; 509 d. Plus loin (*Rép.* VII, 514 a-521 b ; 533 a) Platon précise qu'on peut appeler jugement d'expérience (πίστις) la connais-

Pour Platon, il y a un parallélisme rigoureux entre l'ordre des réalités et celui de nos connaissances. L'être physique et sensible étant pour lui un être dérivé, qui en réalité n'est « être » qu'en apparence et en participation, nécessairement la physique ne peut être qu'une connaissance dérivée, une science imparfaite, en vérité une apparence de science : une opinion. Certes Platon semble bien s'être intéressé de plus en plus à cette connaissance de la nature. Et même à la fin de sa vie, il semble avoir désiré aboutir à une connaissance vraiment scientifique de l'univers physique (1). Mais les principes de sa philosophie, déjà posés, l'empêchaient de réaliser pleinement ce désir. Ne nous méprenons pas du reste sur le sens et la qualité de ce désir. Si Platon aspirait à une connaissance scientifique de l'univers physique, cette connaissance scientifique, dans sa pensée ne pouvait être qu'une sorte de science physico-mathématique idéale, une certaine science élaborée « a priori ».

Quant à la Rhétorique politique des Sophistes, Platon veut aussi l'assumer dans sa synthèse. Après l'avoir refusée catégoriquement comme Socrate, il se met à distinguer la Rhétorique philosophique de la Rhétorique des Sophistes. La première s'identifie en réalité avec la Dialectique, elle est indispensable au philosophe qui en principe doit gouverner la cité ; la seconde n'a aucune valeur scientifique, car elle ne cherche que le vraisemblable (2). Elle est même condamnable quand elle prétend supplanter la Sagesse.

Avec la Philosophie de Platon, nous sommes donc en présence d'un merveilleux effort de synthèse harmonieuse et organique de toutes les diverses tendances philosophiques qui constituaient déjà un véritable patrimoine hellène. Chacune de ces tendances s'y trouve de fait intégrée, après avoir subi de grandes transformations. Partant de la connaissance imparfaite des réalités apparentes, on arrive, par les sciences mathématiques — sciences intermédiaires — à la pure dialectique, science parfaite. Celle-ci nous permet de saisir immédiatement les « formes idéales » et leur hiérarchie, pour aboutir en dernier lieu à la contemplation de l'Un, du Beau et du Bien. Cette contemplation, terme de la

sance qui porte sur les être physiques, et conjecture (εἰκότα) celle qui n'atteint que l'ombre de ces êtres. Et il dira plus nettement encore que c'est l'opinion (δόξα) qui considère le devenir.

(1) Pour déceler ce désir de Platon, il suffit de noter l'enthousiasme avec lequel il accueillit, dans ses dernières œuvres, les résultats du progrès scientifique de l'astronomie et de l'harmonique. (Rép. VII, 529 c, 530 c ; Tim. 362 a ; Lois, VII, 821 b).

(2) Mettre en parallèle Protagoras et Gorgias, d'une part, et Phèdre d'autre part, (surtout Phèdre, 266 c sq.), pour comprendre l'évolution et la transformation de Platon à l'égard de la rhétorique, de sa valeur et de son utilité.

dialectique, est une sorte de connaissance mystique, intuitive qui nous unit directement au « Beau en soi », au « Bien en soi ». Elle nous déifie et nous assimile à Dieu.

Cette synthèse en apparence si harmonieuse et semblant à première vue garder ce qu'il y a de plus intéressant dans les diverses tendances philosophiques grecques, en réalité sacrifie complètement la valeur scientifique de la physique traditionnelle, qui se trouve réduite à n'être plus qu'une opinion et à demeurer dans un état infra-scientifique. Elle sacrifie aussi l'indépendance des sciences mathématiques, qui, devenant des sciences imparfaites, ne peuvent plus avoir leur autonomie scientifique. Elle sacrifie enfin la valeur originale de la connaissance morale telle que Socrate l'avait établie puisque cette connaissance morale se transforme de fait dans la philosophie de Platon en une certaine dialectique formelle.

On pourrait faire encore la même critique à l'égard de la Rhétorique et de la Politique. Ces connaissances pratiques se voient dépouillées de leur caractère pratique puisqu'elles aussi sont ramenées à la dialectique des « formes idéales ». Cette synthèse harmonieuse s'est donc réalisée en réduisant toute la diversité de nos connaissances scientifiques à ce type unique de connaissance : la dialectique des formes idéales. En réalité, la doctrine de Platon, grâce à sa dialectique des formes-idées, se présente à nous comme une simplification merveilleuse des diverses tendances philosophiques grecques, mais hélas ! une simplification formelle et donc artificielle, — ou plus exactement « artistique », selon un art purement formel. Platon reconstruit son univers à partir de ses « idées », comme l'artiste sculpte le marbre en contemplant son « idée ». Par le fait même cette synthèse possède une rigueur formelle très grande, « per vias determinatas » — surtout quand la matière traitée est elle-même toute formelle, lorsqu'il s'agit de la dialectique proprement dite. Mais cette rigueur ne peut échapper à une certaine uniformité univoque sous-jacente à l'ordre des formes idéales. Voilà le revers de la médaille. Intégrant dans une synthèse nouvelle les diverses tendances philosophiques grecques, Platon pose par sa dialectique des formes idéales une philosophie, irréductible, elle aussi, aux précédentes, et ayant sa physionomie particulière. C'est donc en face de six principales (prises de) positions philosophiques qu'il faut envisager la philosophie d'Aristote. (1)

(1) On peut les résumer de cette façon — 3 courants spéculatifs : Physique, Mathématique, Dialectique de l'Un et de l'Être — 2 courants pratiques : Rhétorique des Sophistes, Morale de Socrate. Enfin la Dialectique des « formes idéales » de Platon.

II

NOTES BIOGRAPHIQUES (1)

C'est la première année de l'Olympiade 99 (384 av. J.-C.) que naquit Aristote, dans une ancienne colonie grecque, sur la côte orientale de la Chalcidique de Thrace, à Stagire, ville où l'on parlait grec et où la culture était essentiellement grecque avec certaines influences macédoniennes (2). Sa mère était originaire de Chalcis, cité de l'île d'Eubée.

Nicomaque, son père, qui semble être originaire de Messinie, était un médecin célèbre, puisqu'il fut appelé à la cour de Pella, et qu'il fut le médecin personnel du roi Amyntos II, père de Philippe. On lui attribue six livres de *ιατρικά* et un de *φυσικά* (3).

Il mourut avant d'avoir eu le temps de former son fils à son art.

Après la mort de son père et de sa mère, Aristote fut adopté par un certain Proxène d'Atarnée, qui n'était pas médecin. Plus tard après la mort de Proxène, en signe de

(1) Nous possédons six sources pour une biographie d'Aristote :

1) celle de DIOGÈNE LAERCE - *De clarorum philosophorum*, Liv. v, ch. 1 ;

2) un passage de DENYS D'HALICARNASSE dans les *lettres à Ammée* (Lettre I, ch. 5) ;

3) « *La vie d'Aristote et ses écrits* » par l'ANONYME DE MÉNAGE ;

4) La vie d'Aristote sous diverses formes attribuée à AMMONIUS ;

5) « *Au sujet d'Aristote* », d'HERSYCHIUS DE MILET ;

6) L'article sur Aristote de SUIDAS.

Dans ces biographies, ce qui apparaît comme valable se ramène à peu près au passage de Denys et à cette partie de la rédaction de Diogène Laërce (v, 9-10) qui semble avoir même source : les *chroniques* d'Appolodore d'Athènes. Cf. EGGER, *De fontibus Diogenis Laërtis...*, 1881, p. 73.

On peut ajouter à cela le testament d'Aristote (DIOGÈNE, v, 11-16), qui paraît être, lui aussi, authentique, ainsi que certains de ses vers conservés par Diogène et par Olympiodore ; quelques extraits d'Aristoxène de Tarente, du Mégarique, Eubulide ; deux versions parallèles, l'une de l'historien du Timée de Tauroménium, l'autre d'Epicure ; une épigramme de Théocrite de Chios ; enfin quelques notes d'Hermippe de Smyrne, (200 av. J.-C.). Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen... Zweiter Teil zweite Abteilung: Aristoteles und die alten Peripatetiker*.

(2) Aristote, dans son testament, fait allusion à la maison paternelle de Stagire.

(3) C'est Suidas qui lui attribue ces six livres. (ZELLER, *op. cit.*, p. 4, N° 1).

gratitude, Aristote adoptera à son tour, le fils de son bienfaiteur, Nicanor, auquel il donnera sa fille en mariage (1).

Il est donc bien difficile d'apprécier l'influence personnelle de Nicomaque et celle de son art médical sur la formation du jeune Aristote, et de plus l'enfance et l'adolescence du futur grand philosophe sont fort peu connus.

Dans sa dix-huitième année, vers 367, Aristote arrive à Athènes et se fait inscrire à l'Académie. Il devient le disciple de Platon qui, à cette époque, après ses échecs de Syracuse, se remettait aux études philosophiques avec un zèle nouveau. C'est la période de son « acmé » philosophique, celle des dialogues les plus spéculatifs : *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, *Timée*, *Critias*, *Les Lois*.

Aristote demeurera à l'Académie jusqu'à la mort du Maître, en l'an 348. Durant vingt ans, de dix-huit en trente-huit ans, période par excellence de la formation intellectuelle, il vécut donc dans l'atmosphère si vivante de cette Ecole, où l'on s'adonnait avec un zèle égal aux sciences désintéressées, théorétiques, et à la science politique et morale, puisque, pour Platon, ces recherches s'impliquaient réciproquement. Tout ce que l'esprit humain aspire à connaître, à savoir, était l'objet de recherches assidues, de discussions interminables ; tout ce que l'homme moral et politique pouvait désirer approfondir et posséder, était recherché avec le même intérêt et la même sollicitude.

On aimerait avoir un portrait du jeune Aristote, étudiant ; on aimerait savoir ses impressions, connaître ses enthousiasmes à l'égard de son nouveau Maître ; on aimerait pouvoir le suivre dans ses études et voir comment son esprit s'est formé petit à petit à la philosophie. Mais nous ne savons presque rien de ces longues années d'études.

Nous en sommes réduits à conjecturer qu'il dut apprendre tout ce qu'on y enseignait. Peut-être, à cause même de ses premières études et de ses aptitudes naturelles, eut-il une attention toute particulière pour les sciences de la nature ? La méthode de division, très estimée à cette époque, lui offrait un instrument très sûr pour scruter la nature avec exactitude. Mais évidemment l'influence du grand Maître, son idéal philosophique, à la fois contemplatif et politique, dut marquer profondément l'intelligence toute fraîche encore de l'élève. Ce qui semble sûr, c'est que, du vivant du Maître, il resta à l'Académie et se considéra comme en faisant partie, contrairement à ce que certains ont pu prétendre (2). On

(1) Le testament d'Aristote règle ce mariage et rappelle le nom de Proxène. (D. 4, 15)

(2) DIOGÈNE LAERCE (II, 109) rapporte qu'Aristote aurait, du vivant de Platon, fondé une école rivale de l'Académie. Et même un jour, en l'absence de Xénocrate et de Speusippe, il aurait critiqué violemment son ancien Maître et

peut même ajouter que les rapports de Platon et d'Aristote semblent avoir été et être demeurés très profonds et très intimes. Certes, Platon ne parle qu'une fois d'Aristote dans ses Dialogues. Mais on ne peut interpréter ce silence comme une condamnation implicite du Maître à l'égard de son élève, puisque la plupart du temps Platon suppose ses Dialogues philosophiques antérieurs à la fondation de l'Académie. Il semble au contraire, d'après Philopon et le Pseudo-Ammonius, que Platon comprit la valeur exceptionnelle de son disciple. Il le surnommait le « liseur » et « la tête de l'École » (1). Il le considérait comme l'étudiant modèle, à l'intelligence vive et ardente, qui n'a pas besoin d'être « aiguillé », mais d'être « modéré ».

Aristote de son côté s'attachait, de toute la ferveur de son âme d'adolescent, à ce Maître qu'il admirait, estimait et aimait.

Dans son dialogue sur Eudème, son condisciple, Aristote parle avec la plus grande admiration de leur Maître, et dans ses premiers écrits, il emploie la première personne du pluriel lorsqu'il cite des opinions platoniciennes (2). Il se considère donc bien durant cette période comme appartenant à l'Académie.

On connaît ce beau passage de l'*Ethique* où Aristote, obligé de prendre position contre la théorie du bien en soi de son ancien Maître, affirme : « Platon et la Vérité, je les aime l'un et l'autre, mais la vérité plus encore » (3). Le philosophe doit sacrifier ses sentiments les plus personnels et les plus intimes pour sauvegarder dans leur intégrité les droits de la vérité. Aristote, en préférant la vérité à l'amitié de son Maître, lui rend le suprême témoignage de fidélité.

Pendant ces vingt ans à l'Académie, Aristote ne fut pas toujours l'écolier qui écoute l'enseignement du Maître. Il vint un jour où lui-même dut se mettre à enseigner. A quelle époque ? Nous ne le savons pas. Généralement on reconnaît

l'aurait forcé à quitter l'Académie. Mais Denys dit expressément l'inverse (*Ep. ad. Amm.*, 2, 7, p. 733). Du reste, si Aristote avait quitté Platon de son vivant et avait voulu fonder une nouvelle école, l'affirmation d'Appolodore attestant qu'il resta vingt ans auprès de Platon, serait mensongère. Or le témoignage d'Appolodore a historiquement plus de valeur que celui de Diogène. On pourrait encore noter que Théocrite de Chios reproche à Aristote d'avoir quitté l'Académie à la mort de Platon et d'avoir gagné la Macédoine, ce qui évidemment n'aurait plus de sens si Aristote avait déjà rompu avec l'Académie (Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 10).

(1) PHILIPONUS, *Aeternati mundi*, VI, 27 : 'Αριστο... ὡς νοῦς τῆς διατριβῆς. et Ps. AMMON. V. *Arist.* S. 44 (cf. ZELLER, *op. cit.*, 14, 1).

(2) Cf. *Met.* A. 9, 990 b 8, 22. W. Jaeger dans ces études sur la chronologie des œuvres d'Aristote s'appuie du reste sur cette façon de parler pour déceler, parmi les écrits d'Aristote, ceux appartenant à sa période platonicienne. Sans forcer trop cet argument, il nous suggère au moins combien Aristote s'était intégré dans l'Académie. Cf. W. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923, pp. 171 sq.

(3) *Eth. Nic.* I, 4, 1096 a 15.

que déjà du vivant de Platon le Stagirite écrivit plusieurs dialogues (1), et qu'il donna un cours sur la Rhétorique (2). Il fallait tenir tête à l'école d'Isocrate, école rivale, alors florissante.

A la mort de Platon, Speusippe, son neveu, lui succéda à la tête de l'Académie. Aristote et Xénocrate partirent pour l'Asie Mineure. On ignore les motifs de ce départ : rivalités, besoin de liberté plus grande, suspicion politique (Philippe venait de prendre Olynthe), les documents ne disent rien. Mais ce qui est bien attesté, c'est après la mort de Platon le séjour d'Aristote à Assos en Troade (Mysie) auprès d'Hermias. Celui-ci n'était pas un inconnu pour Aristote. Il s'était lié d'amitié avec lui lors de son séjour à l'Académie. Hermias, bien qu'ancien esclave, était devenu le chef d'Assos et de la ville voisine, Atarnée. Ce prince avait tenté d'y organiser un état idéal sur le modèle platonicien. Là, Aristote aurait ouvert une Ecole et aurait commencé son premier enseignement officiel, dans un milieu, du reste, tout à fait platonisant (3).

C'est à cette époque qu'il faudrait situer une première ébauche de la *Métaphysique*. Tout en restant fidèle à son maître, déjà il prend position contre la théorie des formes idéales. Mais en même temps que ces études métaphysiques, Aristote semble s'être adonné, durant ces années, à des recherches biologiques et zoologiques. Jaeger a remarqué que plusieurs des espèces marines les mieux analysées par le Philosophe dans son traité des Parties des Animaux, sont des espèces qui n'existent de fait que dans ces régions.

Ces années de travail et d'enseignement à Assos représentent, dans la formation de notre philosophe, comme une

(1) D'après Jaeger, il faudrait rattacher à ce premier séjour d'Aristote à Athènes, l'*Eudème* et le *Protreptique*, à cause même de la parenté doctrinale de ces écrits avec la théorie de Platon, (Jaeger, *op. cit.* pp. 37-102).

(2) CICERON, *de Orat.* III, 35, 141 ; 19, 62 ; *Tusc.* I, 4, 7 ; *Quintil.* III, 1, 14 ; (cf. ZELLER, *op. cit.* p. 18, N° 2 et 3). On sait qu'Isocrate cherchait à faire une sorte de synthèse de la Rhétorique de Gorgias et de la Méthode socratique. Aristote dans sa Rhétorique souligne la relation qui existe entre la Rhétorique, la Dialectique et la Politique : « La Rhétorique est comme un rejeton (παρὰφυξίς) de la Dialectique et de la science des mœurs qu'il est juste d'appeler Politique. Ainsi la Rhétorique se revêt du masque de la Politique » (A. 2, 1, 356 a 27-28). Aristote n'accepte pas cette position qui dégrade fatalement la Politique, qui pour lui est une science pratique, tandis que « la Rhétorique est une partie de la Dialectique et lui ressemble... ni l'une ni l'autre n'est une science ayant un objet défini... L'une et l'autre sont une faculté de fournir des arguments » (A. 2, 1356 a 32)..

(3) Depuis la découverte du Commentaire de Didyme sur les Philippiques de Démosthènes, cette fondation est historiquement établie. Pour W. Jaeger, le *πρὸ φιλοσοφίας* d'Aristote (dialogue perdu, dont il ne reste que des fragments) aurait été comme le manifeste du nouveau maître d'école, dans lequel il aurait exposé son programme. Tout ce dialogue, du reste, autant qu'on peut en juger par les fragments qui nous restent, demeure très platonicien dans son inspiration générale (W. JAEGER, *op. cit.* pp. 125 sq.).

période de transition, de libération intellectuelle. La présence vivante du Maître n'est plus là pour arrêter ou du moins tempérer les hardiesses et les innovations audacieuses du disciple.

Aristote quitta son ami vers l'an 345-344, sans doute au moment de la destruction d'Assos par les Perses. Hermias, du reste, — Aristote lui-même nous l'apprend — fut tué dans un guet-apens par des gens à la solde des Perses, mais nous ne savons pas à quelle date exacte (1).

Après la mort d'Hermias, Aristote épousa la fille adoptive ou la nièce de celui-ci, Pythias, dont il eut une fille. Et nous savons que Pythias étant morte, il épousa dans la suite Herpyllis, qui lui donna un fils, Nicomaque, et une fille. Son testament atteste son attachement à ses deux femmes, puisqu'il prescrit à la fois que les restes de Pythias soient réunis aux siens et que, rendant hommage au dévouement d'Herpyllis, il prend soin d'assurer son avenir (2).

D'Assos, Aristote regagna Mytilène, dans l'île de Lesbos, où il s'établit, et où sans doute il y poursuivit durant deux ans ses recherches philosophiques et son enseignement. Enfin, vers 343-342, Philippe l'appelle à la cour de Pella pour lui confier l'éducation de son fils Alexandre, âgé alors de treize ans.

Aristote était alors en pleine force de l'âge, en pleine effervescence intellectuelle. Malgré cela, il dut accepter avec joie cette invitation qui témoignait si manifestement de la confiance qu'on lui accordait. Platon qui considérait comme un des grands devoirs du philosophe la formation des futurs législateurs et des chefs de la cité, n'avait-il pas lui-même mis toute sa sollicitude et tout son soin à former à Syracuse une cité idéale ? Aristote en se rendant à la cour de Pella, auprès du jeune Alexandre, se montre véritablement un disciple fidèle de son ancien maître.

Nous ne savons rien de précis sur l'enseignement et l'éducation qu'Aristote donna à son illustre élève. Plutarque, lorsqu'il nous en parle, ne peut faire que des suppositions (3). Aristote demeura à la cour jusqu'à la mort de Philippe (335-334) et à l'avènement au trône d'Alexandre.

Aristote reprit alors la route d'Athènes. Treize ans s'étaient écoulés depuis son départ et la mort de Platon. L'Académie existait toujours. Xénocrate depuis quatre ans avait remplacé Speusippe. Malgré son attachement à Xénocrate, Aristote ne

(1) Inscription de la statue qu'il fit élever à Delphes pour honorer la mémoire de son ami Hermias. Fr. 624, 625 - 1583 b et a.

(2) DIOC. LAEC., 16 et 13.

(3) On prétend qu'Aristote écrivit pour lui deux traités : *De la monarchie* et *Sur les Colonies...*, mais rien de tout cela n'est historiquement certain (Cf. ZÜLLER, *op. cit.*, p. 23).

retourne pas dans son ancienne Ecole. Il fonde, dans un gymnase dédié à Apollon Lycien, dans la banlieue nord-est d'Athènes, une école qu'on appellera pour cette raison le Lycée (1).

Le Lycée se dresse, face à l'Académie, dans un esprit nouveau, avec des méthodes de recherche différentes. Une lutte ouverte commence alors entre les deux écoles, qui toutes deux prétendent du reste garder l'esprit de Socrate. Très vite la nouvelle école prend de l'importance, grâce au génie de son fondateur et de ses maîtres, parmi lesquels il faut citer Théophraste d'Érésos, un vieil ami d'Aristote, qui l'avait déjà accompagné à la cour de Pella et devait lui succéder à la tête du Lycée, Eudème de Rhodes, Ménon... Ajoutons que l'amitié d'Aristote avec Antipater, vice-roi de la Macédoine, à qui on avait confié la surveillance de la Grèce, devait aussi favoriser l'heureux développement de l'Ecole et subvenir à ses frais.

Pendant une douzaine d'années Aristote enseigna au Lycée toutes les branches du savoir philosophique, depuis la physique jusqu'à la métaphysique, sans oublier la logique avec toutes ses parties et les sciences éthiques et politiques. Il y travailla personnellement en organisant des recherches positives considérables : dessins de géographie, collections d'histoire naturelle, recueils de constitutions politiques, modèles géométriques, astronomiques, mécaniques. Tout cela faisant partie de sa documentation philosophique.

Aristote avait une conception très grande et très vaste de son plan de travail. Les multiples œuvres qui nous sont parvenues nous l'attestent. Tout en élargissant le champ des enquêtes scientifiques, il les orientait vers des buts précis. Pour ces divers travaux scientifiques il était secondé par ses étroits collaborateurs : Théophraste compilait et classait les opinions des philosophes antérieurs selon les questions et les matières qu'ils avaient traitées ; Eudème de Rhodes s'adonnait à l'histoire des mathématiques ; Ménon, à celle de la médecine.

La mort d'Alexandre, en 323, arrêta l'élan magnifique qu'Aristote avait imprimé au Lycée. La Grèce de nouveau aspirait à la liberté. Le parti antimacédonien d'Athènes se redressa. On accusa Aristote d'impiété, comme on l'avait déjà fait pour Anaxagore et Socrate : Démophile l'accusait d'avoir rendu à la mémoire de son ami Hermias un culte privé. Nous avons déjà noté qu'Aristote lui avait fait ériger une statue à Delphes. En son honneur le philosophe avait

(1) Cette école fut dénommée « péripatéticienne » en raison du « promenoir » (περίπατος) qu'elle possédait. Ce promenoir du reste n'était pas propre à l'école fondée par Aristote.

de Lycée

(f. les documents et documents)

suivait

aussi composé un poème. On considéra ce poème comme un « péan » (un chant proprement religieux) (1).

Pour empêcher qu'Athènes « ne péchât une fois de plus contre la philosophie », Aristote s'enfuit. Il se réfugia à Chalcis, dans l'île d'Eubée. Il mourut peu de temps après sans doute dans les premiers mois de l'année 322, d'une maladie d'estomac dont il souffrait depuis longtemps. Il avait à peine dépassé soixante-deux ans. Mais durant ces années il avait fait une œuvre immense, admirable tant pour son étendue et sa documentation des plus variées et des plus abondantes, que pour sa pénétration et sa précision scientifiques.

VUE D'ENSEMBLE SUR LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

Ce vaste panorama des diverses tendances de la philosophie hellénique au temps d'Aristote nous permet de saisir toute l'originalité de ce philosophe et d'apprécier à sa juste valeur sa recherche de l'exactitude scientifique et son effort d'organisation synthétique, tout en comprenant combien il prolonge un effort philosophique déjà existant et qui en Platon, son Maître, avait connu une splendeur unique.

Le premier trait qui nous frappe dans la doctrine d'Aristote, est son refus catégorique d'accepter les « formes-idées » enseignées par son Maître. Ayant, à l'Académie, connu toutes les richesses de la philosophie grecque, ayant hérité de Platon lui-même la soif de contempler la vérité, Aristote, arrivé à l'âge mûr, n'hésite pas à opposer l'amour qui l'attache à la vérité, à celui qui le lie à son ancien maître, de qui il tient cet amour même de la vérité. Platon et la vérité, il les aime l'un et l'autre, mais la vérité plus encore (2). Ce choix est encore un témoignage de fidélité à son Maître.

Pour Aristote, Platon s'est trompé en posant l'existence des formes idéales (3), et ses disciples immédiats, en continuant de spéculer dialectiquement sur les formes idéales, continuent de s'écarter de la vérité (4). La synthèse philo-

(1) Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 38, 1.

(2) *Eth. Nic.*, A, 4, 1096 a 15.

(3) *Met.*, A, 6, 987 b 4 : « Platon suivit son enseignement (de Socrate), 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 qui sont en perpétuel changement. A de telles réalités, il donna alors le nom d'Idées, les choses sensibles étant distinctes d'elles et toutes dénommées d'après elles ; c'est en effet par participation qu'existe la pluralité sensible, univoque à l'égard des Idées ». Cf. *Met.*, M, 4, 1078 b 32.

(4) *Met.*, A, 9, spécialement 992 a 30 sq. « Les Mathématiques sont devenues, pour les philosophes actuels, toute la philosophie, bien qu'on dise qu'on ne devrait les cultiver qu'en vue du reste... » *Met.*, M, 1, 1076 a 20 sq.

sophique du Maître de l'Académie n'est pas exacte, puisqu'elle repose sur une fiction : l'existence de ces « Formes ». Suivre Platon, c'est nécessairement se heurter à toutes sortes d'impossibilités. Vouloir ramener toute la sagesse philosophique à cette seule recherche des « formes idéales » et à cette seule contemplation de l'Un en soi, du Bien en soi, du Beau en soi, c'est nécessairement appauvrir les diverses aspirations philosophiques de la pensée humaine en les formalisant d'une manière idéale.

La négation catégorique de la doctrine des « formes-idées » n'est pas propre à l'âge mûr d'Aristote. Déjà, ses premiers ouvrages philosophiques — ceux qui semblent avoir été rédigés à Assos — écartent toute équivoque sur ce point capital, quoiqu'ils renferment bien d'autres thèses de saveur platonicienne, et qu'Aristote se considère encore à cette époque comme un membre de l'Académie (1). Ce refus d'admettre les « formes idéales » traduit donc une des tendances les plus foncières et les plus spontanées de son esprit, une des prises de position les plus nettes de son intelligence philosophique ; aussi convient-il de la noter en premier lieu.

Sous son aspect négatif, elle est une critique et une condamnation de la théorie des idées de Platon, jugée inutile, car n'expliquant rien, et contradictoire (2) ! Sous son aspect positif, cette tendance est un retour au réel et, plus précisément, à ce qui pour l'homme est premièrement le réel : le sensible, l'univers mobile et physique, à tout ce qui est immédiatement objet d'expérience.

Raphaël s'est fait l'écho fidèle de la tradition quand il nous représente Platon indiquant du doigt le ciel, Aristote montrant la terre. Platon contemple premièrement et immédiatement le monde des formes idéales : tout est jugé à la lumière de ces formes idéales. Aristote considère premièrement et immédiatement l'univers physique, celui qui nous

(1) *Top.*, VI, 10, 148 a 14 sq. *Met.*, A, 9, 990 b 15 sq. : « En général, la démonstration dialectique de l'existence des Idées ruine le principe que nous voulons établir de préférence à l'existence même des Idées... Il en résulte en effet que ce n'est pas la Dyade indéfinie qui sera première, mais le nombre, que le relatif sera antérieur à ce qui est par soi ; et toutes autres contradictions avec leurs propres principes où certains ont sombré en suivant la doctrine des Idées... ».

Ibid., 991 a 8 : « la plus importante question à poser, ce serait de demander ce qu'enfin confèrent les Idées aux êtres sensibles, soit aux êtres éternels, soit aux êtres générables et corruptibles. En effet, elles ne sont pour ces êtres causes d'aucun mouvement, ni d'aucun changement. Elles ne sont pas non plus d'aucun secours pour la science des autres êtres... ni pour expliquer leur existence, elles ne sont pas immanentes aux êtres participés... 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... » Cf. *Met.*, M, 4, 1078 b 13. Cf. L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris, 1908, M. 30-72 ; pp. 627-634.

(2) *Met.*, A, 9, 990 b 10.

entoure. Toujours, il y revient : c'est cet univers qui doit normalement et qui peut seul permettre au philosophe de dire quelque chose des réalités séparées, non-physiques.

Si l'on nie les formes idéales, toute la grandiose synthèse philosophique de Platon s'écroule. Devra-t-on alors retourner en arrière ? Faudra-t-il dire, avec Socrate, que l'homme, s'il est sincère envers lui-même, doit avouer son ignorance et ne plus spéculer sur la nature ? Ou dire avec certains sophistes que l'homme a le droit d'affirmer ce qu'il veut : la vérité n'est autre que la domination et le pouvoir sur les autres ?

Aristote ne le pense pas. Il garde en son esprit toutes les intentions profondes de son Maître, tous ses désirs de sagesse, de connaissance philosophique totale tendant et s'achevant en contemplation. Il ne reproche pas à Platon d'avoir eu trop de désirs, d'avoir voulu s'élever plus haut qu'il n'en avait légitimement le droit, d'avoir aspiré profondément à se diviniser. Le disciple, lui aussi, voit grand — et c'est en cela qu'il demeure toujours l'ami de Platon. Mais celui-ci, au jugement d'Aristote, n'a pas su discerner la véritable méthode philosophique pouvant conduire aux sommets. Il a cru vraiment trouver une méthode tout intérieure — sorte de recueillement intellectuel — comme si l'âme humaine possédait antérieurement une vie intellectuelle et n'avait qu'à se la remémorer. Si donc Platon a bien vu le terme de toute la destinée humaine, il n'a pas compris comment ce terme pouvait être atteint par notre intelligence.

CHAPITRE I

LA PHILOSOPHIE HUMAINE

Les Sophistes et Socrate, quoique d'une façon bien différente, avaient déjà posé le problème d'une philosophie humaine. Les Sophistes regardant avant tout, dans l'homme, ses capacités de jouissance et de domination, tendaient à ramener toute la philosophie humaine à une sorte de dilettantisme moral, ou à une sorte de rhétorique politique. Pour eux, les grands problèmes étaient ceux de la libération des contraintes traditionnelles et du pouvoir, puisque leurs jeunes disciples ne se souciaient que de ces questions. Ils s'adaptaient à eux, pour les attirer et vivre de leur argent. Socrate, qui aime l'homme pour lui-même, et qui veut connaître ce qu'il est, ses qualités propres, sa destinée, voit dans la philosophie, avant tout, une sagesse pratique : la connaissance de soi et des vertus humaines. Ces deux premières ébauches de philosophie humaine, de valeurs si différentes et même opposées, ont cependant quelque chose de commun : toutes deux s'élaborent indépendamment de nos autres connaissances humaines comme des sagesse autonomes, et, par le fait même, prétendent supplanter toute sagesse spéculative. Il y a là un fait tout à fait nouveau dans la philosophie hellénique. Pour permettre à la philosophie humaine d'acquérir son organisation philosophique originale, une telle rupture était sans doute nécessaire, mais ne pouvait durer.

Platon dans le prolongement même de l'effort de son maître cherche à réintroduire une sagesse spéculative et contemplative. S'il réalise une certaine synthèse harmonieuse entre la philosophie spéculative et la philosophie humaine, grâce à sa doctrine des « formes idéales », c'est, en réalité, au détriment de leur physionomie propre. La politique devient alors comme une application de la philosophie contemplative, et celle-ci demeure essentiellement ordonnée à la politique. Le philosophe contemple pour agir sur la communauté et son action est le fruit de sa contemplation.

Rejetant la doctrine des « formes idées », Aristote ne peut admettre la synthèse de son Maître. Tout en gardant le même désir de contemplation et d'action politique, tout en reconnaissant leur valeur propre et leur dimension humaine, son premier souci est de les distinguer en précisant et en déterminant leurs principes propres. Ce sera l'effort caractéristique de sa philosophie humaine. Cette dernière, Aristote la considère comme une partie de l'ensemble de la philosophie, la partie pratique dont le but principal est de diriger nos activités humaines d'une manière parfaite, pour nous rendre vertueux. Cette philosophie humaine ne peut donc pas avoir la même rigueur et la même exactitude que les parties théorétiques de la philosophie (philosophie de la nature et philosophie première). Elle aura une certitude d'un autre ordre, une certitude pratique et expérimentale, basée sur les faits et demeurant très proche de ceux-ci (1).

Le fait, en effet, joue dans cette philosophie un rôle capital, souligne Aristote (2). A tel point que si le fait nous apparaissait avec évidence, il suffirait, et les théories les plus belles deviendraient inutiles. Mais, comme le fait ne nous est pas toujours donné avec une parfaite évidence, nous devons à partir des principes propres de l'activité humaine vertueuse, chercher à préciser quelle doit être notre attitude pour qu'elle soit parfaite, vertueuse. Or, le premier principe de notre activité vertueuse c'est le bien en tant qu'humain et pratique, c'est-à-dire celui qui est en notre pouvoir puisque notre activité volontaire est spécifiée par un tel bien. C'est donc ce bien qu'il faut examiner en premier lieu. Viendra ensuite l'étude des principes efficients, réalisateurs, de nos activités vertueuses : nos facultés, nos vertus. Mais les déterminations de ces principes, rappelle le philosophe, devront toujours être vérifiées par la pratique de la vie. Ce qu'il faut remarquer, c'est que grâce au Stagirite, l'activité humaine considérée sous son aspect proprement pratique acquiert pour la première fois un état philosophique parfait. Par là Aristote achève et complète l'effort commencé par Socrate, poursuivi par Platon.

A l'intérieur de la philosophie humaine, Aristote le premier distingue avec précision l'Éthique et la Politique, c'est-à-dire la philosophie qui s'occupe de l'activité humaine en tant que volontaire et morale, et celle qui considère l'activité

(1) « Par rapport à la vie pratique l'expérience ne paraît différer en rien de l'art. Cf. A., 1, 980 b 12. Or l'art est la découverte du principe, « du jugement universel ». Donc dans la vie pratique le fait, objet direct d'expérience, peut avoir valeur du principe.

(2) *Eth. Nic.*, A, 7, 1098 b 1.

humaine en tant qu'engagée dans telle ou telle communauté et par le fait même acquérant un caractère particulier, familial, social, politique. La Politique apparaît comme la partie ultime de cette philosophie, parce qu'elle regarde le bien commun, le bien de la « cité », qui est « plus beau et plus divin » que celui de l'individu. Étant finalisée par le bien commun, la Politique doit régler l'exercice même des sciences spéculatives et des arts, et organiser les autres sciences pratiques. Elle doit promulguer des lois et veiller à leur application pour permettre aux citoyens de devenir vertueux. Dans l'ordre pratique, elle joue un véritable rôle de sagesse.

Cette supériorité de la Politique sur l'Éthique qui apparaît très nette lorsqu'on compare le bien commun de la cité au bien moral de l'individu, ne doit pas s'entendre d'une manière absolue, ou plus exactement dans la pensée d'Aristote, il semble qu'elle doive se comprendre strictement dans l'ordre moral pratique, c'est-à-dire à l'égard de la seule partie de l'Éthique traitant de la vie morale. La partie de l'Éthique traitant de la vie contemplative — de l'exercice de la Sagesse — ne peut être soumise à la Politique que d'une manière indirecte ; l'objet de cette sagesse spéculative, le Bien séparé, lui échappe et la transcende, puisque ce Bien, en réalité, finalise le bien commun immanent, objet propre de la Politique.

Aristote reconnaît donc que l'acte de contemplation du philosophe est d'un autre ordre que la Politique et ne relève formellement que de la philosophie première, bien qu'indirectement dans la mesure où l'exercice de cette sagesse spéculative dépend de certaines conditions matérielles, psychologiques et morales, celle-ci demeure comme soumise au contrôle de la Politique. On comprend par là comment, dans la pensée d'Aristote, la philosophie humaine, demeure cependant d'une certaine façon dépendante de la sagesse spéculative, seule capable d'atteindre le Bien absolu et d'une certaine manière de le contempler. C'est pourquoi tout ce qui regarde l'épanouissement ultime de l'homme, sa vie contemplative, dépend immédiatement de la sagesse spéculative ; tout ce qui regarde l'épanouissement de la vie morale active, dépend immédiatement de la Politique et de l'Éthique qui, dans cet ordre pratique, jouent le rôle de sagesse. Pour Aristote, l'homme en tant que s'adonnant à la vie théorique doit mener une vie solitaire, il échappe aux exigences de la Politique ; l'homme en tant que menant une vie morale active est engagé dans une communauté et soumis à la Politique (1).

(1) Il faudrait donc préciser que la famille dans son but propre, la procréation, est considérée par Aristote comme le fondement de la communauté

A. - PHILOSOPHIE DE L'AGIR

§ 1. - Le bonheur

La fin propre de la Philosophie humaine étant le bien parfait de l'homme, c'est-à-dire son bonheur, il est normal qu'Aristote commence, dans l'*Ethique à Nicomaque*, par préciser la nature exacte du bonheur.

Si tout le monde est d'accord pour reconnaître que le bonheur est le bien suprême de l'homme, lorsqu'il s'agit de préciser la nature de ce bien suprême, les avis sont des plus divers. Pour les uns, le bonheur consiste dans la possession des biens visibles, comme la richesse, la puissance, l'honneur, tout ce qui paraît immédiatement capable de perfectionner l'homme sensible, pour d'autres, au contraire, le bonheur n'est autre que le « Bien-en-soi » : le Bien séparé seul capable de perfectionner le *noûs* de l'homme.

Voilà bien les diverses opinions que les Grecs du IV^e siècle avant J.-C. se font du bonheur⁽¹⁾, mais ces opinions représentent aussi celles des hommes de tous les temps et de tous les lieux, vue la complexité de la vie humaine, sensible et spirituelle. Aristote en philosophe le sait, aussi délibérément ramène-t-il les diverses opinions à trois : le bonheur c'est le plaisir, le bonheur c'est la gloire ou la vertu, le bonheur c'est la contemplation. Par là, le philosophe montre le lien, la correspondance profonde, entre la manière de concevoir le bonheur et le genre de vie que l'on mène. En effet, l'homme peut mener : une vie voluptueuse, celle qui épanouit avant tout la vie sensible ; une vie politique et morale, celle qui exerce tous les appétits sensibles sous le contrôle de la raison droite, une vie contemplative, celle qui exalte la partie la plus divine de la nature humaine : l'intelligence. C'est pourquoi il y a bien trois degrés de bonheur humain. Cette systématisation philosophique est légitime, puisque l'idée qu'on se fait du bonheur ne peut être que corrélatrice à la vie que l'on mène et que l'on a choisie.

politique. Le fondement, l'élément est quelque chose de premier qu'on ne peut pas toucher sans détruire tout ce qui s'édifie sur lui. Ce qui nous permet de dire ceci explicitant les principes posés par Aristote : l'homme en tant que s'adonnant à la vie contemplative est *au-delà* de la communauté politique, en tant que membre de la famille est *en-deçà* de cette même communauté. Or ces deux aspects engagent précisément l'homme en tant qu'il est capable d'exercer une opération substantielle quant à son terme. C'est pourquoi l'homme en tant qu'il est capable d'exercer une opération substantielle quant à son terme, échappe formellement à l'autorité de la cité, bien qu'indirectement il puisse y avoir certaines ingérences. En dehors de cet aspect l'homme est essentiellement partie de la communauté.

(1) FESTUGIÈRE, A. J. : *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, pp. 19-41.

Ces trois manières d'envisager le bonheur ont quelque chose de commun : toutes trois considèrent le bonheur comme la fin ultime des activités humaines. Pour le philosophe, il y a là un fait capital, puisque selon lui, le premier élément qui définit le bonheur, c'est précisément sa fonction de fin ultime de nos activités. Le bonheur est la fin ultime de nos activités et non leur fin particulière et intermédiaire, étant le bien suprême de l'homme, c'est-à-dire son bien parfait qui lui suffit et qui est un bien recherché pour lui-même. Or, seule la fin ultime jouit de ces propriétés.

Bonheur, bien suprême de l'homme, fin ultime de nos activités, voilà trois notions inséparables en Ethique aristotélicienne. Toutes trois, elles possèdent une parfaite indépendance et « ne font pas nombre » avec les autres perfectionnements. Elles sont, par le fait même, comme un absolu, indivisible, tout en demeurant essentiellement dans l'ordre pratique. Elles jouent le rôle de principe premier. }

Cette première définition du bonheur n'est pas suffisante, on ne peut s'y arrêter. Car après avoir précisé le point de vue de la cause finale, il faut déterminer celui des autres causes, efficiente, formelle, matérielle. Ceci est nécessaire à la recherche philosophique telle que la conçoit le Stagirite. Or c'est un fait que la perfection propre de toute nature, c'est son opération. Tout être capable d'agir ne peut être parfait qu'en agissant, puisque, de cette manière, il actualise ses virtualités naturelles, s'achève et se prolonge dans son opération. Aussi, comme le propre de la nature humaine est d'être une nature raisonnable, l'opération propre de l'homme, sa perfection, ne peut être qu'une activité de sa raison ou selon sa raison, dans son rayonnement. Précisons encore que pour être véritable perfection de l'homme, cette opération doit être parfaite, et donc avoir à son origine un principe parfait qu'on appelle une vertu. La perfection de l'homme, sa fin propre, consiste donc dans l'activité de l'âme déterminée par la vertu⁽¹⁾. Et comme ses activités vertueuses sont de fait multiples et diverses, sa perfection suprême, son bonheur, ne peuvent être que l'activité selon la vertu la plus parfaite. Cette activité relevant d'une telle vertu est, au maximum, perfection de l'homme, et par le fait même elle est non seulement sa perfection mais aussi sa perfection ultime. Elle est donc à la fois la fin propre et la fin ultime de la nature humaine. Voilà bien déterminé le point de vue de la cause efficiente et en partie celui de la cause formelle.

Le philosophe souligne ensuite que la continuité de l'activité de la vertu la plus parfaite, est essentielle au

(1) *Eth. Nic.*, A, 6, 1098 a 5 ; cf. *Eth. Eud.*, B, 1, 1219 a 30 ; *Pol.*, H, 30 1325 a 15.

bonheur, car le bonheur demande cette continuité comme sa condition *sine qua non*. Une telle continuité lui permet d'avoir une certaine stabilité, précisément celle que donne la succession du temps.

Enfin il faut préciser quel est le sujet propre de ce Bien suprême. En d'autres termes : où réside-t-il ? Ce sujet propre ne peut être que l'âme et non le corps, puisque l'activité vertueuse la plus parfaite est nécessairement le bien propre de l'âme rationnelle. C'est dans la partie la plus noble de l'âme humaine que réside le bonheur. Voilà déterminé le point de vue de la cause matérielle.

Au V^e livre de son *Ethique*, où le philosophe hiérarchise les vertus, il détermine d'une manière tout à fait précise et dernière la cause formelle du bonheur : l'objet propre de l'activité vertueuse la plus parfaite et la nature propre de la vertu la plus excellente. Il précise alors que la sagesse philosophique est la vertu la plus parfaite. Son acte propre, la contemplation, est donc vraiment le bien suprême de l'homme, son seul bonheur parfait.

Mais, comme la sagesse spéculative est la perfection de la partie la plus divine de notre âme, à côté de ce bonheur parfait il y a un autre bonheur, imparfait il est vrai comparativement à celui de la contemplation, mais qui demeure cependant un véritable bonheur ; c'est celui qui correspond à notre vie active vertueuse. A l'égard d'une telle vie, la prudence joue un certain rôle de vertu suprême, de sagesse. Doit-on dire alors que c'est l'exercice même de la vertu de prudence qui constitue le bonheur imparfait, ce bonheur de la vie active vertueuse ? Il ne semble pas que ce soit entièrement exact. L'exercice de la prudence ne peut jouer par lui-même ce rôle de fin dernière que réclame le bonheur, puisque tout acte de la vertu de prudence coexiste de fait avec l'exercice des autres vertus morales, qu'il règle, dirige et vers lequel il est ordonné. Donc, le bonheur de la vie active vertueuse ne doit pas être cherché exclusivement et premièrement dans l'exercice de la prudence, mais également dans l'exercice d'autres vertus morales, normalement les plus parfaites. Or, parmi les autres vertus morales, la plus excellente est la justice. Elle seule a son siège dans notre appétit intellectuel. Mais, malgré l'excellence de la justice, nous ne pouvons pas encore dire que le bonheur secondaire de l'homme consiste dans l'exercice de cette vertu réglé par la prudence. Car, comme le note Aristote, la justice elle-même est comme dépassée et finalisée par l'amitié. Celle-ci possède en soi une excellence propre qui suppose la justice mais que la justice ne suppose pas. Il faut donc dire que le

bonheur secondaire de l'homme consiste dans l'exercice même de l'amitié réglé par la prudence.

On comprend alors, comment toute l'*Ethique* d'Aristote se trouve en quelque sorte orienté vers l'étude de l'exercice même de l'amitié et de la sagesse : la contemplation. Celle-ci du reste, en raison même de son objet, est comme au delà de l'*Ethique* et fait appel à la sagesse spéculative. Elle fait le lien entre la philosophie humaine et la philosophie première, l'une étudie son exercice, l'autre son objet propre. Tandis que l'amitié demeure comme la fin immanente de la philosophie humaine faisant le lien entre l'*Ethique* et la *Politique*, nous manifestant comment du point de vue de la vertu morale on ne peut s'enfermer sur sa propre perfection vertueuse, mais qu'on doit nécessairement communiquer avec les autres, former avec eux une certaine communauté. L'exercice de la morale comme tel ne peut finaliser l'homme, celle-ci est comme un moyen pour vivre en communion avec les autres hommes ou pour s'élever à la vie du solitaire contemplatif. Evidemment le rapport entre l'exercice de la vertu morale et l'amitié est tout différent de celui qui existe entre l'exercice de la vertu morale et la contemplation ; d'un côté il est, comme nous le verrons, un élément essentiel, de l'autre il n'est qu'une disposition. Mais ce qui est très important à bien noter c'est qu'il n'est jamais le terme, la fin. C'est pourquoi on doit affirmer que l'exercice de l'amitié joue un rôle essentiel dans la morale aristotélicienne, cet exercice étant la fin propre de l'activité morale. La nature même de l'amitié doit donc éclairer toute cette morale et nous permettre de saisir son caractère le plus original et le plus caractéristique, ce qui la distingue de la morale de Platon qui la précède et des morales stoïcienne, épicurienne, qui la suivront⁽¹⁾. C'est pourquoi nous pouvons préciser maintenant que le bonheur qui est le bien suprême, la fin dernière de l'homme, selon les exigences de la vie active, n'est autre que l'amitié, selon celles de la vie théorique n'est autre que la contemplation.

(1) Si pour Aristote la vertu de prudence joue un certain rôle de sagesse dans l'ordre pratique, il faut bien comprendre qu'il s'agit là d'une analogie. L'analogie ne porte que sur certains aspects : car l'exercice de la vertu de prudence ne joue pas dans l'ordre de la vie active le même rôle que celui de la sagesse dans l'ordre de la vie contemplative. Toutes les deux sont reçues dans l'intelligence, l'une dans l'intellect spéculatif, l'autre dans l'intellect pratique ; toutes les deux sont perfection de l'intelligence et donc possèdent sa noblesse. Les stoïciens considéraient que les vertus morales doivent être recherchées pour elles-mêmes, l'exercice des vertus morales possédant en lui-même sa propre finalité. Ces philosophes auront toujours la tendance de considérer d'une manière univoque le primat de la sagesse et celui de la prudence, c'est-à-dire que la vie pratique — quand elle sera encore distinguée de la vie contemplative — sera alors finalisée par l'exercice même de la prudence ; cette maîtrise souveraine de soi. C'est le formalisme de la vertu morale qui se substitue alors à la fin propre : l'exercice de l'amitié.

Définir le bonheur : l'activité de la vertu la plus parfaite, ne veut pas dire que le plaisir et la joie n'en font pas partie. En réalité, le bonheur ne peut exister sans être accompagné d'une certaine joie, d'un certain plaisir, puisque toute activité vertueuse est par elle-même délectable et source de joie. Eprouver du plaisir en agissant vertueusement montre que nous aimons cette activité vertueuse : c'est une de ses propriétés les plus manifestes (1). Aussi, pour Aristote, n'y a-t-il aucune opposition entre le bonheur et la délectation ou la joie, au contraire une connexion nécessaire les unit. Le bonheur par sa nature réclame cet épanouissement vital de la joie, mais il n'est pas déterminé par celle-ci, il se la subordonne. La joie est comme la propriété du bonheur : son rayonnement. Le sérieux de l'activité morale vertueuse s'allie avec la joie et la délectation et les réclame. Grâce à celles-ci, l'activité vertueuse possède un mode de repos et de plénitude qui lui permet d'absorber et de polariser en elle toutes les énergies de l'homme.

Dans cette perspective quelle sera la valeur proprement béatifiante des biens extérieurs ? Faut-il les rejeter de la définition du bonheur comme tout à fait étrangers, indifférents ou même contraires ? Faut-il les y intégrer, en les ordonnant à l'activité vertueuse ?

Pour Aristote, ces biens peuvent représenter des perfections authentiquement humaines, bien que secondaires. Le bonheur humain, loin de les nier, les exige comme des instruments indispensables à l'exercice même des « belles actions » (2). « La richesse, l'amitié, la puissance politique » sont utiles pour l'épanouissement complet de nos activités vertueuses. Appartenir à une « bonne famille » avec une certaine noblesse de race, posséder une certaine beauté physique, sont des biens humains qu'on ne peut mépriser. Ces biens extérieurs concourent dans une certaine mesure au bonheur total de l'homme. Il est difficile, en effet, de reconnaître comme heureux un homme difforme, ou encore celui qui est d'une « mauvaise naissance », celui qui a éprouvé de grands malheurs, celui qui est privé de la confiance des autres... Les biens sensibles ne sont pas tout à fait étrangers à notre bonheur, ils y contribuent à leur manière.

Enfin à la recherche philosophique de la nature du bonheur se rattache la question de son origine. D'où vient le bonheur ? Est-il le fruit du travail de l'homme ? Est-il une pure faveur divine ? Est-il l'œuvre du hasard ? Telles sont les diverses opinions transmises par la tradition que le philosophe recueille attentivement. A la lumière de la

(1) *Eth. Nic.*, A, 9, 1099 a 3 ; *Eth. Eud.*, B, 1, 1218 b 35.

(2) *Eth. Nic.*, A, 9, 1099 b 1

définition qu'il vient d'élaborer, Aristote répond que le bonheur est de ces réalités rares qui en partie s'acquiert, en partie relève de la faveur divine, en partie est l'œuvre du hasard, puisque l'activité vertueuse est le fruit du labeur humain, tandis que les biens de la nature et les biens extérieurs semblent dépendre de la faveur divine et du hasard. Cependant, ces biens extérieurs ne concourant au véritable bonheur humain que d'une façon médiate comme instruments, il faut dire que l'essentiel du bonheur dépend de l'homme. Du reste, Aristote reconnaît également que ces biens extérieurs peuvent s'acquérir, en partie du moins. Mais évidemment la « bonne ou mauvaise naissance » s'impose à l'homme.

En somme, le bonheur est essentiellement l'activité vertueuse la plus excellente de l'homme vertueux, celle-ci s'épanouissant en joie et en délectation, et supposant, pour se réaliser pleinement les autres biens inférieurs, richesse, santé, beauté, possédées durant toute la vie. Par cette définition, Aristote peut rendre compte de la valeur exacte des divers biens humains traditionnellement reconnus tels. Il n'en écarte aucun, mais il les juge en fonction de ce qu'il considère comme bien suprême : l'activité vertueuse. Celle-ci est vraiment la mesure de tous les autres biens humains, capable de les ordonner et de les unifier. Ces biens secondaires étant ainsi mesurés, leur relativité est mise en pleine lumière et le caractère de bien absolu que la plupart des hommes semblent souvent leur accorder en raison de leur emprise sur notre sensibilité et nos passions, est nettement rejeté. Subordonnés au bien principal, et demeurant à son service, ils deviennent des moyens et lui offrent une matière qui permet l'exercice plénier de la vie morale.

Si nous nous sommes arrêtés à l'élaboration de cette définition du bonheur, c'est certes en raison de son importance capitale en philosophie humaine, mais c'est aussi parce qu'elle nous révèle d'une manière éclatante le génie philosophique d'Aristote en matière humaine. La nature humaine étant complexe, sa perfection, elle aussi, est nécessairement complexe ; mais dans cette complexité même, on doit retrouver d'une certaine façon l'unité substantielle de la nature humaine. Cette unité ne peut être qu'une unité de perfection qui maintient, au sein même de nos opérations multiples et diverses, un certain ordre. Chacune de nos opérations garde bien son caractère spécifique, mais elle doit être orientée vers notre opération principale, capable de la mesurer et de la finaliser. Tout l'effort du philosophe moraliste, dans cette définition du bonheur, est de déterminer avec exactitude la nature de cette opération principale, de ce sommet, qui, dans

l'ordre de l'opération, est le reflet vivant de l'unité substantielle de la nature, permettant de hiérarchiser toute la multiplicité de nos activités et d'en évaluer l'authenticité humaine. La nature humaine, en effet, bien qu'elle synthétise en elle des richesses aussi diverses que le corps, l'âme et l'intelligence, élément divin purement immatériel, possède cependant dans sa structure essentielle une véritable unité. Nous verrons à propos du traité de l'Âme, comme Aristote a essayé de maintenir l'unité substantielle au sein de la diversité. L'âme et le *νοῦς* ainsi que le corps physique s'intègrent dans la définition de la nature humaine, mais de façons diverses : l'âme est l'acte du corps organisé et dans cette âme, acte du corps, il y a cette émergence du *νοῦς*, faculté immatérielle, séparée du physique, capable de vie contemplative. De même ici, le bonheur humain, quoique impliquant des éléments aussi divers que les richesses, la santé et l'activité vertueuse, garde cependant une véritable unité. Le philosophe a su distinguer le principe essentiel du bonheur : l'activité parfaite selon l'intelligence, ce qui lui a permis de subordonner à ce principe toutes les autres perfections humaines, en montrant leurs diverses connexions.

§ 2. - Définition et diversité des vertus

Ayant défini le bonheur une activité de l'âme selon la vertu parfaite, le philosophe moraliste est conduit à préciser la nature même de la vertu, ses principes propres et ses multiples réalisations. Cette étude s'étend de la fin du premier livre de l'*Ethique à Nicomaque* jusqu'au livre VIII, où Aristote aborde le problème de l'amitié. Nous ne pouvons l'analyser ici dans le détail ; nous nous contenterons d'en préciser l'organisation interne et les principales articulations pour mieux saisir comment le philosophe distingue la vie morale de la vie théorique — tout en maintenant une certaine continuité entre elles — et comment il arrive à la notion du bonheur que nous avons exposée précédemment.

Avant d'établir la définition de la vertu, Aristote précise trois points :

1° On distingue les vertus intellectuelles et les vertus morales par leurs sujets respectifs : les diverses facultés de l'âme humaine, les unes possédant la raison, les autres ne faisant qu'y participer. Les vertus intellectuelles perfectionnent les premières, les vertus morales les secondes.

2° Nos vertus, à la différence de nos facultés, ne sont pas en nous quelque chose d'inné, mais quelque chose que nous devons acquérir. Les vertus intellectuelles s'acquièrent le plus souvent par l'enseignement, les vertus morales par

l'habitude : l'exercice répété d'actions moralement bonnes. Comme Aristote revendique pour l'enseignement le pouvoir d'engendrer dans l'intelligence du disciple des vertus intellectuelles, il affirme, de même, que l'exercice répété d'actions moralement bonnes possède une véritable causalité à l'égard des vertus morales. Bien qu'acquises, ces vertus déterminent et achèvent en réalité ce que la nature à l'origine ne possédait qu'imparfaitement. C'est là un des points principaux qui différencie la morale aristotélicienne de celle de Platon et de celle des sophistes. Platon affirmait que les vertus étaient un don initial de la nature et des dieux ; pour lui l'éducation ni l'enseignement n'exerçaient aucune causalité propre ; de leur côté, les sophistes prétendaient que les vertus pouvaient s'acquérir par la seule dialectique. L'expérience, pour Aristote, condamne ces deux doctrines : « Ecouter le médecin sans accomplir ce qu'il ordonne ne peut guérir le malade. Ecouter les sophistes qui parlent bien, sans pratiquer soi-même de belles actions, cela ne sert à rien dans le domaine pratique. » (1)

3° L'action moralement bonne, qui est à l'origine de l'acquisition de la vertu, se distingue de l'action mauvaise par sa conformité à la « raison droite ». Elle se présente, en effet, comme mesurée par la « raison droite ». Or, si elle est une action mesurée, elle ne peut être parfaite qu'en se réalisant dans un juste milieu. L'excès ou le défaut lui fait perdre sa valeur de bonté morale. Le précepte ancien « rien de trop » est toujours exact.

Entre l'action moralement bonne, cause de la vertu, et l'action vertueuse, fruit propre de la vertu, il n'y a qu'une différence de mode. Car seule l'action vertueuse est délectable, puisque connaturelle à l'homme vertueux et facilement réalisable par lui. Le vertueux accomplit avec joie et plaisir des actions moralement bonnes, tandis que les mêmes actions, chez les non-vertueux, ont un aspect de difficulté qui empêche tout plaisir. C'est pourquoi il est juste de préciser que la matière propre de l'acte vertueux, c'est le plaisir ou son opposé, la peine. Ceci est conforme, du reste, à la signification première de la vertu : le maximum de la puissance, dont la matière propre ne peut être que la matière principale de cette puissance. Or, le plaisir et la peine sont bien les matières principales de l'appétit, puisqu'ils sont les passions les plus violentes et les plus profondément enracinées en notre âme, les plus nécessaires à la vie et les plus difficiles aussi à combattre. C'est pourquoi la vertu doit modérer en premier lieu de telles passions, et c'est à l'égard de telles passions qu'elle se manifestera le plus explicitement.

(1) *Eth. Nic.*, B, 2, 1103 b 30.

Puisque la vertu est principe d'activités vertueuses, le philosophe, pour la définir, doit en premier lieu la distinguer des autres principes d'activités humaines. Aristote ici pré-suppose connu ce qui a été déjà déterminé dans le traité de *l'Âme*, c'est-à-dire que dans l'âme humaine il y a trois principes possibles d'opération : les passions, les facultés, les dispositions « stables ». Or, la vertu ne peut-être ni une passion, ni une faculté, puisque de tels principes considérées en eux-mêmes ne nous rendent ni bons ni mauvais, ni dignes de louanges, ni de blâme. Ces principes ne dépendant pas de nous, ils sont des biens naturels ou des activités s'exerçant naturellement. La vertu, au contraire, par nature nous rend bon. Elle est digne de louange ; elle dépend de notre labeur. Donc la vertu ne peut être qu'une disposition « stable » acquise, un « habitus » acquis.

Voilà fixé le premier élément permettant de définir la vertu. Mais il faut encore préciser de quelle disposition il s'agit. Le philosophe le fait à partir de la double fonction reconnue ordinairement à la vertu. Toute vertu, en effet, semble perfectionner le sujet qu'elle qualifie et lui assurer une activité parfaite. La vertu de l'œil, par exemple, rend l'œil bon et son action parfaite. La vertu humaine est donc également une disposition qui rend bonne l'âme humaine, ainsi que son action (1). Mais en quoi consiste exactement cette bonté de l'action vertueuse ? Toute action humaine bonne est une action mesurée, puisqu'elle apparaît comme une action intermédiaire entre un excès et un défaut. On estime ordinairement parfaite une œuvre où tout est si bien équilibré qu'on ne peut rien y modifier. Cet équilibre, notons-le bien, est comme un sommet auquel on ne peut rien ajouter. Ce sommet, ou si l'on veut cet état d'équilibre intermédiaire, suivant les divers aspects auxquels on se place, est donc l'œuvre propre de la vertu, l'idéal vers lequel elle tend toujours. Lorsqu'il s'agit de vertus morales, cet état intermédiaire, ce milieu doit être pratiquement considéré comme le fait pour l'homme vertueux d'éprouver les plaisirs et les peines de la manière qu'il le faut, dans toutes les circonstances possibles. Un tel homme est digne de louange parce qu'il vit selon la droite mesure.

On comprend par là comment la vertu est toujours chose difficile à acquérir, car ce milieu étant un but déterminé et précis, un sommet, il est difficile à atteindre. Aussi ne peut-on le posséder parfaitement qu'après un long exercice.

(1) Notons bien que l'expression *ἀρετή* avant Aristote n'avait pas en premier lieu un sens moral. Elle signifiait une habileté, une excellence, une qualité naturelle du corps comme de l'âme. (*Platon. Gorg.*, 479 b ; 499 d ; *Rep.* 403 d).

Grâce à cette analyse, on peut définir la vertu « une disposition qui nous permet de choisir et qui consiste dans le milieu relatif au sujet, milieu défini par la raison, comme le définirait le prudent lui-même », le prudent étant la mesure vivante de la vertu. On retrouve donc dans la nature de la vertu toutes les propriétés constatées dans l'analyse de l'acte honnête. La vertu est elle-même un « milieu » à caractère volontaire qui n'est autre que la faculté de choisir raisonnablement ce qu'il faut faire. Ce milieu se réalise à l'égard des passions et des opérations délectables. Il imprime en celles-ci l'ordre de la raison, sa mesure et sa perfection.

Ce « milieu » se réalisant de fait dans les passions, sera variable suivant les inclinations et les tendances diverses des hommes. Pour certains, « il sera plus près de l'excès, pour d'autres plus près du défaut », voilà pourquoi il est essentiellement relatif au sujet, ce n'est pas un milieu abstrait, pouvant être déterminé indépendamment de celui qui agit. C'est pourquoi, note sagement le philosophe, « nous devons nous rendre compte des penchants qui nous sont les plus naturels, et nous exercer à agir en sens inverse pour acquérir le juste milieu » (1).

Cette définition de la vertu comme « un choix libre » entraîne Aristote à étudier successivement le « volontaire » et l'« involontaire » (2), le « choix » (3), la « délibération » (4), l'« intention » (5). Ces analyses le font pénétrer plus avant dans son sujet. Remontant ainsi jusqu'aux principes propres de l'ordre moral, il peut montrer comment cet ordre moral s'enracine lui-même dans un ordre de réalités plus profondes et de valeur humaine plus importante. L'ordre moral, en raison de sa nature, dépend d'un ordre supérieur : celui de la vie contemplative. Pour déterminer cette sorte de relation qui existe entre l'action morale et la contemplation, il faut nécessairement remonter jusqu'à leurs principes propres. Car envisagées dans leurs propriétés, les activités morales et les opérations contemplatives semblent s'opposer et même s'exclure — la solitude de la contemplation n'est pas la vie communautaire de l'exercice des vertus morales de justice — tandis que considérées dans leurs principes propres, loin de

(1) *Eth. Nic.*, Γ, 9, 1109 b 2 sq.

(2) *Eth. Nic.*, Γ, 1, 1109 b 31. Un acte est volontaire lorsque son principe est dans le sujet qui agit, et que celui-ci connaît toutes les circonstances en lesquelles il exerce son activité.

(3) *Eth. Nic.*, Γ, 4, 1111 b 6. Le choix est l'acte volontaire impliquant une délibération, il est toujours accompagné de raison et porte sur un moyen qu'on peut réaliser.

(4) *Eth. Nic.*, Γ, 5, 1112 b 12. La délibération est la recherche des moyens qui nous permettent d'opérer actuellement.

(5) *Eth. Nic.*, Γ, 6, 1113 a 15. A la différence du choix et de la délibération l'intention regarde la fin, c'est pourquoi elle est première.

s'exclure, elles s'harmonisent et se complètent. Toutes les vertus morales — principes propres de nos activités morales — dépendent en effet, immédiatement de la vertu de prudence et ne possèdent leur structure parfaite de vertu que par celle-ci, puisqu'elles reçoivent de la prudence leur direction et leur mesure propre. Or la vertu de prudence n'est pas la seule vertu de l'intelligence. Celle-ci est diversement perfectionnée selon son orientation spéculative ou pratique et cette dernière orientation pratique est elle-même diverse : autre celle de l'agir, autre celle du faire. Or la prudence est la vertu propre de l'intellect pratique, principe de l'agir. C'est pourquoi elle ne peut s'opposer aux autres vertus intellectuelles perfectionnant l'intellect spéculatif ou l'intellect pratique principe du faire. Cependant elle n'est pas totalement étrangère à ces autres vertus intellectuelles. Car radicalement toutes ces vertus perfectionnent la même intelligence humaine et il y a une certaine dépendance, un certain ordre de subordination de l'intellect pratique à l'égard de l'intellect spéculatif.

§ 3. - Vertus morales

Avant de préciser la nature des vertus intellectuelles et les diverses relations qui les unissent, Aristote décrit et analyse d'une manière très concrète toute une série de vertus morales : celle de courage, de tempérance, de libéralité, de magnificence, de magnanimité, celle qui s'oppose à l'ambition et au manque d'ambition, celle de douceur, de véracité, d'eutrapélie, d'amabilité, de pudeur, de juste indignation, enfin celle de justice (tout le livre V). Chacune de ces vertus est présentée comme le « juste milieu », une moyenne entre deux passions extrêmes : l'excès et le défaut. La vertu de courage est le juste milieu, entre la lâcheté et l'audace (1). Et après avoir précisé comment « le courage est un juste milieu dans le cas où la confiance et la peur trouvent à se montrer », le philosophe montre qu'on peut être courageux de cinq manières pour les motifs divers qui ne sont pas toujours les vrais motifs de la vertu de force. Il y a, en effet, le courage politique qui procède d'une qualité excellente : le sentiment de l'honneur et le désir d'éviter le blâme. Il y a le courage de ceux qui agissent par crainte pour éviter le châtement. Il y a la bravoure du véritable soldat mercenaire qui n'est souvent que l'apparence du courage. Il y a le courage de ceux qui sont en colère — en réalité : ce n'est pas un véritable courage, mais de l'irritation. Enfin

(1) *Eth. Nic.*, Γ, 9, 1115 a 7.

il y a le courage de celui qui a pleine confiance, car il a déjà été victorieux, mais ce n'est encore qu'une apparence de courage. Car le véritable courage est d'endurer avec constance ce qui est ou paraît effrayant à l'homme pour la raison qu'il est bien d'affronter le danger.

La vertu de tempérance est un juste milieu relativement aux plaisirs, entre l'intempérance qui est l'excès de plaisir et l'insensibilité qui en est le manque. Aristote précise que les plaisirs que modèrent la vertu de tempérance ne sont pas n'importe quel plaisir, mais ceux du corps et parmi ceux-ci il faut encore préciser ceux du toucher et du goût (et non ceux des autres sens externes), c'est-à-dire ceux qui proviennent du contact (ceux du boire et du manger et des rapports sexuels). A ces plaisirs charnels, analogues à ceux qu'éprouvent les bêtes, il n'y a que très peu de personnes insensibles. Une pareille insensibilité, note le philosophe, n'est pas humaine. C'est pourquoi elle est si rare. Tandis que se conduire comme la foule c'est se conduire d'une manière intempérante, ce qui est blâmable et qui même l'est davantage que d'être lâche, car le plaisir est plus volontaire que la douleur. La lâcheté provient de la peur de la douleur, l'intempérance d'un désir excessif de plaisir.

Ces deux vertus modèrent l'appétit sensible et l'ennoblisent, lui permettant de l'exercer selon les exigences de la raison droite. Le courage perfectionne l'irascible, la tempérance le concupiscible.

Quant à la libéralité elle est un juste milieu à l'égard de l'usage des biens (1). Elle empêche la prodigalité qui est l'excès du don et le manque de libéralité — en réalité l'avarice — qui est le manque de don. L'usage des biens, ce n'est pas seulement les donner, c'est aussi les recevoir. La libéralité permet de maintenir un juste milieu dans l'acte de recevoir.

La magnificence est comme la vertu annexe à la libéralité, elle « l'accompagne ». Elle modère les dépenses des grandes richesses. Le magnifique est celui qui dépense très généreusement dans les grandes occasions. Tout magnifique est donc généreux, mais l'inverse ne l'est pas. Relativement à cette vertu, le manque est la mesquinerie, l'excès le mauvais goût, la vulgarité.

La vertu des grandes choses c'est la magnanimité. « Le magnanime est celui qui se juge digne d'accomplir de grandes actions et qui l'est. Celui qui se croit tel, ne l'étant pas, est un sot, un vaniteux, celui qui se sous-estime est un

(1) *Eth. Nic.*, Δ, 1.

pusillanime. » C'est surtout à l'égard des honneurs, qui sont les plus grands biens extérieurs, que la magnanimité doit réaliser le juste milieu. Le magnanime juge à sa véritable valeur les honneurs qu'on lui rend. Il n'en est pas l'esclave et il n'en a pas peur. La description qu'Aristote nous donne du magnanime est un des très beaux passages de son Ethique. C'est celui qui nous fait le mieux sentir la noblesse et la beauté de sa morale, son aspect aristocratique. « La magnanimité s'expose aux plus grands dangers et, dans le péril, elle ménage peu sa vie, car elle estime qu'il n'est pas digne de vivre à tout prix... Pouvant faire du bien, le magnanime éprouve quelque honte à en recevoir des autres, car l'un est du supérieur, l'autre de l'inférieur... Il ne peut vivre avec d'autres personnes qu'un ami, tant il craint une âme esclave... Il n'a aucune propension à l'admiration, rien n'est grand à ses yeux. »

Proche de la magnanimité, mesurant notre appétit d'honneur, il y a une vertu qui n'a pas de nom spécial (qu'Aristote ne nomme point et qu'on pourrait appeler le respect de soi-même). Celle-ci se situe entre l'ambition et le dédain. Ces diverses vertus, libéralité, magnificence, magnanimité semblent bien affecter l'appétit rationnel. Aristote ne le note pas, mais ceci semble normal, car ces vertus paraissent plus spirituelles que les précédentes et elles modèrent d'une certaine manière nos relations avec les autres. Mais alors pourquoi Aristote traite-t-il de ces vertus avant celle de justice, ayant commencé par les deux vertus principales de l'appétit sensible ? Il semble en effet, qu'il aurait été plus logique de traiter d'abord des trois vertus cardinales : force, tempérance, justice, et de préciser après leurs vertus annexes.

Si Aristote n'a pas suivi cet ordre il semble que ce soit pour demeurer fidèle à sa méthode de philosophie humaine qui veut rester très proche des faits. La justice est évidemment la vertu la plus abstraite, la plus proche de la raison parmi les vertus de l'appétit. C'est pourquoi il n'en parle qu'en dernier lieu, juste avant de traiter des vertus intellectuelles. D'autres, par exemple : la libéralité, la magnificence, la magnanimité peuvent se comprendre aussi dans le prolongement des vertus qui modèrent nos concupiscences, nos désirs de plaisir et qui modèrent notre irascible. La prodigalité ne provient-elle pas souvent d'un plaisir trop grand de donner tandis que l'avarice provient d'une peur de manquer du nécessaire ; la vanité provient d'un plaisir trop grand d'être admiré, d'être loué, tandis que la pusillanimité est une peur à l'égard de soi-même. Les vertus peuvent donc être considérées comme des vertus de modération de nos plaisirs et de

nos lâchetés, donc comme des espèces de tempérance et de force.

La vertu de douceur qui est un juste milieu entre les sentiments d'irritation est évidemment elle aussi proche de la force bien qu'elle ne soit pas sans lien avec la justice et la tempérance. « La douceur pousse l'homme au pardon plus qu'à la vengeance. »

Quant aux vertus de véracité, d'eutrapélie et d'amabilité, elles mettent un juste milieu dans nos relations familières, la conversation, les affaires, les jeux, la vie commune : les extrêmes par excès sont la vantardise, la bouffonnerie, l'obséquiosité et ceux par défaut sont la feinte réserve, la rusticité, le fait d'être maussade. Ces vertus moins importantes sont très connexes à la justice et à l'amitié. Elles rendent possibles une vie commune. Aussi le philosophe les étudie-t-il avec beaucoup de soin et de finesse. On peut apprécier par là le goût et le tact d'Aristote, le sens très profond qu'il a de l'authentique. Il ne se laisse pas prendre par les apparences et sait les démasquer. Relevons par exemple ce jugement : « Comme le goût de la plaisanterie est fort répandu, que la plupart des gens prennent aux facéties et aux railleries plus de plaisir qu'il ne faut, il arrive qu'on fasse aux bouffons une réputation de gens d'esprit (εὐτράπελοι) parce qu'ils plaisent. Mais ils diffèrent de beaucoup de ceux-ci »...

La pudeur est le juste milieu entre la timidité et l'effronterie, la juste indignation modère l'envie et la malveillance.

Enfin tout le livre V est consacré à l'étude de la justice (1). Aristote oppose d'abord justice et injustice. On n'est plus, en effet, dans le domaine des appétits sensibles où les deux contraires apparaissent immédiatement. Le philosophe commence par donner une définition approximative, « topique » de la justice : c'est la disposition qui nous rend capable d'accomplir des actes justes et qui nous les fait accomplir effectivement et nous les fait désirer. L'injustice au contraire fait poser des actes injustes. C'est en précisant les diverses formes de l'injustice — agir contre la loi, vouloir posséder plus qu'il n'est dû, même aux dépens d'un autre — qu'Aristote précise la nature du juste et de la justice.

La justice est définie d'abord une vertu par rapport à autrui, et se révèle comme justice légale la plus importante de toutes les vertus, les contenant toutes, car elle exige non seulement que l'on soit vertueux envers soi, mais encore plus envers les autres. Mais il faut distinguer à côté de cette justice légale, vertu générale, d'autres formes de justice particulières. La justice distributive qui consiste dans la

(1) *Eth. Nic.*, E. 1129 a 3 - 1130 a 13.

répartition des honneurs et des richesses ou de tous les autres avantages qui peuvent être communiqués aux membres de la cité, et la justice relative aux contrats. Ces justices regardent l'égalité — le juste c'est l'égal. Mais évidemment la justice distributive regarde une égalité proportionnelle, une égalité de rapport, tandis que la justice relative aux contrats regarde l'égalité selon la « proportion arithmétique », car elle ne fait plus égard à la dignité spéciale des personnes qui s'engagent, mais à la valeur objective des réalités échangées.

En terminant son analyse des diverses formes de justice et d'injustice, Aristote précise ce qu'est « l'équitable », en montrant la différence qui le sépare du juste. Celui-là est supérieur à celui-ci, comme un au-delà de la loi, une correction de la loi pour tel cas particulier. Il montre aussi comment d'une manière métaphysique on peut parler de la justice ou de l'injustice vis-à-vis de soi-même.

Nous ne pouvons pas insister davantage sur cette étude philosophique de la justice, mais il importe d'en bien saisir l'intérêt. En tant que justice légale, la justice est une vertu morale qui unit l'Éthique et la Politique. Ce qui est normal puisque la justice est relative à l'autre, qu'elle opère le droit en sa faveur. La justice réalise formellement les relations communautaires. Elle nous montre donc la perfection de l'ordre moral dans la communauté parfaite : la cité ; par le fait même l'ordre moral parfait ne peut être que politique ce qui sera encore plus manifeste avec l'épanouissement des relations de justice en relation d'amitié.

§ 4. - Vertus intellectuelles

La nature, la diversité et les relations des vertus intellectuelles est un des problèmes les plus importants et des plus délicats de toute l'Éthique aristotélicienne. Tâchons d'en préciser au moins les lignes dominantes.

Il faut d'abord bien comprendre ce que nous venons de rappeler : les vertus morales rectifiant l'appétit ne peuvent se suffire, elles réclament une vertu de prudence, qui pour le philosophe fait partie des vertus intellectuelles, tout en étant une vertu morale proprement dite. Autrement dit l'ordre moral ne peut exister qu'en impliquant formellement et essentiellement l'intelligence pratique. Car le volontaire implique formellement et essentiellement la connaissance pratique et tout le moral est volontaire. La rectification de nos appétits présuppose une rectification de notre jugement pratique. Mais ce jugement pratique présuppose nos appétits, il ne peut s'en abstraire, comme la connaissance spéculative :

ces appétits lui rendent présents en exercice nos divers biens sensibles et humains. La vertu de prudence permet à cette rectification du jugement pratique, de se réaliser avec une certaine fermeté et délectation.

Précisons encore que le « juste milieu », objet propre de la vertu morale, est le fruit d'un jugement pratique rectifié. Ce « juste milieu » ne peut être l'œuvre propre de l'appétit, car il implique un certain ordre, œuvre propre de l'intelligence. Mais il présuppose l'appétit car il est le « juste milieu » rectifiant l'appétit lui-même, l'ordonnant, le dirigeant selon les exigences propres de la raison. Pour que ce jugement pratique rectifié soit parfait, il doit relever d'une disposition stable affectant l'intellect pratique selon l'ordre de l'agir, lui permettant de s'exercer d'une manière parfaite. Voilà bien la vertu de prudence. Donc cette vertu a ceci de tout à fait particulier : elle fait partie essentielle de l'ordre moral, elle ordonne, et mesure nos appétits, elle est également une vertu proprement intellectuelle. Elle perfectionne la partie de l'âme qui possède en propre la raison.

La vertu de prudence n'étant pas la seule vertu intellectuelle, il faut préciser quelle relation poser entre cette vertu et les autres. C'est à partir des fonctions diverses de l'intelligence et de leur objet qu'Aristote aborde le problème et tâche de le résoudre.

« Selon une des fonctions de l'âme nous considérons les choses dont les principes ne peuvent être autrement, et selon une autre, nous considérons les choses contingentes » (1). Celles-ci ont une autre intelligibilité que les réalités nécessaires, elles sont donc connues par une autre fonction de l'intelligence. C'est pourquoi autre est l'intelligence pratique qui délibère pour diriger, ordonner, réaliser, autre est l'intelligence spéculative qui connaît pour connaître. Et, par le fait même, autres sont les vertus intellectuelles, qui perfectionnent ces intelligences respectives, c'est-à-dire autres sont la prudence et l'art d'une part, l'intelligence, la science et la sagesse d'autre part. Les premières regardent les réalités contingentes, elles sont des vertus intellectuelles pratiques ; les secondes considèrent les réalités nécessaires et les principes, elles sont des vertus intellectuelles spéculatives.

Ces deux ordres de connaissance, connaissance des réalités contingentes et connaissance des réalités nécessaires, connaissance pratique et connaissance spéculative, sont un fait qui s'impose au philosophe moraliste. Mais s'il paraît évident que la connaissance du nécessaire puisse aboutir à une connaissance parfaite, et donc que son principe propre

(1) *Eth. Nic.*, Z, 1, 1199 b 7 ; *Pol.*, H, 14, 1333 à 25 : Le λόγος est d'une part πρακτικός, d'autre part θεωρητικός.

soit capable d'être perfectionné par une vertu, il semble par contre difficile d'admettre que la connaissance du contingent comme tel puisse aboutir à une connaissance parfaite, à une vérité. Car si de fait dans l'ordre des connaissances pratiques il ne pouvait exister de vérité, de telles connaissances ne pourraient donc pas engendrer de vertu et celle-ci par le fait même ne pourrait être à l'origine d'actes semblables. C'est la nature même de la vertu qui le demande. Celle-ci ne peut exister que lorsque la faculté qu'elle affecte considère des réalités capables de spécifier des opérations parfaites, c'est-à-dire, lorsqu'il s'agit de l'activité de connaissance, capable d'atteindre la vérité.

Socrate et Platon se sont heurtés à cette difficulté. Pour sauvegarder aux vertus morales, à la prudence d'une façon spéciale, leur certitude, ils les ont identifiées à la science. Mais alors d'une part on s'éloigne des faits singuliers, et donc de nos activités (celles-ci sont toujours singulières), et, d'autre part, on ne peut plus expliquer comment tout en le sachant on agit mal, ce qui hélas se constate souvent. Aristote voit toute la difficulté du problème. Il veut la résoudre en précisant le point exact où les deux ordres de connaissance spéculatif et pratique se diversifient, ce qui lui permet de saisir avec plus d'exactitude leurs principes propres et leurs caractères particuliers (1). La connaissance pratique, tout en demeurant une véritable connaissance, capable de vérité, n'est plus une pure connaissance, une « pure assimilation intentionnelle » de la réalité connue, elle demande à se réaliser concrètement en opérations et en œuvres. Ce caractère réalisateur qui est hétérogène à l'ordre de la pure connaissance, provient de l'élément volontaire, de la tendance volontaire vers un but. Toute connaissance pratique présuppose un certain *appétit* qui lui donne une certaine inclination vers les réalités contingentes et singulières, en vue d'en user, d'en jouir, ou de s'en écarter — seule la réalité contingente pouvant être en notre pouvoir. Bien qu'ordonnée vers les réalités contingentes, la connaissance pratique peut néanmoins atteindre une certaine perfection et acquérir une véritable certitude, en un mot elle peut prétendre posséder une certaine vérité : une vérité pratique. Cette vérité pratique, Aristote la définit : la conformité du jugement pratique à l'intention droite (2). Autrement dit, la mesure de notre connaissance pratique, à la différence de la connaissance spéculative, ne doit plus se prendre uniquement de la réalité extérieure, incapable comme réalité contingente de spécifier un acte parfait de connaissance, mais cette mesure

(1) *Eth. Nic.*, Z, 1, 1139 a 18 ; *De l'Ame*, Γ, 7, 431 a 10.

(2) *Eth. Nic.*, Z, 2, 1139 a 30 ; *De l'Ame*, Γ, 10, 433 a 10.

doit se prendre de l'intention droite de celui qui agit. Cette intention droite est quelque chose de stable et de fixe puisqu'elle considère une fin aimée qu'on veut atteindre. Cette intention peut donc servir de mesure à une connaissance pratique déterminant ce qu'il faut faire pour atteindre honnêtement cette fin poursuivie, vues toutes les circonstances particulières et les qualités limitées de celui qui agit. Grâce à cette intention la connaissance pratique peut donc être parfaite. Son principe propre est donc lui aussi capable d'être perfectionné par une vertu morale : la prudence. Mais ce que nous venons de dire de la connaissance pratique ordonnée vers l'agir moral peut se comprendre aussi à l'égard de la connaissance pratique ordonnée vers le faire. Au lieu de prudence nous avons l'art, vertu intellectuelle pratique permettant la réalisation parfaite et délectable d'une œuvre fabriquée.

C'est ainsi que l'ordre pratique, pour Aristote, se distingue en *practicon* (πρακτικόν) et en *poiéticon* (ποιητικόν), le premier comprenant tout le domaine réservé à la morale et à la politique, le second celui qui relève de toutes nos fonctions artisanales et artistiques. Cette distinction de l'ordre pratique en morale et art joue un très grand rôle dans la philosophie humaine d'Aristote. Elle situe bien la valeur et la place de l'art dans sa philosophie. L'art épanouit un des pouvoirs authentiquement humains. Sorte de frère jumeau de la prudence, il possède à son égard une autonomie objective. Tous deux, en effet, perfectionnent bien notre connaissance pratique, mais de manières toute différentes et irréductibles. Jamais la prudence, si parfaite qu'elle soit, ne pourra remplacer l'art ; jamais l'art, si parfait qu'il soit, ne pourra supplanter la prudence. Car non seulement ils ont des effets différents, mais encore ils s'appuient sur des intentions formellement différentes. Le prudent veut agir vertueusement, l'artiste veut dire, manifester, exprimer, créer quelque chose d'utile, de beau.

§ 5. - Hiérarchie des vertus

Si la distinction des vertus intellectuelles est nettement affirmée dans *l'Ethique à Nicomaque*, leur relation mutuelle l'est évidemment beaucoup moins, et elle demeure difficile à préciser. Signalons seulement ceci :

En voulant agir vertueusement le prudent réalise son intention profonde : atteindre telle fin proposée, tel bien humain aimé. Si de fait ces biens humains se présentent comme :

divers, une certaine hiérarchie existe entre eux en ce sens que pour chaque homme le bonheur est le bien suprême, celui qui hiérarchise les autres biens qui peuvent être aimés. C'est une hiérarchie pratique qui n'en implique pas moins un principe. Par le fait même, en voulant agir vertueusement le prudent d'une manière plus ou moins directe cherche son bonheur — toute sa vie morale est unifiée par cette unique intention puisqu'il ne peut y avoir pour l'homme prudent qu'une seule fin suprême.

Tandis que l'artiste comme artiste a dans ses activités diverses intentions ; celles-ci ne se hiérarchisent pas, et ne se ramènent pas à l'unité. S'il veut faire quelque chose, son intention consiste précisément à vouloir réaliser telle œuvre. Une telle intention est bien déterminée à cette œuvre, elle demeure donc particulière et sans connexion essentielle aux autres intentions. C'est ce qui explique comment un artiste ne s'engage pas comme homme dans sa vie d'artiste. Le prudent lui s'engage comme homme dans sa vie morale.

Comme au-delà de ces vertus qui perfectionnent l'intellect pratique, Aristote pose les vertus intellectuelles qui perfectionnent l'intellect spéculatif : la « disposition stable » (*habitus*) des principes, la « disposition stable » des sciences et celle de sagesse. Le premier permet à l'intelligence d'adhérer avec facilité aux premiers principes. Ces premiers principes on ne peut les prouver, il faut les découvrir ; on les ignore ou on y adhère immédiatement parce qu'ils sont simples, indivisibles.

L'*habitus* de science permet à l'intelligence d'adhérer avec facilité à certaines propositions sous la lumière de certains principes. On accepte ces propositions comme des conclusions dérivées et dépendantes de certains principes, ou de certains faits constatés. Tandis que l'*habitus* des premiers principes est unique, les *habitus* de sciences sont multiples et divers, car l'un regarde les premiers principes dont l'indivisibilité ne peut se diversifier, l'autre, regardant les conclusions, qui sont essentiellement relatives, peut se diversifier et doit le faire suivant la diversité des principes d'où dépendent les conclusions.

La vertu de sagesse est au sommet, elle implique ces deux vertus intellectuelles inférieures et dit quelque chose de plus. Etant au sommet elle domine. Elle peut ordonner tout ce qui lui est inférieur, mais surtout elle peut contempler à sa manière ce qui est ultime et dernier. 1° Aristote exclut expressément la théorie qui prétendrait faire de la prudence politique « ce qu'il y a de plus honorable et de meilleur ». Reconnaître à la politique cette suprématie absolue conduirait à considérer l'homme comme ce qu'il y a

de plus divin (1). Par là, une fois de plus, Aristote s'oppose aux sophistes et dénonce en même temps l'erreur de tous ceux qui voudraient, d'une façon ou d'une autre, faire de l'éthique ou de la politique ou de toute sorte d'humanisme la sagesse suprême. Ceux-ci en arrivent nécessairement à exalter souverainement l'homme, à en faire un dieu, et, puisqu'il ne peut y avoir qu'un dieu, l'homme s'identifie à lui, ou le nie. Et en se faisant dieu non seulement il exclut tout autre dieu, mais il est amené logiquement à exclure tout autre homme. Il peut seul exister. C'est pourquoi si la prudence politique est posée comme absolu elle se détruit elle-même. Car si elle arrive à nier l'existence d'un Dieu et celle des autres, il n'y a plus de communauté humaine possible. Donc plus de politique.

2° A la question : la sagesse spéculative est-elle plus excellente que la prudence ? Aristote répond par cette comparaison : comme « le sain et le bien sont différents aux hommes et aux poissons, tandis que le blanc et le droit sont toujours les mêmes », de même entre le prudent et le sage. Celui-ci est toujours le même, celui-là ne l'est pas. La sagesse apparaît donc comme une de ces qualités qui n'ont pas besoin de s'adapter. Grâce à l'absolu de son objet, elle est au-dessus de ce relativisme subjectif. Elle conserve partout et pour tous la même valeur. « Il est évident que la sagesse est l'intelligence et la science des choses les plus honorables par nature » et non des choses les plus honorables pour nous (2). Ce qui caractérise l'excellence propre de la sagesse, c'est qu'elle est au-dessus des différents états du sujet et ne dépend plus de sa propre manière d'être. C'est pourquoi en sa raison propre la sagesse est comme au-delà de toute distinction entre objet et sujet, ordre spéculatif et ordre pratique. La prudence, au contraire, demeure toujours dans un relativisme subjectif. Elle doit essentiellement s'adapter aux circonstances particulières du sujet et se modifier en raison de celles-ci.

Or nous savons que, pour le philosophe, la prudence politique et la prudence, selon leurs structures essentielles, sont une même vertu. Toutes deux perfectionnent la même faculté de l'âme et possèdent le même type d'activité : toutes deux sont délibératives et impératives ; elles ne diffèrent que selon leur matière et leur fonction particulière : la prudence reste limitée à son gouvernement personnel, la prudence

(1) *Eth. Nic.*, Z, 1141 a 20-22. Cette remarque d'Aristote est à rapprocher de celle qu'il faisait à propos de la physique : celle-ci serait la philosophie première, donc la sagesse, si les substances séparées n'existaient pas.

(2) *Eth. Nic.*, Z, 8, 1141 b 2-3.

politique regarde la direction de l'agir humain engagé dans la communauté parfaite : la cité.

On peut donc conclure que, pour Aristote, l'éminente supériorité de la sagesse spéculative à l'égard de la prudence, même de la prudence politique ne fait pas de doute. Cette supériorité implique par le fait même une certaine dépendance de la prudence à l'égard de la sagesse. Ce qui est dans l'ordre relatif demeure nécessairement dépendant à ce qui, atteignant l'absolu, est au-delà de cet ordre relatif, du moins lorsqu'il s'agit d'opérations humaines. Mais cette dépendance est très spéciale et très difficile à préciser. Aristote, du reste, ne l'a pas explicité. Il est peut-être bon pour mieux saisir la position originale du Stagirite de tâcher de la préciser un peu en fonction même de ses propres principes philosophiques — étant donné l'importance du problème du point de vue pratique. Dans la perspective des principes du philosophe on peut donc noter qu'entre la prudence et la sagesse il ne s'agit pas de poser une dépendance immédiate et formelle, comme si la prudence était essentiellement relative à la sagesse. Certes on peut être prudent sans être sage. Mais peut-on être magnanime sans être sage ? Peut-on être prudent selon cette modalité spéciale qu'exige la magnanimité, sans posséder quelque chose de la sagesse contemplative ? Le magnanime, en effet, est celui qui n'est pas dominé par les honneurs et la gloire, il sait en user. C'est celui qui agit grandement. Peut-on agir grandement sans connaître d'une manière vivante les réalités les plus nobles, celles qui dépassent les réalités corruptibles ? Le magnanime est « indépendant ». il est « homme de loisir » parce qu'il se suffit à lui-même⁽¹⁾. Voilà des qualités qui semblent bien dépendantes de la contemplation. Elle seule comme nous le verrons, est parfaitement indépendante et se suffit à elle-même.

La magnanimité qui est comme un sommet des vertus morales nous montre bien comment la vie morale peut atteindre son sommet, sa grandeur et sa beauté (car la magnanimité met une beauté dans l'ordre moral, donc une certaine splendeur, un certain éclat) en étant en continuité avec la sagesse. L'inférieur ne peut atteindre son sommet qu'en étant conjoint et uni à son supérieur.

C'est pourquoi entre prudence et sagesse il ne s'agit pas d'une dépendance selon les principes essentiels qui spéci-

(1) Cf. R. A. GAUTHIER, O. P. *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Vrin, 1951, p. 86-118. « Le magnanime est homme de loisir, et cela suppose qu'il est philosophe ; le magnanime se suffit à lui-même, et cela encore suppose qu'il est philosophe ». p. 112.

fient ces vertus mais d'une dépendance selon l'ordre de la grandeur, c'est-à-dire de l'exemplarité et de la finalité, en ce sens qu'on peut exercer la prudence sans la sagesse, mais qu'on ne peut sans elle l'exercer « grandement », avec ce mode de splendeur, de beauté — car la beauté exige la grandeur, affirme Aristote à la suite de Platon.

Si on se place du point de vue de la finalité, Aristote déclare que la dépendance de la prudence à l'égard de la sagesse est comme celle de la médecine à l'égard de la santé, c'est-à-dire comme celle d'un moyen à l'égard de la fin. Autrement dit comme la médecine est au service de la santé en nous ordonnant efficacement à son acquisition, de même la prudence est au service de la sagesse⁽¹⁾. Elle nous dispose à l'acquiescer, elle écarte les obstacles et nous oriente vers ce but qui la dépasse qui est d'un autre ordre. Relativement à la sagesse elle demeure une disposition. La sagesse étant présente, elle peut être à son service pour lui permettre de rayonner. Grâce à la magnanimité ce rayonnement se réalisera pleinement. /

Cette dépendance selon l'ordre de la grandeur et de la finalité s'enracine dans une dépendance radicale et fondamentale — dépendance qui provient du sujet radical même de ces vertus : l'intelligence humaine. Pour le philosophe, en effet, la connaissance pratique suppose la connaissance spéculative et se fonde sur celle-ci, bien que ces deux types de connaissance aient leurs principes propres, — l'intellect pratique ne peut se comprendre sans l'intellect spéculatif qu'il présuppose et dont il ne fait qu'étendre l'influence — de même la prudence suppose la sagesse et se fonde sur elle. La prudence dépend donc radicalement et dans son épanouissement plénier et ultime de la sagesse.

On comprend mieux par là comment l'ordre des vertus morales pour Aristote, s'il possède bien sa structure propre — essentielle — s'il est bien autonome selon son aspect quidditatif, cependant considéré sous la lumière de la finalité, demeure « second », et « imparfait ». Il ne peut acquiescer sa splendeur, son « ornement » qu'en demeurant conjoint à la vie contemplative, sous son rayonnement direct. On voit par là combien Aristote a puisé chez son Maître cet absolu de la contemplation, combien il a été séduit par celle-ci, mais aussi combien il établit à un niveau spécial toute une organisation de vertus morales. Les vertus sont de véritables qualités humaines, d'authentiques perfections humaines, mais elles ne peuvent être seules et uniques : si noble que soit la prudence, elle ne peut être vertu par excellence, elle est trop relative à l'homme, elle ne peut être la perfec-

(1) *Eth. Nic.*, Z, 13, 1145 a 7.

tion de ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme, le *noûs*. Celui-ci exige la sagesse contemplative.

§ 6. - Amitié - Contemplation

Puisque la vie humaine peut s'orienter de deux manières : l'une selon les exigences de notre nature humaine, impliquant le corps et l'âme rationnelle, l'autre selon les exigences plus intimes et plus profondes du *noûs* qui est en l'homme, puisque ces deux orientations peuvent être perfectionnées dans leurs principes propres par des vertus morales et intellectuelles, il est normal de considérer le bonheur humain à la fois comme celui qui est constitué par l'exercice des vertus morales et comme celui qui se réalise par et dans l'exercice de la vertu de sagesse. Le premier est celui qui termine et finalise la vie dite active et politique, le second celui qui termine et finalise la vie dite contemplative.

Entre ces deux bonheurs il y a un certain ordre : seul le bonheur de la contemplation est parfait. Il est le bonheur au sens plénier — en premier lieu — selon l'ordre de nature. Seul ce bonheur peut finaliser d'une manière absolue tout ce qui est en l'homme : son *noûs*. C'est pourquoi seul il relève de la vertu par excellence : la sagesse. Le bonheur de la vie active morale ne peut être qu'imparfait. C'est un bonheur qui correspond aux exigences propres de cet animal rationnel qu'est l'homme politique. Ce bonheur imparfait est second en ce sens qu'il est bien un véritable bonheur. C'est bien la fin de la vie morale politique, mais il n'est pas la fin de tout ce qui est dans l'homme. Ce n'est donc pas la fin dernière au sens absolu. Il est fin dernière relativement à l'homme, animal raisonnable, animal politique, mais non à l'homme possédant l'intelligence capable de contempler. C'est pourquoi ce bonheur imparfait, relatif d'une certaine manière, demeure ordonné au bonheur premier.

Laissant pour le moment de côté la recherche du bonheur de la vie contemplative que nous traiterons en voyant ce que représente pour Aristote cette sagesse philosophique, la philosophie première qui doit nous permettre d'acquérir le bonheur parfait, précisons maintenant la nature exacte de ce bonheur de la vie morale et politique. Pour cela abordons l'étude de l'amitié. L'ordre même de l'*Ethique à Nicomaque* nous y invite puisque, après l'étude des vertus morales, le philosophe aborde celle de l'amitié à laquelle il consacre deux livres entiers. C'est un signe de l'importance du problème à ses yeux.

Platon, héritier de toute la tradition grecque, n'avait pas hésité à consacrer plusieurs de ses Dialogues au problème de l'amour et de l'amitié. Dans le *Lysis*, il montre toute la fraîcheur de ce sentiment intime qui unit les âmes des jeunes gens bien nés, leur permettant de se révéler mutuellement ce qu'ils ont de plus cher et de vivre en pleine harmonie. Dans le *Banquet*, il exalte l'amitié comme une forme divine de la vie, capable de nous élever jusqu'à la contemplation du « Beau-en-soi ». L'amitié, à la fois divine et humaine, réalise l'unité parfaite de vie entre les hommes et entre ceux-ci et Dieu.

Cette valeur incomparable de l'amitié, Aristote la comprend et la vit. Le disciple n'a-t-il pas connu une véritable intimité avec son maître ? Son enseignement sur l'amitié n'est pas un exposé didactique, c'est beaucoup plus que cela : c'est son expérience vécue profondément qu'il nous livre, mais qu'il nous livre en philosophe ayant pleinement conscience de la valeur originale et unique de ce dont il parle. C'est pourquoi, à la différence de son maître, il étudie l'amitié exclusivement dans sa philosophie morale, comme une perfection proprement humaine. L'amour, il en parlera en philosophie première — très brièvement, il est vrai, mais il le situera au moins. Il en parlera aussi en philosophie de la nature : l'appétit naturel joue un rôle important dans son analyse de l'univers et surtout dans celle du monde des vivants, tandis que l'amitié est l'amour humain par excellence ; aussi ne peut-elle être traitée explicitement qu'en philosophie humaine. Le souci principal d'Aristote en traitant philosophiquement de l'amitié est d'en découvrir la structure originale et d'en analyser toutes les propriétés, pour fixer sa place exacte parmi les perfections diverses de notre vie humaine et pour manifester comment on peut l'acquérir.

Après avoir montré la nécessité et la beauté de l'amitié pour tout homme et à chacune des étapes de sa vie, après avoir rappelé les diverses opinions des philosophes sur la nature même de l'amitié, — les uns l'identifiant à une *ressemblance*, d'autres à une *contrariété* ou à une *opposition* —, après avoir relevé les principales difficultés qui peuvent naître à son sujet, Aristote précise sa définition : l'amitié est un amour réciproque. Une telle définition manifeste clairement que si l'amitié est vraiment un amour — elle regarde un certain bien, l'aimable — elle n'est cependant pas n'importe quel amour.

L'amour d'amitié se distingue, en effet, en premier lieu, de l'amour de concupiscence, orienté vers les biens sensibles, biens inférieurs à la noblesse de notre nature humaine. Ces

biens, en réalité, ne sont pas aimés pour eux-mêmes ; nous les aimons pour notre propre avantage. Si nous désirons que le vin soit bon, c'est uniquement parce que cela nous est agréable, ce n'est pas par amour pour le vin, mais bien pour nous. Cet amour de concupiscence est donc intéressé, égoïste. L'amour d'amitié, au contraire, est toujours désintéressé : on aime l'ami pour lui-même. Notre amour s'achève et se repose en l'ami. Voilà pourquoi l'ami ne peut être que l'homme puisqu'on ne peut aimer d'une manière désintéressée qu'un certain bien absolu — au moins qui se présente tel. Seul l'homme parmi les réalités visibles peut se présenter comme tel. De toutes les autres réalités il est légitime d'user.

Ce désintéressement dans l'amour est le premier caractère de l'amitié. Il nous révèle sa noblesse toute particulière. Cet amour est essentiellement le fait d'un être spirituel, non précisément parce qu'il regarde l'homme, mais parce qu'il est le fruit d'un vouloir déterminé, d'un choix. Il est toujours libre. Cette liberté est à la racine de son désintéressement.

Si ce désintéressement dans l'amour est le premier caractère essentiel de l'amitié, il n'est cependant pas son caractère distinctif et spécifique. L'amour de bienveillance, qui n'est pas l'amitié, exige lui aussi le désintéressement et s'oppose lui aussi à l'amour de concupiscence. Aussi est-ce proprement la réciprocité dans l'amour qui exprime le plus exactement ce qu'il y a d'unique dans cet amour d'amitié. Pour qu'il y ait amitié, il faut que celui qui est aimé, l'ami, réponde à l'amour que lui témoigne son ami par un amour de même qualité. L'amitié, c'est précisément la rencontre, le nœud de ces deux amours libres et désintéressés. Elle est leur unité propre. Dans ces conditions il faut dire que l'aimable qui est objet propre de l'amour d'amitié, est non seulement la personne qui attire l'amour, mais d'une manière précise que cet « aimable » est la personne aimée qui répond à l'amour, qui aime elle aussi et se donne à la personne qui l'aime. Ce n'est qu'en tant qu'il répond à l'amour qu'on lui porte que cet aimable spécifie l'amour d'amitié. L'être aimé n'est vraiment *mon ami* que s'il m'aime et me considère comme son ami. Sans cet amour réciproque, il peut y avoir un authentique amour de bienveillance, mais cet amour ne s'épanouira jamais en une amitié.

Notons de plus que cet amour réciproque, pour être amitié véritable, doit être connu. Les amis doivent avoir pleine conscience de leur amour mutuel. Ils doivent se savoir aimés d'un tel amour, autrement il y aurait comme deux amours de bienveillance parallèles, mais il n'y aurait pas encore amitié au sens fort. Toute amitié suppose la connaissance,

si donc on ignore l'amour de l'autre on ne pourra pas l'aimer comme un ami, on ne pourra que l'aimer d'une manière désintéressée. Ceci nous montre bien l'intensité et la qualité unique de cet amour d'amitié. Il est le fruit propre de deux amours libres qui se rencontrent, se complètent, s'unissent. Il ne s'agit pas simplement d'additionner deux amours de choix, mais il s'agit vraiment d'un amour tout à fait nouveau, ayant un mode éminent, réalisant ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre de l'amour, épuisant en quelque sorte toutes ses richesses les plus cachées et les plus profondes. Il est normal que seul un amour réciproque puisse être parfait comme amour, étant donné qu'on ne peut aimer vraiment quelqu'un, c'est-à-dire se donner à lui, que dans la mesure où on est aimé de lui. L'ami, parce qu'il m'aime, appelle avec plus de force et plus d'exigence mon amour qu'un étranger ; et plus il sera mon ami, plus il sera capable d'attirer mon amour. Ceci est rigoureusement vrai de l'amour comme tel, mais ne l'est sans doute plus du désir.

Aristote, en précisant que l'amour d'amitié est un amour réciproque, connu comme tel, nous manifeste donc bien l'intensité unique de cet amour, sa profondeur et sa stabilité, en un mot, son caractère spirituel et son exigence unique. A la différence de l'amour de concupiscence, qui, demeurant dans le sensible, cherche toujours le changement et la diversité, l'amour d'amitié tend vers l'unité. Il aspire à croître toujours en pénétration et en intimité. A la différence de l'amour de bienveillance, qui se satisfait d'un don passager et partiel, n'engageant jamais totalement, l'amour d'amitié réclame un don personnel et total, se réalisant dans une véritable vie commune où les amis puissent coopérer aux mêmes activités et partager les mêmes labeurs. L'ami doit faire siennes de fait toutes les intentions de son ami, et l'aider à les réaliser comme si ces intentions provenaient de sa propre volonté. Voilà pourquoi l'amitié, par sa nature même, réclame la durée. La stabilité est une propriété de son être. L'expérience nous manifeste clairement que l'épreuve du temps est nécessaire pour unir les amis et mettre leur amitié à l'abri de toutes les causes de destruction.

Cette première définition de l'amitié, qui se prend de son objet propre, le bien aimable, nous manifeste la structure essentielle de l'amitié en la distinguant de l'amour de concupiscence et de l'amour de bienveillance ; elle explique encore comment l'amitié se réalise de fait d'une triple façon : *amitié selon la vertu*, *amitié selon le plaisir*, *amitié selon l'utilité*. puisque le bien aimable lui-même est triple. Il y a en effet le bien honnête celui qui est selon la vertu, le bien délectable, le bien utile. C'est la division propre du bien humain

selon le philosophe. Parmi ces diverses amitiés, l'amitié selon la vertu est la plus parfaite, la première selon l'ordre de nature. Seule elle épanouit toutes les virtualités de l'amitié et toutes ses perfections. Le signe de sa perfection, souligné par Aristote, est sa stabilité et son excellence. Elle ne peut avoir de contraires, elle est donc au-dessus des attaques. Rien ne peut la corrompre ou la désagréger. Les deux autres types d'amitié impliquent des contraires. Elles sont donc essentiellement engagées dans la lutte. Elles ne peuvent avoir de véritable stabilité. Par là le philosophe montre bien comment seule la vertu peut permettre à l'amour de s'épanouir parfaitement et d'être pleinement lui-même. La vertu morale pour le philosophe est nécessaire non seulement parce qu'elle fait vivre selon la raison, mais faisant vivre selon la raison elle permet à l'amour de s'épanouir. Elle permet que ces liens d'amitié véritable se réalisent entre les hommes.

Aristote en vient ensuite à considérer l'amitié dans ses relations avec la vie commune et la communauté, ce qui est très important pour préciser son rôle social et politique.

Par son exercice, en effet, l'amitié constitue la vie contemplative parfaite. Celle-ci ne développe toutes ses virtualités que dans et par l'exercice de l'amitié, dont elle est comme le fruit propre. Les amis, nous l'avons déjà vu, doivent avoir les mêmes vouloirs, coopérer aux mêmes activités et s'entraider pour être victorieux dans les mêmes luttes et les mêmes difficultés. Cela constitue bien une vie d'entraide dans une confiance et un amour réciproques. Si ce genre de vie est le fruit par excellence de l'amitié, il en est aussi comme le gardien et l'origine. L'amitié ne s'acquiert et ne se conserve que grâce à la vie commune. Sans celle-ci elle ne pourrait naître ; et sans celle-ci, même déjà acquise, elle ne pourrait vivre : très vite elle disparaîtrait.

Signalant ces relations mutuelles et diverses de cause à effet entre la vie communautaire et l'amitié, Aristote précise la cause efficiente (l'origine) et la cause finale (le fruit) de l'amitié, de même qu'il avait précédemment défini l'exercice de nos activités bonnes et honnêtes comme la cause efficiente et finale de nos vertus morales acquises.

Grâce à cette définition prise sous l'angle des causes efficaces et finales, le philosophe peut de nouveau distinguer deux types d'amitiés : l'amitié selon la supériorité et l'infériorité et l'amitié selon l'égalité, puisque suivant les relations sociales diverses de supériorité, d'infériorité ou d'égalité, la vie commune s'exerce nécessairement de diverses manières et revêt des modes particuliers.

Dans sa raison la plus intime l'amitié étant une relation

d'unité vitale entre deux amis, il faut encore préciser le fondement propre de cette relation. C'est le point de vue du résultat de la mise en commun, (*κοινωνία*) exigé par l'amitié que l'on considère alors (1). Ce résultat de la mise en commun, considéré en lui-même, n'est pas autre chose en effet qu'une similitude de vie réalisée entre diverses personnes, ce qui présente un lieu favorable à l'éclosion de l'amitié. Cette similitude de vie, considérée en elle-même, n'est qu'une pierre d'attente, elle n'est pas encore l'amitié. Si elle est indispensable à l'amitié, elle ne doit pas s'identifier avec celle-ci. L'amitié exige quelque chose de plus. En effet, cette similitude de vie est bien comme le fondement commun des relations de justice et des relations d'amitié qui peuvent s'exercer entre diverses personnes. Pour qu'il y ait exercice de la justice entre hommes, il faut qu'il y ait certains éléments communs entre eux, de même du point de vue de l'amitié. Autrement il n'y aurait aucune relation. C'est par cette « *κοινωνία* » que nous pouvons saisir comment l'amitié et la justice ont d'une certaine façon même fondement, s'enracinant dans la même terre, pourrait-on dire, mais on voit mieux en même temps comment, si la première présuppose toujours la seconde — l'amitié implique toujours la justice —, l'inverse n'est pas toujours vrai : la justice peut exister sans l'amitié. L'amitié vient s'ajouter à la justice, la parfaire et la dépasser. C'est pourquoi, si la justice est la structure essentielle de la cité, l'amitié en est comme la fin et l'épanouissement dernier.

Cette nouvelle façon de considérer l'amitié va permettre ici encore à Aristote de préciser divers types d'amitié : l'amitié paternelle, l'amitié conjugale et l'amitié fraternelle, puisque ces amitiés impliquent diverses « similitudes de vie », diverses « *κοινωνία* ». Le philosophe établit alors un parallèle très étonnant, à première vue, entre ces divers types d'amitié et celles qui peuvent s'établir dans la cité suivant les diverses formes de gouvernement politique, c'est-à-dire les formes de gouvernement royal, aristocratique et démocratique. L'amitié entre le roi et ses sujets est semblable à celle qui existe entre le père et ses enfants ; l'amitié entre les aristocrates et leurs sujets, est semblable à celle qui unit l'époux et l'épouse ; enfin, l'amitié entre les chefs d'une république et leurs subordonnés ressemble à celle qui se réalise entre les frères d'une même famille, ayant reçu même éducation.

L'amitié, envisagée sous cet aspect, permet donc au philosophe de rejoindre le point de vue politique et d'indiquer

(1) Cette expression *κοινωνία* est très difficile à traduire : c'est ce qui résulte de la mise en commun : « communauté » au sens fort.

comment cette perfection humaine de l'amitié réunit en elle les richesses de l'ordre éthique et de l'ordre politique en les finalisant. Ces richesses qui, considérées sous d'autres aspects, peuvent apparaître quelquefois comme antinomiques, considérées dans le fondement propre de l'amitié, s'harmonisent et se complètent.

Enfin, pour montrer combien l'amitié est une perfection naturelle profondément enracinée dans notre nature, qu'elle n'est pas un produit de luxe, une sorte de raffinement un peu désincarné, Aristote en cherche la source première dans l'amour naturel que nous nous portons à nous-même. Cet amour-de-soi, qu'il faut soigneusement distinguer de l'égoïsme, n'est autre, quand il est parfaitement lui-même, que l'amour du vertueux pour la vertu considérée d'une manière concrète. Cet amour est le sentiment le plus fort et le plus naturel qui soit, puisqu'il porte sur le bien qui nous est le plus uni, qui est donc le plus nôtre. Cet amour demande à s'épanouir et à se prolonger en une véritable amitié, puisque tous les hommes ont même nature, même qualité, même vertu. Cet amour de soi, ainsi compris, loin de replier l'homme sur lui-même, le rend au contraire accueillant aux autres, capable de les comprendre et de les aimer. Il sera l'ultime explication philosophique de la philanthropie et de l'amitié — la philanthropie n'étant pour Aristote qu'une disposition à l'amitié.

Grâce à cette conception analogique de l'amitié, Aristote peut adopter, tout en les jugeant et les ordonnant, les diverses conceptions de la philosophie grecque sur l'amitié. Elle est à la fois égalité et inégalité, similitude et dissemblance, suivant les différents aspects sous lesquels on l'envisage. Il nous est facile maintenant de comprendre comment pour Aristote, l'amitié se présente vraiment comme la fin immédiate de la vie active vertueuse, puisque, en réalité, pour être pleinement elle-même, l'amitié suppose toutes les autres vertus. Mais elle ajoute quelque chose de nouveau, quelque chose qui lui est propre : ce don mutuel, cet amour réciproque qui permet à l'amour d'être pleinement lui-même. L'amour, en effet, qui est à la racine de toute vertu, demeure toujours, dans les activités vertueuses, quelque chose de relatif, de partiel et d'un peu abstrait, on pourrait même dire de trop rationnel. Dans l'amitié, au contraire, il acquiert un caractère absolu et pleinement réaliste, puisqu'il se porte sur l'ami comme son bien propre. L'ami est un être existant, une personne vivante et parfaite. Toutes les vertus morales trouvent dans l'amitié leur fin et leur achèvement. Elles sont nécessaires pour constituer l'homme parfait, mais elles ne suffisent pas, par elles-mêmes, pour en

faire un ami parfait, avec qui l'on peut communier dans le même idéal, avec qui on peut faire une œuvre commune, mener une vie commune dans la confiance et l'amour mutuel. Pour cela, il faut que les vertus morales soient comme dépassées par cet amour mutuel. Tant qu'on reste dans l'ordre des vertus morales, on demeure dans des perfections relatives et multiples, qui ne peuvent s'unifier et acquérir un caractère absolu qu'avec l'amitié. Voilà comment il peut y avoir un véritable bonheur en continuité immédiate avec l'ordre des vertus morales. Sans l'amitié le bonheur serait impossible dans cet ordre de qualités, car tout bonheur implique toujours un certain absolu et la vertu morale demeure essentiellement dans le relatif.

Notons également que l'amitié est ce qui nous permet de saisir le mieux à la fois le lien et la diversité qui existent, dans la pensée d'Aristote, entre le bonheur de la vie active et celui de la vie contemplative. L'amitié, en effet, soutient une relation toute différente avec l'ultime épanouissement de chacune de ces vies.

Lorsqu'il s'agit de la vie active, elle en est l'ultime perfection intrinsèque et nécessaire : sans elle, il n'y a pas de bonheur possible ; lorsqu'il s'agit de la vie contemplative, elle en est comme un rayonnement, une surabondance. Sans l'amitié, la vie contemplative possède, dans la contemplation même, son propre bonheur essentiel. Ce bonheur, par l'amitié, n'acquiert qu'une sorte de rayonnement tout à fait gratuit. Le bonheur solitaire du contemplatif s'épanouit alors en une vie commune amicale qui, sans nuire aux exigences de sa contemplation, lui permet d'assumer toutes les autres perfections humaines de la vie active. L'amitié, dans sa perfection ultime, peut donc harmoniser en l'homme les exigences si opposées du contemplatif et de l'actif. Et en les harmonisant elle en sera la meilleure des gardiennes. L'ami ne souhaite-t-il pas toujours à son ami son propre bonheur ? Le sage ne peut souhaiter à son ami que la plus parfaite des contemplations et tout mettre en œuvre pour l'aider à y parvenir et à s'y maintenir.

§ 7. - Amitié politique : Concorde

Si l'amitié la plus parfaite est celle qui se réalise entre les philosophes, il faut reconnaître que ce type d'amitié perd en extension ce qu'il gagne en qualité. Pour comprendre tout le rôle social et politique de l'amitié, il faut donc bien voir qu'à côté de cette amitié si aristocratique, si personnelle, il y a place pour une autre amitié : l'amitié de concorde, dont la fonction propre est d'unir les citoyens d'une

même cité. Cette amitié perd en qualité ce qu'elle gagne en extension ; tout en demeurant une véritable amitié, elle n'est plus restreinte à une ou deux personnes, mais elle peut embrasser tous ceux qui vivent sous les mêmes lois et dans une même communauté politique. C'est vraiment une amitié politique.

Essayons de voir brièvement comment cette amitié est, pour Aristote, la fin propre de la politique. Ce sera le meilleur moyen pour nous de saisir profondément ce qu'il y a de tout à fait essentiel et original dans la doctrine politique du Stagirite, et de comprendre par le fait son organisation intime.

Sans entrer ici dans l'analyse de tous les livres de la Politique, relevons seulement que, pour le philosophe, la cité est la communauté parfaite, la seule qui se suffise à elle-même et qui puisse donner à l'homme son parfait épanouissement. Cette communauté présuppose d'autres communautés, plus simples, enracinées plus profondément encore dans la nature humaine, et par le fait même plus nécessaires, plus stables, mais moins parfaites. C'est le dilemme des réalités humaines : les exigences de la simplicité et celles de la perfection ne coïncident point. A propos des exigences communautaires, ce dilemme se manifeste avec une force très particulière. A l'origine de toute communauté humaine se trouve la famille, qui précisément est la communauté la plus simple, la plus naturelle, dont on peut dire qu'elle est comme la cellule initiale de toutes les autres communautés. Cette communauté familiale est définie par sa propre fin : la procréation des enfants et leur éducation. Les familles, en se multipliant, et en s'organisant, forment la tribu. Du rassemblement et de l'organisation de diverses tribus se constitue la cité. Entre ces diverses communautés il n'y a pas qu'une simple différence quantitative. Evidemment elles diffèrent en raison du nombre plus ou moins important de leurs membres, mais cette diversité numérique cache une autre diversité qualitative provenant de leur fonction et de leur fin propre. Ce que la famille doit réaliser, la cité ne le pourrait pas, ce que la cité doit réaliser, la famille de son côté serait incapable de le faire. La famille transmet la vie et la garde, la cité réalise l'épanouissement du « bien-être » humain en vue du bonheur humain avec tout ce qu'il implique.

Les relations particulières qui unissent les membres de ces diverses communautés seront dites « politiques » dans la mesure où elles cherchent à réaliser le « bien-être » humain de tous les membres d'une communauté parfaite comme membres de cette communauté parfaite. Ces relations ont ceci de particulier qu'elles impliquent toujours divers ordres :

celui des parties entre elles, celui des parties à l'égard du tout, celui du tout à l'égard de chaque partie, puisque la communauté parfaite, par définition, est un véritable « tout ». Evidemment c'est l'ordre des parties au tout qui caractérise les relations politiques dans ce qu'elles ont de plus propre. Et puisque ces relations sont réciproques, il est encore plus exact de dire que c'est la relation du tout aux parties qui caractérise formellement les relations politiques, comme telles.

Aussi l'effort principal d'Aristote est-il de préciser les divers types de relations du tout aux parties. Il le fait en analysant les diverses formes de gouvernement, puisque, selon sa doctrine, c'est précisément le gouvernement, représenté dans son chef, qui doit connaître pratiquement le bien commun de la cité, le défendre, chercher à le réaliser et à l'augmenter. Celui qui gouverne avec équité est, par définition, comme une réalisation vivante de tout le bien commun de la communauté. Chaque forme bonne de gouvernement réalisera à sa façon cet idéal, mettant en lumière tel ou tel de ses aspects, tandis que chaque forme mauvaise le déformera, négligeant telle ou telle de ses perfections. C'est ainsi que la forme de gouvernement monarchique réalise le plus parfaitement l'unité de la cité, celle du gouvernement aristocratique, sa richesse et sa plénitude, celle du gouvernement démocratique sa liberté et son indépendance. Le gouvernement le plus parfait est donc celui qui réalise comme une synthèse de ces diverses formes bonnes de gouvernement, puisque c'est en lui qu'on retrouvera le plus parfaitement toutes les perfections du bien commun. A l'opposé, les formes tyrannique, oligarchique, démagogique sont comme une caricature de cette unité, de cette richesse, de cette liberté.

C'est toujours en élaborant des lois propres, en les faisant appliquer, et en jugeant ceux qui les transgressent, que ces diverses formes de gouvernement réalisent leur but. Les lois, en effet, sont faites pour permettre aux citoyens de mener une vie parfaitement humaine : une vie vertueuse. Elles doivent être gardiennes de la vertu humaine, en continuant et achevant au niveau politique le rôle de l'éducation familiale. On peut donc dire que les relations politiques qui unissent le « tout » aux « parties » et les « parties » au « tout », et les parties entre elles, doivent être formellement des relations de justice : justice distributive, légale, justice commutative, puisqu'elles se fondent immédiatement sur les lois et sont, en quelque sorte, constituées par elles. Mais si ces relations, dans leur structure essentielle, sont des relations de justice, elles doivent cependant s'épanouir en rela-

tions d'amitié : en véritable concorde. Dans son *Ethique à Nicomaque*, Aristote a déjà précisé comment toute communauté est en quelque sorte le fondement commun des relations de justice et d'amitié. La communauté parfaite, qui est la cité, est donc le lieu propre des relations de justice. Mais ces relations demandent l'ultime épanouissement de l'amitié politique, la concorde, puisque sans elle ces relations de justice demeureraient inachevées et imparfaites. La justice, par sa nature, n'est pas le lien le plus parfait qui puisse unir les hommes. Elle demande à s'achever en amitié. La justice, en effet, ne regarde que le droit strict de l'autre, tandis que l'amitié regarde l'autre comme ami. La justice n'établit donc entre les hommes que des liens partiels et limités mesurant certaines de leurs opérations, l'amitié au contraire les unit dans leur propre vie personnelle. Voilà pourquoi les liens stricts de justice ne peuvent suffire à l'épanouissement d'une communauté.

Ceci nous fait comprendre comment, en réalité, pour Aristote, le bien commun de la cité, qui est sa fin immanente et immédiate, n'est autre à son sommet que cette concorde, cette paix entre les citoyens. En effet, le bien commun de la cité est en même temps le bien de tous et le bien de chacun : il comprend à la fois les biens extérieurs et sensibles, les richesses, et les biens intérieurs de l'âme, c'est-à-dire les vertus. Or l'amitié politique implique ces divers biens en les exerçant parfaitement, car elle est à la fois le bien de tous et le bien de chacun, le bien extérieur et le bien intérieur. L'ami n'est-il pas la plus grande de nos richesses, tout en étant un autre nous-même ? La concorde est donc bien la fin propre de la cité, ce que les magistrats et les chefs du gouvernement doivent rechercher avant tout. Par contre, le mal le plus terrible pour une cité, c'est la discorde : celle-ci rend la cité « vaine », incapable d'atteindre sa fin.

La différence qui existe entre la doctrine politique d'Aristote et celle de Platon apparaît alors avec évidence. Le but ultime de la République, pour le fondateur de l'Académie, était l'unité absolue. Le philosophe, chef de la cité, contemplant la « Justice-en-soi », devait par tous les moyens chercher à la réaliser en ses sujets. Cette contemplation de la Justice, vécue dans l'esprit du philosophe et à laquelle participaient toutes les classes de la cité, était vraiment la fin propre de la cité et son modèle (causalité exemplaire et finale s'identifiaient). En vue de réaliser cet idéal de justice et d'unité, Platon prescrivait la propriété commune intégrale de tous les biens, y compris celle des femmes et, en conséquence, celle des enfants. Tout homme, par le fait, aurait dû consi-

dérer toutes les femmes comme sa propre femme et tous les enfants comme ses propres enfants. Mais, sous-jacente à cet idéal d'unité absolue, une irréductible diversité demeurait, qui provenait de la composition différente des corps et qui, par le fait même, établissait diverses classes sociales ayant des droits divers. Le dualisme platonicien — cause formelle-exemplaire et cause matérielle-errante — se retrouve donc au sein même de sa philosophie politique. Aristote, lui, par sa notion même d'amitié, maintient l'union dans la diversité : la fin propre de la cité, c'est de réaliser une amitié entre les citoyens, donc une union libre et vivante, et non une unité idéale imposée. Tendre vers une telle unité, c'est tendre vers la destruction même de la cité, qui, comme toute communauté, ne peut avoir qu'une unité d'ordre, donc une unité qui suppose la diversité.

Cette divergence dans la manière de déterminer le but de la cité se retrouve en ce qui concerne son origine. Pour Platon, c'est l'utilité et la beauté qui explique et justifie la cité. En tant qu'il possède un corps, l'homme est un animal grégaire qui a besoin de ses semblables, comme philosophe, au contraire, l'homme est un contemplatif, capable de faire une cité belle sur le modèle de la « Justice-en-soi » contemplée. La cité s'explique donc d'une part comme un troupeau ou une ruche, d'autre part comme une œuvre d'art, une réalisation belle, et sur les groupements d'animaux elle a la supériorité d'avoir à sa tête un philosophe, un contemplatif qui la crée. C'est une ruche humaine qui se crée en beauté en imitant la Justice-en-soi. C'est pourquoi on peut dire à la fois que Platon est si matérialiste et si idéaliste. Les deux pôles d'un matérialisme et d'un idéalisme formel co-existent.

Pour Aristote, ce n'est pas l'utilité qui justifie la cité, mais la nature humaine elle-même. L'homme est par nature un animal politique. C'est son âme, forme substantielle de son corps, qui réclame cette vie en commun. C'est pourquoi la cité dès son origine, diffère des autres groupements d'animaux. De plus, la famille est comme le noyau fondamental et premier de la cité. Celle-ci doit s'édifier et s'organiser à partir de la famille et non à partir de l'individu : on pourrait dire que pour Aristote la famille est « l'élément » de la communauté politique et non l'individu. Pour Platon c'est l'individu qui est l'élément passif et le philosophe l'élément actif. Autrement dit dans la philosophie humaine d'Aristote la famille est la communauté naturelle ayant ses droits propres, mais elle a besoin de la cité pour permettre le plein épanouissement de l'homme. Dans la philosophie humaine de Platon, la famille n'existe pas, il n'y a que

l'individu, ou plus exactement il y a le dualisme fondamental de l'âme contemplative et du corps. Le corps réclame nécessairement une vie commune animale, c'est la nécessité de la matière ; l'âme contemplative en soi demande la solitude des formes idéales, mais tant qu'elle est dans le corps, unie avec violence au corps, comme le prisonnier à sa cellule, elle demande de rayonner, créant en beauté toute la communauté politique pour lui permettre de participer à la Justice-en-soi et d'acquérir son unité.

B. - PHILOSOPHIE DU FAIRE

La poétique

Si Aristote dans son *Ethique à Nicomaque* distingue avec tant de précision les arts de la prudence en montrant l'orientation différente de ces vertus intellectuelles pratiques, cependant le philosophe est loin de nous avoir donné une philosophie complète sur le développement humain artistique. Sa *Poétique*, du moins ce que nous en possédons, après une introduction générale, ne traite que de la tragédie et de l'épopée. Sa *Rhétorique* est certes l'étude philosophique d'un art, mais cet art est très spécial, c'est un art proche de la dialectique. La Rhétorique est l'art de la « persuasion », au service du politique. Le mérite d'Aristote en cette matière est d'avoir su distinguer nettement la Politique, qui demeure dans l'ordre moral de la Rhétorique qui est un certain art. Les sophistes avaient identifié les deux et Platon, sous l'influence de Socrate, après avoir battu en brèche cette Rhétorique des sophistes, avait essayé de l'intégrer. Aristote ne rejette pas la Rhétorique, elle a sa valeur authentique, mais il la situe. C'est une « servante », il ne lui convient pas de régner. D'autre part il est bien évident que cette notion d'art est présente à toute la philosophie d'Aristote — qu'on considère le prologue de sa philosophie première, le livre A, sa philosophie de la nature ou sa logique.

Sans nous attarder à l'analyse de la Poétique et de la Rhétorique, essayons seulement d'extraire de l'ensemble de la philosophie d'Aristote sa manière de considérer l'art et sa place parmi les valeurs humaines. L'art d'une manière générale est pour le philosophe un habitus qui nous permet de faire une œuvre à l'aide d'une certaine « idée » (μετὰ λόγου) (1). C'est un habitus qui effectue l'intellect pratique. L'art

(1) *Eth. Nic.*, 4 ; *Met.*, A, 1, 981 b 10 : « Les hommes d'art savent le pourquoi et la cause ». *Parties des Ani.*, A, 1, 640 a 31 : « L'art, c'est l'idée de l'œuvre ; l'idée qui existe sans la matière ».

permet donc une production de l'intelligence. Par l'art l'homme devient capable de transformer son milieu physique naturel en un milieu qui reflète ce qu'il pense, ce qu'il aime, ce qui lui est utile. Par les vertus morales, l'homme se modifie en permettant à son intelligence de rayonner sur ses diverses activités, ses divers appétits, et au terme il peut s'unir dans des liens d'amitié avec ses semblables, se faire un milieu amical humain. Par les vertus intellectuelles d'art, l'homme peut transformer son milieu physique, se l'adapter pour mieux l'utiliser, pour mieux en jouir, il peut aussi agir sur le milieu humain politique en lequel il se trouve, pour aider ses semblables à devenir plus forts physiquement et moralement, à vivre dans une plus parfaite concorde. pour aider ses semblables à s'élever jusqu'à une certaine contemplation esthétique.

Pour Aristote il faut, en effet, bien distinguer deux types d'art : les arts d'imitation, tels que la poésie, la tragédie, la peinture, la musique, la danse et les arts utiles, tels que l'architecture, l'art de construire les navires, l'art de la médecine... Il faudrait du reste parmi ces arts utiles distinguer ceux qui font quelque chose, un « outil » pour qu'on s'en serve et ceux qui sont au service de la nature vivante pour l'aider à s'épanouir, pour remédier à ses défauts (1).

Quand le philosophe parle « d'arts d'imitation » distincts des arts utiles, que cette expression ne nous induise pas en erreur. Il ne s'agit pas de copier ou de reproduire la nature. Dans sa philosophie en effet quand Aristote affirme que l'« art imite la nature » (2), on voit bien le sens qu'il faut donner à cette affirmation. L'art agit comme la nature, c'est un principe de mouvement, de réalisation qui a sa détermination propre, sa fin propre, ses moyens propres. Autrement dit l'art implique toute une technique qui est orientée consciemment vers une œuvre précise à réaliser. Le philosophe du reste ajoute que l'art imite et achève la nature. L'art réalise ce que la nature ne peut pas faire, car la nature n'a pas ce concours immanent et immédiat de l'intelligence. La production artistique est une œuvre de l'intelligence. C'est pourquoi l'art peut exprimer et dire une certaine perfection que la nature la plupart du temps ne peut pas exprimer. Aristote le montre surtout à l'égard du poète, car c'est peut-être dans la poésie, la tragédie, que cela se manifeste le mieux. Le poète doit exprimer surtout ce qui devrait être dans la vie humaine tout en demeurant dans le vraisemblable. C'est donc bien le type idéal humain que le poète tragique cherche

(1) *Met.*, A, 1, 981 b 17. Les arts ont pour objet, les uns les nécessités ; les autres, l'agrément. Ceux-ci sont supérieurs aux premiers.

(2) *Phys.*, B, 8, 199 a 15 sq. ; *Parties des Ani.*, A, 1, 639b 16 ; 640 a 27.

à représenter, mais en même temps très individualisé, très concret : il le représente dans ses actions, dans ses passions. Si tout art imite la nature, l'art le plus parfait, le plus libre des contingences physiques, se nommera à bon droit *art d'imitation*.

Par là on indique comment la production artistique explicite les virtualités les plus intimes de la nature — et si cette production est la plus noble, celles de la nature la plus noble : celle de la nature humaine, de la vie humaine. Cette production projette une lumière nouvelle, éclatante, sur la réalité humaine, en manifestant ces virtualités possibles. Cette production réalise donc une œuvre qui est comme un pur objet de contemplation artistique produisant le plaisir (1).

Enfin tâchons de préciser les relations qu'Aristote établit entre l'activité artistique, l'activité morale et contemplative. Distinguons tout de suite, pour éviter des équivoques, les relations entre l'œuvre elle-même et l'activité morale, et celles entre l'activité de l'artiste faisant son œuvre et l'activité morale. L'œuvre, si elle est le fruit d'un art utile, est faite pour être utilisée et l'usage de cette œuvre dépendra de la prudence. Cela ne fait aucun doute d'après l'Éthique. L'œuvre si elle est le fruit d'un art d'imitation, n'est plus de l'ordre de l'utile. Elle ne peut être utilisée, mais contemplée. Cette contemplation n'est pas celle qui relève de la sagesse mais de l'art, ou de dispositions du même ordre appartenant à l'intellect pratique. Cette contemplation pourra avoir certaines répercussions sur notre vie affective et donc morale. Ainsi comme le note Aristote, la tragédie peut réaliser sur nos affections de « piété » et de « crainte » une certaine « catharsis » (2) c'est-à-dire une sorte d'apaisement, de soulagement, de purification, comme la musique elle-même peut nous détendre et produire un véritable délassément permettant ensuite une reprise plus vertueuse de nos activités. Mais on ne doit pas dire pour autant que cette contemplation est ordonné à un but immédiat moral. Cette « catharsis » est plutôt une conséquence heureuse et bienfaisante.

Ceci n'empêche pas qu'on puisse vraiment utiliser ces arts d'imitation pour un but moral. On peut s'en servir pour éduquer, pour faciliter l'acquisition de vertus : par exemple, les chants « d'enthousiasme », d'actions aident l'exercice du courage. Mais cela ne veut pas dire que toute œuvre d'art d'imitation doit avoir immédiatement et directement un but de ce genre.

(1) *Eth. Nic.*, Γ, 10 : où Aristote parle du plaisir de la musique et du théâtre pour distinguer ce plaisir de celui qui modère la vertu de tempérance.

(2) *Poét.*, 1449 b 27-28 ; cf. *Pol.* Θ, 1337 b 42 ; cf. *Platon. Rep.*, 387 bc, *Phéd.*, 268 c.

Si maintenant on considère non plus l'œuvre mais l'activité artistique elle-même relativement à l'activité morale, il est alors bien évident ici que l'activité artistique comme telle possède sa nature propre indépendante de celle de l'action morale. La manière dont Aristote distingue dans l'Éthique l'habitus d'art de la prudence ne laisse aucun doute à ce sujet, précisément parce que ces activités ont des fins propres différentes, qui ne sont pas de même nature. Ce qui n'empêche pas que l'artiste demeure un homme quand il use de son art, et si celui-ci possède ses exigences propres, sa structure originale, son usage ne peut échapper à la prudence. C'est pourquoi la prudence politique devra veiller à cet usage.

On voit comment Aristote maintient à l'art son autonomie propre à l'égard de la prudence et comment il maintient un certain contrôle de celle-ci à l'égard de l'exercice même de l'art. Il faut pour cela bien distinguer le point de vue de l'exercice de celui de la fin propre et de la structure essentielle.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

La philosophie humaine d'Aristote tout en ayant ses principes propres et sa méthode propre, implique cependant immédiatement une étude philosophique spéculative de l'âme humaine, forme d'un corps organisé ayant certaines facultés séparées des organes sensibles : telles le *noûs*, et d'autres facultés impliquant un organe physique : tels les appétits sensibles. Toute la hiérarchie des vertus morales et intellectuelles de l'Ethique présuppose une connaissance philosophique des diverses facultés humaines ainsi que de leur ordre. La conception qu'Aristote se fait de l'art présuppose elle aussi une certaine philosophie de la nature, de l'univers. Quant à la contemplation, elle implique formellement cette connaissance philosophique spéculative puisqu'elle en est comme le fruit ultime. Or cette étude spéculative et philosophique de l'âme humaine dans la philosophie d'Aristote fait partie de sa philosophie de la nature. Car si l'homme est un être vivant, il est aussi un être mobile en raison de son corps. C'est pourquoi selon le philosophe, l'étude spéculative de l'âme humaine s'intègre dans sa philosophie de la nature, tout en la dépassant d'une certaine manière. Cette étude spéculative de l'âme humaine, dans son sommet le *noûs*, ne relève plus de la philosophie de la nature, mais de la philosophie première, comme nous le verrons. Si nous voulons donc pénétrer toute la profondeur de la philosophie humaine d'Aristote et si nous voulons comprendre la nature de la contemplation, il nous est nécessaire de considérer sa philosophie de la nature et sa philosophie première qui sont comme les deux grandes dimensions de sa philosophie spéculative, l'une interrogeant ce qui est mobile dans sa mobilité même, l'autre interrogeant ce qui est, dans son être même.

La philosophie de la nature occupe une place extrêmement importante — on peut même dire primordiale — dans l'ensemble des œuvres d'Aristote. Le nombre des traités s'y rapportant, leur importance et leur originalité témoignent

suffisamment de la sollicitude toute particulière du philosophe à son égard, à tel point que, pour certains, Aristote est avant tout et plus que tout le philosophe de la nature, celui qui expérimente et décrit les réalités physiques et sensibles d'ici-bas. Platon étant au contraire celui qui regarde les réalités éternelles de l'au-delà.

Il est indéniable qu'à propos de la philosophie de la nature l'opposition — ou si l'on préfère la distinction — entre Aristote et Platon se manifeste avec une netteté toute particulière. Il suffit de se rappeler la critique que le disciple, dans ce domaine, fait à son maître au début de sa physique. Parlant de la nature il affirme que Platon ne l'a pas considérée suffisamment (1). Il a suivi l'erreur de Parménide en confondant la puissance avec le non-être. Or précisément si on confond la puissance et le non-être, il ne peut plus exister réellement de mouvement, de devenir, de génération. Dans ces conditions la physique ne peut être une philosophie, car celle-ci considère ce qui est, et non l'apparence. Pour Aristote, l'erreur de son maître et de ses disciples est foncièrement une erreur épistémologique, dirions-nous aujourd'hui : Platon n'a pas basé suffisamment sa philosophie sur l'expérience (2).

Pour Platon, en effet, l'expérience ne peut avoir qu'un rôle secondaire, toute l'intelligibilité de l'univers physique vient, des formes idéales, connues par réminiscence. Pour Aristote, au contraire, l'expérience joue un rôle primordial, dans la découverte des principes. Seule elle permet de saisir l'intelligibilité propre des principes du monde physique et, par là, elle rend possible une véritable philosophie du « devenir ». C'est du reste pour cette raison que pour le Starigite, selon l'ordre génétique, la philosophie de la nature est vraiment première : elle est la connaissance spéculative et philosophique la plus proche de notre expérience, celle qui se situe comme dans son prolongement immédiat, tout en la dépassant. Avant de considérer les objets les plus difficiles et les plus élevés, note judicieusement Aristote contre la méthode de l'Académie, il est nécessaire d'examiner longuement et minutieusement les réalités les plus proches de nous (3). La philosophie de la nature est donc génétiquement antérieure à la « théologie ». En ce sens, il est légitime de la regarder comme le fondement de tout l'ordre de nos connaissances philosophiques spéculatives. Pour Platon au contraire, la philosophie de la nature, génétiquement, ne pouvait s'élaborer qu'après la saisie propre des « formes

(1) *Phys.*, A, 9, 191b 23.

(2) Dans son livre sur la Génération et la Corruption, Aristote en critiquant Platon ainsi que Démocrite, déclare : « Il a manqué d'expérience ». Cf. *De la Gen. et de la Corr.*, A, 2, 316 a 5-10.

(3) *Phys.*, A, 1, 184 a 16 sq.

idéales », donc après la dialectique ascendante conduisant à la contemplation. L'ordre génétique et l'ordre de nature tendent à se confondre pour Platon ; ce qui est premier selon l'ordre de l'être, de la bonté est aussi premier selon l'ordre de connaissance. C'est pourquoi Platon ne pourra philosopher sur l'univers et la communauté humaine qu'après avoir contemplé les formes idéales, la Beauté en soi et l'Un en soi.

Une telle diversité de valeur accordée à l'expérience devait nécessairement orienter les recherches de ces deux grands philosophes à l'égard de l'univers sensible vers des voies toutes différentes et des méthodes quasi opposées, bien que tous deux soient possédés du même désir de connaître de la manière la plus profonde, la plus vraie l'univers dont ils font partie.

Si l'opposition entre Aristote et Platon, comme philosophe de la nature, est si visible, il ne faut pourtant pas nier toute influence réelle du maître sur le disciple. La grandiose vue du *Timée* n'est sans doute pas étrangère à la vaste synthèse de la philosophie de la nature du Stagirite. Le *Timée* peut bien être considéré comme une « disposition » magnifique aux analyses philosophiques d'Aristote. Disposition en ce sens que le *Timée* oblige celui-ci à considérer immédiatement l'ensemble de l'univers — le « mythe » ayant une valeur de synthèse. Disposition en ce sens que le *Timée* oblige le philosophe à préciser sa pensée. N'est-il pas comme un obstacle à surmonter : merveilleux aiguillon pour l'intelligence humaine qui progresse grâce à l'expérience certes, mais aussi grâce aux oppositions ? On pourrait dire que le *Timée* a été pour l'élaboration de la philosophie de la nature ce que la *République* et les *Lois* ont dû être pour celle de la *Politique*. C'est sans doute l'influence que le disciple subit de son maître qui peut expliquer en partie comment « l'empirisme » du Stagirite se distingue si profondément de celui des premiers physiciens, tout en demeurant leur successeur. Aristote, en effet, en considérant le monde physique pour lui-même, rejoint bien l'ancienne tradition ionienne de la pensée grecque, mais il la transforme. Cet univers qui l'intéresse dans sa réalité sensible et matérielle, il l'examine avec des préoccupations toutes nouvelles, selon une méthode originale. Il ne s'agit plus, pour lui, d'une simple explication matérielle et efficiente des réalités physiques (1), il faut

(1) *Phys.*, A, 2, 194 a 18 : « Qui regarderait les Anciens, croirait que l'objet du physicien, c'est la matière »... *Parties des Anim.*, I, 1, 640 b 5 sq. « Les Anciens et ceux qui ont commencé à philosopher sur la nature, faisaient porter leur examen sur la matière, sur la cause matérielle, sa nature et ses propriétés ». Cf. le jugement extrêmement dur sur Démocrite qui a confondu la forme (*μορφή*) avec la configuration extérieure (*σχήμα*) (I, 640 b 31 - 641 a 15 et *Mét.* A, 3, 983 b 7 sq.).

aussi chercher les causes formelle et finale de celles-ci (1). Platon, avec sa vision si fulgurante des formes idéales, lui a légué de nouvelles exigences en ce qui concerne le domaine de la connaissance philosophique, en soulignant l'importance extrême de la forme. Mais ce qui, chez le maître, était resté à l'état d'une grandiose construction à la fois mythique et philosophique, va s'élaborer chez le disciple en une non moins grandiose synthèse philosophique, élaborée patiemment autour de la recherche des quatre causes propres de « ce qui est en mouvement ». Cette recherche des causes propres maintient à toute cette philosophie de la nature, son caractère d'analyse minutieuse et profonde. Respectant la complexité de la réalité physique, elle lui donne une organisation plus profonde, ce qui par conséquent permet au philosophe de mieux saisir l'unité réelle, existentielle, de ce *cosmos* où chacune des parties est en continuité physique, qualitative, avec l'ensemble grâce aux autres parties qui lui sont immédiatement conjointes. L'unité de l'univers selon Platon n'était réalisée qu'en partie grâce à la causalité exemplaire puisqu'un dualisme essentiel, structural, demeurait en raison de la matière, la cause errante, irréductible et même opposée à l'exemplaire. Cette unité participée était donc doublement relative ; relative par le bas, la matière, relative par le haut, ordre vers les formes idéales. L'unité de l'univers selon Aristote est une unité qui n'est pas seulement relative. L'univers possède une unité réelle mais proportionnelle en ce sens que cette unité implique divers principes, divers éléments, irréductibles entre eux certes, tout en étant ordonnés. Au sein de cette unité réelle et proportionnelle distinguons un premier type d'unité au niveau de la hiérarchie qualitative des éléments : le feu est comme la mesure des autres éléments, il est le premier. Grâce aux corps célestes, cette hiérarchie avant tout qualitative se transforme en une hiérarchie de nature. Les corps célestes ont une nature parfaite dans l'ordre physique. Mais ce n'est pas suffisant, car l'être physique est mobile. Il faut encore préciser quelle est l'unité de l'univers considéré du point de vue du mouvement. C'est le mouvement uniforme et éternel de la première sphère céleste qui donne à l'univers son ultime unité physique, puisque ce mouvement uniforme est celui du corps céleste le plus parfait, celui qui contient tous les autres et remplit à leur égard le rôle de lien suprême. Enfin dans cet univers physique, Aristote précise les divers degrés de vie s'épanouissant dans les vivants. L'unité de l'Univers pour Aristote est donc réelle, immanente à celui-ci, mais impli-

(1) *Les Parties des Anim.*, A, 1, 639 b 12 ; 640 b 25 sq.

quant une réelle diversité d'éléments hiérarchisés, une réelle diversité de mouvements ordonnés.

Cette vue philosophique du Cosmos n'est que partiellement vraie. On voit évidemment comment Aristote est resté dépendant des conceptions astronomiques de son temps et comment, n'ayant pas assez critiqué les conclusions scientifiques des astronomes, il a introduit dans sa synthèse philosophique certaines confusions imaginatives. Ceci se vérifie surtout à propos de sa conception des corps célestes et de leurs propriétés. Aristote a succombé au besoin naturel de notre esprit de construire une synthèse ; en ce sens certaines de ses conclusions ne sont pas fidèles à sa méthode qui, étant une méthode fondée sur l'expérience et recherchant les causes propres (méthode analogique), aurait dû, si elle avait été utilisée en toute lucidité philosophique, l'empêcher de poser certains résultats, du moins. L'inciter à les poser d'une manière strictement hypothétique.

On voit ici comment un esprit aussi pénétrant, aussi vigoureux que celui d'Aristote demeure cependant encore conditionné en partie par son milieu culturel. A la lumière de ce que nous venons de préciser, il est facile de saisir l'organisation de la philosophie de la nature, telle qu'Aristote nous la présente. Il n'est pas inutile d'en dire un mot avant d'en analyser certains aspects. Dans sa *Physique*, après avoir montré les principes propres de l'être mobile et comment la nature considérée comme matière, forme et fin, constitue les causes propres de la philosophie de la nature, Aristote étudie d'une manière générale la nature du mouvement physique, ses propriétés, ses diverses espèces, ce qui lui permet de remonter au premier mouvement local uniforme circulaire, d'où est inféré le premier moteur immobile indivisible. Ce premier traité nous donne une vue philosophique du mouvement physique, de sa diversité et de son unité, de ses imperfections et de sa perfection relative. C'est à l'intérieur de cette vue philosophique du mouvement qu'il faut comprendre l'étude sur l'ensemble de l'univers et de ses diverses parties constitutives dans le traité *Du Ciel*. Le philosophe considère d'abord l'univers et ses parties constitutives sous la lumière du mouvement local.))

L'univers apparaît alors comme ayant : 1) un mouvement circulaire parfait sans contraire, exigeant une nature physique parfaite : les corps célestes ; 2) un mouvement vers le haut, mouvement tendant vers le parfait, exigeant une nature physique corruptible, mais active : le feu ; 3) un mouvement vers le bas, exigeant une nature physique corruptible, passive : la terre.

Puis on considère l'univers sublunaire et ses parties sous

la lumière du mouvement d'altération et de corruption. Sous cette lumière (l'univers sublunaire) apparaît comme ayant quatre éléments s'ordonnant qualitativement selon le tangible. L'altération et la corruption des éléments expliquent la formation de corps mixtes qui sont étudiés dans les *Météorologiques*.

Mais comme notre univers n'est pas seulement un monde purement physique, mais que certaines de ses parties, les plus parfaites, possèdent la vie, le philosophe après avoir considéré le monde dans son unité et sa diversité à la lumière du mouvement local et du mouvement d'altération et de corruption, considère l'univers physique en tant que vivant. Il en étudie les diverses parties organiques essentielles : le corps organique du vivant (voilà le point de vue de la cause matérielle). Il étudie ensuite l'âme selon ses diverses facultés (voilà le point de vue des causes formelle, efficiente et finale). Enfin le mouvement local propre des animaux ainsi que leur génération et la durée de leur vie.

Evidemment l'idéal de la philosophie de la nature serait de connaître de la manière la plus exacte la nature de chaque espèce d'êtres physiques vivants et non vivants, mais comme Aristote lui-même le souligne : « Il est évident que si nous traitons isolément des diverses espèces, nous devons répéter souvent les mêmes choses » (1). « Aussi faut-il traiter en premier lieu des fonctions communes à tous, puis de celles qui sont propres à un genre, puis de celles qui sont propres à une espèce » (2). Il faut du reste toujours « partir des choses moins claires en soi, plus claires pour nous, pour aller vers les choses plus claires en soi et plus connaissables. Or, ce qui, pour nous est d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés... C'est pourquoi il faut aller des choses générales, du « tout », aux choses particulières » (3).

A. - PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE MOBILE

§ 1. - Principes propres de la Philosophie de la Nature

Dans le premier livre de la *Physique*, Aristote justifie d'une manière philosophique l'existence d'un véritable savoir de l'être mobile (4) ; contrairement aux *Eléates* et à *Platon*, qui pensaient que la connaissance de l'univers physique ne pouvait être qu'une opinion parce que l'être mobile n'est pas réel, mais apparence, le *Stagirite* veut établir que l'être mobile est réellement un certain être, qui, bien qu'imparfait, n'est pas trop imparfait pour spécifier une connaissance

(1) *Parties des Ani.*, 1, 1, 639 a 22 sq. ; 5, 645 b ; 4, 644 a 36.

(2) *Parties des Ani.*, A, 5, 648 b 20.

(3) *Phys.*, A, 1, 184 a 20 sq.

(4) *Phys.*, A, 2, 184 a 10.

scientifique s'appuyant sur des principes et des causes propres. Certes le philosophe ne démontre pas d'une manière directe que l'univers physique, l'être mobile, possède en lui-même un certain être et une intelligibilité propre capable de déterminer une connaissance philosophique, mais il réfute les opinions contraires, il montre comment on peut prolonger l'effort de ceux qui ont déjà spéculé sur la nature et enfin comment l'analyse du devenir permet de lui découvrir divers principes réels, ce qui suffit à montrer qu'il peut y avoir une véritable philosophie de l'être mobile (1).

Considérant les opinions de ses devanciers à propos des principes de « ce qui est », Aristote constate qu'il se trouve entre deux traditions contradictoires qui toutes deux, du reste, excluent nécessairement la philosophie de la nature. Certains, en effet, ont prétendu que l'être ne pouvait être qu'un, tous les principes de « ce qui est » se ramenant à l'unité. C'est la thèse de Parménide qui par ce fait même envisage le mouvement comme du « non-être » puisqu'il n'est pas absolument.

L'erreur de Parménide et des partisans de la fixité absolue de l'être est de méconnaître que l'être se dit de « diverses manières » (2). Ramener tout le réel à l'absolue fixité de l'être, ce n'est saisir, en réalité, qu'un mode particulier de « ce qui est ». Une telle position conduit nécessairement à nier toute philosophie de l'être mobile.

D'autres comme Anaxagore, multiplient à l'infini les premiers éléments des corps naturels (3). Les principes de la philosophie de la nature sont alors eux-mêmes infinis. Une telle position philosophique oublie que les réalités physiques, du fait même qu'elles existent, sont toujours des êtres déterminés. Or multiplier à l'infini leurs premiers éléments les rend indéterminés, puisque, par définition, l'infini est quelque chose d'indéterminé. En les rendant indéterminés, on les rend inconnaisables. Et, par le fait même, tous les êtres physiques échapperaient à l'investigation de notre intelligence. Une philosophie de la nature qui prétend rechercher les principes infinis de l'être mobile est donc impossible et contradictoire. Notons bien qu'une telle position philosophique ne distingue pas entre l'être en puissance et l'être en acte, aussi attribue-t-elle à l'être en acte ce qui ne peut affecter que l'être en puissance : l'être en puissance peut être infini. Dans le continu, dans la durée, il peut y avoir un certain infini, mais jamais l'être en acte ne sera infini (4).

(1) *Phys.*, A, 2, 185 a 12, « Pour nous, nous posons que les êtres naturels tous ou en partie sont mus : ceci est évident par induction ».

(2) *Phys.*, A, 3, 186 a 24 ; 2, 185 a 4.

(3) *Phys.*, A, 4, 187 a 26 sq.

(4) Infini dans le sens où l'emploie ici Aristote, c'est-à-dire sans terme.

Si les principes des êtres mobiles ne peuvent ni se multiplier à l'infini, ni se ramener à l'unité, ils sont nécessairement en nombre déterminé. Les premiers physiciens, et avec eux Empédocle et Démocrite, ont donc raison en posant comme principes les contraires en nombre limité (1). Ils ont compris que la réalité physique est une réalité à la fois complexe et déterminée. Aussi ces derniers philosophes représentent-ils, aux yeux d'Aristote, l'authentique tradition de la philosophie de la nature. Ce qui ne veut pas dire que le Stagirite se mette docilement à leur école. Il reconnaît qu'ils ont eu raison de considérer les contraires comme principes du devenir, mais il innove en justifiant rationnellement l'existence et le rôle de tels principes. Et c'est là son œuvre propre de philosophe. Aussi est-il exact de dire qu'avec lui la philosophie de la nature prend conscience de sa valeur philosophique (2).

Cependant Aristote ne se contente pas de justifier la valeur authentique des contraires comme principes propres des êtres mobiles, il lui faut encore répondre à cette question : ces principes sont-ils les seuls ? Dans sa pensée, il est évident que ces principes sont principes nécessaires du devenir, mais n'en sont pas pour autant principes suffisants et exhaustifs. Le seul couple des contraires ne peut expliquer leur propre action, la permanence et la réalité propre des êtres physiques : « d'aucun des existants nous ne constatons que la substance est les contraires » (3). Il faut donc poser un troisième principe : le sujet.

Du fait même que « la substance n'est pas contraire à la substance » (4), c'est-à-dire que la substance est au delà de la contrariété, on comprend que pour le philosophe, tant qu'on demeure dans les contraires, on ne peut rien expliquer de ce qui fait la nature même des réalités physiques. Si donc on veut saisir ce qui fait la structure essentielle de l'être mobile, on est obligé de poser, en dehors des contraires, un nouveau principe, le sujet antérieur aux contraires, capable de les recevoir et de permettre leur action.

Ce troisième principe de la philosophie de la nature, Aristote l'emprunte encore sciemment à la tradition des premiers physiciens. Ceux-ci n'ont jamais prétendu tout expliquer par les contraires. Ils avaient pressenti qu'il était nécessaire de poser quelque chose d'autre, sans discerner avec précision

(1) *Phys.*, A, 5, 188 a 26.

(2) Aristote précise également qu'il s'agit des « premiers contraires » considérés dans leur rôle propre de « premiers contraires » et non selon leurs réalisations matérielles et concrètes. Ces premiers contraires, du fait même qu'ils ne sont formés ni les uns des autres ni d'autre chose, et que tout provient d'eux, peuvent jouer le rôle de principes. (Cf. *Phys.*, A, 5, 188 a 26 sq.)

(3) *Phys.*, A, 6, 189 a 29.

(4) *Phys.*, A, 6, 189 a 32.

sa nature propre et sans saisir comment il se distinguait formellement, des contraires. Aussi pour les uns, ce troisième principe, c'était « le patient », pour d'autres, « l'agent » (1). Le mérite d'Aristote, ici encore, est un effort de pénétration et d'analyse philosophiques. Il justifie pourquoi et comment ce troisième principe est essentiellement distinct des autres, exerçant la fonction spéciale de substance-sujet.

Ces trois principes, les deux contraires et le sujet, suffisent à expliquer la structure propre de l'être mobile ; poser un quatrième principe compliquerait inutilement l'explication philosophique (2). N'oublions pas qu'Aristote n'envisage dans cette recherche critique que les fonctions caractéristiques des premiers principes de l'être mobile sans considérer explicitement la manière concrète dont ces principes se trouvent réalisés. La réalisation concrète avec toute sa diversité ne peut en rien modifier cette vue philosophique, elle ne peut y ajouter de nouveaux principes. Le couple des contraires et le sujet peuvent se diversifier dans la réalité : ils jouent toujours le même rôle de contraires et de sujet ; leurs multiples réalisations n'engendrent aucun principe nouveau.

Ce n'est pas suffisant de déterminer qu'il est nécessaire de poser trois principes de l'être mobile, il faut encore préciser ce qui les caractérise. C'est en considérant avec attention la signification des expressions habituelles dont nous nous servons pour exprimer le fait de l'apparition de nouvelles réalités, le fait de la génération d'un être, qu'Aristote détermine la valeur originale de chacun de ces principes et leurs propriétés caractéristiques.

1) Le sujet seul possède une unité numérique, sans avoir d'unité formelle. « Il est un quant au nombre, mais non quant à la forme » ; tandis que les contraires possèdent une unité formelle, sans avoir d'unité numérique (3).

2) Le sujet est ce qui demeure, ce qui subsiste ; tandis que les contraires ne demeurent pas, ne subsistent pas ; ils ne sont que les principes formels du devenir (4).

Ces deux propriétés du sujet, ainsi que celles inverses des contraires, se rattachent immédiatement à leur fonction réciproque : d'une part, demeurer identique sous des formes contraires et permettre aux accidents d'exister ; d'autre part, ne pas pouvoir demeurer et ne pas pouvoir exister indépendamment d'un autre.

Mais il y a un cas privilégié qui attire tout spécialement l'attention du philosophe de la nature : c'est celui de la

(1) *Phys.*, A, 6, 189 b 14 sq.

(2) *Phys.*, A, 6, 189 b 19 sq.

(3) *Phys.*, A, 7, 190 a 14.

(4) *Phys.*, A, 7, 190 a 18 sq.

génération substantielle. Que devient alors le sujet : le « quelque chose à partir de quoi se réalise la génération ? »

Ce « quelque chose », Aristote l'appelle la matière première (1). Cette matière est bien un principe-sujet, mais d'une façon très particulière ; car elle ne possède ni l'unité numérique, ni l'existence qui affectent normalement le sujet propre du changement accidentel. C'est pourquoi elle n'est pas immédiatement connaissable et ne peut l'être que par « analogie » (2). « Le rapport de l'airain à la statue, ou du bois au lit, et en général de la matière brute et de ce qui est informe à ce qui possède une forme est semblable au rapport de la matière à la substance, à l'individu particulier, à ce qui existe » (3). La seule connaissance que nous puissions avoir de la matière, c'est sa relation à la forme substantielle, puisque tout son être est relatif à celle-ci.

Pour nous faire comprendre comment la matière est toute relative à la forme, Aristote utilise certaines comparaisons : la matière est « comme la femelle qui désire le mâle » ; elle est comme « la laideur qui aspire à la beauté ».

A cause de ce caractère essentiellement relatif de la matière première, à l'égard de la forme, elle ne peut par elle-même être principe, mais elle concourt réellement, comme une « mère », à la génération du composé (4). C'est pourquoi, si, d'une certaine façon, on peut dire que la matière est un non-être, il ne faut pourtant pas l'identifier absolument à celui-ci. Car c'est d'une manière toute différente de la privation que la matière est un non-être puisque la première l'est essentiellement, la seconde ne l'est que par accident. Essentiellement la matière est ordonnée à la forme substantielle, et par là demeure proche de la substance ; on peut même dire qu'elle est, en puissance, la substance. Elle peut donc être considérée encore comme un principe : le sujet ultime de toutes les générations.

Cette conception philosophique du sujet ultime de tout mouvement sépare radicalement la physique d'Aristote de celle de Platon. Si tous deux font appel à trois principes pour expliquer le monde physique, leur « triade » est toute différente. Aristote s'en rend compte ; il reproche à son maître d'avoir identifié matière et privation — et par le

(1) *Phys.*, A, 7, 191 a 8 ; 9, 192 a 5. Aristote décrit de cette manière ce qu'est la matière première : « J'appelle matière, le sujet premier pour chaque chose, d'où quelque chose est engendré et qui demeure en lui, et cela non par accident » (192 a 26 sq.) cf. *Met.*, Z, 3, 1029 a 10 sq. où Aristote précise le rapport qui existe entre substance et matière première ; *Met.*, Θ, 7, 1049 a 20 sq. où le philosophe oppose l'être comme acte à la matière première, puissance radicale et fondamentale.

(2) *Phys.*, A, 7, 191 a 8.

(3) *Phys.*, A, 7, 191 a 8, 12.

(4) *Phys.*, A, 9, 192 a 14.

fait même, puissance et non-être —, identification qui l'empêchait de répondre aux objections de Parménide et l'entraînait dans les mêmes erreurs (1). Pour Platon comme pour Parménide, en effet, le monde physique, dans la mesure où il implique la matière, est inintelligible et rebelle à la science. Pour Aristote, au contraire, la matière elle-même cache en elle un principe d'être et d'intelligibilité. très spécial, il est vrai, mais réel, qui explique philosophiquement ce qu'il y a de tout à fait propre au monde physique ; ce monde est celui du devenir.

Notons enfin qu'Aristote pour répondre aux « difficultés des anciens », essaie de préciser la valeur respective de ces trois principes du devenir physique du point de vue de l'exercice de leur causalité. Sous cet aspect les deux contraires ne jouent pas le même rôle, car l'un est comme une qualité, l'autre comme une privation de cette qualité. Cette privation qui affecte le sujet, capable de devenir, est le point de départ du devenir. C'est à partir de la privation que quelque chose est engendré. L'autre contraire est l'agent qui possède telle forme et qui en vertu de cette forme est capable d'agir. C'est pourquoi cette forme sera elle-même au terme de l'action. Donc, le contraire-privation est le point de départ du devenir, le contraire-qualité est le terme vers lequel ce devenir tend. Le sujet est ce qui demeure, ce qui est affecté soit par la privation soit par les qualités, suivant que le sujet est considéré comme capable de devenir ou comme au terme du devenir. C'est pourquoi on peut dire que si on considère la structure essentielle de l'être physique comme tel, celle-ci s'explique immédiatement par ces deux causalités intrinsèques essentielles : matière et forme (la privation ici n'intervient que comme un principe « par accident ») ; mais si on considère la structure du devenir physique lui-même, celui-ci ne peut s'expliquer que par ces trois principes. Le devenir physique serait incompréhensible et inexplicable sans ce troisième principe : la privation.

En résumé, Aristote pose donc deux principes essentiels pour expliquer la structure essentielle des êtres physiques et trois principes, pour expliquer leur devenir. Et comme le devenir, en définitive, se ramène à l'être, qui lui est antérieur, les trois principes du devenir se ramènent également à ces principes essentiels : matière et forme.

§ 2. - La Nature

Après avoir justifié l'existence de la philosophie de la nature en déterminant le nombre et la qualité des principes

(1) *Phys.*, A, 9, 191b 35 sq.

propres de l'être mobile, Aristote détermine la structure essentielle de cette partie de la philosophie en abordant l'étude de la nature.

La φύσις n'est pas un de ces termes que la tradition philosophique lègue à Aristote avec une signification bien définie. En résumé, on peut dire qu'Aristote se trouve en face de deux significations principales du mot « nature », diamétralement opposées : l'une exprime ce qui est à la racine de tout existant de l'univers ; l'autre, beaucoup plus épurée et dépouillée, signifie une forme animée, orientée vers une fin.

Pour les premiers physiciens, en effet, la nature, c'est la substance primordiale, matérielle et sensible : l'air, l'eau, la terre, en un mot ce qui pour eux était la première cause de tous les phénomènes célestes et terrestres. Dans leur pensée, la nature sensible est à la fois ce qui est fondamental, premier, et ce qui possède une force instinctive, irrationnelle, aveugle.

Pour Platon, au contraire, la nature, c'est avant tout l'âme, qui est la seule forme immanente antérieure au sensible, le dépassant et l'organisant. Les phénomènes physiques, les corps visibles ne sont que l'apparence de l'être ; ils ne peuvent donc être ce qu'il y a de premier. Ils n'ont pas de nature au sens fort. Dans cette perspective, la conception des premiers physiciens à l'égard de la nature est contradictoire, puisque jamais ce qui est irrationnel et aveugle ne peut être premier. On ne peut que la rejeter.

Aristote, attentif à ces deux positions, adopte la part de vérité que chacune d'elles possède, tout en les critiquant et les jugeant. Pour lui, « la nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour chaque chose, en qui elle existe en premier lieu essentiellement et non par accident » (1). Cette définition de la nature se présente comme le résultat immédiat d'une induction fondée sur nos expériences. Celles-ci nous apprennent en effet que certains êtres sensibles sont tels qu'ils sont, sans l'influence ni le concours de l'action artistique de l'homme ou de certaines causes qui leur sont extérieures ; ces êtres physiques apparaissent demeurer tels par eux-mêmes. D'autres, au contraire, sont tels à cause de certaines interventions libres de l'homme ou de certaines circonstances spéciales. Cette diversité, qui s'impose à nous et que nous ne pouvons rejeter, ne peut s'expliquer qu'en posant pour les uns un principe immanent propre de mouvement et de repos — principe immanent qui les fait être tels immédiatement par eux-mêmes sans le

(1) *Phys.*, B, 1, 102 b 7.

secours d'aucune autre causalité humaine, volontaire — et pour les autres, en affirmant au contraire leur étroite dépendance à l'égard de causes qui leur sont extrinsèques.

La nature, pour Aristote, n'est donc pas ce vivant ou ce corps, ou cet élément... Ces réalités vivantes ou inertes sont bien des êtres naturels, des êtres qui possèdent une nature, mais elles ne sont pas *la nature*. Certes, les premiers physiciens avaient su discerner entre les œuvres naturelles et les œuvres artificielles, mais ils n'avaient pas su préciser philosophiquement la signification profonde de cette distinction. Ils n'avaient pas saisi, à travers les faits d'expérience, le principe qui les explique philosophiquement et qui en rend raison. La différence entre la position des premiers physiciens et celle d'Aristote à l'égard de la définition de la nature est en réalité semblable à la différence entre la description sensible, qui garde un mode concret et singulier, et une saisie intellectuelle, qui pénètre la raison même d'intelligibilité à travers les caractères individuels et sensibles. Aussi, pour Aristote, la « nature » ne doit-elle plus se confondre avec telle réalité naturelle sensible, car elle est le *principe* de mouvement et de repos de cette réalité physique. Ce principe échappe à notre connaissance sensible et ne peut être atteint que par une connaissance philosophique.

Tout en disant que la nature est un principe, Aristote ne l'identifie pas pour autant aux « formes idées » de Platon. Il affirme, en effet, que la nature est immanente à la réalité, dont elle est principe de mouvement et de repos. Elle existe dans la réalité et en demeure inséparable (1). Ce principe immanent donne à la réalité physique à la fois sa *détermination propre* et son *inclination profonde vers son mouvement et vers son repos*.

De plus, tout en reconnaissant que la nature est avant tout *principe formel de détermination* et *principe d'efficacité*, Aristote ne l'identifie pas davantage à l'âme. Certes, il reconnaît que l'âme est une certaine nature, mais elle n'est pas la nature considérée dans toute sa compréhension philosophique. La nature comme telle se situe au delà de la distinction entre êtres vivants et êtres non vivants, puisque les uns comme les autres peuvent être dits naturels. Tout l'univers physique est donc immédiatement contenu dans une telle définition de la nature. Comme les premiers physiciens, Aristote pense que le monde, si mouvant et si contingent qu'il soit, possède pourtant en lui-même certaines déterminations essentielles qui permettent à notre intelligence

(1) *Phys.*, B, 1, 192 b 34. « La nature est toujours dans un sujet » ; cf. B, 1, 193 b 4.

de le connaître avec certitude. Il n'est pas nécessaire de remonter immédiatement à l'âme humaine pour trouver un point stable et ferme, capable de fonder une connaissance philosophique, puisque les *réalités naturelles* les plus humbles portent déjà en elles certaines déterminations essentielles.

Pour comprendre combien, à l'égard de ce problème, Aristote continue l'effort de recherche de ses devanciers tout en les critiquant et en les dépassant, il suffit de noter comment il a distingué les principes essentiels de la nature de tous les modes divers de ses réalisations particulières, et comment il a ordonné et hiérarchisé la valeur propre de ces modes divers.

Cette vue plus pénétrante de la nature lui permet d'en concevoir à la fois l'unité et la diversité : la nature est toujours conçue « comme un principe et une cause du mouvement et du repos pour chaque chose en qui elle existe immédiatement », mais ce principe joue de diverses façons son rôle de principe. Aristote précise, en effet, que la nature *peut être envisagée comme « matière »* et comme « forme », comme « fin » et comme « agent ». De cette façon, on a bien diverses définitions de la nature : « On appelle la nature, la matière qui sert de premier sujet à chacune des réalités qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement » (1). « En un autre sens, la nature est le modèle, la forme » (2). Et comme la forme et la fin ne font qu'un, et que l'origine prochaine du mouvement est spécifiquement la même que la fin, on doit considérer également la nature comme cause finale et comme cause efficiente (3).

Mais il y a un ordre dans ces diverses définitions de la nature. Ce n'est que d'une façon *secondaire et relative* que

(1) *Phys.*, B, 1, 193 a 28 ; 8, 199 a 30.

(2) *Phys.*, B, 1, 193 a 30. Aristote donne quatre raisons de cette identification entre la nature et la forme : les deux premières se prennent de la structure essentielle de l'être physique, les deux dernières de la génération.

(3) A propos de la nature comme fin, Aristote se trouve encore en présence de deux thèses diamétralement opposées, celle des mécanistes (Empédocle), et celle de Platon. Les premiers refusent d'accorder à la nature une finalité — il n'y aurait qu'une apparence de finalité ; le second soutient que tout est finalisé par le bien et le beau : la nature agit toujours en vue d'une fin. Aristote, tout en s'inspirant profondément de la doctrine de son maître, domine, ici encore, ces deux thèses opposées. Il évite l'anthropomorphisme et l'univocité de Platon, et critique violemment la théorie mécaniste, tout en reconnaissant qu'il existe à côté de la finalité de la nature, un hasard et des faits accidentels (*Phys.*, B, 4, 195 b 31 ; 6, 198 a 14). Mais ce hasard est lui-même conçu relatif à la finalité en ce sens que le hasard soit imite la finalité soit est un sorte de contre-finalité. Le hasard actuel dans le monde est hors de l'ordre de la finalité : c'est l'ordre de l'être « par accident » ; on voit comment on peut dire que le hasard ne peut se saisir philosophiquement que relativement à la finalité, comme la matière ne peut se comprendre que relativement à la forme. Grâce à cette explication philosophique du hasard, Aristote peut situer celui-ci dans sa vue finaliste du cosmos sans détruire le caractère propre du hasard, mais en le jugeant.

la nature est dite *premièrement et principalement* « la forme » substantielle « immanente à la réalité physique qu'elle détermine ». Etant principalement la forme substantielle, elle possède nécessairement une certaine finalité et une certaine efficacité, puisqu'il y a un lien nécessaire entre ces diverses causes.

§ 3. - Le mouvement

Il nous faut maintenant montrer ce qu'Aristote entend par le mouvement, et la place qu'il lui assigne dans sa philosophie de la nature.

Le mouvement c'est « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel » (1) ou « l'acte du mobile comme mobile » (2). Contrairement à ce que prétendait Platon, qui posait un « mouvement en soi » (3), le Stagirite affirme que le mouvement n'existe pas hors des choses (4). Pour lui, le mouvement serait quelque chose d'inintelligible s'il était séparé du sujet dans lequel il se trouve, précisément parce qu'il est une réalité complexe impliquant, sous divers aspects, acte et puissance, détermination et indétermination. Seule une conception philosophique de la nature comme forme et comme matière peut rendre compte de cette complexité, en ce sens que la diversité des principes, forme et matière, est immédiatement impliquée dans la structure même du mouvement physique (5).

Le mouvement, pour Aristote, est essentiellement un être secondaire, dérivé, c'est-à-dire un être qui en suppose toujours un autre qu'il achève et qu'il perfectionne. Ainsi l'être propre du mouvement comme tel, le *fieri*, n'est-il pas intelligible par lui-même ; il ne peut l'être que dans le prolongement de l'intelligibilité de la nature qu'il suppose et achève. Le mouvement apparaît donc comme l'effet propre de la nature — plus connaissable pour nous que celle-ci, en ce sens qu'il nous est immédiatement connaissable par l'expérience ; mais il n'est connu scientifiquement que par la nature ; on ne connaît scientifiquement l'effet que par sa cause propre. C'est pourquoi dans la philosophie de la

(1) *Phys.*, Γ, 1, 201 a 10.

(2) *Phys.*, Γ, 2, 202 a 7.

(3) *Platon, Parm.*, 183 b ; 162 c ; *Sophist.*, 248 c.

(4) *Phys.*, Γ, 1, 200 b 32 ; 3, 202 a 13.

(5) Notons bien que la diversité des principes, matière et forme, doit être jugée différemment selon qu'on les envisage relativement à la nature ou au mouvement. Dans le premier cas, elle est immédiate et propre. Ces deux principes constituent essentiellement la nature : la nature est forme et matière. Dans le second cas, elle n'est que fondamentale, radicale : la réalité du mouvement possède son unité propre, que nous ne pouvons connaître qu'en distinguant ses deux principes propres : l'acte et la puissance.

nature, le mouvement est par excellence ce qui est connu : ((la conclusion propre. On comprend par là l'importance de son étude, sa place centrale dans une telle philosophie. Tout ce qu'Aristote dans sa physique considère après cette étude du mouvement, c'est-à-dire l'unité et la multiplicité du mouvement, l'infini, le lieu, le vide, le temps, il l'analyse de fait, en fonction du mouvement. Le lieu, le vide et le temps apparaissent comme les conditions nécessaires de tout mouvement : « Sans lieu, ni vide, ni temps, le mouvement est impossible » (1). « L'infini à son tour qualifie en premier lieu le continu, donc le mouvement puisque celui-ci est un être continu » (2).

Notons qu'ayant analysé la diversité des mouvements physiques, le philosophe se demande quel est le mouvement le plus parfait — le mouvement premier selon l'ordre de nature ? Il conclut que le mouvement selon le lieu est le premier mouvement : « Des trois mouvements qui existent : l'un selon la grandeur, l'autre selon la qualité passive, le troisième selon le lieu, c'est celui-ci, que nous appelons transport, qui est nécessairement premier ». Car les autres mouvements supposent toujours le mouvement local.

Aristote précise que le mouvement selon le lieu est « premier » d'une primauté logique, chronologique et selon la nature. Cette dernière primauté est affirmée en raison du principe : « le dernier selon la génération est premier selon la nature », et du fait : « Or le transport est ce qui vient en dernier pour tous les êtres engendrés » (3).

A ne regarder la philosophie de la nature que d'un point de vue matériel, quantitatif pour ainsi dire, on serait tenté d'affirmer que le mouvement est son principe d'organisation, le centre d'intérêt où tout converge, mais en réalité si on l'examine d'un point de vue plus profond, on s'aperçoit que c'est proprement la nature qui joue ce rôle. Si l'on se contentait, en effet, d'une simple description de ce qui apparaît dans le monde sensible, de ce qui est immédiatement objet d'expérience, on devrait faire du mouvement le centre d'une telle étude, son principe propre de synthèse et d'harmonie. Mais Aristote, en philosophe de la nature, ne se contente pas de décrire l'univers physique ; il veut le définir, au sens fort, c'est-à-dire en déterminer les causes propres. La nature est précisément cette cause propre : formelle, finale, efficiente et même matérielle.

Cette nature qui se présente à nous comme matière et forme, cause finale et cause efficiente de la réalité physique

(1) *Phys.*, Γ, 1, 202 b 20.

(2) *Phys.*, Γ, 1, 200 b 26.

(3) *Phys.*, Θ, 7, 260 a 20 - 261 a 27.

mouvante, et qui explique philosophiquement par le devenir physique, l'aspect fini et infini du cosmos, les structures propres du lieu et du temps, cette nature se trouve de fait réalisée, selon le philosophe de diverses façons. Elle se trouve réalisée parfaitement et éternellement dans les corps célestes ; imparfaitement et d'une façon simple dans les éléments des corps sublunaires ; d'une façon plus parfaite mais corruptible et complexe dans les mixtes et les vivants inférieurs ; d'une façon parfaite mais toujours complexe et corruptible, dans les vivants supérieurs.

§ 4. - Les corps célestes

Pour mieux apprécier toute l'importance des corps célestes dans la vue philosophique d'Aristote sur le cosmos, il faut se rappeler la place si importante que le monde des astres et des étoiles a toujours occupée dans les préoccupations des savants et des philosophes de la Grèce⁽¹⁾. N'oublions pas également que l'Astronomie est considérée par Platon comme l'une des sciences nécessaires à l'acquisition de la Dialectique⁽²⁾. Aux yeux de celui-ci, elle est plus digne que les Mathématiques, alors que la Physique était considérée comme inférieure à celles-ci et incapable de s'élever au-delà de l'opinion. Par ce jugement, Platon assumait à sa manière tout un héritage philosophique, pythagoricien, ionien, éléate, etc.

Aristote intègre le traité du Ciel dans sa philosophie de la nature. Il sait combien nos connaissances à l'égard des corps célestes sont faibles et sujettes à de constantes révisions, vu le peu d'expérience que nous avons à leur égard⁽³⁾, et pourtant il n'hésite pas à affirmer que ces connaissances nous apportent en raison de l'excellence de leurs objets plus de joie que celles des choses qui nous entourent, « comme un coup d'œil fugitif et partiel sur des personnes aimées nous donne plus de joie que la connaissance exacte de beaucoup de choses, si considérables soient-elles »⁽⁴⁾. Par cette comparaison on devine tout le prix et toute la valeur que

(1) Cf. P. DUHEM, *La Théorie physique, son objet et sa structure*, Paris, 1906 ; H. MOREAU, *L'âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939.

(2) Platon, *Républ.*, VII, 528 c.

(3) C'est pourquoi la part constructive et logique, la part plus probable et plus arbitraire est beaucoup plus manifeste et plus importante dans ce traité du Ciel que dans les autres traités de la philosophie de la nature (cf. *Du Ciel*, B, 5, 287 b 30 sq. ; 12, 291 b 25 sq. ; 22, 292 a 18 sq.). N'oublions, pas du reste, qu'au livre A de *Méthaphysique* ch. 8, Aristote reconnaît la nécessité d'avoir recours à l'Astronomie pour déterminer le nombre des translations célestes (1073 b 4 sq.) ; de même, dans son traité du Ciel lorsqu'il s'agit d'étudier la figure des astres et l'ordre des étoiles B, 4, 286 b 14 ; 11, 291 b 11 sq. ; 10, 291 a 31).

(4) *Parties des Ani.*, A, 5, 644 b 31 sq.

le philosophe reconnaît à cette branche particulière de la philosophie de la nature.

Les corps célestes constituent la partie la plus éminente et la plus noble de l'univers physique : « l'ordre et la détermination apparaissent davantage dans les êtres célestes que parmi nous... »⁽¹⁾. Ces corps, tout en faisant partie essentielle du cosmos — ils demeurent des êtres mobiles, impliquant matière et forme — échappent pourtant entièrement à la contingence et au hasard. Ils sont éternels, « possédant et conservant en eux-mêmes un temps infini »⁽²⁾, puisqu'ils sont inengendrés et incorruptibles⁽³⁾. Ils ont une figure parfaite : la figure sphérique⁽⁴⁾.

Quant à leur forme, il semble bien que ce soit une âme céleste. Nous ne voulons pas ici résoudre la question de savoir si cette âme est une âme, principe immanent de ces corps célestes ou une âme substance séparée purement spirituelle qui se servirait de ces corps comme l'intelligence humaine peut se servir d'un instrument⁽⁵⁾. La pensée du philosophe sur ce point est très difficile à établir. Car d'une part il semble bien que ces corps célestes possèdent les perfections des êtres vivants, et d'autre part on ne voit pas comment l'âme peut informer un corps simple et vivre en celui-ci. Ce qui semble sûr, c'est que pour Aristote les corps célestes possèdent un mouvement parfait, un mouvement circulaire naturel et vital, dont la caractéristique est d'être exempt de toute violence et de toute contrainte extérieure⁽⁶⁾. Un tel mouvement s'effectue donc sans aucune difficulté et sans labeur, par suite il peut être uniforme et éternel⁽⁷⁾. En raison même des qualités de ce mouvement et de son sujet, il semble qu'on puisse suivre l'interprétation de saint Thomas distinguant l'âme qui est la forme substantielle propre du corps céleste, des substances séparées qui ne meurent que comme des êtres séparés et immobiles⁽⁸⁾.

Si nous suivons donc cette interprétation, l'âme du corps céleste apparaît alors non seulement au principe d'un mouvement circulaire éternel : elle est encore capable de contenir les substances séparées⁽⁹⁾.

(1) *Parties des Ani.*, A, 1, 641 b 18.

(2) *Du Ciel*, A, 3, 270 b 1.

(3) *Du Ciel*, A, 3, 270 a 13.

(4) *Du Ciel*, B, 4, 286 b 10.

(5) Cf. S. THOMAS, *De celo et mundo*, liv. II, leç. 3.

(6) *Du Ciel*, B, 12, 292 a 20 - 61 ; 6, 288 b 1-6 ; 2, 285 a 29 : « Le ciel est un être animé et en possession d'un principe de mouvement ». Cf. *Met.*, A, 6 et 7, 1071 b 2-1073 a 12. Pour certains philologues, le jeune Aristote pense que les corps célestes sont animés ; l'Aristote, au terme de sa vie, adopte une position plus matérialiste.

(7) *Du Ciel*, B, 1, 284 a 14 sq.

(8) *Phys.*, Θ , 5, 257 a 27 sq. ; 258 b 4 ; et tout le chap. 6 qui traite de ce moteur immobile.

(9) Si on considère que l'âme du corps céleste s'identifie à la substance

Elle est comme l'intermédiaire du monde physique et de celui des substances séparées : elle complète et achève le premier, elle est finalisée par le second et dépend de lui. Cette âme semble bien ne posséder qu'éminemment les perfections de la vie nutritive et sensitive (1). Elle est trop parfaite pour vivre formellement de ces degrés inférieurs de vie, qui sont essentiellement imparfaits et corruptibles.

A cause de sa nature d'être intermédiaire, cette âme céleste vit non seulement d'une vie intellectuelle parfaite, d'une vie contemplative, mais, de plus, elle exerce un rôle actif et efficace par rapport à tous les êtres inférieurs, toutes les autres parties de l'univers physique. A l'égard de ces êtres corruptibles elle remplit le rôle d'une cause naturelle universelle. Par son mouvement circulaire, elle est cause et principe de tous les mouvements de l'univers. Elle est à l'origine de tout leur devenir physique, comme une véritable cause première efficiente (2). Elle est à leur terme comme leur propre mesure et leur propre fin. Par sa propre vertu active, la lumière, elle joue un rôle très spécial sur tout l'univers des vivants qu'elle réchauffe et dont elle conserve la vie. Par cette lumière, et la chaleur qui en est comme la conséquence, elle rend l'univers « habitable », favorable à l'éclosion de la vie et à son épanouissement.

On peut donc affirmer que pour Aristote dans l'univers des corps célestes, la nature se trouve parfaitement réalisée, épanouie selon toutes ses perfections, sans oppositions, ni lutte et dans la simplicité absolue (3).

Si archaïques que puissent nous paraître de telles conceptions, cependant elles ne laissent pas d'intéresser le philosophe de la nature, non certes quant à la matérialité de leurs conclusions, mais quant à la méthode même qu'Aristote emploie et quant aux principes philosophiques qui s'y trouvent engagés. Dans ce traité « *Du Ciel et du Monde* », spécialement dans la partie qui traite de l'ensemble de l'univers

séparée, il faut alors considérer que son action sur le corps céleste est comme celle de l'âme humaine sur un instrument tandis que son opération propre est une contemplation pure de sa propre substance. Mais dans quel mesure le mouvement d'un instrument est-il encore naturel et vital ?

(1) Signalons que les commentateurs grecs d'Aristote ne sont pas du même avis sur ce point. Alexandre, Thémistius prétendent que les corps célestes ne sont pas doués de sensibilité. Simplicius, Plutarque prétendent l'inverse (cf. *Simplicius*, com. *De Cælo*, 320 A. Cf. RODIER, *Aristote, Traité de l'âme*, Paris, 1900, T. II, p. 568). S. Thomas pense que dans la pensée d'Aristote le corps céleste ne peut pas posséder la vie sensible, car ce corps n'est pas passif mais actif. (S. TH., *De Cælo et Mundo*, liv. II, leç. 13).

(2) *Du Ciel*, B, 4, 287 a 25 ; 5, 287 b 22 ; 6, 288 a 13.

(3) Aristote ne se contente pas de définir la nature des corps célestes, il veut également en préciser le nombre. Pour lui, les sphères des corps célestes sont au nombre de huit : la sphère suprême est celle des étoiles fixes, et les sept autres sont celles des planètes — celles du soleil et de la lune étant précisément les deux dernières.

et des corps célestes en particulier, en raison même de son objet, « le corps physique » en tant que parfait, — c'est-à-dire en tant que « tout » parfait, ou en tant que partie principale de ce tout parfait, — les principes de la philosophie de la nature se trouvent réalisés avec une splendeur unique. Dans cette partie « céleste » de l'univers le seul mouvement qui puisse exister encore, c'est le mouvement local, seul mouvement parfait qui puisse être éternel et affecter des êtres incorruptibles. Aussi n'est-il pas étonnant de trouver dans ces livres une argumentation philosophique que nous ne retrouvons pas dans les autres œuvres de la philosophie de la nature du Stagirite. Argumentation qui peut paraître à première vue platonisante ou pythagoricienne, mais qui, en réalité, demeure propre au génie d'Aristote. N'oublions jamais, en effet, que pour le philosophe, dans ces corps célestes tout l'univers physique d'ici-bas se trouve comme dans un état de perfection, donc un peu comme « idéalisé », sans pourtant perdre son caractère physique. Ce monde des astres, qui possède sur notre intelligence humaine un tel pouvoir fascinateur, — n'est-il pas considéré par le Stagirite un peu comme le prototype de tout l'ordre physique ? — ce monde échappe en grande partie à l'expérience du philosophe. Il ne peut donc s'étudier de la même manière que le monde sublunaire. Tout en faisant partie de la philosophie de la nature, dont elle est même la partie principale, l'étude philosophique de cet univers céleste ne peut s'élaborer qu'en faisant de multiples emprunts à l'Astronomie. Par le fait même cette étude philosophique demeure beaucoup plus relative à son milieu culturel, d'où sa caducité et son intérêt plus historique, nous révélant certaines conceptions plus personnelles et plus artistiques du philosophe.

§ 5. - Les corps élémentaires

A l'opposé des corps célestes, et pourtant enveloppés par ceux-ci, se trouvent les êtres corruptibles. Ces êtres sont, pour nous, les êtres naturels les plus connaissables et les plus proches, puisqu'ils sont immédiatement objets d'expérience, objets propres de nos sens externes.

Parmi ces êtres, les premiers selon l'ordre d'imperfection sont les corps élémentaires. En eux, comme leur nom l'indique, la nature se trouve à l'état le plus imparfait, le plus inachevé. La nature-forme de ces corps élémentaires n'est autre que la détermination qui les fait tels et les distingue entre eux (1). Ces déterminations ne sont autres que les qua-

(1) Aristote étudie les corps élémentaires dans le traité *du Ciel* (Γ, 3, 326 b 5 sq.) et dans le traité *De la Génération et de la Corruption* (B, 1, 328 b 20).

lités tangibles, puisque seules les contrariétés selon le toucher peuvent constituer les espèces des éléments. Les principes constitutifs des premiers corps sensibles doivent, en effet, rendre raison de leur possibilité de corruption et de génération les uns à partir des autres, ce que seules les qualités tangibles peuvent expliquer ; les autres qualités ne peuvent pas par elles-mêmes altérer les corps et être à l'origine de la génération et de la corruption.

Cette conception du « tangible », notons-le bien, doit se comprendre parallèlement avec toute la philosophie aristotélicienne des facultés sensibles. Pour le Stagirite, en effet, le toucher est le sens le plus imparfait, mais aussi, c'est le sens qui est à la racine de tous les autres sens. La vie animale se fonde sur le toucher. Si celui-ci disparaît, la vie animale disparaît. Comme il y a un ordre essentiel entre la faculté et l'objet, on saisit comment l'objet propre du toucher est le sensible le plus élémentaire, celui qui est à la racine de tous les autres sensibles.

Précisons encore que seules les premières contrariétés des qualités tangibles, actives ou passives, constituent les corps élémentaires. Ces premières contrariétés sont d'une part le chaud et le froid, d'autre part le sec et l'humide. De celles-ci ne peuvent se former que quatre couples : le chaud et le sec, le chaud et l'humide, le froid et l'humide, le froid et le sec. Toute autre combinaison serait impossible puisque les contraires ne peuvent coexister. A partir de chacun de ces couples on pose un des éléments : le feu, l'eau, la terre, l'air.

En affirmant que les corps élémentaires sont ces quatre corps simples, Aristote a conscience, tout en suivant l'authentique tradition hellénique des philosophes de la nature, de la préciser et de la perfectionner. Grâce à sa définition de la nature, il peut en effet nous présenter une nouvelle doctrine philosophique des corps simples, doctrine qui réalise une sorte de synthèse harmonieuse des théories matérialiste d'Empédocle et purement qualitative de Platon. En discernant, par l'analyse philosophique les corps simples tels qu'ils existent de fait, de leurs propres principes naturels, matière et forme, qui les constituent, Aristote évite le matérialisme empirique d'Empédocle et maintient aux déterminations qualitatives leurs fonctions prédominantes. Ce qui intéresse avant tout le philosophe, ce ne sont pas les conclusions : les quatre corps élémentaires sont le feu, l'eau,

Dans ce dernier traité, il les considère comme les corps les plus simples parmi les êtres naturels sublunaires ; tandis que dans le traité *Du Ciel*, il les considère comme parties spéciales de l'univers, ayant telle place et tel mouvement particulier.

etc., mais les principes propres qui les constituent et les distinguent entre eux, ainsi que leurs propriétés, c'est-à-dire les premières contrariétés tangibles, objets immédiats d'expérience. En précisant que ces qualités tangibles ne constituent les corps élémentaires que comme propriétés de formes substantielles informant immédiatement la matière première, le Stagirite dépasse le dualisme de son maître, qui ne voyait dans les corps simples que des formes qualitatives accidentelles d'un côté, et de l'autre une matière indéterminée existant par elle-même.

Ces corps élémentaires, qui, par leurs qualités tangibles, sont à l'origine de toutes les générations et corruptions possèdent un mouvement local naturel propre : par nature, le feu s'élève, la terre tombe. Le léger et le grave sont les qualités réalisatrices de ces mouvements rectilignes contraires. Les deux autres corps élémentaires, l'air et l'eau, n'ont pas de mouvement local caractéristique, mais ils participent respectivement à celui du feu et à celui de la terre. Donc, si, au point de vue des qualités tangibles, les premiers éléments sont au nombre de quatre, au point de vue du lieu, ils ne sont plus en réalité qu'au nombre de deux. Il n'y a que deux lieux extrêmes. Cette divergence entre l'ordre des causes formelles propres (qualités tangibles) et celui des causes finales propres (lieux), est caractéristique de l'imperfection de ces corps élémentaires. La nature en effet ne se trouve réalisée dans ces corps élémentaires que d'une façon très imparfaite, elle ne peut épanouir explicitement en eux toutes ses perfections. Chacun de ces corps ne peut être par lui-même que le principe passif de son mouvement local naturel, la cause motrice propre doit être recherchée dans sa propre cause génératrice. Or cette cause génératrice ne peut, en définitive s'expliquer sans le secours efficace et actuel des mouvements circulaires des corps célestes (1). Le premier mouvement circulaire, à cause de son uniformité, explique la continuité des générations et des corruptions des corps simples. Dans les sphères inférieures, il y a plusieurs mouvements de translation (2). Et grâce à cette diversité on peut saisir l'influence diverse du Soleil et de la Lune sur les éléments et leurs contacts mutuels. Autrement dit, si les corps célestes sont animés d'un mouvement circulaire et éternel, cependant ce mouvement apparaît très complexe et chacun de ces corps ne se meut pas de la même manière. Aristote essaie d'expliquer ces mouvements divers apparents en s'aidant des systèmes de Callippe et d'Eudoxe (3).

(1) *Phys.*, 10, 6, 258 b 10 sq. ; *Du Ciel*, B, 3, 286 b 5 sq. ; *De la Gén. et Cor.*, B, 20 ; *Météor.*, A, 2, 339 a 30.

(2) *Du Ciel*, B, 6, 288 a 15.

(3) *Met.*, A, 8, 1073 b 33 sq.

C'est le mouvement que fait le soleil le long de l'écliptique, qui joue un rôle capital à l'égard de la corruption et de la génération, « car ce qui engendre un homme, c'est un homme, plus le soleil » (1). S'approchant et s'éloignant alternativement de tout point donné sur la terre, le soleil explique ainsi en dernière analyse les transformations des corps sublunaires. Par ces approches successives, le soleil agit sur les éléments, sur tout ce qui provient de ceux-ci. Il permet leurs transformations mutuelles et leur croissance ; par ces reculs successifs, il réalise leur corruption et leur déclin. Donc les corps élémentaires demeurent naturellement dépendants des mouvements des corps célestes : ils ne peuvent pas s'expliquer sans son intervention. Cette dépendance dans l'ordre de la cause efficiente est-elle la seule ? Il semble bien que dans la pensée d'Aristote, les générations et les corruptions des réalités sublunaires sont les effets, les résultats des mouvements célestes ; cependant seuls les corps célestes réalisent parfaitement le vœu de perpétuité de la nature et par leurs mouvements circulaires ils permettent aux être corruptibles de le réaliser partiellement, en ce sens que n'existant pas toujours dans leur individualité propre, ils peuvent cependant dans leur espèce connaître une certaine permanence éternelle. De ce point de vue, on peut dire que les corps célestes sont bien les causes exemplaires ultimes des corps sublunaires et qu'en les enveloppant par leurs sphères, ils les localisent d'une manière dernière et les finalisent par le fait même.

§ 6. - Les mixtes

Sous l'influence des corps célestes à partir des corps simples se forment d'une part certains mélanges imparfaits, passagers, tous les phénomènes atmosphériques, les « phénomènes d'en haut » ; d'autre part certains mélanges parfaits inanimés tels que l'argile, le sel, etc. (2). Ces êtres naturels, en raison de leur complexité sont appelés *mixtes*. Si les mixtes réalisent la nature d'une façon plus parfaite que les corps-éléments, c'est au détriment de leur simplicité. En eux, la nature est plus qu'une simple détermination : elle possède une certaine proportion et une certaine harmonie, mais elle demeure toujours un principe de détermination passive, tant à l'égard de leur mouvement local qu'à l'égard de leur génération, bien que leurs qualités accidentelles —

(1) *Phys.*, B, 2, 194 b 13.

(2) *Les Météorologiques* sont consacrés à cette étude — les trois premiers livres aux phénomènes « d'en haut » et le quatrième aux mélanges stables de la terre.

principe des altérations — soient passives et actives — « nous appelons actifs le chaud et le froid, car ce qui unit est essentiellement une espèce de ce qui est actif, l'humide et le sec par contre sont passifs... » (1). Sous cet aspect, la nature de ces mixtes est semblable à celle des corps simples. Mais similitude ne veut pas dire identité ; si la nature des corps mixtes, considérée comme matière, demeure en continuité avec celle des éléments, cependant considérée comme forme, elle possède quelque chose d'irréductible : les corps mixtes possèdent une forme substantielle plus noble que celle des corps élémentaires. De cette forme substantielle émanent des vertus et des qualités toutes nouvelles.

A l'égard de cette conception philosophique des mixtes, nous pourrions constater comment de nouveau, Aristote continue les recherches de ses devanciers, tout spécialement celles d'Empédocle et de Platon, et comment il dépasse leurs opinions opposées.

B. - PHILOSOPHIE DU VIVANT ET DE L'ÂME

L'étude des vivants représente dans l'ensemble de la philosophie de la nature d'Aristote une partie importante, on pourrait même dire principale. Le philosophe nous le signale au début de son traité *de l'Âme* : « puisque nous considérons toute connaissance comme une chose belle et honorable, mais que nous attribuons ces caractères aux uns plus qu'aux autres, soit à cause de leur exactitude, soit parce que leur objet est supérieur et plus admirable, il est conséquent, à ces deux égards, que nous placions en premier l'étude de l'âme. On admet aussi que la connaissance de l'âme apporte d'importantes contributions à celle de la vérité en général, et, surtout en ce qui concerne la nature. Car l'âme est comme le principe des êtres vivants » (2).

L'étude philosophique des vivants comporte, en effet, non seulement l'étude du corps organique des animaux, mais avant tout celle de l'âme. Or l'étude de l'âme pour être parfaite doit considérer non seulement celle de l'animal mais aussi celle de l'âme humaine, en distinguant en celle-ci les différents degrés de vie. C'est dans son traité *de l'Âme* qu'Aristote considère ces différents degrés de vie. Etudier l'âme selon ses diverses fonctions, même en l'envisageant comme acte du corps, conduit directement le philosophe à se poser d'une part le problème de la substance séparée puisque le nous, capable d'atteindre un principe universel.

(1) *Météor.*, A, 1, 378 b 20 sq.

(2) *De l'Âme*, A, 1, 402 a 1 sq.

est une puissance séparée et d'autre part celui de la nature propre de l'activité volontaire puisque l'activité du *noûs* et celle de l'appétit qui la suit (celle de la volonté) sont capables d'une certaine réflexion et d'une certaine conscience. Ces activités peuvent donc être l'objet propre d'une connaissance philosophique nouvelle. On voit par là comment cette étude de l'âme oriente à la fois la philosophie de la nature vers la philosophie première et vers une philosophie humaine, de manière, du reste, bien différente. On pourrait dire qu'elle conduit vers la première (l'étude de l'âme humaine est comme une disposition ultime à l'égard de la philosophie première) — et qu'elle s'achève dans la seconde (l'étude de l'âme humaine réclame l'étude de ses opérations propres). Voilà l'importance très spéciale de cette étude philosophique, et aussi sa complexité. L'étude de l'âme demeure formellement une partie de la philosophie de la nature, — elle en est comme le sommet ; dans son ultime considération elle rejoint la philosophie première. De plus, cette étude fonde la philosophie humaine. Certes, la philosophie de l'âme demeure une connaissance spéculative, mais cette connaissance s'explicite et s'achève, dans ce qu'elle a de plus noble, en une connaissance pratique : la philosophie humaine.

§ 1. - Les vivants corruptibles

« Des corps naturels, les uns possèdent la vie, les autres ne la possèdent pas, et j'entends par la vie le fait de se nourrir, de s'accroître et de dépérir de soi-même... » (1). « On pense avec raison que tous les êtres qui se développent sont doués de vie » (2).

Les êtres vivants, pour Aristote, sont des êtres naturels qui ont l'initiative de certaines opérations. Ils se nourrissent et s'accroissent. En un mot, ils se meuvent et ne sont plus mûs. Précisément en tant que vivants, ces êtres répugnent à être mûs et ils apparaissent comme ayant une certaine autonomie dans leur propre mouvement vital. Ils ont en eux le pouvoir d'agir, d'exercer leurs propres facultés.

Aristote précise que ces êtres naturels doués de vie sont des substances composées (3) de corps et d'âme, c'est-à-dire

(1) *De l'Âme*, B, 1, 412 a 13 sq. et 2, 413 a 20 sq. « Nous disons donc, posant ainsi le principe de notre recherche, que c'est par la vie que l'être animé diffère de l'inanimé. Et ce terme se prenant en plusieurs acceptions, il suffit qu'un sujet la possède en l'un de ces sens seulement pour que nous disions qu'il est vivant ». (Cf. *Phys.*, Θ, 4, 255 b 6-7 ; 6, 259 b 1-2). Le propre de l'animal et des êtres animés, c'est de se mouvoir, tandis que les autres réalités sont muées.

(2) *De l'Âme*, B, 17, 412 a 15-16.

(3) *De l'Âme*, B, 2, 413 a 25.

que la substance du vivant considérée comme matière, c'est son corps ; considérée comme forme, c'est son âme (1). Le corps, en effet, est le sujet de l'âme (2). Il est en puissance à son égard, il ne possède pas en acte, par lui-même, la vie, mais il demeure capable de la recevoir et de la posséder grâce à l'information de l'âme. Par celle-ci il devient un corps « ayant la vie » (3). Aristote précise encore qu'un tel corps doit être « organique », possédant des parties différenciées (4).

L'âme, par contre, est une forme substantielle capable d'animer un corps ; « elle est l'acte premier d'un corps naturel organisé » (5). Elle est donc la « quiddité » de tel corps naturel, c'est-à-dire de celui qui a en lui-même un principe de mouvement et de repos (6).

Aristote précise que l'âme n'est pas acte du corps à la façon dont le pilote l'est du navire. Car l'âme, tout en se distinguant du corps, ne peut exister sans lui (7). Elle est acte en tant qu'informant le corps et existant en lui, et le faisant exister par elle. L'unité qui résulte de cette actualisation de l'âme est une unité substantielle (8).

(1) *Part. des Ani.*, A, 1, 641 a 29 : « Le naturaliste doit insister sur l'âme plus que sur la matière ». Comme la forme elle-même est plus la nature que la matière, l'âme l'est également plus que le corps. C'est pourquoi elle sera le principal objet de considération du biologiste.

(2) *De l'Âme*, B, 1, 412 a 19.

(3) *De l'Âme*, B, 1, 412 a 17 : ζῶν γὰρ ἔχον

(4) *De l'Âme*, B, 1, 412 a 28 : ὀργανικόν : « Les parties des plantes elles-mêmes sont des organes, mais tout à fait simples, par exemple la feuille est l'abri du péricarpe, et le péricarpe celui du fruit ; quant aux racines, elles sont analogues à la bouche, car les unes, comme l'autre, absorbent la nourriture ».

(5) *De l'Âme*, B, 1, 412 a 27 ; 412 b 4-5 ; 4, 415 b 8. « L'âme est la cause et le principe du corps vivant » : c'est la définition générique de toute âme. Aristote précise comment il faut comprendre cet acte propre de l'âme. Il ne s'agit pas, en effet, de l'acte comme celui de l'opération, mais comme celui de l'ἔξις (habitus), c'est-à-dire « non pas dans le sens de l'acte de contemplation, mais dans celui de la science ». « Car durant la possession de l'âme, il y a et du sommeil et de la veille, et la veille est analogue à la contemplation, et le sommeil au fait de posséder la science et de ne pas la penser actuellement » (*De l'Âme*, B, 1, 412 a 23 sq.).

(6) *De l'Âme*, B, 1, 412 b 11 : « τὸ τι ἦν εἶναι » ; 412 b 16-17 et 4, 415 b 11 sq. Aristote montre que l'âme est cause du corps vivant en tant que forme substantielle : « La cause de l'être, pour toutes choses, c'est la substance. Or c'est la vie qui constitue l'être des vivants, et c'est l'âme qui en est la cause et le principe ». Notons cette identification de la vie et de l'être des vivants : « τὸ εἶναι τῶν ζῴων τὸ εἶναι ἔστιν ». On comprend par là comment l'âme, qui est formellement principe de vie, est, par le fait même, substance. Exactement comme la nature — forme qui est principe de mouvement, est, par le fait même, substance des êtres naturels, puisque pour ces êtres c'est le mouvement qui est leur être. Cf. *De la Gen. des Ani.*, B, 4, 738 b 25. *Part. Ani.*, A, 1, 641 a 18, (l'âme disparue, il n'y a plus d'animal et aucune des parties ne demeure la même, sinon seulement par la configuration extérieure), et 641 a 28, où il affirme que l'âme est « la substance » de l'animal.

(7) *De l'Âme*, B, 2, 414 a 19-20. « Car c'est une opinion juste que celle des personnes qui admettent que l'âme ne peut être ni sans le corps, ni un corps. Car elle n'est pas le corps, mais quelque chose du corps. »

(8) Depuis les travaux de Jaeger concernant la chronologie des œuvres

Mais l'âme est aussi le principe du mouvement et sa fin (1). Grâce à sa perfection, l'âme communique au vivant ce pouvoir interne de se mouvoir. Possédant en elle-même quelque chose de plus que la simple forme naturelle de l'élément ou du mixte, qui les détermine passivement vers leur lieu propre, elle permet au corps vivant de se développer dans toutes les directions (2).

Elle a donc en elle-même une certaine souveraineté à l'égard du monde physique. Elle le domine, puisqu'elle n'est pas soumise à toutes ses lois. Voilà pourquoi on peut dire que toute âme implique en elle-même une certaine spiritualité, qui lui permet d'agir avec une sorte d'autonomie et

d'Aristote, on a souligné une certaine évolution de la pensée du philosophe dans la conception de l'âme. Dans les dialogues et le *Protreptique*, Aristote est encore sous l'influence immédiate des doctrines de Platon. Le traité sur les *Parties des Animaux* représenteraient comme une étape intermédiaire avant le traité de l'Âme où serait alors exposé le point de vue proprement aristotélicien. Dans son traité sur les *Parties des Animaux*, Aristote plusieurs fois affirme la localisation de l'âme dans un organe privilégié, le cœur. Le cœur est dit « l'acropole de l'âme » où se trouve « l'étincelle de la vie ». *Γ*, 7, 670 a 23 ; *B*, 1, 647 a 24 ; *Γ*, 3, 665 a 11. « Le cœur est placé dans la partie principale et au milieu ; c'est en lui que nous disons que se trouve le principe de la vie et de tout mouvement et de toute sensation. » Tandis que dans le traité de l'Âme, l'âme est considéré comme la forme de tout le corps ; elle lui est immédiatement unie (*A*, 5, 411 a 15). Le composé d'âme et de corps possède une unité substantielle. On est loin de la thèse de Platon, qui soutenait la seule union accidentelle entre l'âme et le corps. Aristote dans le *Protreptique* et l'*Eudème*, avait fait siennes ces vues. Il semble même avoir poussé à l'extrême le dualisme platonicien et accentué sa théorie de l'âme prisonnière ici-bas du corps. Pour Platon, l'union de l'âme au corps est un état violent, que l'âme doit subir avec patience ; pour le jeune disciple, l'union de l'âme est semblable au supplice que les pirates étrusques faisaient subir en liant un vivant à un cadavre (cf. Ross, *Aristoteles*, fragmenta, 60 ; J. JÄGER, *Aristoteles*, op. cit., pp. 43 sq). Aristote, donc, semble avoir complètement modifié sa conception sur ce point. Cela n'empêche pas que nous trouvions ici et là même dans ses œuvres tardives des expressions qui semblent impliquer encore un certain dualisme. (Cf. *Eth. Nic.*, *Θ*, 13, 1161 a 32-35 ; *De l'Âme*, *B*, 4, 415 b 18, où le corps est considéré comme l'instrument de l'âme).

(1) *De l'Âme*, *B*, 4, 415 a 9. Aristote dit que l'âme est cause du corps vivant d'une triple manière ; comme cause formelle, cause efficiente, cause finale. Cf. *Part. des Ani.*, *B*, 1, 641 a, 27.

(2) *De l'Âme*, *B*, 2, 413 a 28 sq. et *B*, 3, 427 a 17. « C'est principalement par deux caractères propres que l'on définit l'âme, à savoir le mouvement dans le lieu, et d'autre part, la pensée, le discernement et la sensation ». Surtout *Γ*, 9, 432 a 11-15, 434 a 2, où Aristote précise la nature de la faculté motrice des animaux : le désir et l'intellect pratique, le désir et l'imagination. Car il est évident que ce pouvoir moteur de l'âme ne se manifeste explicitement que dans les âmes plus parfaites, celles des animaux capables de se mouvoir localement. Au plan de la vie nutritive, ce pouvoir moteur de l'âme n'est pas spécialisé en une fonction propre, mais il se trouve comme impliqué dans la vie végétative elle-même. Le vivant grandit, le vivant se nourrit, ce qui implique nécessairement tout un mouvement interne. Dans le traité du Ciel, *B*, 2, 284 b 13 sq., Aristote rappelle que la droite et la gauche, le haut et le bas, ce qui est devant et ce qui est derrière ne se trouvent pas dans tout corps, mais chez tous les vivants parfaits, qui ont en eux le principe actif de leur mouvement. Dans les corps inanimés, ces diverses propriétés ne se retrouveront que relativement à nous. Dans les vivants inférieurs, on ne trouve que le haut et le bas ; la droite et la gauche n'existent pas.

une spontanéité qui la situent au delà de la pure détermination passive de l'être non vivant (1).

C'est précisément cette supériorité de l'âme sur la forme des mixtes et des éléments qui explique pourquoi son sujet propre ne peut être qu'un corps organique (2).

La matière première n'est pas susceptible d'être déterminée immédiatement par une âme, puisque celle-ci réclame, dans le vivant, diverses parties pour pouvoir être principe actif de son mouvement. Si le vivant était un corps simple, par tout ce qu'il est, il serait à la fois passif et actif, ce qui est contradictoire. Il faut donc que l'âme informe de diverses façons une matière déjà différenciée, ayant des parties diverses, c'est-à-dire qu'elle soit l'acte d'un corps organique.

Précisons enfin que l'âme est pour le vivant sa propre fin. Grâce à elle, le vivant possède en quelque sorte en lui-même sa propre fin (3), puisque par elle il va pouvoir s'assimiler

(1) Quand nous disons une certaine « spiritualité », nous ne voulons pas séparer l'âme du corps. L'âme du vivant est bien dans le corps (*ενωλος*) mais tout en étant en lui, elle le vivifie. Elle possède à son égard une certaine noblesse et supériorité, qui lui permet toujours de le dominer.

(2) *De l'Âme*, *B*, 2, 414 a 21 sq. « L'âme réside dans le corps et dans tel corps. Il n'en est pas comme le pensaient les philosophes antérieurs, qui adaptaient l'âme au corps sans déterminer en rien la nature et les qualités de celui-ci. Car il est manifeste que n'importe quelle chose ne peut pas servir de réceptacle à n'importe quelle autre. » (Cf. *Γ*, 12, 434 b 9). Aristote montre que le corps du vivant ne peut pas être un corps simple, élémentaire. Le moyen-terme de son argumentation, c'est l'organe du toucher qui est nécessairement quelque chose de complexe, ayant une harmonie. Donc sa conclusion ne regarde formellement que le corps de l'animal. Mais comme pour Aristote la seule différence entre un corps doué de vie nutritive et un corps doué de vie sensible provient de la présence ou de l'absence de certains éléments, on peut étendre sa conclusion à tous les vivants. Cf. *Phys.*, *Θ*, 5, 257 a 33, où Aristote montre que tout ce qui se meut implique des parties. Aristote précise dans le traité des *Parties des Animaux* que cette composition du corps de l'animal implique une triple synthèse : la première, celle des éléments, c'est-à-dire de la terre, de l'air, de l'eau, du feu, plus exactement de l'humide et du sec, du chaud et du froid ; la seconde à partir de ces premiers composés, c'est celle des parties non-différenciées (*δμοιομερη*) des animaux, par exemple celle des os, de la chair, et de choses semblables ; la troisième, « la plus parfaite selon le nombre », est celle des parties différenciées, par exemple la figure, la main et d'une façon générale les parties organiques. Puisque la réalité se comporte de façon opposée selon l'ordre de génération et celui de nature, la troisième synthèse, qui est la plus parfaite, sera donc la dernière selon l'ordre de génération (*Parties des Ani.*, *B*, 1, 646 a 12 sq.) Notons que la première synthèse n'est pas proprement vitale. Tandis que les deux autres le sont puisqu'elles ne peuvent se réaliser que sous l'action immédiate de l'âme. (Cf. *Le Blond*, op. cit., p. 72-77). Dans le corps vivant, il y aura donc certaines vertus naturelles provenant des qualités élémentaires, comme la lourdeur, la légèreté, la dureté, qui échapperont à l'action directe de l'âme et ne seront pas proprement ses effets. Mais cela ne semble pas signifier que l'âme comme forme substantielle n'informe pas immédiatement tout le corps. Il faut distinguer son action efficace comme cause efficiente de son action de cause formelle informante.

(3) *De l'Âme*, *B*, 4, 416 b 15. « Il est évident que l'âme est cause comme fin. Comme l'intellect agit en vue d'un but, de même la nature, et ce but est sa fin. Or cette fin, chez les êtres vivants, c'est l'âme, et cela en vertu de leur nature. Car tous les corps naturels sont instrument de l'âme, et aussi bien ceux des plantes que ceux des animaux, ce qui indique que l'âme est ce en vue de quoi ils sont. » *Part. des Ani.*, *A*, 5, 645 b 19. Ce que chaque faculté est à son organe, l'âme l'est pour son corps : « Si l'œil était un

tout ce qui peut l'achever et le compléter. L'âme, en effet, n'est pas proprement principe d'opération transitive, mais d'opération immanente. Si elle meut le vivant vers son bien connaturel, c'est pour lui permettre de se l'approprier le plus totalement possible, de le devenir d'une manière ou d'une autre, et par là de ne plus faire qu'un avec lui. Elle tend toujours à le transformer en sa propre substance. Par là, elle est vraiment fin des opérations vitales.

C'est en considérant la génération, opération vitale par excellence, qu'on comprend le mieux le rôle de l'âme comme cause finale (1). Malgré leurs perfections, les êtres vivants d'ici-bas demeurent corruptibles. Tous, individuellement, ont un cycle de vie irréversible : naissance, croissance, diminution, mort (2). Mais spécifiquement ils possèdent une certaine éternité (3). Car les êtres vivants, par la génération, communiquent normalement leur propre nature vivante à des êtres semblables et de même espèce. Par là, ils participent autant qu'ils le peuvent à l'éternel et au divin (4). Et par là on comprend comment l'âme est vraiment fin propre de la génération et, par conséquent, fin propre du vivant, puisque grâce à elle ces êtres corruptibles ont quelque chose d'éternel et de divin.

Cette triple causalité exercée par l'âme sur le corps vivant est analogiquement la même que celle exercée par la nature sur tout être naturel. L'âme comme la nature, mais d'une façon spéciale, dans son ordre particulier, joue ce rôle de principe et de fin : tout vient d'elle et tout se termine à elle. Elle enveloppe et contient tout le vivant, comme la nature enveloppe et contient tout être naturel. Mais tandis que la forme naturelle inanimée détermine l'être physique,

animal indépendant, son âme serait la vue » (*De l'Âme*, B, 1, 412 b 18). Or il est évident que la faculté est la fin propre de son organe. Celui-ci est tout ordonné à celle-là et n'existe qu'en vue de celle-là (Cf. *Part. des Ani.*, Δ, 10, 686 a 28 sq.).

(1) *De l'Âme*, B, 4, 410 b 24 ; « La fin c'est, pour le vivant, d'engendrer un être semblable à lui. »

(2) *De l'Âme*, B, 4, 415 b 25 — Γ, 12, 434 a 24. Tout vivant a son sommet de vie, ce qui ne pourrait avoir lieu sans la nutrition. Notons la façon dont Aristote distingue l'accroissement du feu et celui du vivant : « L'accroissement du feu est indéfini, pourvu qu'il y ait du combustible. Tandis que la grandeur et la croissance de tous les organismes naturels ont une limite et une loi (πέρας και λόγος). » Or, ce sont là des manifestations de l'âme, mais non pas du feu, et de la forme plutôt que de la matière. *De l'Âme*, B, 4, 416 a 14 sq.

(3) *De l'Âme*, B, 4, 415 a 29. Par là on comprend comment toute nature vivante étant fin propre de la génération des vivants, possède en elle-même sa propre fin.

(4) *De l'Âme*, B, 4, 415 b 3. « Puisque (les êtres vivants) ne peuvent participer (individuellement) d'une façon continue à l'éternel et au divin, parce qu'il est impossible pour des êtres périssables de persister dans leur individualité et leur indentité numérique, chacun d'eux y participe de la manière dont il peut y avoir part, l'un davantage, l'autre moins, de sorte qu'il subsiste, non point (identiquement) lui-même, mais semblable à lui-même, et non pas numériquement mais spécifiquement. »

l'incline nécessairement vers tel autre et le fixe avec la même nécessité dans tel lieu, l'âme est principe de vie du corps organique : elle lui communique certains pouvoirs d'initiative, d'assimilation et de conquête à l'égard de tout ce qui l'entoure et qui peut la perfectionner. Il ne s'agit plus pour le vivant d'acquiescer seulement, avec un corps immédiatement supérieur, un contact extérieur, d'être localisé par lui ; mais il faut qu'il prenne possession en quelque sorte des autres êtres en se les assimilant. Et, étant parfait, il faut encore qu'il puisse se perpétuer dans un autre être semblable à lui : communiquer à un nouvel être sa propre vie. La caractéristique de la causalité de l'âme est donc d'être une causalité d'organisation, d'assimilation et de propagation. Cette causalité explicite toute une richesse qui n'était que virtuellement présente dans celle de la forme naturelle inanimée.

§ 2. - Les trois degrés de vie

Il ne suffit pas à Aristote de traiter de l'âme en général, il veut encore préciser le caractère particulier des diverses espèces d'âmes, puisque l'âme en général n'existe pas (1). De fait on constate de multiples activités vitales chez les vivants. Mais seules les activités nutritives, sensibles, rationnelles, permettent au philosophe de déceler divers degrés de vie, diverses espèces de vivants, car seulement entre ces diverses activités existent des différences essentielles, au point de vue proprement vital. Chacune de ces diverses opérations réclame une cause propre. Voilà pourquoi il faut poser une âme nutritive, une âme sensitive et une âme intellectuelle.

Mais il y a une hiérarchie entre ces diverses espèces d'âmes. Si l'âme végétative peut exister indépendamment des autres espèces d'âmes (sensitive et intellectuelle), l'inverse ne peut avoir lieu. Les autres espèces d'âmes réclament toujours, chez les êtres mortels, l'âme végétative (2). Aussi le

(1) *De l'Âme*, B, 2, 413 a 11 ; 3, 414 b 20. « Il est évident qu'il ne peut y avoir une notion commune de l'âme, que de la même façon qu'il y en a une) de la figure. Car de même que, dans ce dernier cas, la figure n'est pas quelque chose (de déterminé) en dehors du triangle et des figures qui lui sont subordonnées, de même dans le premier, l'âme (n'est pas un concept déterminé) en dehors des (diverses âmes) que nous avons indiquées. »

(2) *De l'Âme*, B, 2, 413 a 31 ; 3, 414 b 29 sq. « L'antérieur est toujours contenu en puissance dans ce qui vient ensuite... ainsi l'âme nutritive est (en puissance) dans l'âme sensitive. » 1, 12, 434 a 2. On pourrait noter également que pour Aristote le degré de vie inférieur semble toujours tendre vers le degré de vie supérieur. Et cette ascension se fait graduellement, presque insensiblement. Dans les plantes, il y a une ascension continue vers la vie animale. Ainsi, « dans la mer, trouve-t-on certains êtres au sujet desquels on ne sait décider si ce sont des plantes ou des animaux. Et toute

vivant de vie intellectuelle, l'homme, possède nécessairement toutes les facultés et toutes les opérations des divers degrés de vie inférieurs, qui, en lui, se trouvent réalisés selon une synthèse harmonieuse. C'est pourquoi l'homme apparaît comme le vivant corruptible parfait, modèle de tous les autres. « Tous les animaux à l'exception de l'homme, dit-il, sont conformés comme des nains » (1). Ils sont comme des ébauches qui attendent autre chose de plus définitif, de plus achevé.

Mais, attention : quand nous disons « synthèse harmonieuse », ne pensons pas que l'âme humaine ne possède qu'une unité d'ordre, une unité de proportion ; ce serait faux. Elle a son unité substantielle, qui lui donne sa propre indivisibilité (2). Si donc on considère dans le même vivant ces diverses espèces d'âmes, il ne peut être question de séparations réelles, mais uniquement de distinctions de fonctions et de facultés, qui prennent du reste différents caractères, suivant qu'il s'agit des facultés sensibles ou intellectives. De telles distinctions ne touchent d'ailleurs pas à l'unité foncière substantielle du vivant (3).

En vue de préciser et de définir la nature exacte de chacune de ces âmes, végétative, sensitive, intellectuelle, Aristote entreprend successivement l'étude de l'aliment et de la nutrition, du sensible et de la sensation, de l'intellection, puisque ces diverses âmes ne peuvent être connues par nous que par les opérations de leurs propres facultés et celles-ci par leurs objets spécifiques (4).

Après de longues analyses, on aboutit à cette conclusion : « L'âme nutritive est une faculté capable de conserver quali-

l'échelle de la vie animale comporte une différenciation graduelle dans la vitalité et la capacité de mouvement » (*L'Histoire des Ani.*, Θ, 1, 588 b 4.). Aristote montre également comment la nature animale commençant par ramper, avec les apodes, s'élève petit à petit jusqu'aux bipèdes et à l'homme. Celui-ci possède cette station droite grâce à son âme intellectuelle. Et il conclut : « C'est ainsi que la nature passe insensiblement de façon continue, des êtres inanimés aux animaux, par des êtres qui vivent, sans être proprement des animaux » (*Part. des Ani.*, Δ, 5, 681 a 9). Le P. Le Blond note qu'il y a là une véritable « continuité dynamique, une ascension — *μετάβασις* — le terme d'Aristote lui-même — vers la vie animale, une ascension vers l'homme » (op. cit. p. 43). Mais ne pensons pas pour autant qu'Aristote soit partisan de ce que nous appelons aujourd'hui une vue évolutionniste de l'univers des êtres vivants. En réalité, il se place à un autre point de vue, plus philosophique : celui des principes propres de la vie. Et c'est pourquoi parallèlement à cette ascension, on trouve aussi dans sa biologie une perspective de descente, de dégénérescence de la vie intellectuelle jusqu'à la vie végétative (cf. *Part. des Ani.*, Δ, 10, 686 a 30 sq.). Le rythme de vie de chaque vivant, naissance, croissance, dégénérescence, semble se retrouver d'une certaine façon pour le vivant pris comme un « tout ».

(1) *Parties des Ani.*, Δ, 10, 686 b 2.

(2) *De l'Âme*, B, 3, 415 a 8 sq. ; B, 12, 434 b 2.

(3) *De l'Âme*, B, 2, 413 b 27.

(4) *De l'Âme*, B, 4, 415 a 18 sq. et 4, 416 a 21. Aristote commence d'une façon plus directe à traiter de l'aliment, et à partir de 5, 417 b 32, de la sensation et du sensible.

tativement, tel qu'il est, le vivant qui la possède, et la nourriture est ce qui permet à cette faculté de s'exercer. C'est pourquoi, privé de nourriture le vivant ne peut pas subsister » (1).

Cette âme nutritive, si on la définit par sa fin, sera dite « l'âme génératrice d'un être semblable à celui qui la possède » (2).

L'âme sensitive possède nécessairement une faculté capable « de recevoir les formes sensibles sans la matière, comme la cire prend (l'impression de) l'anneau sans le fer ni l'or, et reçoit le sceau d'or et d'airain, mais non pas en tant qu'or ou en tant qu'airain. De même la sensibilité relative à chaque sensible pâtit sous l'influence de ce qui possède la couleur, la saveur ou le son, non pas en tant que chacun de ces objets est dit (être telle chose), mais en tant qu'il a telle qualité et quant à sa forme » (3).

Cette âme sensitive se trouve du reste participée de diverses façons dans les multiples espèces animales, depuis le simple sens du toucher, jusqu'à l'imagination (4). Si donc toutes les espèces animales ne possèdent pas également la vie sensible, toutes du moins ont le sens du toucher (5).

Quant à l'âme intellectuelle, elle a comme opération propre

(1) *De l'Âme*, B, 4, 415 b 18 sq.

(2) *De l'Âme*, B, 4, 416 b 25.

(3) *De l'Âme*, B, 12, 424 a 17 sq.

(4) *De l'Âme*, Γ, 3, 427 b 10. L'imagination existe, par exemple, « chez la fourmi et l'abeille, mais non chez les vers. » Et 428 a 22 : « L'imagination se trouve en beaucoup d'animaux » ; et 11, 434 a 6, où Aristote distingue l'imagination sensitive — celle qui peut appartenir aux animaux — de l'imagination délibérative, celle qui est propre à l'homme.

(5) *De l'Âme*, B, 2, 413 b 5. Aristote précise ce rôle fondamental du toucher qui caractérise à ses yeux la vie animale. « De même que la faculté nutritive peut se séparer du toucher et de toute sensibilité, de même le toucher peut se séparer des autres sens... Tous les animaux sont doués, au moins d'une des formes de la sensibilité, le toucher. » (3, 414 b 2) — « De plus, ils ont tous la sensation de l'aliment ; car le toucher est le sens de l'aliment » (414 b 7 ; 415 a 2). De même, Γ, 12, 434 b 23 ; le sens du toucher est nécessaire à la conservation de la vie animale, les autres sens ne sont nécessaires qu'en vue de son bien être. C'est pourquoi ajoute Aristote, (13, 435 a 4 sq) « il est nécessaire que ce soit le seul sens dont la privation entraîne chez les animaux la cessation de la vie. » Et pour confirmer sa thèse, il note que les autres sensibles ne sauraient, par leur excès détruire la vie de l'animal, sauf par accident, tandis que « l'excès des tangibles, par exemple celui du chaud, du froid, ou du dur est pernicieux pour l'animal. » Car, détruisant le toucher, il détruit la vie, puisque « c'est par le toucher que la vie se définit. » (435 a 16). — Ce sens du toucher étant le sens caractéristique de l'animal, plus l'animal se trouve parfaitement réalisé dans telle ou telle espèce particulière, plus ce sens se trouvera lui-même parfaitement réalisé. C'est pourquoi il se trouve excellemment dans l'homme. « En ce qui concerne le toucher, (l'homme) possède une finesse très supérieure à celle des autres animaux, ce qui justifie qu'il soit « le plus prudent d'entre eux » (B, 9, 421 a 21 sq.). Et Aristote ajoute, comme signe de la vérité de son affirmation : « Entre les individus du genre humain, c'est par suite (du développement plus ou moins grand) de ce sens, et non pas d'un autre, qu'il y a des hommes bien doués et des hommes mal doués. Car ceux qui ont la chair dure sont mal doués sous le rapport de la raison (*τὴν δίκαιον*) ; tandis que ceux qui ont la chair tendre sont bien doués. » (421 a 23).

l'acte de penser (1), l'intellection, qui est une connaissance spirituelle, distincte de la sensation. L'intellection, en elle-même, consiste à « recevoir quelque influence de l'intelligible, c'est-à-dire à saisir les formes intelligibles en devenant « un » avec elles, comme du reste la sensation elle-même saisit les formes sensibles et devient en former. C'est pourquoi l'intellect doit être « impassible » : susceptible de recevoir les formes intelligibles sans les altérer. Et puisqu'il peut penser toutes choses, « l'intellect ne peut avoir aucune autre nature que d'être en puissance » à toutes ces choses. Sa propriété est donc d'être les formes intelligibles en puissance seulement. « Par conséquent, cette partie de l'âme qu'on appelle intellect (*noûs*) (et j'entends par intellect ce grâce à quoi l'âme pense et croît) n'est en acte aucun des êtres avant d'avoir pensé » (2). Voilà pourquoi l'intellect ne peut être mêlé au corps et doit nécessairement en être séparé (3), car s'il était forme du corps, il serait qualifié de telle ou telle façon et ne pourrait devenir en un certain sens toutes choses.

Pour comprendre la différence qui existe entre la passivité de l'intellect et celle de la faculté sensible, il suffit de noter ce fait : la sensibilité ne peut plus sentir, après avoir perçu ce qui est fortement sensible, « l'intellect au contraire, quand il a pensé un être fortement intelligible, n'est pas moins capable de penser ceux qui le sont plus faiblement, mais il l'est même davantage. La faculté sensible, en effet, n'est pas sans le corps, tandis que l'intellect est séparé » (4).

En somme nous pouvons dire que pour Aristote c'est formellement « par l'âme nutritive que la vie appartient primitivement au vivant » et le constitue tel (5), c'est par l'âme sensitive, et spécialement par sa faculté du toucher, que

(1) *De l'Ame*, B, 4, 427 b 27 ; 429 a 10 ; Cf. *De la Gén. des Ani.*, B, 3, 736 b 13 sq. Aristote est très bref sur toute cette question du *voûs* parce que cette étude, dans ce qu'elle a de propre, échappe au philosophe de la nature (cf. *Part. des Ani.*, A, 1, 641 a 36 ; 641 b 9 ; 642 a 12). Il s'agit, en effet, d'un être *séparé* de la matière, donc d'un être qui ne fait plus formellement partie de la philosophie de la nature, mais de la philosophie première.

(2) *De l'Ame*, Γ, 4, 429 a 21 sq. et 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. » Pour Aristote, le *noûs* est une puissance à l'égard de tous les intelligibles, pour pouvoir tous les recevoir et les connaître. *De l'Ame*, Γ, 7, 431 b 16 : « D'une manière générale, l'intellect en acte est les choses (mêmes). » *Parties des Ani.* Δ, 1, 641 a 36.

(3) *De la Gén. des Ani.*, B, 3, 736 b 28, 29 : « Son action ne participe aucunement à l'action corporelle. »

(4) *De l'Ame*, Γ, 4, 429 b 2 sq.

(5) *De l'Ame*, B, 2, 413 b 1 ; 4, 415 a 25 ; 4, 412 a 9. Aristote confirme son affirmation par la négation : « aucun être ne se nourrit s'il ne participe à la vie. » Voilà pourquoi on pourrait dire que pour lui vie égale premièrement se nourrir.

l'animal est constitué ; c'est par l'âme intellectuelle que l'homme possède le degré de vie supérieur.

Voilà pourquoi l'âme est « en un sens toutes choses » (1), puisque l'âme sensitive, par la sensation devient tous les sensibles, l'âme intellectuelle par l'intellection et la science devient tous les intelligibles. Or toutes les réalités sont soit sensibles soit intelligibles. L'âme est ainsi vraiment « la forme des formes » : elle peut devenir et posséder d'une certaine façon toutes les formes possibles (2).

A chacune de ces âmes, nutritive, végétative, intellectuelle, correspond un corps organique qui lui convient (3). Plus il s'agit d'une âme parfaite, possédant un degré de vie supérieur, plus le corps organique correspondant est lui-même parfait. A la hiérarchie des âmes et de leurs facultés correspondent celle des corps organiques et celle de leurs organes (4).

L'âme intellectuelle, grâce à sa partie supérieure, le *noûs*, implique nécessairement une certaine transcendance à l'égard du monde physique. A cause de son état de séparation, l'intellect est non seulement capable de recevoir les formes intelligibles, il est lui-même intelligible (5). Et même, par une de ses parties, l'« intellect actif », il réalise en acte ces formes intelligibles (6). Celles-ci, en effet, dans les réalités sensibles, ne se trouvent qu'en puissance ; sous l'influence de l'intellect actif, elles passent à l'acte.

Dans la pensée d'Aristote, il semble bien que seul cet intellect actif « qui est essentiellement acte » (7), est immortel et éternel (8), et donc divin (9). L'intellect passifs, bien

(1) *De l'Ame*, Γ, 8, 431 b 21.

(2) *De l'Ame*, Γ, 8, 432 a 1. « L'âme est comme la main, car la main est l'instrument des instruments, et l'intellect est la forme des formes, et la sensation est la forme des sensibles. »

(3) Il faudrait analyser ce qu'Aristote dit au chapitre 10 du livre IV de *Part. des Ani.* (685 b 27 sq.) au sujet des parties du corps humain et de leurs différences d'avec les parties des autres animaux. On verrait combien pour lui l'âme est vraiment le principe explicatif de leurs diversités.

(4) *De l'Ame*, B, 12, 424 b 1 sq. « Si les plantes ne sentent pas, c'est qu'elles n'ont pas (l'organe qui tient) le milieu (entre les qualités tangibles extrêmes), ni de principe capable de recevoir les formes des sensibles, mais qu'elles pâtissent en recevant la forme avec la matière ». Le corps, sujet de l'âme sensitive, comme tel ne peut être composé de la terre. La terre n'entre comme élément que pour le corps de la vie nutritive. (13, 454 a 22 sq.)

(5) *De l'Ame*, Γ, 4, 430 a 3. « Au sujet de ces choses qui sont sans matière, le pensant et le pensé sont identiques ». Car il y a identité entre la connaissance théorique et ce qui est susceptible d'être connu de cette façon.

(6) *De l'Ame*, Γ, 5, 430 a 14. « Il y a un intellect qui est tel que la matière, parce qu'il devient tout ; et l'autre, parce qu'il réalise tout (*πάντα ποιῶν*), et comme un « habitus », comme la lumière. »

(7) *De l'Ame*, Γ, 5, 430 a 18 : « étant un acte par la substance ». »

(8) *De l'Ame*, Γ, 5, 430 a 23 : *αἰωνιόν καὶ ἀθάνατον*

(9) *De l'Ame*, A, 4, 408 b 29. *De la Gén. des Ani.*, B, 3, 736 b 27-28. « Il reste donc que seul le *voûs* vient de l'extérieur (du dehors). Seul il est divin. » - et 737 a 9-10. Cf. *Part. des Ani.*, B, 10, 656 a 7 ; Δ, 10, 686 a 27. « La fonction de l'être le plus divin, c'est la pensée et la sagesse. »

qu'en un sens il soit séparé, cependant en tant que pure aptitude, ne peut s'exercer sans le concours de l'imagination et, par suite, de certains organismes corporels (1). Ce qui est sûr, c'est qu'il n'y a pas de continuité de conscience entre la vie de l'intellect actif, uni ici-bas à l'intellect passif, et son existence séparée et en soi, d'après la mort (2). Du reste, Aristote ne veut pas considérer, dans ce traité, la nature de l'intellect, car précisément en tant qu'il est séparé, il échappe à la philosophie de la nature (3).

Par cette conception de l'âme et des êtres vivants, Aristote a très vivement conscience de s'opposer à ses devanciers (4). Ceux-ci lui ont transmis comme trois définitions de l'âme : elle est, avant tout et en premier lieu, le moteur et ce qu'il y a de plus mobile (5) ; elle est une harmonie (6) ; elle est un nombre qui se meut.

Aucune de ces définitions n'est exacte. Certes l'intention de ces philosophes était souvent bonne. En définissant l'âme de cette façon, ils voulaient montrer son excellence, sa per-

(1) *De l'Âme*, Γ, 7, 431 a 14 sq. ; 8, 432 a 7. (Cf. RODIER, *Notes sur le Traité de l'Âme*, p. 467).

(2) Cf. ZELLER, II, 2, 574 n 3.

(3) *De l'Âme*, A, 1, 403 b 12 sq.

(4) *De l'Âme*, B, 1, 412 a 3. Après avoir dans le 1^{er} livre, examiné et critiqué la théorie de ses devanciers, abordant le 2^e livre, il déclare : « Bornons à cela nos considérations sur les opinions qui nous ont été transmises au sujet de l'Âme ; reprenons derechef (la question) comme s'il n'y avait rien de fait, et efforçons-nous de déterminer ce qu'est l'Âme. »

(5) *De l'Âme*, A, 2, 403 b 29. — *De l'Âme*, A, 5, 409 b 19. Aristote dans ce regard rétrospectif, n'a qu'une seule intention, celle de déceler les diverses attitudes philosophiques à l'égard de l'Âme, ou plus exactement les diverses façons dont les philosophes ont tenté de la définir. Il n'a aucun souci de chronologie. La première définition qu'il relève : l'Âme est ce qu'il y a de plus mobile, est celle de Démocrite, de Leucippe (A, 2, 403 a 31 sq.) et également de certains Pythagoriciens ; avec une intention toute différente et partant d'un point de départ tout autre, Empédocle et même Platon aboutissent pratiquement à la même définition (A, 2, 404 b 11 sq.). Quant à la deuxième définition : l'Âme est une certaine harmonie, Aristote ne dit pas de qui elle provient (A, 4, 407 b 30). Philopon (70, 5 ; 16) l'attribue aux Pythagoriciens (cf. PLATON, *Phédon*, 850, où cette thèse est soutenue par Simmias, disciple de Philolaos, le grand pythagoricien). Mais, comme le remarque Rodier à la suite de Zeller, (*op. cit.*, p. 120), les Pythagoriciens ne prétendaient pas définir l'Âme comme une harmonie, mais ils signifiaient par là que l'Âme est unie au corps par le moyen du nombre et de l'harmonie. Du reste Aristote, comme le note Alexandre (*De l'Âme*, 24, 18), ne veut pas dire que l'Âme s'identifie à l'harmonie, mais à la puissance, à la vertu qui est au principe de cette harmonie.

Enfin la troisième définition : l'Âme est un nombre qui se meut soi-même, Aristote la considère comme la plus déraisonnable de beaucoup (A, 4, 408 b 32) et il ne dit pas qu'il l'a soutenue. Sur le témoignage de Thémistius on l'attribue à Xénocrate : « Xénocrate et ses disciples appelaient l'Âme un nombre, parce qu'aucun animal n'est constitué par un corps simple, mais par un mélange, suivant certaines proportions et certains nombres, des éléments premiers ». (*The.* 56-16) - (voir RODIER, *op. cit.*, p. 138-139).

(6) *De l'Âme*, A, 2, 404 a 5 sq. Les Pythagoriciens eux-mêmes, d'après Aristote, auraient eu eux aussi une conception matérielle de l'Âme, l'identifiant aux poussières de l'air (404 a 15 sq.). Pour Aristote, leur erreur provient d'un blocage entre le principe du mouvement et le mouvement lui-même. Ils pensent que l'Âme, qui est moteur de mouvement est également mue par elle-même, parce que « leurs sens ne perçoivent aucun moteur qui ne soit lui-même en mouvement » (404 a 24).

fection. Si un Démocrite, un Leucippe identifiaient l'âme aux atomes sphériques, c'était précisément parce que, parmi les figures, la figure sphérique est la plus parfaite et la plus aisément mobile. Mais en prétendant que l'âme était mobile, ou qu'elle était une certaine harmonie, ils la concevaient en réalité comme les autres êtres physiques, certes comme l'être physique le plus noble, mais cependant encore de cet ordre.

Aristote en définissant l'âme comme principe de vie, comme principe radical des opérations vitales, dépasse immédiatement ces vues trop extérieures et matérielles. L'âme, pour lui, est avant tout une forme substantielle qu'on doit étudier d'une façon spéciale, originale, pour déceler son pouvoir propre, sa supériorité caractéristique à l'égard du pur monde physique. La vie est quelque chose d'irréductible au pur physique. Elle pose un nouveau problème et exige une nouvelle méthode d'investigation.

Mais ce principe de vie, cette âme, de fait, est forme d'un corps. Ses opérations vitales de nutrition, de sensation, d'intellection même, d'une certaine façon, sont engagées dans des éléments sensibles et physiques. C'est pourquoi l'étude de l'âme, si originale qu'elle soit, fait partie intégrante de la philosophie de la nature (du moins l'étude de l'âme qui est forme du corps et dont les opérations dépendent d'une façon plus ou moins immédiate de certains organes physiques). Les êtres vivants sont, en effet, des êtres naturels. L'âme, si elle est une forme substantielle, principe de vie, est encore une certaine nature. Le corps, s'il est le sujet propre de l'âme, est encore, lui aussi, une certaine nature.

Si Aristote, en face de la tradition philosophique grecque, revendique la spiritualité de l'âme, c'est-à-dire sa distinction réelle à l'égard des autres réalités physiques, ce n'est pas au détriment de la réalité du corps vivant. Il reproche à ses devanciers de ne l'avoir pas considérée et d'avoir négligé d'expliquer pourquoi l'âme se trouve unie au corps et comment elle s'y trouve unie. Tout spécialement lorsqu'il s'agit de l'âme humaine, Aristote, dans le *Traité de l'Âme*, s'oppose à la conception platonicienne qui regardait l'union de l'âme noétique et du corps comme une peine violant profondément les droits les plus divins du *noûs*. La mort, pour Platon, est une délivrance vers laquelle le philosophe doit tendre. Grâce à elle, le *noûs* pourra de nouveau contempler librement les « formes en soi ».

Cette théorie s'oppose à l'unité substantielle de la nature humaine, dont Aristote se fait le défenseur. Pour lui, l'âme humaine tout en informant le corps, possède en elle-même une partie formellement séparée. le *noûs*, capable d'atteindre les natures, les essences des réalités : ce qui, pour Platon,

était perçu en droit comme une forme séparée, pour Aristote devient partie principale d'une forme substantielle, animant le corps. Par là, Aristote réintègre le corps dans la nature humaine comme une partie essentielle, bien que secondaire et ordonnée à l'âme. Son attitude philosophique est donc à la fois spirituelle et réaliste. Elle s'oppose au matérialisme des mécanistes et à l'idéalisme de Platon, ou plus exactement elle domine cette opposition matérialisme-idéalisme, dans une vue plus synthétique et plus profonde.

Nous retrouvons, à l'égard de l'âme et du corps, le même progrès de pénétration philosophique que nous avons constaté à propos de la nature. Les premiers philosophes avaient fixé leur regard sur le caractère concret des êtres vivants, Aristote cherche à saisir le principe même de leur vie. Platon, en réaction contre certains mécanistes, cherche surtout une explication purement formelle et idéaliste de l'âme noétique, considérée en elle-même, avant ou après son union au corps, comme essentiellement indépendante de ce corps sensible, et en même temps dénie la dignité humaine du corps de l'homme, le considérant comme tout à fait semblable à celui des autres animaux. Aristote en pénétrant plus profondément dans l'unité substantielle de la vie humaine, domine ce dualisme, à la fois trop angélique et trop animal. Il peut restituer à la fois à l'âme et au corps leur valeur proprement humaine.

Certaines de ses analyses restent évidemment en étroite dépendance avec les conceptions physiques de son temps. Mais il faut savoir dégager les principes philosophiques qu'elles contiennent : la hiérarchie des degrés de vie, qui implique parallèlement celle de leurs propres principes, c'est-à-dire celles des âmes et des corps ; la primauté de certaines facultés vitales à l'intérieur de ces divers degrés de vie ; les relations propres des facultés vitales à leurs objets. Il y a là une vue philosophique de l'âme qui dépasse la simple description extérieure du comportement de tel ou tel vivant. Cette vue philosophique, en tant qu'elle met en lumière certains principes de la vie, dépasse évidemment toutes les relativités du contexte historique dans lesquelles elles sont nées.

Il nous est facile maintenant de comprendre que la nature, dans la philosophie d'Aristote, se dit de « multiples façons ». Elle signifie à la fois la matière et la forme immanentes des êtres naturels, et, par le fait même, elle s'identifie à leurs causes matérielle, formelle, efficiente et finale. Elle se trouve réalisée dans des êtres extrêmement divers : les éléments, les mixtes, les vivants de vie végétative, sensible, intellectuelle, les corps célestes. Elle est donc tantôt principe passif de mouvement, tantôt principe actif.

Cette conception de la nature permet de sauvegarder l'unité de la philosophie de la nature, tout en maintenant la diversité de ses recherches et de ses considérations, puisque précisément il y a un ordre essentiel entre ces diverses significations et réalisations de la nature. Une telle conception permet au philosophe de faire sienne la part de vérité que contiennent les diverses opinions de ses devanciers et de les ramener à une certaine unité. Enfin, elle manifeste l'originalité de cette partie de la philosophie en précisant la relation de ses principes propres et de la nature. Ces principes, nous l'avons vu, se ramènent d'une certaine façon à deux (matière et forme), et d'une autre façon, à trois (matière, forme et privation — sujet et qualités contraires). Or, la nature elle-même s'identifie à la forme, à la matière et aussi, note Aristote, à la privation (1). Ces identifications se font du reste selon un ordre : la nature comme matière est toute relative à la nature comme forme, la nature comme privation est toute dépendante de la nature comme forme et comme matière. Donc, c'est bien la nature qui spécifie cette philosophie, qui est son principe formel, qui lui donne son unité particulière et sa structure spéciale et qui la constitue dans son ordre particulier de connaissance ayant ses principes propres, son sujet propre, à savoir : les êtres naturels comme tels, avec leurs propriétés, leurs accidents, et en premier lieu leur mouvement. Ces êtres ainsi que leur mouvement, sont envisagés sous la raison formelle de la nature.

Si l'on ne veut pas déformer la pensée d'Aristote, il faut bien saisir que la nature se situe à un plan de recherche philosophique voulant donner une explication intelligible des réalités physiques. Toute tentative d'établir un parallèle entre cette notion de « nature » aristotélicienne et les conceptions actuelles de « matière » de « forme » des sciences physiques, conduirait aux plus lamentables confusions (2). Il

(1) *Phys.*, B, 1, 193 b 19.

(2) Le Père Leblond en terminant son étude très intéressante sur la Nature dans la philosophie d'Aristote, déclare : « En fin de compte, on est conduit à se demander si à la source de toutes ces expressions sur la Nature, de toutes ces considérations, si fondamentales, dans la recherche de l'unité du Monde vivant, ne se trouve pas, mal tirée au clair, ou même explicitement niée, mais cependant agissante, la notion d'une Ame du Monde, immanente aux âmes individuelles, et cependant transcendante ; c'est cette âme qui, à travers les âmes individuelles, tendrait à égaler son idée, et par là expliquerait l'effort de la vie, en toutes espèces, pour utiliser au mieux les nécessités matérielles, en tous les individus, pour imiter, par la génération, l'éternité du monde sidéral. Ce n'est pas là, évidemment, une théorie explicite ; mais il est difficile de ne pas la supposer à l'arrière-plan de l'esprit d'Aristote comme hypothèse de travail. Ainsi beaucoup de nos biologistes actuels sont-ils amenés à parler, non seulement des vies individuelles, mais de la vie, des problèmes qu'elle rencontre et des solutions qu'elle en essaie, de ses échecs et de ses réussites, — de son domaine, la Bio-sphère, qui enveloppe tous les vivants et d'où ils tirent leur élan ; vie qui transcende à la fois, comme la Nature d'Aristote, le matériel et l'intelligence ; sur ce point, comme sur d'autres, Aristote nous paraît ici faire pressentir Bergson ». Cf. *Aristote, philosophe de la vie. Le livre premier du traité sur les Parties des Animaux*.

faut au contraire bien respecter ces divers points de vue, et reconnaître que l'esprit humain peut atteindre le réel

Aubier, 1945, (Op., cit. p. 50-51). Si séduisante que soit cette reconstruction de l'*« hypothèse de travail »* d'Aristote, si suggestif que soit ce parallélisme entre la pensée de notre philosophe et certaines tendances des savants biologistes contemporains de l'intuition fondamentale de Bergson, nous ne pouvons les adopter, précisément parce qu'ils semblent déplacer le point de vue de la recherche aristotélicienne, réintroduire en elle une certaine tendance platonicienne. Si Aristote, surtout dans ses premiers écrits, garde dans certaines de ses expressions une parenté avec Platon, il semble cependant manifester que la structure profonde de la philosophie de la nature est toute différente. Celle-ci est toute commandée par la recherche des quatre causes de l'être naturel, de l'être vivant. Evidemment parmi ces causes, la cause finale joue un rôle important. C'est pourquoi il est tout à fait exact de dire que cette synthèse philosophique autour de la nature, est à la fois statique — la nature est un principe — et dynamique — la nature est une fin. Mais cette fin naturelle, dans la doctrine d'Aristote, est elle-même très définie ; elle ne semble pas pouvoir se ramener à cette tendance à élever son idée provenant de l'immanence de l'âme du Monde « à travers les âmes individuelles ». L'âme du monde par son mouvement circulaire réalise sur tout l'univers physique une action immédiate, finalisante et efficace. Mais cette âme vivifiant le corps céleste demeure l'extrémité du monde. Elle est elle-même localisée par ce corps céleste. Elle joue le rôle de premier corps localisant les autres en les enveloppant. Mais elle ne peut pas être, dans la pensée d'Aristote, immanente aux âmes individuelles et transcendante à la fois, puisque dans ce cas il faudrait qu'elle ne soit plus une âme déterminée d'un corps déterminé. Remarquons en outre que dans la philosophie de la nature d'Aristote, il n'y a pas à proprement parler d'*« hypothèse de travail »*, mais que tout repose en réalité sur la conception analogique de la nature, ce qui est tout différent. Cette conception analogique de la nature ne se trouve réalisée que dans ses divers modes particuliers : il n'y a pas pour Aristote de « *Nature universelle* », comme il n'y a pas d'âme universelle. L'universel univoque ou analogue n'existe que dans notre pensée.

C'est précisément cette conception analogique de la nature et celle de la finalité qui nous semblent distinguer foncièrement la philosophie d'Aristote de toutes les conceptions de nos savants biologistes actuels. Aristote se situe à un autre point de vue que ces derniers. Ceux-ci ont des « hypothèses de travail », Aristote a des principes ; ceux-ci recherchent des descriptions, des explications, des théories des êtres vivants qu'ils analysent et dissèquent, mais ils ne se posent pas le pourquoi de ces êtres et de leur vie (cf. R. COLLIN, *Panorama de la Biologie*, coll. Initiation, Revue des Jeunes, p. 9-20). Toujours une certaine univocité demeure dans ces explications et ces descriptions scientifiques. Aristote, au contraire, pénètre dans la structure essentielle des réalités et il a conscience d'être en pleine analogie. Ce qui n'empêche pas du reste qu'Aristote, philosophe de la nature vivante, et savants biologistes actuels ont le même souci de toujours revenir à l'expérience et de toujours partir d'elle. Mais cette expérience est explicitée de façon tout à fait diverse. Notons enfin que c'est cette même conception analogique de l'Univers qui distingue la philosophie aristotélicienne de la nature et de la vie de celle de Bergson. L'intuition primordiale de celui-ci et son sens de l'évolution, sont totalement différents de la connaissance analogique de la nature, de l'âme et de la finalité d'un Aristote. Antérieurement à l'élan vital, il n'y a rien chez Bergson. C'est l'élan vital qui explique tout. Tout vient de lui : il est créateur. Antérieurement à l'inclination naturelle de tel être vers son bien, vers son lieu propre, il y a l'âme du corps céleste ; avant celle-ci, il y a les substances séparées et en dernier lieu, il y a l'Acte pur. Celui-ci n'est pas premièrement l'élan vital, immanent à toutes les réalités, mais un être transcendant, et séparé qui finalise tout l'univers par sa perfection même. Chez Bergson, il y a un primat de l'immanent, chez Aristote il y a un primat du transcendant. Chez Bergson, l'ultime explication c'est l'élan vital, chez Aristote, c'est l'être. Aristote ne déclare-t-il pas expressément que ce sont « les processus de genèse qui sont en raison de la chose qui est engendrée et ce n'est pas l'être qui est en raison des processus de génération » (*Part. des Ani.*, A, 1. 640 a 18). Voilà pourquoi toute sa vue philosophique de l'univers se termine en définitive à la cause finale extrinsèque, qui meut sans être mue, qui fonde dans l'immobilité tout le devenir. Avant le devenir, il y a l'être.

physique de diverses manières, chacune de celles-ci pouvant dire quelque chose d'authentique et de vrai ; de telles connaissances demeureront toujours partielles. L'intelligence humaine, en effet, à cause de son imperfection, est incapable d'atteindre toute la richesse et la complexité du réel physique dans un seul acte de connaissance. Il lui faudra multiplier et diversifier ses opérations et remédier ainsi à l'imperfection congénitale de sa nature abstraactive qui fait qu'elle n'atteint jamais que partiellement le réel.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE PREMIERE

A la fin de son premier livre de la Physique, Aristote en parlant du principe « selon la forme » déclare : « Quant au principe selon la forme, la question de savoir s'il est un ou multiple et quelle est sa nature, revient à la philosophie première... » (1). Et au livre II lorsqu'il traite de la nature comme forme, il se pose la question : « Maintenant jusqu'à quel point le physicien doit-il connaître la forme (εἶδος) et ce qu'est la chose ? N'est-ce pas comme le médecin connaît le nerf et le forgeron l'airain, c'est-à-dire jusqu'à un certain point ? En effet, chacune de ces choses est en vue de quelque chose, et appartient à des choses séparables par la forme, mais (existant) dans une matière... Quant à déterminer la manière d'être de ce qui est séparé et ce qu'il est, c'est l'œuvre de la philosophie première » (2).

En parlant de l'âme nous constatons qu'Aristote se pose les mêmes questions et qu'il fait le même discernement : « On pourrait se demander s'il appartient à la Physique de traiter de toute âme ou bien seulement d'une sorte d'âme. Si c'est de toute âme, aucune partie de la philosophie ne restera en dehors de la science physique. En effet, l'intelligence est relative aux intelligibles... » (3). Si donc la physique peut étudier l'intelligence, elle peut étudier tous les intelligibles. Il n'y aura donc aucune partie de la philosophie en dehors de la physique. En réalité le philosophe reconnaît que « toute âme n'est pas nature, mais seulement une partie de l'âme ou plusieurs ». Et dans le traité *de l'Âme* il précise la manière différente dont le physicien, le mathématicien, l'artisan définissent les réalités qu'ils considèrent. Le physicien, c'est celui qui considère toujours la forme et la matière et leur relation, leur composition. Le mathématicien c'est celui qui ne considère que la forme abstraite, l'artisan

regarde surtout la matière, le corps. Et il conclut : « enfin ce qui est séparé ne peut être considéré que par la philosophie première » (1).

C'est pourquoi l'étude du *noûs* en tant que capable d'atteindre les réalités séparées, les « purs intelligibles », ne regarde plus la physique, mais la philosophie première (2).

L'étude de la forme (εἶδος) et tout spécialement celle de l'âme humaine oblige donc le philosophe de poursuivre son étude philosophique plus profondément encore pour considérer les réalités séparées, les substances séparées — en se demandant d'abord si elles existent et comment elles existent. Cette partie de la philosophie qui se situe d'une certaine façon après la physique — selon l'ordre génétique — sera appelée par les commentateurs d'Aristote « métaphysique ». Aristote l'appelle « philosophie première », pour manifester que si elle est « après » selon l'ordre génétique du développement de notre connaissance, elle demeure cependant première selon l'ordre de perfection et de noblesse.

Au sujet de la philosophie première, toute l'œuvre d'Aristote que nous possédons se ramène aux quatorze livres du traité intitulé de nos jours « La Métaphysique ». Nous ne voulons pas entrer ici dans toutes les discussions soulevées par W. Jaeger au sujet de la date et de composition de ces quatorze livres de la Métaphysique. Notre intention est de tâcher de déceler l'inspiration profonde de cette philosophie première et d'en expliciter l'organisation scientifique.

Cette philosophie, Aristote la considère comme la sagesse par excellence, c'est-à-dire la science ayant pour objet les causes les plus universelles et les principes premiers, les plus indivisibles et les plus simples. Elle est, par le fait même, la science suprême, étudiée et aimée pour elle-même. Son privilège est l'indépendance et la souveraineté ; elle ne dépend d'aucune science et domine toutes les autres sciences, en ce sens précis que d'une façon plus ou moins directe elles les finalise toutes. Une telle philosophie considère avant tout les causes universelles, les premiers principes, et la fin ultime de tout ce qui est : la substance séparée, premier intelligible et premier aimable. Elle procède d'une manière formellement spéculative, toute ordonnée à la connaissance de la vérité recherchée pour elle-même. Elle est capable toutefois, sans pour autant s'opposer à la connaissance morale (puisque comme nous le verrons l'exercice de cette sagesse est bien une contemplation), d'assurer le bonheur parfait de l'homme.

(1) *De l'Âme*, B, 1, 403 b 2 — 403 b 16.

(2) *De l'Âme*, Γ, 7, 431 b 18-19.

(1) *Phys.*, A, 9, 192 a 34.

(2) *Phys.*, B, 2, 194 b 14.

(3) *Parties des Ani.*, A, 1, 641 a 34 — 641 b 10.

§ 1. - Nature de la Sagesse

Dans le premier livre Aristote nous présente l'exigence naturelle qui pousse l'homme à tendre vers les sciences supérieures et la sagesse. Celle-ci n'est pas un luxe surrogatoire. Elle est l'épanouissement dernier ultime de l'intelligence humaine. « Tous les hommes, dit-il au début de ce livre A, ont par nature le désir de connaître ; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car en dehors de l'utilité, elles nous plaisent par elle-même... » (1). L'homme ne peut s'arrêter à une connaissance utilitaire, il doit pour répondre aux exigences les plus intimes de sa nature rechercher la connaissance pour elle-même, le plaisir que nous avons de regarder en est un signe. Que la sagesse spéculative soit inscrite si profondément dans la nature humaine et qu'elle soit ce qu'il y a de plus noble en l'homme, Aristote le montre par une analyse de nos diverses manières d'atteindre ce qui est.

Il est bien évident que ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est que celui-ci demeure dans les images engendrées par ses sensations, tandis que l'homme les dépasse. Chez lui de la mémoire et des images naît l'expérience, et de celle-ci naît l'art capable d'atteindre un principe universel, une véritable raison. Si d'une certaine façon l'expérience, dans l'ordre de la vie pratique, peut apparaître comme supérieure à l'art, cependant celui-ci est vraiment plus noble et plus parfait — car les hommes d'expérience connaissent bien le fait, mais ils en ignorent le pourquoi, les hommes d'art le savent (2). C'est pourquoi on considère à bon droit que les architectes possèdent la sagesse à un plus haut degré que les manœuvres. « Ce n'est pas l'habileté pratique qui rend, à nos yeux, les chefs plus sages, mais c'est qu'ils possèdent la contemplation et qu'ils connaissent les causes » (3).

Parmi les arts, les plus nobles et les plus « sages » sont ceux qui ne sont pas dirigés vers l'utile, mais vers le plaisir. Les arts sont comme une disposition aux spéculations mathématiques. Et par celles-ci s'introduisent les spéculations philosophiques qui ont pour objet les premières causes et les principes des êtres : ces spéculations sont donc bien ce qu'il y a de plus profond et de plus noble dans l'ordre de la con-

(1) *Met.*, A, 1, 980 a 21. Le début de *Métaphysique* peut être mis en parallèle de celui du traité *De l'Âme* : « Considérant la connaissance parmi les choses belles et honorables... » Il rappelle ensuite qu'il y a une certaine hiérarchie parmi les connaissances humaines — hiérarchie qui se prend soit de leur exactitude, soit de leur objet plus ou moins admirable... (A, 1, 402 a 1 sq.).

(2) *Met.*, A, 1, 981 a 29-30.

(3) *Met.*, A, 1, 981 b 5 sq.

naissance. Elles méritent en premier lieu le nom de sagesse.

Mais il faut encore préciser de quelles causes et de quels principes la sagesse est science. En vue de ce discernement, le philosophe relève les diverses conceptions, les divers jugements qu'on se fait du sage et de la sagesse. C'est une sorte de description du sage et de la sagesse qu'il nous présente — description admise par tous certes, mais déjà très élaborée et très décantée (1). Voici les six caractères du sage et de la sagesse qu'Aristote maintient :

- 1) le sage sait toutes choses (universalité de son savoir),
- 2) le sage sait les choses difficiles (profondeur de son savoir),
- 3) le sage connaît avec plus de certitude que les autres (qualité de sa connaissance),
- 4) le sage sait mieux enseigner que les autres (fécondité de son savoir),
- 5) la sagesse est recherchée pour elle-même. plus que toutes autres sciences (bonté de la sagesse),
- 6) la sagesse parmi les sciences est la première. Elle peut commander aux autres (noblesse de la sagesse).

Pour mieux saisir la valeur originale de cette description du sage et de la sagesse et pour mieux en comprendre le sens, il suffit de la mettre en parallèle avec celles que Platon avait données dans le *Théétète* et la *République* (2). Platon nous dépeint le sage comme un homme indifférent aux bavardages de la ville, un homme solitaire qui ne fréquente pas les assemblées et les festins, un homme qui ignore les petites histoires de chacun : « Ce qui arrive 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 ». C'est du contingent, cela fait partie des opinions. C'est une indifférence totale qu'il a à l'égard de ce monde extérieur : « 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 quelque autre bétail... » (3). Le sage vit autre part, s'il fuit le tumulte, c'est pour contempler le monde des formes idéales, les seules réalités vraies. « Seul il sait dignement chanter ces réalités dont les dieux et les mortels bienheureux vivent » (4). Le sage s'élève jusqu'au « beau en soi » pour le contempler. D'où cette nostalgie de ce monde divin et ce désir d'évasion à l'égard du monde physique, monde des apparences.

C'est en vue de cette évasion que le sage doit se purifier. Toutes les vertus morales : tempérance, force, grandeur

(1) *Met.*, A, 2, 982 a 7 sq.

(2) *Théét.*, 173 d-e.

(3) *Théét.*, 173 b.

(4) *Théét.*, 174 a.

d'âme, douceur, justice concourent à cette œuvre. Toutes ces vertus réclament à leur tour tous les biens humains inférieurs, santé, beauté physique, adresse au combat, richesse, bonne naissance.

Voilà toutes les qualités du sage. Il est l'homme parfait.

Comparativement, la description d'Aristote est une sobriété extraordinaire. De toutes les qualités intellectuelles, politiques, morales et physiques, il ne retient et ne développe que celles qui strictement affectent la connaissance scientifique : l'universalité du savoir, la profondeur, la certitude, la communicabilité, l'amabilité et la noblesse. Les autres qualités que le maître reconnaît au sage, le disciple les rattache à la grandeur d'âme (1), vertu morale, rayonnement dans l'ordre politique de la sagesse spéculative, mais distincte réellement de celle-ci. Après avoir posé, en effet, que « la sagesse est une science ayant pour objet certaines causes et certains principes », Aristote peut faire ce discernement avec netteté. Grâce à sa description, il précise que si la sagesse est ordonnée à la connaissance, elle l'est avec une tendance à l'absolu, avec une note superlative. Elle est ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre de la connaissance scientifique. Et par le fait même Aristote peut conclure que la sagesse considère les causes les plus universelles et les premiers principes, y compris la cause finale ultime, étant donné les qualités propres du savant et la nature de la science. En affirmant que la sagesse s'occupe du bien suprême, on pourrait croire qu'elle participe elle-même à l'ordre pratique, aussi le philosophe montre-t-il comment une telle sagesse, science suprême — la plus universelle et la plus réaliste — est une science purement théorique, tout ordonné à la recherche de la vérité (2). C'est l'admiration, l'étonnement, point de départ de l'acquisition de la sagesse, qui sert de signe et de preuve au philosophe du caractère spéculatif de la sagesse (3). Car l'admiration procédant de l'ignorance, suscite en nous un désir de pure science. Elle éveille en nous une soif d'échapper à cette privation de connaissance, en recherchant le « pourquoi » de ce qui nous est apparu comme « admirable ».

Cette sagesse spéculative est le bien le plus estimable, étant la plus estimable des sciences. Elle est un bien divin. Cela, à double titre : en raison de son objet, elle regarde les premiers principes et la cause ultime, donc Dieu ; en raison de son sujet connaturel, elle appartient d'une manière privilégiée à Dieu (4). Mais si divine qu'elle soit, cette

(1) *Eth. Nic.*, Δ 3, 1121 b 20.

(2) *Met.*, A, 2, 982 b 10.

(3) *Met.*, A, 2, 982 b 13.

(4) *Met.*, A, 2, 982 b 29 — 983 a 8.

science demeure une perfection pour l'homme. Elle est même sa perfection suprême.

§ 2. - Les quatre causes

Ce n'est pas suffisant de définir la sagesse comme la recherche des causes premières, il faut encore savoir quelles sont ces causes et leur diversité. Le Philosophe l'a déjà précisé dans la Physique, elles sont au nombre de quatre : la cause formelle (la substance ou quiddité) ; la cause matérielle (la matière, le « sujet ») ; la cause efficiente (les principes du mouvement) ; la cause finale (ce en vue de quoi, ou le bien, la fin de tout mouvement) (1). Pour découvrir s'il n'y a pas d'autres causes ou pour confirmer que ces causes sont bien celles que le sage doit chercher, Aristote interroge ceux qui avant lui, se sont appliqués à l'étude de la réalité.

L'intérêt de cette enquête est de nous montrer combien Aristote a conscience de s'enraciner dans toute une tradition philosophique ; s'il critique ses prédécesseurs c'est pour mieux achever ce qu'ils ont commencé de faire. Ceci nous montre aussi que pour Aristote les trois grandes sources du développement de la philosophie sont bien : l'expérience personnelle conduisant à la découverte des principes propres ; le dialogue avec les autres philosophes, ce qui est encore une sorte d'expérience, et l'enseignement de celui qui sait. Ces trois sources n'ont pas la même valeur, la première est évidemment principale, la seconde enrichit et confirme la première dans ses propres découvertes ; la troisième est de même ordonnée à la première, elle évite les pertes de temps. Aristote, dans une grande synthèse, montre que la plupart des premiers philosophes considéraient comme principes ce qu'on appelle la matière (2). Ceci est manifeste chez les premiers physiciens. Mais une telle vue philosophique ne peut expliquer le devenir physique. D'où on se pose une nouvelle question : quelle est la cause du changement ? C'est la cause efficiente qu'on cherche alors. Celle-ci fut posée par les Eléates et Empédocle. L'existence de l'ordre et du beau dans les réalités exige de poser un nouveau principe : l'intelligence. Cependant Anaxagore ne se sert de ces principes que comme d'une cause efficiente ; de même qu'Empédocle à l'égard de l'Amitié et de la Haine. Quant aux Pythagoriciens ils considèrent que les principes sont les Nombres. C'est pourquoi avant Platon les deux seules causalités dont

(1) *Met.*, A, 3, 983 a 26 sq.

(2) *Met.*, A, 3, 983 b 6 sq.

se servirent les philosophes furent en réalité : la cause matérielle et la cause efficiente. Platon est le premier philosophe qui se sert explicitement de la cause formelle, mais lui-même ne l'a pas clairement saisi comme quiddité et substance formelle (1). Du reste Platon ne se sert en réalité que des causes matérielle et formelle (2). C'est la cause finale qui fut la moins explicitée. Anaxagore et Empédocle l'ont présentée, mais n'ont pas su dégager sa causalité propre de celle de l'efficacité (3). De même Platon qui ramène en réalité la causalité du bien à celle de l'idée.

En définitive Aristote reconnaît que ses prédécesseurs ont soupçonné les diverses causes, mais ils n'ont pas su les préciser avec assez de netteté. Ceci est surtout vrai de la cause finale. C'est pourquoi, « en un sens toutes les causes ont bien été énoncées avant le Stagirite, en un autre sens aucune ne l'a été » (4) La raison dernière de leur confusion c'est qu'ils n'ont pas distingué les différentes acceptations de l'être. Car on ne peut chercher les éléments que des substances et non des accidents, des opérations. C'est une erreur de vouloir chercher les éléments de tous les êtres (5).

La découverte de l'analogie de l'être — l'être se dit de diverses façons — et la découverte des diverses causes sont corrélatives l'une de l'autre. Et comme la découverte précise de la diversité des causes ne peut avoir lieu que par la découverte de la cause finale — la cause des causes —, c'est bien la découverte de la cause finale qui nous permet de saisir avec une parfaite netteté l'analogie de l'être. Cette saisie de l'analogie de l'être et la découverte de la cause finale sont bien du reste les deux grandes trouvailles d'Aristote. Elles donnent à sa sagesse philosophique sa profonde originalité.

§ 3. - Les Apories

Avant de préciser l'objet propre de la philosophie première, Aristote, dans le livre B, énonce les divers problèmes que cette science doit résoudre (6). C'est le livre des apories. Il est bon, en effet, avant de chercher la solution d'un problème, d'en bien voir toutes les difficultés. « Pour dénouer un nœud il faut le connaître » (7). Prétendre résoudre un

(1) *Met.*, A, 7, 988 a 34-35.

(2) *Met.*, A, 6, 988 a 8 sq.

(3) *Met.*, A, 7, 988 b 6 sq.

(4) *Met.*, A, 10, 993 a 14.

(5) *Met.*, A, 9, 992 b 17.

(6) Nous laissons de côté ici le livre qui est comme une préface à toute la Philosophie.

(7) *Met.*, B, 1, 995 a 30.

problème sans l'avoir d'abord bien posé, c'est « comme si l'on marchait sans savoir où l'on va. »

Ce livre des apories est donc une manière de poser les problèmes principaux de la sagesse avec la plus grande acuité possible. Il nous met en présence des préoccupations dominantes d'Aristote métaphysicien en nous montrant tout le champ d'exploration de ses plus difficiles et plus profondes spéculations. Si on regarde les quatorze apories qu'Aristote pose, on s'aperçoit que ces difficultés peuvent se grouper de cette manière : 1) questions touchant la nature de la sagesse et son extension. Par exemple, la première aporie : l'étude des causes appartient-elle à une science ou à plusieurs ? De même, la deuxième aporie : cette science doit-elle aussi considérer les principes des démonstrations ? ; la cinquième aporie : cette étude doit-elle ne regarder que les substances ou également leurs propriétés ? ; 2) Questions concernant la nature des principes. Par exemple la sixième aporie : les principes et les éléments des êtres sont-ils les genres ? Sont-ils universels (douzième aporie) ? La neuvième aporie : les principes sont-ils limités numériquement ou spécifiquement ? La dixième aporie : les principes des êtres corruptibles et des êtres incorruptibles sont-ils les mêmes ? ; 3) Questions touchant l'existence des réalités séparées. Par exemple la quatrième aporie : doit-on reconnaître les seules substances sensibles, ou s'il y en a d'autres ? ; la huitième aporie (dont l'importance est soulignée) : y a-t-il en dehors de la matière quelque chose qui soit cause par soi ? Y a-t-il quelque chose en dehors du composé concret ? La quatorzième aporie : les nombres sont-ils des substances ? ; (4) Enfin questions regardant le problème le plus ardu et qui présente la plus grande difficulté. C'est la onzième aporie : l'un et l'être sont-ils la substance même des choses ?

Arrêtons-nous un instant sur cette onzième aporie, puisqu'elle est présentée par le philosophe comme la plus difficile et en même temps comme capitale. On le comprend aisément puisqu'il s'agit de préciser les rapports exacts qui existent entre l'être, l'un et la substance, puisqu'il s'agit de juger les positions des Pythagoriciens et de Platon et celle des physiciens. Pour les uns, en effet (Platon et les Pythagoriciens), l'être et l'un sont les substances des choses ; pour les autres (les physiciens) il existe quelque chose qui sert de substrat, de sujet, à l'être et à l'un (1).

Pour montrer qu'on ne peut admettre l'une ou l'autre de ses positions et forcer l'intelligence de chercher une autre issue, Aristote expose successivement les impossibilités qu'elles contiennent.

(1) *Met.*, B, 4, 1001 a 9 sq.

Si l'on ne pose pas l'être et l'un comme substance, il s'en suit qu'aucun des autres universaux n'est une substance, l'être et l'un sont ce qu'il y a de plus universel et par le fait même il ne peut exister que les choses dites individuelles.

Si par contre, l'« être en soi » et l'« un en soi » sont « substances », comment pourra-t-il y avoir quelque réalité en dehors de l'être en soi et de l'un en soi. Comment peut-on expliquer la multiplicité et la diversité des réalités ? C'est en précisant ce qu'est la substance qu'Aristote dépassera ces positions contraires.

A. - STRUCTURE CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

Les livres Γ, Δ, E sont comme une étude réflexive sur la nature de la philosophie première ; on précise son objet propre, le caractère de son premier principe, on montre comment on peut la défendre, on résume les diverses manières d'entendre les expressions essentielles utilisées dans cette science, on situe avec exactitude la prééminence de la sagesse comme théologie sur les autres sciences théorétiques en précisant les réalités que seule elle peut considérer ; enfin on montre ce qu'elle ne peut considérer comme objet essentiel : les accidents et l'être comme vrai existant dans le jugement d'union ou de séparation (1). Ces livres sont très importants pour nous faire comprendre ce qu'on peut appeler la fonction réflexive et critique de la sagesse. Comme science suprême, en effet, celle-ci doit préciser la matière de ses recherches et l'aspect formel sous lequel elle considère les réalités, ce qui nous montre l'orientation profonde de ses recherches, leur unité et leur diversité. Comme science suprême, la sagesse doit préciser quel est le principe premier de tout savoir humain et défendre sa valeur en face de ceux qui la rejettent ; comme science suprême, elle doit préciser l'usage qu'elle fait de certaines expressions puisque ces expressions peuvent avoir de fait diverses significations. La science suprême doit avoir cette lucidité parfaite pour éviter toute équivoque. Elle doit avoir conscience de sa suprématie, de sa dignité souveraine première, sans l'ordre des connaissances naturelles, parce que seule elle peut atteindre les substances séparées.

Réfléchissant sur la connaissance des réalités divines qui

(1) Il faudrait ajouter à ces trois livres, qui sont comme une réflexion critique sur les recherches propres de la philosophie première, les deux derniers livres M et N, qui sont comme une réflexion critique défensive relativement aux diverses opinions des Pythagoriciens et des Platoniciens. Toute la partie proprement scientifique de la philosophie première se situe donc entre deux réflexions critiques : l'une constructive et comme fondamentale, l'autre destructive.

termine ses recherches, elle peut s'appeler « Théologie ». Par là même, elle se distingue d'une manière plus nette des autres sciences théorétiques qui ne peuvent pas atteindre les substances séparées, ou des autres techniques ayant peut-être une universalité aussi vaste, sans avoir la même méthode scientifique et le même but dans leurs recherches (1).

Précisons seulement ici les deux premières démarches réflexives et celle du livre E.

§ 1. - Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être.
τὸ ὄν ἢ ὅν, et ses attributs premiers (2)

Après avoir montré l'excellence de la philosophie première, science des premiers principes et des causes suprêmes, Aristote précise ici le sujet propre de cette philosophie. Celle-ci considère l'être en tant qu'être et les attributs qui appartiennent en propre à l'être (3).

Autrement dit, les premiers principes et les causes suprêmes ne peuvent être les principes et les causes que de ce qui est premier et ultime dans les réalités, et non de ce qui est telle ou telle détermination particulière. C'est pourquoi la science suprême qui recherche les premiers principes et les causes dernières, ne peut être que la science de « ce qui est » (l'étant) considéré non en tant que tel ou tel, mais en tant qu'être. Ce qui intéresse cette science, ce n'est pas la recherche des principes et des causes de telle réalité spéciale, de tel genre particulier. L'homme ou l'animal ou le vivant, mais la recherche des principes premiers de ce qui est envisagé dans sa qualité d'être (4).

Comme toute science considère non seulement la nature de son sujet propre, mais aussi ses propriétés ; Aristote ajoute que cette science dont le sujet propre est l'être en tant qu'être, considère aussi les propriétés de l'être.

Voilà bien ce qui distingue cette science suprême de toutes les autres sciences. Celles-ci ne portent leurs investigations que sur une partie de l'être. Celle-là ne peut se spécialiser à tel ou tel être, elle doit toujours demeurer ouverte et

(1) *Met.*, Γ, 2, 1004 b 16 ; où Aristote distingue nettement Philosophie, Dialectique, Sophistique : « les dialecticiens et les sophistes revêtent le même extérieur que le Philosophe [car la sophistique n'est qu'une sagesse apparente et les dialecticiens discutent sur toutes choses, or ce qui est commun à toutes choses, c'est l'être]. Or ils discutent au sujet de ces choses-là : évidemment parce qu'elles sont les objets propres de la Philosophie... la Philosophie se distingue de la Dialectique par une autre méthode dans la science, de la sophistique par un autre mobile dans la vie... » *Met.*, E, 2, 1026 b 15 : « Les arguments des sophistes se rapportent par dessus tout à l'accident ». *Met.*, K, 3, 1061 b 8 : 7, 1064 b 15 sq.

(2) *Met.*, Γ, 1, 1003 a 21.

(3) *Met.*, E, 1, 1025 b 2 : « Les principes et les causes des êtres sont l'objet de notre investigation, mais il est évident qu'il s'agit des êtres en tant qu'êtres ».

(4) *Met.*, E, 1, 1025 b 9.

attentive à tout ce qui est, sans se limiter ni se cantonner.

Si l'on veut comprendre l'unité originelle de cette philosophie qui répugne à toute spécialisation, il faut regarder attentivement l'unité de son sujet, c'est-à-dire l'unité de l'« être en tant qu'être ». Celui-ci possède une unité très particulière. Ce n'est ni une réalité individuelle possédant une unité numérique, ni un genre possédant une unité abstraite bien définie, non, l'« être se prend en plusieurs acceptions ». Cette diversité se prend relativement à une même nature, en ce sens elle n'est pas pure équivocité mais elle implique une certaine unité proportionnelle, « analogique ».

Aristote précise cette signification multiple de l'être en la comparant à celle de « sain » : sain se dit de ce qui garde la santé, de ce qui la produit, de ce qui en est un signe, de ce qui en est affecté, étant le sujet propre de la santé. Ces diverses appellations possèdent une certaine unité grâce à leur relation avec la santé.

« Pareillement la dénomination de l'être est employée en plusieurs sens, mais toujours par relation avec un seul et même principe. Car tels êtres sont appelés ainsi parce que ce sont des substances, tels autres parce qu'ils sont des accidents de la substance, tels encore parce qu'ils sont un acheminement vers la substance, ou des corruptions, ou des privations, ou des qualités, ou des agents productifs ou générateurs soit de la substance soit d'êtres dénommés par relation avec la substance. » (1)

Grâce à l'ordre de ces diverses appellations de l'être à la substance, on comprend comment « il appartient à une seule et même science d'étudier tous les êtres en tant qu'être » (2). Mais évidemment l'unité de cette science n'est pas du même type que l'unité des sciences mathématiques. C'est une unité proportionnelle, une unité qui se réalise dans un ordre. C'est pourquoi il est encore nécessaire de préciser ce qui est le premier dans cet ordre. Aristote ne se contente pas de dire que la philosophie première est la science de l'être en tant qu'être, il précise aussi : « Pour nous aussi notre objet capital, premier, unique pour ainsi dire, sera d'étudier ce qu'est l'être pris en ce sens (c'est-à-dire la substance) » (3). Ceci est normal puisque « partout la science a pour objet principal ce qui est premier et ce dont les autres objets dépendent... si donc cela est la subs-

(1) *Met.*, Γ, 2, 1003 b 5 sq. ; Cf. *Met.*, K, 3, 1061 a 1 sq. ; 1061 b 10 sq.

(2) *Met.*, Γ, 2, 1003 b 15 sq.

(3) *Met.*, Z, 1, 1028 a 6, 7 ; H, 1, 1042 a 5 : « Nous avons dit que les causes, les principes et les éléments des substances étaient l'objet de notre recherche ». « En dehors de la substance, de la qualité, de la quantité, l'être n'est rien » (I, 1, 1054 a 17). Δ, 1, 1069 a 15 : « C'est auprès de la substance qu'est la contemplation. »

tance, le philosophe devra connaître les principes et les causes des substances » (1).

Et comme les substances sont diverses, et qu'il existe des substances séparées qui sont plus parfaites que les autres substances, on voit comment le philosophe peut de nouveau affirmer que cette philosophie première est une théologie, car elle seule considère l'intellect et Dieu (2).

En précisant successivement que la philosophie première est une sagesse qui recherche les principes premiers et les causes suprêmes, que cette sagesse est la science de l'« être en tant qu'être », qu'elle est la science de la substance puisqu'elle considère en premier lieu la substance, enfin qu'elle est théologie, puisqu'elle seule est capable d'atteindre les substances séparées et divines, ne pensons pas, comme on a pu le faire, qu'Aristote en face de diverses définitions concernant la philosophie, n'ait su ni trancher parmi les diverses définitions de la philosophie celle qui lui semble la plus exacte, ni dominer ces diverses opinions en les ramenant à une unité plus profonde. Ne pensons pas qu'il se soit contenté d'une sorte d'éclectisme juxtaposant des affirmations qui ne peuvent coexister, que si la philosophie première est la science de l'« être en tant qu'être », elle ne peut être la science de la substance, l'être en tant qu'être étant ce qu'il y a de plus universel, la substance étant principe de ce qui est.

Si l'on voit dans ces diverses affirmations d'Aristote des hésitations, des reprises, des incohérences, des contradictions même, c'est peut-être qu'on ne saisit pas ce qu'il y a de si profondément génial dans de telles affirmations. Toute science, en effet, pour Aristote, selon son épistémologie, possède ses principes propres et son sujet propre. Il doit y avoir une certaine homogénéité entre les principes et le sujet. Lorsqu'il s'agit de la science suprême, la sagesse, il est normal de fixer d'abord ses principes propres, les premiers principes, les plus universels et les plus indivisibles ; puis son sujet, l'« être en tant qu'être », et puisque ce sujet implique une diversité dans une certaine unité, il est nécessaire de préciser comment cette science de l'« être en tant qu'être » considère en premier lieu la substance et comme de nouveau il y a un certain ordre parmi les substances, il est de nouveau nécessaire de préciser comment cette science considère la substance première (3).

(1) *Met.*, Γ, 2, 1003 b 17 sq.

(2) *Met.*, E, 1, 1026 a 10, 33 ; *Phys.*, 11, 2, 194 b 14.

(3) Evidemment l'ordre entre les diverses acceptions de l'être et celui entre les diverses réalisations de la substance n'est pas de même nature. C'est pourquoi affirmer : la science de l'être en tant qu'être est en premier lieu la science de la substance et affirmer de nouveau que la science de la substance c'est la théologie, la science de la substance première, ne représente pas du tout la même démarche. Dans le premier cas on précise le premier analogué de l'être,

Il y a entre ces diverses déterminations non seulement une parfaite concordance, mais même une nécessité. Autrement dit, de même que les premiers principes ne peuvent être parfaitement saisis et exprimés dans leur valeur de premiers principes qu'au plan de l'être et en termes d'être, — autrement ils se limiteraient et perdraient nécessairement leur priorité absolue et leur parfaite universalité, comparable à celle de l'être comme tel ; de même la science qui a pour sujet l'être en tant qu'être ne peut considérer en premier lieu et principalement que la substance, puisque celle-ci est la première détermination de l'être, la seule en laquelle l'être se trouve parfaitement, d'une façon séparée et indépendante des autres déterminations ; les autres déterminations de l'être, au contraire, sont toutes relatives à la substance.

Enfin, comme la substance n'est pas seulement la substance sensible, mais aussi les substances séparées, il faut encore préciser que cette science suprême est vraiment la science des substances séparées ; c'est une théologie. Entre ces diverses manières de définir la science suprême, non seulement il n'y a aucune contradiction, mais il y a un ordre parfait. On peut donc dire équivalentement, mais en exprimant chaque fois quelque chose de spécial et de très précis que la philosophie première est la science des premiers principes et des causes suprêmes, qu'elle est la science de l'être en tant qu'être, qu'elle est la science de la substance, et enfin qu'elle est la science de l'intellect et de Dieu. Par là, on explicite ses qualités propres : elle est sagesse, science de l'être analogique, théologie.

Pour montrer toute l'extension des recherches de la philosophie première, Aristote dans ce même chapitre II du livre Γ, précise comment cette science de l'« être en tant qu'être » s'occupe nécessairement aussi de l'un en tant qu'un puisque « l'un n'est rien qui soit distinct de l'être » (1). De plus, cette science doit nécessairement considérer toutes les espèces de l'un puisqu'« autant il y a d'espèces de l'un, autant il y a de l'être » (2).

Les contraires relèvent de la même science : la philosophie première doit encore considérer le multiple (3), ainsi que

tous les autres modes de l'être lui étant relatifs. Dans le second cas on précise la réalité en laquelle ce premier analogué se réalise le plus parfaitement, et donc en premier lieu selon l'ordre de nature. On précise donc la réalité dernière qui termine toutes les recherches du philosophe. Cette seconde précision est donc matérielle comparativement à la première. Elle précise le terme des recherches de la sagesse, mais ne précise pas ses principes spécifiques, ce que réalise le passage de l'être en tant qu'être à la substance. Par là, en effet, on précise vraiment la nature de cette science suprême.

(1) *Met.*, Γ, 2, 1003 b 32.

(2) *Met.*, Γ, 2, 1003 b 34.

(3) *Met.*, Γ, 2, 1004 a 10.

l'autre, le dissemblable, l'inégal, contraires au même et au semblable.

§ 2. - Le principe de contradiction

Non seulement la philosophie première doit s'occuper des axiomes et des principes premiers, mais elle doit encore les défendre contre ceux qui les rejettent.

Les autres sciences, en effet, découvrent que leurs principes propres et matériels et elles-mêmes reçoivent d'autres connaissances antérieures des principes communs : les principes premiers. Ces principes, elles les supposent donc connus et y adhèrent nécessairement. La philosophie première, comme science suprême, ne peut pas recevoir des principes premiers ou les considérer comme déjà connus : ces principes premiers lui sont propres. Elle doit les considérer en eux-mêmes, les juger, estimer leur valeur propre, les ordonner, indiquer les plus certains, montrer quel est le premier principe au sens fort. Celui au sujet duquel il est impossible de se tromper, exercera donc à leur égard une activité auto-critique et les défendra contre ceux qui, en les défigurant, les rejettent ou en diminuent l'authentique efficacité.

C'est à partir du troisième chapitre du livre Γ de la Métaphysique, qu'Aristote envisage ce problème. Dans sa pensée cette étude critique et défensive doit aboutir à une connaissance parfaite des premiers principes, et tout spécialement du principal. Celui-ci pour le philosophe 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 et de la même manière » (1). Ce principe est bien le premier, le plus certain de tous, puisqu'il remplit les conditions requises : on ne peut se tromper à son égard, vu qu'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 » (2), puisque les contraires ne peuvent coexister dans le même sujet. « Si une opinion qui en contredit une autre est le contraire de celle-ci, il est évidemment impossible qu'une même personne pense qu'une chose est et n'est pas. Car celui qui se tromperait à ce sujet aurait à la fois deux opinions contraires » (3). Si certains philosophes ont affirmé le contraire, en réalité ils ne l'ont pas pensé, mais ils n'ont pu l'affirmer que verbalement.

Le sage doit avoir une connaissance parfaite de ce premier principe pour pouvoir l'indiquer comme premier et le justifier comme tel ; mais il est évident qu'il ne peut prétendre

(1) *Met.*, Γ, 3, 1005 b 19 sq. — *Met.*, K, 5, 1061 b 34 sq. A propos de l'apparition de contradiction, cf. *Met.*, Z, 7, 1057 a 34.

(2) *Met.*, Γ, 3, 1005 b 23.

(3) *Met.*, Γ, 3, 1005 b 28-31.

en donner une démonstration directe et positive (1). Le prétendre serait une grave erreur de méthode. Pour Aristote, en effet, « il est impossible qu'il y ait des démonstrations de toutes choses, puisqu'alors on irait à l'infini et, de ce fait, il n'y aurait même plus de démonstration possible » (2), celle-ci réclamant des principes et le principe par définition étant quelque chose de premier (3). Or s'il existe des vérités qui échappent à toute démonstration, il est évident que le premier principe a droit plus que tout autre à ce privilège. C'est pourquoi la connaissance parfaite que la sagesse doit avoir de ce premier principe, est nécessairement une connaissance immédiate qui échappe à toute démonstration. La parfaite appréhension des termes qui constituent essentiellement ce premier principe — être tel, n'être pas tel — doit aussitôt engendrer dans l'intelligence du philosophe un jugement évident à son égard et une adhésion parfaite à sa vérité.

Mais si la sagesse ne peut démontrer directement la vérité et la valeur de ce premier principe, elle peut et doit démontrer par une réfutation rigoureuse l'impossibilité de nier la vérité de ce premier principe. La connaissance parfaite qu'elle doit en avoir implique, en effet, qu'elle soit capable de le défendre contre toutes les attaques qui pourraient surgir. On ne possède parfaitement quelque chose que lorsqu'on est capable de la soustraire totalement aux attaques de l'ennemi.

Aristote explique clairement ce qu'il faut entendre par cette démonstration, qui caractérise la méthode de la fonction défensive de la sagesse. « 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. Le point de départ contre toutes les thèses de ce genre, ce n'est pas de postuler que l'adversaire dit 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 » (4). La caractéristique de cette démonstration est donc de prendre comme point de départ les paroles mêmes de l'adversaire, sans se soucier du contenu de vérité ou d'erreur de ces paroles. Vouloir appuyer

(1) *Met.*, K, 5, 1062 a 2 sq.

(2) *Met.*, Γ, 4, 1006 a 9.

(3) *Met.*, Δ, 1, 1012 b 34. « Ce principe — ἀρχή — se dit d'abord du point de départ du mouvement de la chose » — et 1013 a 14 : « Le point de départ de la connaissance d'une chose est aussi nommé le principe de cette chose : les prémisses sont les principes des démonstrations. »

(4) *Met.*, Γ, 4, 1006 a 15 q. ; *Met.*, K, 5, 1062 a 5 sq.

la réfutation sur telle ou telle vérité, telle ou telle erreur, ce serait vouloir la fonder sur un véritable principe et, par le fait même, la rendre impossible, puisque tout principe suppose admis le premier principe. Il y aurait donc pétition de principe. C'est pourquoi il faut s'appuyer uniquement sur *le fait* que l'adversaire reconnaît un sens déterminé à ce qu'il affirme, ou nie. Les propres paroles de l'adversaire, reconnues comme ayant une signification déterminée, servent alors d'argument et de preuve. Elles montrent avec évidence que l'objectant est en contradiction avec lui-même. Sa position est insoutenable et sans aucun fondement rationnel, puisqu'accepter que certaines paroles aient un sens déterminé, implique nécessairement qu'on reconnaît le principe de non-contradiction. Dire, en effet, qu'un nom signifie quelque chose de déterminé, c'est dire qu'il ne signifie pas toutes choses. C'est donc affirmer implicitement qu'il n'y a pas identité entre toutes choses, et donc a fortiori entre l'être et le non-être. C'est donc admettre implicitement le principe de non-contradiction.

Notons bien que la démonstration par réfutation est possible dès que l'objectant reconnaît que ses paroles ont un sens déterminé. Si l'objectant n'admet pas cela, il n'y a plus alors aucun point de contact possible entre celui-ci et le philosophe. Ils seraient comme deux étrangers qui s'ignoraient totalement et qui n'ont aucune possibilité de rencontre. « De fait, comme le souligne Aristote, si cela n'était pas accordé (c'est-à-dire le fait 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... » (1). Si les mots, en effet, n'ont plus de signification, il est alors inutile et impossible de discuter, et même simplement de se parler et de converser.

Cette démonstration par réfutation, on le voit bien, ne fait pas proprement découvrir de nouvelles vérités. Elle ne prétend pas en découvrir. Mais elle détruit tout ce qui pourrait d'une façon ou d'une autre empêcher l'accès de la vérité et dresser des obstacles ou des embûches à tous ceux qui cherchent la sagesse. Une telle démonstration est moins utile au philosophe qu'à l'objectant, car elle démasque l'illusion de celui-ci et l'aide à la dépasser. Toutefois, elle demeure indirectement utile au philosophe, en lui montrant que toute autre attitude est impossible et contradictoire. Elle l'affermirait pour ainsi dire dans son adhésion personnelle à ses propres principes. Du reste, ce rayonnement fait partie de la nature de la science suprême capable de défendre les droits les plus naturels de notre intelligence.

(1) *Met.*, Γ, 4, 1006 a 23.

Ayant précisé ce qui caractérise la démonstration par réfutation, Aristote utilise celle-ci de diverses façons pour montrer que les contradictoires ne peuvent être simultanément vraies. Par ces réfutations, il veut nous dévoiler toutes les impossibilités auxquelles on est acculé dès qu'on affirme que les contradictoires peuvent être simultanément vraies. La première de ces impossibilités, et la plus radicale, c'est 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⁽¹⁾ ; la seconde, c'est la suppression de toute attribution essentielle. Toute attribution dans ces conditions sera accidentelle ; par le fait même il n'y aura plus d'attribution, celle-ci impliquant toujours un sujet qui n'est pas un accident ; la troisième, c'est la suppression de toute diversité : tout sera alors « un », « toutes choses seront mêlées », et par le fait même plus rien ne pourra exister⁽²⁾. La quatrième, on devra tout considérer comme vrai, ne pouvant plus ni affirmer, ni nier... ; la sixième est la suppression de tout choix dans la vie pratique, donc la suppression de la sagesse pratique : la prudence. Le rejet de ce principe premier sape donc à la racine tout l'épanouissement vital possible de l'intelligence humaine, dans l'ordre spéculatif comme dans l'ordre pratique. Ce principe apparaît donc bien comme exprimant la structure la plus essentielle et la plus profonde de l'intelligence humaine.

Nous ne pouvons pas ici entrer dans les détails de toutes ces réfutations ; soulignons seulement les diverses manières dont Aristote envisage la fonction défensive de la sagesse. La première manière consiste, comme nous l'avons déjà vu, à montrer en premier lieu que l'objectant est en contradiction avec lui-même ; ensuite à relever toutes les impossibilités qui surgissent dès qu'un tel principe est nié. Cette seconde manière consiste en réalité à montrer que soutenir telle opinion erronée, c'est nécessairement être amené à en admettre d'autres que pourtant, explicitement, l'objectant n'accepte pas ou qu'il considère même comme fausses. De cette manière on manifeste les nécessités cachées qui commandent certaines erreurs. Celles-ci à première vue, semblaient tout à fait étrangères entre elles ou même opposées, elles proviennent en réalité d'une même opinion initiale fautive. Cette méthode offre l'avantage de révéler la complicité secrète des erreurs et de mettre au jour certaines de leurs connexions souterraines. On peut enfin montrer que les diverses objections soulevées se détruisent réciproquement. Ces objections n'ont aucune harmonie entre elles. Raisonnablement on ne peut donc toutes les maintenir.

(1) *Met.*, Γ, 4, 1006 a 32 sq.

(2) *Met.*, Γ, 4, 1008 a 4.

Après avoir envisagé les diverses manières de réfuter les objectants, Aristote nous signale un « art » de la défense ayant pour but de modifier et de nuancer les démonstrations par réfutation. Cet art se présente comme un complément nécessaire. « Il ne faut pas employer avec tout le monde la même manière de discuter. Car les uns ont besoin de persuasion, les autres de contrainte »⁽¹⁾.

Ces réfutations étant essentiellement relatives à la position de l'objectant, il est tout à fait normal qu'elles se modifient profondément dans leurs réalisations concrètes suivant les opinions diverses des adversaires rencontrés. Ces modifications se ramènent à deux grandes catégories : discuter soit par *persuasion*, soit par *contrainte*, suivant l'attitude morale de l'adversaire — ce qui nous indique bien qu'il s'agit de l'art de la défense et non plus de la méthode objective de la sagesse défensive. C'est un fait d'expérience qu'il ne faut pas agir de la même façon avec ceux qui sont plongés dans l'erreur, comme malgré eux, parce qu'ils ne sont pas arrivés à surmonter certaines difficultés intellectuelles, ou parce qu'ils n'ont pas reçu, de fait, un véritable enseignement, et ceux qui sont plongés dans l'erreur volontairement, par entêtement et amour propre. Il faut éclairer et persuader les premiers, il faut en quelque sorte user de contrainte avec les seconds.

Le génie d'Aristote apparaît dans cette élaboration d'une méthode de défense des premiers principes. Il est le premier à intégrer le problème de la critique au sein même de la sagesse. Les sophistes avaient déjà posé le problème critique, mais leur critique était dissolvante et destructrice, parce qu'elle prétendait être une authentique sagesse, marchant la première, autonome et ne respectant rien. La critique d'Aristote est une critique défensive : elle se fonde sur la philosophie première dont elle est une partie essentielle, mais réflexive. Elle n'est donc pas la structure substantielle et première de la sagesse, elle est à son service. Par le fait même, elle apparaît comme ayant un but déterminé et une méthode précise, bien qu'elle demeure toute relative à la sagesse philosophique — qu'elle présuppose et qu'elle sert —, bien qu'elle participe immédiatement à la noblesse et à l'universalité de cette dernière. Elle nous permet de mieux saisir les exigences profondes de notre intelligence ordonnée à connaître « ce qui est », non pas seulement d'une manière extérieure — non pas seulement dans son devenir — mais dans ce qu'il a de plus lui-même, dans son être essentiel. Ces exigences de notre intelligence, si elles sont ce qu'il y a de plus vital en nous, sont en même ce dont le plein

(1) *Met.*, Γ, 5, 1009 a 16.

épanouissement est le plus difficile, la défense du principe de contradiction le montre bien. Ce premier principe exprime à l'évidence la structure essentielle d'une intelligence qui, dans ce qu'elle a de plus intime, dépend totalement d'une réalité qui lui est extérieure, d'un « ce qui est » qui n'est pas elle. Une telle intelligence doit toujours demeurer ouverte à la réalité extérieure, attentive à ce qui n'est pas elle, à l'autre, sans jamais se contenter de ce qu'elle possède déjà. Une telle intelligence, en face de ceux qui nient son pouvoir d'atteindre « ce qui est », qui nient ce premier principe, ne peut se défendre que négativement. C'est la défense du pauvre qui montre qu'il est illégitime de l'attaquer, mais qui sait en même temps qu'il ne peut prouver son bon droit. La défense de ce principe de contradiction montre à la fois la capacité infinie de l'intelligence — elle ne peut se limiter dans ses recherches de « ce qui est » — et sa potentialité congénitale : « tabula rasa ».

Il est facile de comprendre l'importance d'une telle prise de position, si nette, et des quelques principes de critique énoncés dans ce passage de la métaphysique. Il serait très utile encore de nos jours de les reprendre et de les expliciter dans une critique philosophique à l'égard de certaines philosophies qui veulent s'élaborer comme au delà ou en-deçà du principe de contradiction.

§ 3. - Manière propre de définir selon la philosophie première

Précisons la manière spéciale dont la philosophie définit son objet propre en vue de mieux saisir ce qui la distingue des autres sciences théorétiques : la Physique et les Mathématiques. « 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, le camus c'est le nez concave, tandis que la concavité est indépendante de la matière sensible » (1). La transposition est facile à faire : « tous les objets naturels sont du même type que le camus, par exemple la chair, l'os, l'animal, la plante. Dans la définition de ces êtres physiques, la matière reste toujours impliquée comme un élément essentiel. Les Mathématiques au contraire considèrent les êtres en tant qu'immobiles et en tant que séparés par l'abstraction. Donc, elles définissent leurs objets comme la « concavité » (2).

(1) *Met.*, E, 1, 1025 b 30 sq.

(2) *Met.*, K, 3, 1061 a 28 sq. « Le Mathématicien porte ses recherches sur des êtres de l'abstraction — il considère son objet en faisant abstraction de tous les caractères sensibles... il conserve seulement la quantité et le contenu à une, ou deux, ou trois dimensions, avec les attributs de ces objets en tant qu'ils sont affectés de quantité... il ne les étudie point sous d'autres rapports ».

Enfin, la philosophie première — celle qui « antérieure » aux deux précédentes — considère des êtres à la fois séparés et immobiles (1) : les êtres divins. Aussi cette philosophie est-elle théologie, car si « le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparé » (2). Cette science suprême, tout en considérant les êtres immobiles et séparés, est une science universelle parce qu'elle est « première » (3). Tout ce qui est, peut être objet de sa considération mais envisagé sous cet aspect propre de l'être. Aussi ce que la philosophie première définit sous cette lumière n'implique comme tel aucun élément matériel. Ce qu'elle définit, est de fait séparé par un jugement de tout élément potentiel et matériel qui l'individualise pour en discerner la notion tout à fait première (selon l'ordre de nature). Par exemple, la manière dont Aristote définit la substance en philosophie première n'est pas la même que lorsqu'il définit la nature en Physique. L'une est définie en fonction de l'être, l'autre du mouvement.

B. - STRUCTURE SCIENTIFIQUE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

§ 1. - Recherche de la substance (Livres Z et H)

Avec le livre Z commence la recherche proprement scientifique de la philosophie première. Il s'agit de déterminer avec le plus d'exactitude possible les causes propres de « ce qui est ». En effet, cette sagesse, si éminente qu'elle soit — et même si divine qu'elle soit — demeure toujours une science humaine, une science dianoétique (4), perfectionnant une intelligence ayant un mode rationnel. C'est pour cette raison que cette science demeure comme toute science une recherche des causes (5), rendant raison des divers pourquoi que l'intelligence humaine peut se poser à l'égard de ce qu'elle considère. La recherche des quatre causes représente, en effet, pour le philosophe les diverses manières dont nous pouvons connaître scientifiquement la réalité physique. Il le dit explicitement dans la Physique. Nous pouvons ajouter que cette recherche des quatre causes demeure encore le moyen pour nous d'atteindre scientifiquement les réalités

(1) *Met.*, E, 1, 1026 a ; *De l'Ame*, A, 1, 403 b 9-16 ; *Met.*, K, 7, 1064 a 21 sq.

(2) *Met.*, E, 1, 1026 a 20 ; *Met.*, K, 7, 1064 a 34 sq.

(3) *Met.*, E, 1, 1026 a 30 ; *Met.*, K, 4, 1061 b 18-33.

(4) *Met.*, E, 1, 1025 b 6.

(5) *Met.*, H, 4, 1044 a 33 ; *Met.*, K, 7, 1063 b 36. « Toute science recherche certains principes et certaines causes pour chacun des objets qu'elle connaît ». *Phys.*, A, 1, 184 a 10. « Puisque connaissance et science se produisent auprès de toutes les méthodes, dont il y a principe, cause, élément... ». *Phys.*, B, 3, 194 b 16 sq. *Met.*, A, 3, 983 a 24 sq.

séparées, puisque ces réalités ne sont connaissables qu'à partir de la connaissance du monde sensible. C'est pourquoi la science suprême ne peut s'affranchir d'une telle structure organique, propre à notre mode humain de savoir. Nous devons même dire que comme science la plus parfaite, elle est tenue de se servir plus fidèlement encore que les autres savoirs de cette méthode de recherche. La science suprême est donc bien la recherche des causes premières de « ce qui est » en tant qu'être. Mais évidemment cette recherche aura son caractère « sui generis », étant donné la nature même de l'être en tant qu'être, qui n'étant pas de soi lié à la matière, échappe au mouvement. C'est pourquoi la recherche de la cause matérielle est comme assumée par celle de la cause formelle et la recherche de la cause efficiente est comme assumée par celle de la cause finale — car les substances séparées sont incorruptibles, inengendrées et immobiles. Dans cette perspective il est nécessaire que la première recherche soit celle de la cause formelle de « ce qui est » : la substance.

L'être au sens premier : la substance

Pour discerner la détermination première de ce qui est, parmi ses diverses déterminations — puisque l'être se prend en plusieurs acceptions — le philosophe se sert de l'analyse de l'interrogation et de la réponse. c'est-à-dire de l'analyse du langage dans ce qu'il a de plus actuel, de plus vivant : le dialogue. Ce qui est normal puisque, comme il le dit lui-même, « c'est la forme, ou la chose en tant que forme, qu'on exprime par un nom, mais on ne doit jamais désigner un objet par l'élément matériel pris en lui-même » (1).

Lorsqu'on demande de quelle qualité est telle réalité, on répond que celle-ci est bonne ou mauvaise ; lorsqu'on demande ce qu'est cette réalité considérée en elle-même, on répond que c'est un homme ou un animal. Donc, dans le premier cas on précise certaines déterminations relatives à quelque chose d'autre, dans le second cas on précise une détermination absolue qui ne se réfère à aucune autre réalité, mais à laquelle les autres se réfèrent, c'est-à-dire la substance. Voilà bien la première détermination de l'être. Ce premier discernement doit se compléter par l'analyse d'expressions telles que « se promener ». De telles expressions signifient-elles « ce qui est » comme substance ou « ce qui est » comme accident, quelque chose de relatif à une autre réalité ? Elles paraissent signifier quelque chose

(1) *Met.*, K, 10, 1035 a 7 sq.

d'absolu, mais en réalité ne signifient qu'une qualité affectant un sujet ; donc, elles ne signifient qu'un être-accident, relatif à un sujet. Celui-ci au contraire signifie l'être au sens fondamental, l'être-substance, les autres déterminations lui sont relatives. C'est pourquoi l'être, au sens premier, τὸ πρῶτως ὄν, considéré d'une manière absolue, c'est la substance (1).

Aristote précise que « premier » ici doit s'entendre aussi bien selon la notion (λόγῳ) que selon la connaissance, que selon le temps. Car seule la substance peut être séparée, toutes les autres déterminations accidentelles de l'être ne peuvent l'être. Celles-ci dépendent de la substance et lui sont relatives. Seule la substance peut être définie par elle-même sans impliquer une détermination extrinsèque. Seule la connaissance de la substance de la réalité peut satisfaire l'appétit naturel de notre intelligence ; tant que nous n'avons pas saisi la réalité dans ce qui lui est essentiel, sa forme substantielle, notre connaissance intellectuelle demeure imparfaite et donc insatisfaite.

Diverses manières de concevoir la substance

Si tous les philosophes d'une certaine manière parlent des substances, cependant ils les considèrent de façons bien diverses : pour les uns (les premiers physiciens) ce sont les réalités physiques primordiales, l'eau, le feu, pour d'autres (Pythagoriciens) ce sont les limites du corps, la surface, la ligne... Selon les uns il ne peut y avoir de substances en dehors des réalités physiques, pour d'autres au contraire il existe des substances séparées, éternelles, seules véritables substances.

Il est donc nécessaire que le philosophe précise d'abord la nature de la substance en examinant successivement ce qu'il y a de juste dans les diverses manières de la concevoir, pour déterminer ensuite s'il existe d'autres substances que les substances physiques (2). Ces diverses manières de concevoir la substance, Aristote les ramène à quatre : la substance-quiddité ; la substance-universel ; la substance-genre ; la substance-sujet.

Substance-sujet (3)

L'identification du sujet et de la substance est facile à comprendre, puisque le sujet est ce dont tout le reste s'affirme et qui lui-même n'est attribué à personne. C'est donc

(1) *Met.*, Z, 1, 1028 a 30 ; 13, 1038 b 27 ; Θ 1, 1045 b 26 ; — Λ 1, 1069 a 18 sq.

(2) *Met.*, Z, 11, 1037 a 14.

(3) *Met.*, Z, 3, 1028 b 35.

la réalité fondamentale, première. Or précisément la substance possède ces deux qualités : elle est avant toutes les autres déterminations de l'être, les supportant, elle n'est relative à aucune d'elles. Il semble donc normal d'identifier sujet et substance.

Aristote ne peut accepter d'une manière absolue une telle identification, car celle-ci conduirait logiquement à faire de la matière la substance. La matière, en effet, est bien le sujet radical (1), toutes les autres déterminations lui sont attribuées et elle ne se dit d'aucune autre. « La substance est elle-même prédicat de la matière ». Elle est donc bien le sujet dernier. Mais il est impossible d'identifier la substance à la matière, car la substance possède comme propriété d'être séparable, d'être une réalité déterminée, autonome, ce qui évidemment répugne à la matière. Donc si on ne peut identifier d'une manière absolue « sujet et substance », il faut cependant reconnaître leur profonde ressemblance.

Substance-quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) (2)

C'est d'une manière purement abstraite et dialectique qu'Aristote aborde le problème de la « substance-quiddité » (λογικῶς). Résumons cette subtile argumentation dialectique en sa partie essentielle : (a) quiddité est ce que chaque être est « dit par soi » (καθ' αὐτό), c'est l'attribut essentiel de chaque chose. Etre musicien, ce n'est pas être toi ; tandis que « ta quiddité est ce que tu es par toi-même ».

(b) Mais la quiddité n'est pas « tout ce qui est par soi », car elle n'est pas la propriété, bien que la propriété soit attribuée par soi à son sujet. La quiddité est ce qui exprime la nature du sujet. Donc, ne font partie de la quiddité de la réalité que les principes essentiels immanents. La quiddité d'un être est son essence déterminée individuellement (δὲ περὶ τὸδε τί) (3).

(c) Si on se demande quelles sont les réalités dont il y a quiddité, Aristote répond : « il n'y a quiddité que de ce dont la notion est une définition » (4). C'est-à-dire il n'y a quiddité que de notion d'objet premier. Par « objet premier » Aristote désigne tout ce qui n'est pas constitué par l'attribution, c'est-à-dire « existe par soi ».

(d) Cependant Aristote reconnaît que comme l'être se dit de diverses façons, de même l'essence et la quiddité. Elles se disent d'une façon première de la substance et d'une

(1) *Met.*, H, 1, 1042 a 33 ; « il est évident que la matière est aussi une substance » ; 2, 1042 b 10 : « c'est la substance qui existe en puissance. »

(2) *Met.*, Z, 4, 1029 b 13. ..

(3) *Met.*, Z, 4, 1030 a 4.

(4) *Met.*, Z, 4, 1030 a 8 ; « La définition est l'expression de la quiddité » (5, 1031 a 13). « La science de chaque être consiste dans la connaissance de la quiddité de cet être » (6, 1031 b 7). « Connaître ce qu'est chaque être, c'est connaître sa quiddité. » (6, 1031 b 20).

façon dérivée des autres catégories. Le philosophe conclut ce chapitre : « ce qui est évident, c'est que la définition et la quiddité, au sens premier et absolu, appartiennent aux substances » (1).

(e) Au chapitre 6, Aristote montre comment les quiddités de tous les êtres qui ne sont pas affirmés d'un autre être, mais qui sont par soi et premiers, s'identifient nécessairement à ce qu'ils sont ; tandis qu'il n'y a pas identité dans le cas de réalités composées (2). C'est pourquoi en un sens il y a identité de l'être réel et de la quiddité et en un autre sens il n'y a pas identité (3). « L'âme et la quiddité de l'âme sont identiques ; mais l'homme et la quiddité de l'homme ne sont pas identiques » (4). Le philosophe conclut : « non seulement la substance et la quiddité ne font qu'une chose, mais encore leur définition est la même » (5).

Après l'argumentation dialectique, l'analyse physique. C'est en analysant philosophiquement la génération et les réalisations artistiques, c'est-à-dire en analysant la nature des substances sensibles, que le philosophe montre en second lieu comment la quiddité est la substance. Il est évident que les réalisations artistiques réclament à leur origine une « forme-idée », une « quiddité », une « substance sans matière » (6). « Ainsi, si la santé est fruit de l'art, la cause efficiente, le principe moteur de se bien porter, c'est la forme qui est dans l'esprit du médecin » (7).

De plus il faut bien comprendre que seul le composé est engendré, la forme n'est pas engendrée ni la quiddité (8), car elle est indivisible : « Ainsi toute espèce de production a, comme les syllogismes, pour principe la substance formelle, car il n'y a de syllogisme que de l'essence, et de même ici le point de départ de toute production c'est l'essence » (9).

Pour préciser si la quiddité est bien première au sens absolu, il faut se demander si les parties de la définition, qui correspondent aux parties du défini, ne sont pas antérieures au défini, à la quiddité elle-même. Car il semble bien que la partie est antérieure au tout (10). Donc la partie

(1) *Met.*, Z, 4, 1030 b 4, 5.

(2) *Met.*, Z, 6, 1031 a 15 — 1032 a 10. « Chaque être lui-même est un avec sa quiddité, mais cette identité n'a pas lieu par accident ». (*Met.*, H, 6, 1045 b 5).

(3) *Met.*, Z, 11, 1037 b 1 sq. Dans le cas des substances premières, « quiddité et être individuel sont identiques », dans tout ce qui forme un composé avec la matière il n'y a pas identité avec la quiddité.

(4) *Met.*, H, 3, 1043 b 2.

(5) *Met.*, Z, 6, 1032 a 1.

(6) *Met.*, Z, 7, 1032 b 10.

(7) *Met.*, Z, 7, 1032 b 23.

(8) *Met.*, Z, 8, 1033 a 6 ; 1033 a 17 ; 15, 1039 b 23.

(9) *Met.*, Z, 9, 1034 a 30.

(10) *Met.*, H, 3, 1043 b 34 sq.

serait plus substance que le « tout », c'est-à-dire que la quiddité, exprimée par la définition. Le philosophe précise que « les parties qui sont de la nature de la matière, et en lesquelles comme en sa matière, une chose se divise, sont postérieures au tout ; au contraire, celles qui sont comme des parties de la notion et de la substance envisagée comme forme, sont antérieures... (au moins certaines) » (1), puisque « l'âme des animaux est leur forme substantielle — la forme, la quiddité d'un corps d'une certaine espèce — les parties de l'âme sont antérieures à l'animal » (2). A ces parties correspondent les parties de la définition, antérieures à la définition. Pour préciser cette partie de la définition antérieure à la définition, il faut se demander en quoi consiste l'unité de la définition et du défini (3). La définition, en effet, est une notion une, la notion de la substance, donc elle est la notion d'un être un puisque la substance signifie un être déterminé. Or la définition ne comporte comme parties essentielles que le genre premier et la différence dernière. Seule celle-ci est l'essence de la réalité et sa définition. Donc, dans la mesure où l'on atteint la différence de la différence, la dernière sera la forme et l'essence. Donc la définition c'est la notion qui résulte de la dernière des différences.

On voit donc comment on ne peut identifier d'une manière absolue substance et quiddité — tout en reconnaissant la relation intime qui existe entre celles-ci —, car il faudrait dire que la substance est un universel, ce qui est impossible comme nous allons le voir.

Substance-universel

« Pour certains philosophes l'universel est la cause par excellence, il est principe » (4). Aristote est catégorique pour rejeter cette position : « Il nous paraît impossible qu'aucun terme universel quel qu'il soit, soit une substance ». Voici les diverses oppositions qu'Aristote relève entre substance et universel :

- 1) La substance d'un individu lui est propre et n'appartient pas à un autre, l'universel est commun à plusieurs.
- 2) La substance se dit de ce qui n'est pas prédicat d'un sujet, l'universel est toujours prédicat d'un sujet.
- 3) Prétendre que l'universel est un élément de la quid-

(1) *Met.*, Z, 10, 1035 b 12.

(2) *Met.*, Z, 10, 1035 b 15.

(3) *Met.*, Z, 12, 1037 b 8 sq.

(4) *Met.*, Z, 13, 1038 b 7 ; *A.*, I, 1069 a 27 : « Les philosophes de nos jours posent plutôt les universaux comme substances. Car les genres qu'ils disent être surtout les principes et les substances — en raison du caractère rationnel de leurs recherches — sont des universaux. » Il s'agit des Platoniciens.

dité, donc, une partie de la substance, c'est oublier que la substance étant un être déterminé, si elle est composée, ne peut provenir que de substances — d'êtres déterminés — et non de qualités. Car alors la qualité serait avant la substance, ce qui est impossible. Donc « rien de ce qui existe comme universel dans les êtres n'est une substance » (1), puisque le prédicat commun signifie une qualité (τοιοῦδε) et non un être déterminé (τόδε τι), une substance.

Substance-genre

Après avoir montré comment l'universel n'est pas substance, il est facile de montrer comment le genre ne peut l'être. C'est en montrant que l'idée n'est pas une substance qu'Aristote montre que le genre ne l'est pas, puisqu'« à l'universel et au genre les Idées sont jointes, car c'est en vertu d'une même raison qu'elles semblent être des substances » (2).

« Si l'animal-en-soi est un et identique dans le cheval et l'homme, de même si tu l'es en toi-même, comment ce qui est un pourra-t-il rester un dans des êtres séparés, et pourquoi dans ce cas, cet Animal-en-soi ne sera-t-il pas aussi séparé de lui-même ? » (3). Puisque les formes idéales appartiennent à plusieurs réalités, comme l'universel, on ne peut les identifier à la substance. Toujours en raison du même principe : « rien de ce qui est commun aux êtres n'est substance » (4). « La substance n'existe dans aucun être qu'elle-même, et en un sujet auquel elle appartient, et dont elle est la substance ». Et par le fait même, on doit affirmer que ni l'être, ni l'un ne sont substances de ce qui est puisque l'être et l'un sont les premiers universaux.

La substance, cause formelle de l'être, et ses deux fonctions

Après avoir montré comment on ne pouvait s'arrêter ni à la substance-sujet, ni à la substance-quiddité d'une manière absolue — en raison même de ces deux propriétés de la substance : elle est ce qui est déterminé, elle est ce qui est séparé — Aristote dans un dernier effort philosophique tâche de dépasser ces deux aspects vrais mais incomplets. Pour cela, il prend un nouveau point de départ de son analyse : « La substance est un principe et une cause ». Se demander le pourquoi d'une chose c'est toujours se demander pourquoi tel attribut appartient à tel sujet. Chercher pourquoi une chose est elle-même ce n'est rien chercher puisque l'unique réponse à une telle question ne peut être

(1) *Met.*, Z, 13, 1038 b 35.

(2) *Met.*, H, 1, 1042 a 15.

(3) *Met.*, Z, 14, 1039 a 34.

(4) *Met.*, Z, 16, 1040 b 23.

que le fait lui-même : la chose est elle-même parce qu'elle est elle-même. Donc toute recherche implique la recherche de tel prédicat à l'égard de tel sujet, c'est-à-dire la recherche de la cause. Or la cause, c'est la quiddité du point de vue de l'intelligibilité. Ce qu'on cherche c'est la cause, la forme en raison de laquelle la matière est quelque chose de défini. Voilà la substance de « ce qui est », ce qui réalise l'unité dans ce qui est composé d'éléments. « Ce quelque chose » qui fait que c'est de la chair et non seulement un composé d'éléments, voilà la substance de « ce qui est » : la cause formelle première de son être (1), principe d'unité de ce qui est (2). Pour les choses du monde physique la substance semble être avant tout cette sorte de nature qui est leur principe formel. De même que la nature est principe du devenir de l'être naturel, de même la substance est principe et cause de l'être de « ce qui est » (3).

Dans ce dernier chapitre du livre Z, on retrouve donc une certaine analyse du langage. Il ne s'agit plus seulement d'analyser l'interrogation : qu'est-ce que cela ? et d'examiner sa réponse ; mais il s'agit d'analyser l'interrogation la plus parfaite : pourquoi ceci est-il tel ? et d'examiner sa réponse : la découverte de la cause. Toute la recherche philosophique de la substance se situe donc entre ces deux types d'analyse du langage, l'une nous faisant découvrir l'aspect premier de la « substance » : l'être premier ; l'autre nous révélant sa valeur de cause formelle, principe d'unité, de « ce qui est ».

Dans son traité des *Catégories*, Aristote donne deux définitions de la substance : « la substance au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet » (4), et la « substance seconde » c'est l'espèce en laquelle la substance première est contenue, c'est donc la quiddité. Le philosophe se contente alors de préciser que la substance est d'une part le sujet par excellence et d'autre part l'attribut par excellence. Du point de vue logique, il ne peut aller plus loin puisque « sujet » et « attribut essentiel » sont bien les deux éléments primordiaux. La substance dans ses deux fonctions essentielles constitue donc les deux éléments de la logique. Elle est donc le fondement de toute la logique d'Aristote. Ici, en philosophie première, le philosophe ne peut s'arrêter à la

(1) *Met.*, Z, 17, 1041 b 27 ; H, 3, 1043 b 10 : « L'homme n'est pas l'animal et le bipède, mais il faut qu'en dehors de cela, il y ait, si animal et bipède sont pris comme matière, quelque chose qui ne soit ni un élément, ni un composé d'éléments ; ce quelque chose c'est la substance formelle, principe d'unité que l'on omet quand on se contente de parler de la matière ».

(2) *Met.*, H, 3, 1043 b 14 ; 1004 a 8.

(3) *Met.*, H, 2, 1043 a 2.

(4) *Categ.*, 5, 2 a 11-15.

seule considération des deux fonctions de la substance, il doit tâcher de les dépasser pour saisir leur principe propre c'est pourquoi il envisage successivement les liens qui existent entre la substance et le sujet, puis entre la substance et la quiddité. Et il montre d'une part que si la substance exerce la fonction de sujet en étant le principe propre d'existence de la réalité, elle ne peut s'identifier à cette fonction et d'autre part que si la substance exerce la fonction de quiddité, en étant le principe propre d'intelligibilité de la réalité, pourtant elle ne peut pas s'identifier à cette quiddité. La substance ne peut se définir ni comme le sujet radical (erreur des premiers physiciens) ni comme la quiddité (erreur de Platon et de ses disciples). La substance étant ce qui est premier, au sens tout à fait fort, ne peut se définir que comme la cause première de « ce qui est ». On voit combien dans cette recherche philosophique de la substance Aristote, il dépasse les points de vue purement « fonctionnels » de la substance, comme « sujet » et « quiddité », critiquant ses devanciers, les utilise pour pénétrer jusqu'au plus intime de la substance et vise à la saisir dans sa réalité même de cause et de principe de « ce qui est ». C'est relativement à l'être qu'elle est alors manifestée.

Remarquons bien que si le philosophe eût identifié en philosophie première la substance au sujet, la substance seconde des *Catégories* n'aurait plus aucun sens, elle serait même fautive, de même s'il eût identifié en philosophie première la substance à la quiddité, la substance première des *Catégories* à son tour n'aurait plus aucun sens. C'est la logique qui serait alors sapée soit dans sa base propre, soit dans sa formalité propre. Cette vue philosophique profonde qui considère la substance comme la cause formelle de « ce qui est », comme la détermination première de l'être, peut expliquer les propriétés diverses de la substance et rendre raison de ces deux fonctions si diverses, et même apparemment opposées de « sujet » et d'« attribut essentiel ». Aristote ne traite pas dans sa philosophie première des autres attributs (quantité, qualité, relation...), il ne fait que les signaler, en soulignant que les « catégories secondes » ne sont être que grâce à leur relation à la notion même de substance (1).

(1) Dans le livre H, Aristote à la fois résume ce qui a été dit au livre Z et pose certaines conclusions. Ce livre H se présente comme une sorte d'explication philosophique des recherches du livre précédent, à propos des substances sensibles. Aucun principe nouveau n'est atteint. Le philosophe rappelle, en effet, que tous acceptent les substances sensibles, corruptibles, qui ne sont pas toutes les réalités corruptibles mais seulement les réalités naturelles, et non les réalités artistiques. Dans ce cas la substance est considérée soit comme matière, soit comme forme et acte, soit comme le composé de matière et de forme (2, 1043 a 27 sq.). Si la substance est la cause de « ce qui est », elle est son principe d'unité.

§ 2. - Recherche de l'être comme acte

Si l'être se dit en premier lieu selon la substance et en second lieu selon les autres catégories, il se dit aussi selon la puissance et selon l'acte (l'entéléchie). Ce problème de l'acte et de la puissance est analysé dans le livre Θ .

Que l'être se dise en acte et en puissance, ceci n'a pas besoin de se prouver ni d'être manifesté, étant donné ce qui a été dit précédemment aux livres Z et H : la forme substantielle est acte relativement à la matière qui est puissance, étant donné également l'analyse philosophique du mouvement, étant donné les rôles respectifs reconnus au sujet et aux attributs. Cependant en face des Mégariques qui nient la réalité propre de la puissance, n'admettant celle-ci que dans la réalité de l'acte, Aristote montre « les conséquences absurdes d'une telle position » (1). Nier la réalité de la puissance conduit nécessairement à rendre impossible le « devenir », et rejeter l'art — qui est une certaine puissance. C'est rejeter aussi les qualités sensibles. Par là on rejoint la position de Protagoras. Reconnaisant la distinction réelle entre l'être en puissance et l'être en acte, en ce sens qu'une réalité peut avoir telle puissance et n'être pas en acte, et avoir la puissance de n'être pas et être (2), il faut encore préciser la nature de ces deux modes de l'être : être en puissance et être en acte.

Puissance et possible.

Aristote commence cette analyse philosophique en considérant la puissance dans son sens le plus strict, c'est-à-dire la puissance qui regarde le mouvement, et les divers types de puissance. Cette étude est nécessaire pour préciser ensuite ce qu'est le possible.

La puissance ($\deltaύναμις$) est en premier lieu un principe de changement dans un autre être, ou dans le même en tant qu'autre (3). Voilà bien le principe d'efficacité de l'agent comme tel, celui qui peut agir sur un autre être et le modifier. C'est ce type de puissance qui est le plus facile pour nous de saisir, car c'est une puissance active. L'art de bâtir par exemple.

Ce type de puissance est soit rationnel : l'art, soit irra-

(1) *Met.*, Θ , 3, 1046 b 28.

(2) *Met.*, H, 3, 1043 b 23.

(3) *Met.*, Θ , 1, 1046 a 12. « Ce qui est puissant, est ce qui peut quelque chose à un moment donné de certaine façon » (5, 1047 b 35). Aristote définira en dernier lieu la puissance comme un pouvoir d'agir : « un être a la puissance dans la mesure où celle-ci est un pouvoir d'agir, soumis à certaines conditions. » (5, 1048 a 17) — *Met.*, K, 9, 1066 a 30 sq. ; *Du Ciel*, A, 11, 281 a 7 sq.

tionnel (1). Le propre des puissances rationnelles est de considérer les « contraires », mais évidemment l'un et l'autre de ces contraires sont regardés de façons diverses. L'art médical regarde la santé et la maladie, et c'est le désir et le choix rationnel qui déterminent lequel de ces contraires sera produit (2). Les puissances irrationnelles ne sont ordonnées que vers un seul effet et par le fait même s'exercent dès que le patient est en contact avec l'agent.

Correspondant à ce type de puissance active, il y a la puissance passive, qui en quelque sorte est dérivée de cette première. Cette puissance passive affecte l'être passif, le rendant capable de subir l'action d'une autre réalité. La puissance passive est donc toute relative à la puissance active.

On peut également envisager la puissance comme un certain être qui rend telle réalité incapable d'être dégradée, incapable d'être corrompue. Cette puissance implique donc une certaine vertu suffisante pour résister à toute dégénérescence.

On peut encore préciser que la puissance peut être considérée exclusivement dans son ordre à l'exercice ou comme la puissance de bien faire, de bien subir (ce qui implique un certain ordre de finalité).

Il y a enfin les puissances innées et celles qui sont acquises par une certaine habitude (vertus), ou par l'enseignement (sciences, arts) (3).

Toutes ces puissances diverses ont quelque chose de commun, toutes manifestent une certaine modalité du réel : l'être en tant que pouvant agir, pouvant subir, pouvant résister, pouvant s'exercer, pouvant atteindre sa fin... C'est toujours un certain pouvoir de l'être qui est alors exprimé dans l'ordre de ses opérations, de son mouvement. Ce pouvoir considéré en lui-même est un certain être « possible ». De la définition de la puissance physique le philosophe passe à la définition du « possible » : « une chose est possible si, quand elle passe à l'acte dont elle est dite avoir la puissance, il n'en résulte aucune impossibilité » (4), ou si l'on préfère : « le possible est en tant que l'acte suit » (5). Aussi supposer l'existence actuelle d'un être qui n'existe pas, mais qui est possible, n'engendre-t-il aucune impossibilité. Le possible se définit donc en fonction de l'acte et il conduit immédiatement à l'étude de l'acte.

(1) *Met.*, Θ , 2, 1046 b 1 sq.

(2) *Met.*, Θ , 4, 1048 a 10.

(3) *Met.*, Δ , 12, 1019 a 15. Où l'on trouve les mêmes distinctions d'une manière encore plus technique et précise.

(4) *Met.*, Θ , 3, 1047 a 24.

(5) *Met.*, Θ , 4, 1047 b 4 ; *Du Ciel*, A, 11, 281 a 1 sq.

L'acte : sa nature.

Le nom d'acte, note Aristote, vient du mouvement (1). Ordinairement on considère, en effet, que l'acte proprement dit, c'est le mouvement. Aussi n'attribue-t-on pas le mouvement aux choses qui n'existent pas, bien que ces choses puissent être intelligibles. Mais le nom d'acte a pris une signification plus générale : « l'acte c'est le fait pour la réalité d'être et non pas d'être en puissance » (2). Pour montrer cette manière spéciale d'être en acte, le philosophe se sert d'un exemple dans l'ordre des réalités artistiques : Hermès est en puissance dans le bois, parce que de ce bois on peut former Hermès.

Mais l'acte se dit encore d'une autre façon. Le savant qui a la faculté de spéculer, s'il ne spéculé pas en acte, demeure en puissance. S'il exerce sa faculté, il est savant en acte. Donc de même qu'il y a une double manière d'être savant en puissance, n'avoir pas encore acquis l'*habitus* de science, avoir l'*habitus* de science et ne pas l'exercer, de même il y a une double manière d'être en acte : l'acte qui provient du fait de posséder telle qualité (acte premier), l'acte qui est l'exercice même de la faculté (acte second).

Voilà la première approche qui nous permet de saisir l'acte comme l'opposé de l'être en puissance, comme ce qui détermine, achève, accomplit ce qui est en puissance.

Pour saisir ce qu'est l'acte, considéré en lui-même indépendamment de son opposition à la puissance, et pénétrer dans sa nature propre, le problème est plus difficile. Aristote le sait bien ; aussi commence-t-il par rappeler qu' « il ne faut pas chercher la définition de tout mais saisir l'analogique » (3). C'est par induction à l'aide d'exemples particuliers qu'il faut saisir ce qui est l'acte.

Notons bien cette remarque, si judicieuse, du philosophe. C'est précisément pour la connaissance propre de l'acte qu'il la fait. Car l'acte est par lui-même quelque chose d'ultime qui échappe par le fait même à notre manière de définir. L'acte, pour être saisi dans toute sa pureté, doit être atteint dans son exercice même d'acte, autrement on risque toujours de le ramener à une détermination formelle et par le

(1) *Met.*, Θ , 3, 1047 a 30 : Aristote déclare : « ce nom acte (*ἐνεργεια*) que nous posons toujours avec celui d'acte (*ἐντελεχεια*) ». 8, 1050 a 21 : « L'œuvre est, en effet, la fin, et l'acte, c'est l'œuvre ; c'est pourquoi aussi le mot acte (*ἐνεργεια*) dérive d'œuvre (*ἔργον*) et acte tend à signifier la même chose qu' « entéléchie », cf. *De l'Âme*, B, 1, 412 a 27. Si on voulait distinguer ces deux expressions : *ἐνεργεια* et *ἐντελεχεια*, qui expriment l'acte, on pourrait dire que la première signifie l'acte-activité, c'est l'action, la seconde signifie l'acte-terme, l'acte dans ce qu'il a d'ultime. Cf. BONITZ, *Index Arist.*

(2) *Met.*, Θ , 6, 1048 a 31 ; ἔστι δὲ ἐνεργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα.

(3) *Met.*, Θ , 6, 1048 a 37.

fait même de ne plus connaître ce qu'il est en lui-même, en son originalité.

L'acte est « comme l'être qui bâtit à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à celui qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais qui possède la vue... » (1). L'un de ces opposés est l'acte, l'autre le possible. C'est par l'acte ici qu'on saisit le possible. Celui-ci se réfère à l'acte comme un état d'attente, un état d'imperfection à un état de perfection et d'achèvement.

Evidemment ces manières d'être-en-acte sont très différentes, mais elles ont quelque chose de commun, c'est d'être comme un achèvement, un terme, tandis que l'état opposé, celui d'être-en-puissance apparaît comme état inférieur, indéterminé.

Aristote semble ramener cette diversité d'être-en-acte à deux types majeurs : celui de l'exercice, — le mouvement relativement à la puissance, qui achève la puissance selon l'ordre accidentel —, et celui de la forme substantielle relativement à la matière, — l'âme relativement au corps qui détermine selon l'ordre substantiel (2).

Précisons encore que l'acte considéré comme exercice, se réalise de deux manières très différentes. Un tel acte, en effet, s'identifie au mouvement. Or certains mouvements ont un terme extrinsèque dans ce cas le terme finalise le mouvement. On apprend pour acquérir l'*habitus* de science, quand on possède un tel *habitus* on n'apprend plus. D'autres mouvements ont une fin immanente. C'est ce qui caractérise l'action (*πρὸς ἑ*). La fin de la vision, c'est la vision elle-même, la fin de l'acte de connaissance, c'est la connaissance. Dans le premier cas, on est en présence d'un mouvement imparfait, donc d'un acte imparfait ordonné à un terme extrinsèque ; dans le second cas, on est en présence d'un mouvement parfait, une action qui possède sa propre fin, qui possède en elle-même un certain absolu. Voilà l'acte-exercice au sens tout à fait fort. L'acte n'est pleinement lui-même que quand il termine, quand il implique la fin (3). L'activité béatifiant l'homme réalise parfaitement ces conditions, elle est bien un acte de l'âme, un acte immanent qui n'est ordonnée à aucune autre fin extrinsèque (4).

L'acte apparaît donc comme au delà de la distinction substance-accident, comme un aspect plus intime et plus profond de l'être, puisque l'être comme acte est présent

(1) *Met.*, Θ , 6, 1048 b 1 sq.

(2) *Met.*, Θ , 8, 1050 b 2 ; « il est donc évident que la substance et la forme (τὸ εἶδος) sont acte ».

(3) *Met.*, Θ , 8, 1050 a 21 sq. Il y a une relation intime entre l'acte et la fin, et comme celle-ci est soit l'œuvre réalisée, soit l'exercice de l'opération, de même l'acte est soit dans l'effet réalisé, soit dans celui qui agit.

(4) *Met.*, Θ , 8, 1050 b 1.

L'acte : sa nature.

Le nom d'acte, note Aristote, vient du mouvement (1). Ordinairement on considère, en effet, que l'acte proprement dit, c'est le mouvement. Aussi n'attribue-t-on pas le mouvement aux choses qui n'existent pas, bien que ces choses puissent être intelligibles. Mais le nom d'acte a pris une signification plus générale : « l'acte c'est le fait pour la réalité d'être et non pas d'être en puissance » (2). Pour montrer cette manière spéciale d'être en acte, le philosophe se sert d'un exemple dans l'ordre des réalités artistiques : Hermès est en puissance dans le bois, parce que de ce bois on peut former Hermès.

Mais l'acte se dit encore d'une autre façon. Le savant qui a la faculté de spéculer, s'il ne spécule pas en acte, demeure en puissance. S'il exerce sa faculté, il est savant en acte. Donc de même qu'il y a une double manière d'être savant en puissance, n'avoir pas encore acquis l'habitus de science, avoir l'habitus de science et ne pas l'exercer, de même il y a une double manière d'être en acte : l'acte qui provient du fait de posséder telle qualité (acte premier), l'acte qui est l'exercice même de la faculté (acte second).

Voilà la première approche qui nous permet de saisir l'acte comme l'opposé de l'être en puissance, comme ce qui détermine, achève, accomplit ce qui est en puissance.

Pour saisir ce qu'est l'acte, considéré en lui-même indépendamment de son opposition à la puissance, et pénétrer dans sa nature propre, le problème est plus difficile, Aristote le sait bien ; aussi commence-t-il par rappeler qu'« il ne faut pas chercher la définition de tout mais saisir l'analogique » (3). C'est par induction à l'aide d'exemples particuliers qu'il faut saisir ce qui est l'acte.

Notons bien cette remarque, si judicieuse, du philosophe. C'est précisément pour la connaissance propre de l'acte qu'il la fait. Car l'acte est par lui-même quelque chose d'ultime qui échappe par le fait même à notre manière de définir. L'acte, pour être saisi dans toute sa pureté, doit être atteint dans son exercice même d'acte, autrement on risque toujours de le ramener à une détermination formelle et par le

(1) *Met.*, Θ , 3, 1047 a 30 : Aristote déclare : « ce nom acte (*ἐνεργεια*) que nous posons toujours avec celui d'acte (*ἐντελεχεια*) ». 8, 1050 a 21 : « L'œuvre est, en effet, la fin, et l'acte, c'est l'œuvre ; c'est pourquoi aussi le mot acte (*ἐνεργεια*) dérive d'œuvre (*ἔργον*) et acte tend à signifier la même chose qu'« entéléchie », cf. *De l'Âme*, B, 1, 412 a 27. Si on voulait distinguer ces deux expressions : *ἐνεργεια* et *ἐντελεχεια*, qui expriment l'acte, on pourrait dire que la première signifie l'acte-activité, c'est l'action, la seconde signifie l'acte-terme, l'acte dans ce qu'il a d'ultime. Cf. BONITZ, *Index Arist.*

(2) *Met.*, Θ , 6, 1048 a 31 ; ἔστι δὲ ἐνεργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα.

(3) *Met.*, Θ , 6, 1048 a 37.

fait même de ne plus connaître ce qu'il est en lui-même, en son originalité.

L'acte est « comme l'être qui bâtit à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à celui qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais qui possède la vue... » (1). L'un de ces opposés est l'acte, l'autre le possible. C'est par l'acte ici qu'on saisit le possible. Celui-ci se réfère à l'acte comme un état d'attente, un état d'imperfection à un état de perfection et d'achèvement.

Evidemment ces manières d'être-en-acte sont très différentes, mais elles ont quelque chose de commun, c'est d'être comme un achèvement, un terme, tandis que l'état opposé, celui d'être-en-puissance apparaît comme état inférieur, indéterminé.

Aristote semble ramener cette diversité d'être-en-acte à deux types majeurs : celui de l'exercice, — le mouvement relativement à la puissance, qui achève la puissance selon l'ordre accidentel —, et celui de la forme substantielle relativement à la matière, — l'âme relativement au corps qui détermine selon l'ordre substantiel (2).

Précisons encore que l'acte considéré comme exercice, se réalise de deux manières très différentes. Un tel acte, en effet, s'identifie au mouvement. Or certains mouvements ont un terme extrinsèque dans ce cas le terme finalise le mouvement. On apprend pour acquérir l'habitus de science, quand on possède un tel habitus on n'apprend plus. D'autres mouvements ont une fin immanente, c'est ce qui caractérise l'action (*πρὸς ἑ*). La fin de la vision, c'est la vision elle-même, la fin de l'acte de connaissance, c'est la connaissance. Dans le premier cas, on est en présence d'un mouvement imparfait, donc d'un acte imparfait ordonné à un terme extrinsèque ; dans le second cas, on est en présence d'un mouvement parfait, une action qui possède sa propre fin, qui possède en elle-même un certain absolu. Voilà l'acte-exercice au sens tout à fait fort. L'acte n'est pleinement lui-même que quand il termine, quand il implique la fin (3). L'activité béatifiant l'homme réalise parfaitement ces conditions, elle est bien un acte de l'âme, un acte immanent qui n'est ordonné à aucune autre fin extrinsèque (4).

L'acte apparaît donc comme au delà de la distinction substance-accident, comme un aspect plus intime et plus profond de l'être, puisque l'être comme acte est présent

(1) *Met.*, Θ , 6, 1048 b 1 sq.

(2) *Met.*, Θ , 8, 1050 b 2 ; « il est donc évident que la substance et la forme (τὸ εἶδος) sont acte ».

(3) *Met.*, Θ , 8, 1050 a 21 sq. Il y a une relation intime entre l'acte et la fin, et comme celle-ci est soit l'œuvre réalisée, soit l'exercice de l'opération, de même l'acte est soit dans l'effet réalisé, soit dans celui qui agit.

(4) *Met.*, Θ , 8, 1050 b 1.

aux diverses déterminations particulières de l'être. C'est bien l'aboutissement ultime de notre saisie de l'être.

Ayant précisé ce qu'est l'acte, le philosophe peut alors avoir une connaissance beaucoup plus précise de la puissance, ce qui lui permet de distinguer un certain ordre parmi les puissances, puissance prochaine ou « disposition », puissance dernière. Dans les opérations naturelles vitales, comme dans les productions artistiques, une telle distinction existe, mais elle se réalise de façon très différente : dans les productions artistiques le sujet-patient est purement patient, l'agent lui est toujours extérieur, dans les opérations vitales le sujet-patient est patient, mais aussi actif, en ce sens qu'il s'actue par lui-même. La puissance dernière dans les réalités physiques est la matière première : pure puissance, la puissance dernière dans la réalité artistique est ce à partir de quoi est faite telle œuvre (1).

Le passage de la puissance à l'acte dans la production artistique se définit ainsi : la volonté de l'artiste se réalisant sans rencontrer aucun obstacle extérieur et sans rencontrer aucune opposition dans le patient. Le patient est ainsi disposé à recevoir l'action de l'agent.

« Quant aux êtres naturels, qui ont en eux-mêmes le principe de leur actualisation, ils sont en puissance d'autres choses par eux-mêmes, si rien d'extérieur ne s'y oppose » (2).

Antériorité de l'acte.

Si tout être en puissance est relatif à un certain être en acte, pendant on ne peut pas conclure du fait même que certaines réalités existent en puissance, qu'elles doivent nécessairement exister en acte ; par exemple, l'infini, le vide existent en puissance, ce qui n'implique pas qu'ils doivent exister en acte. Car la relation entre ces deux états n'est pas une relation réciproque. L'acte en effet est antérieur à la puissance, d'une antériorité selon la notion (λόγῳ) et selon la substance ; mais selon le temps l'acte est en un sens antérieur et en un autre sens il ne l'est pas (3). L'antériorité selon la notion de l'acte sur la puissance peut se comprendre facilement puisque la connaissance de l'acte est première, la connaissance de la puissance est au contraire relative à celle de l'acte.

La puissance est ce qui peut agir, ce qui est ordonné à l'acte. Quant à l'antériorité selon le temps, elle est complexe. A tel homme déterminé, en acte, est antérieur selon le temps la semence, qui n'est homme qu'en puissance. Mais à la

(1) *Met.*, Θ, 7, 1049 a 22
(2) *Met.*, Θ, 7, 1049 a 13 sq.
(3) *Met.*, Θ, 8, 1049 b 13.

semence elle-même est antérieur selon le temps un autre homme en acte d'où elle procède. Dans « l'ordre du temps un acte précède toujours un autre acte, jusqu'à ce qu'on remonte à l'acte du premier moteur » (1). Il faut donc un moteur premier en acte. Si à tel individu en acte impliquant un devenir, il y a un certain être en puissance qui lui est antérieur, cependant considéré dans son caractère spécifique, l'être en puissance n'est jamais premier.

L'antériorité selon la substance de l'acte sur la puissance peut se montrer de diverses manières :

1) Ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur dans l'ordre de la forme et de la substance, or l'homme parfait est après l'homme-enfant et après la semence, mais avant la semence, il y a l'homme.

2) Tout ce qui devient tend vers le principe et la fin. (Car le principe est la cause finale et le devenir est en vue de la fin.) Or la fin c'est l'acte, et la puissance est conçue en vue de celui-ci (2). Ce n'est pas pour avoir la faculté de voir que les animaux voient, mais ils ont cette faculté pour voir.

3) La matière est en puissance parce qu'elle est ordonnée à la forme ; lorsqu'elle est en acte, elle implique elle-même sa forme (3). La forme est évidemment antérieure à la matière, d'une antériorité selon la substance. « Les êtres éternels en effet, sont antérieurs selon la substance aux êtres corruptibles. Or rien de ce qui est éternel n'est en puissance » (4).

4) Enfin, précise Aristote, l'acte est antérieur, sous le rapport de la substance, dans un sens plus fondamental encore, car la puissance est en même temps puissance de contradiction. Car ce qui n'est pas possible dans un être, ne pourra jamais lui appartenir et tout possible peut ne pas s'actualiser. Donc le possible peut être et ne pas être. « C'est le même possible qui est simultanément possible d'être et de non-être. Or le possible à l'égard du non être peut n'être pas, et ce qui peut ne pas être est corruptible, soit absolument selon la substance, soit dans un sens précis où il est dit qu'il peut ne pas être, c'est-à-dire selon le lieu, la quantité... »

Donc, ce qui est incorruptible selon la substance n'est pas en puissance selon la substance. Donc tout en lui existe en acte. On peut faire la même argumentation à l'égard de ceux qui existent nécessairement. Ces êtres nécessaires et

(1) *Met.*, Θ, 8, 1050 b 5.
(2) *Met.*, Θ, 8, 1050 a 7 sq.
(3) *Met.*, Θ, 8, 1050 a 15.
(4) *Met.*, Θ, 8, 1050 b 18 sq.

éternels sont premiers selon la substance : s'ils n'étaient pas, rien ne serait.

L'antériorité absolue de l'acte sur la puissance permet donc au philosophe de montrer comment nécessairement il faut un premier moteur en acte, comment les substances corruptibles en présupposent d'incorruptibles, comment tout être en puissance exige un être en acte.

Antériorité du bien en acte.

L'antériorité de l'acte sur la puissance permet de comprendre dans l'ordre du bien, comment le bien en acte est meilleur et plus estimable que le bien en puissance (1).

En effet, le possible regarde les contraires. C'est la même puissance qui fait que l'homme peut se bien porter et peut être malade. Donc le bien en acte est meilleur que le bien en puissance, car celui-là actualise nécessairement l'un des contraires, celui qui convient au sujet et s'oppose à l'autre ; tandis que le bien en puissance implique les deux contraires. C'est l'inverse qui se passe pour le mal. Le mal en acte est pire que le mal en puissance. De plus, le mal est, par sa nature, postérieur à la puissance. Donc il n'existe pas dans les réalités primordiales et éternelles. Aristote n'insiste pas ici sur cette priorité du *bien en acte*, sur le bien en puissance. C'est dans sa philosophie humaine et tout spécialement dans sa philosophie de l'amitié, que cette priorité du bien en acte est manifestée pleinement (2). Il est intéressant de noter que comme l'acte implique la perfection de la fin, c'est à l'égard du *bien en acte* que cette perfection de la fin est la plus manifeste. Le bien en acte est *fin* et il l'est d'une manière ultime.

Recherche de l'être comme vrai.

La philosophie première doit considérer l'être en tant qu'être et les attributs qui appartiennent en propre à l'être. C'est pourquoi après avoir précisé que l'être est en premier lieu substance et qu'il est avant tout acte, Aristote précise qu'il est *vrai* et qu'il est *un*.

« Être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé et que ce qui est uni, est uni ; être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des réalités » (3).

Nos jugements sont vrais dans la mesure où ce qu'ils

(1) *Met.*, Θ , 9, 1051 a 4.

(2) Aristote signale que dans l'ordre des Mathématiques on retrouve encore cette priorité de l'acte sur la puissance. Les constructions géométriques sont découvertes quand on les fait passer à l'acte (cf. *Met.*, Θ , 9, 1051 a 29). C'est en les faisant qu'on les connaît.

(3) *Met.*, Θ , 10, 1051 b 4.

affirment, est conforme à ce qui est dans la réalité. C'est bien celle-ci qui les mesure : « Science et perception sont plutôt mesurées que mesures » (1).

C'est pourquoi, à l'égard des réalités contingentes, le même jugement devient vrai ou faux, suivant que les réalités affirmées existantes disparaissent. Tandis qu'au sujet des réalités qui sont au delà de la corruption, la même opinion est éternellement soit vraie, soit fausse.

Lorsqu'il s'agit des réalités simples, le vrai c'est saisir et énoncer ce qu'on saisit, ignorer, c'est ne pas saisir (2).

Mais il n'y a pas d'erreur à leur sujet. Pour tout ce qui est une substance et existe en acte, il ne peut y avoir d'erreur, mais il y a connaissance ou ignorance. Donc le vrai correspond dans l'ordre de la connaissance à l'acte dans l'ordre de l'être. Et comme la connaissance est un certain acte immanent, le vrai qui qualifie cet acte immanent exprime sa perfection. Car seule la connaissance vraie est parfaite et finalise celui qui connaît. Donc le vrai exprime bien ce qu'il y a de plus acte dans l'être, car l'acte parfait c'est le bien en acte, comme nous l'avons vu précédemment, et le bien en acte se réalise de la manière la plus noble dans la connaissance vraie : la contemplation.

Evidemment Aristote est d'une sobriété extrême dans ces deux derniers chapitres 9 et 10 de son livre Θ . Mais si on réfléchit à toute l'argumentation très subtile de ce livre, il semble qu'on puisse expliciter la pensée d'Aristote de la manière suivante.

Partant de la puissance, principe de changement dans un autre être, son argumentation regarde donc au point de départ la cause efficiente. Cette puissance active est bien l'origine propre des diverses modifications qu'une réalité physique subit.

Par cette analyse de la puissance active, on découvre l'imperfection de la cause efficiente extrinsèque dans l'ordre physique, puisque cette puissance active est relative à la puissance passive du patient.

L'analyse des puissances actives et passives conduit le philosophe à étudier leur fondement métaphysique : le *possible* et l'*acte*. Par là on se situe comme au delà de la pure considération du mouvement physique. On peut donc par l'acte atteindre quelque chose de tout à fait propre à l'être. On saisit l'être en tant qu'il est autonome, séparé des autres, puisque l'acte sépare ; on saisit l'être en tant qu'il est achevé, terminé, en tant qu'il a atteint sa fin, puisque l'acte est une fin. Par cette analyse on est donc passé de

(1) *Met.*, I, 1, 1053 a 33.

(2) *Met.*, Θ , 10, 1051 b 24.

la considération de la cause efficiente des êtres physiques à la considération de la cause finale de l'être. Comme la substance est cause formelle de ce qui est et le sujet cause matérielle de ce qui devient, de même l'acte est cause finale de ce qui est, et la puissance active est cause efficiente de ce qui devient, de ce qui tend vers sa fin.

Pour mieux saisir comment l'acte est une fin, il faut considérer que l'acte est ce qui est parfait. L'imparfait implique toujours une certaine potentialité. Or le parfait c'est ce qu'il y a de plus grand dans chaque genre. Le plus grand c'est ce qui n'est pas susceptible d'être dépassé. Le parfait est donc ce qui atteint sa fin, son terme dernier. Donc l'acte dit toujours une certaine fin.

Ce sera évidemment le *bien en acte* qui explicite le mieux ce point de vue de la finalité de l'acte, le bien en acte étant fin au sens très rigoureux. Toute fin est le bien en acte. Nous pouvons saisir ce *bien en acte* par l'opération volontaire, celle-ci dans son élément fondamental n'est autre que l'amour et dans son épanouissement parfait n'est autre que l'amitié. L'amitié du reste n'est autre qu'un certain bien en acte : le bien vécu en acte.

Mais le bien en acte absolu n'existe pour l'homme que dans la contemplation : la connaissance vraie de ce qui est *Acte pur*.

Voilà comment le philosophe précise les trois dimensions de la cause finale de « ce qui est » : l'acte, le bien en acte, le vrai. Par le point de vue de l'acte, il montre sa perfection ; par le point de vue du bien en acte il montre son terme, son aspect ultime ; par le point de vue du vrai, il montre sa qualité propre : sa noblesse.

§ 3. - Recherche de l'être comme un : propriété de l'être

On sait que ce problème de l'un et du multiple est un des problèmes les plus importants de la philosophie ; on peut même dire qu'historiquement il tient une place première, et que dans la plupart des philosophies à tendance idéaliste, il est le problème crucial.

Aristote se trouve en présence d'une part de la doctrine des Pythagoriciens, de Parménie et de Platon qui font de l'un une substance et même la substance primordiale ; l'un-en-soi est la réalité dernière, l'un est le principe premier et fondamental de tout ce qui est ; d'autre part des physiciens qui ne considèrent l'un que comme un attribut et comme le contraire du multiple.

Dans le livre I, le philosophe traite explicitement du problème de l'un et du multiple, pour lui-même et dans son rapport intime avec l'être en tant qu'être. L'analyse philo-

sophique de l'un montre comment pour Aristote l'un, tout en s'identifiant avec l'être, s'en distingue selon sa notion propre : l'un est comme la propriété de l'être. On peut saisir par là pourquoi l'un est *pour nous* quelque chose de plus connu que l'être, bien que selon l'ordre de nature l'être soit premier. Car si l'on ne distingue pas avec suffisamment de netteté ces deux aspects et que l'on confonde l'ordre de la réalité et l'ordre de nos connaissances (ce que Platon, Plotin et beaucoup de philosophes idéalistes à leur suite, ont fait), on sera toujours tenté de considérer l'un comme ce qu'il y a de premier et d'ultime. L'analyse philosophique de l'un et du multiple, montre la priorité absolue de l'un sur le multiple, c'est-à-dire la priorité de l'indivisible en acte sur le divisible en puissance. Cette priorité est manifestée par le rôle de mesure qu'exerce l'un à l'égard du multiple. Cette analyse permet au philosophe de dépasser les conceptions des anciens physiciens trop attirés par la diversité et la contrariété des réalités physiques. Sans rejeter le réalisme des physiciens, Aristote conserve l'intuition générale d'un Parménide et d'un Platon : priorité absolue de l'un sur la diversité. Il maintient que la contrariété ne saurait être première : l'un et le multiple ne peuvent être que des propriétés de « ce qui est ».

Divers modes de l'un.

Aristote commence par exposer les diverses manières dont l'un se trouve réalisé et dont nous le concevons : l'un est d'abord pour nous le *contenu* (συνεχές) qui s'oppose au discontinu. Le continu est l'un dans la quantité : « Il y a continuité quand les limites par où les deux choses se touchent ne sont qu'une seule et même chose, qu'elles sont ensemble » (1). Il y a du reste des degrés d'unité parmi les êtres continus. Voici le principe qui permet de les ordonner : parmi les êtres continus, celui-là a plus d'unité et est antérieur, dont le mouvement est plus indivisible et plus simple (2). Or le mouvement le plus simple est le mouvement circulaire, qui est le mouvement propre du « tout » comme tel. C'est pourquoi le « tout » (τὸ ὅλον) apparaît parmi les êtres continus comme celui qui est le plus un. Mais le tout n'est pas seulement un être continu. Il est en effet un être continu possédant un nouveau type d'unité lui venant de sa figure ou de sa forme. Ceci est surtout manifeste à propos du tout naturel. Celui-ci possède une unité beaucoup plus intime qu'il tient de sa nature-forme, principe et cause de sa propre continuité. Autrement dit le fait d'être

(1) *Phys.*, V, 3, 227 a 11 sq.

(2) *Met.*, I, 1, 1052 a 20 sq.

continu pour un être naturel n'est que l'effet d'une unité beaucoup plus foncière et primordiale. Le « tout » est donc l'unité intermédiaire pour nous entre l'unité quantitative et l'unité formelle. D'une manière très explicite, Aristote montre en celle-ci le troisième type d'unité : « ce dont la notion est une » (1), l'unité des choses pour lesquelles il y a une connaissance indivisible. Or de fait il y a connaissance indivisible soit pour ce qui est indivisible numériquement, l'individu, le singulier, soit pour ce qui est indivisible spécifiquement (2), la quiddité de la réalité, la substance formelle de ce qui est.

Nature de l'un : indivisibilité.

De la constatation de l'un dans l'ordre du mouvement et de la quantité on aboutit à l'un dans l'ordre de la substance. Ce n'est pas suffisant pour le philosophe de constater les réalisations diverses de l'un et de déterminer où se trouve réalisé l'un, il faut encore tâcher de préciser sa nature : qu'est-ce que l'un (3) ? Saisir la nature de l'un, c'est saisir dans et à travers les diverses réalisations de l'un ce qui les unit, ce quelque chose qui fait que le continu, comme le tout et la substance sont dits « un ». C'est l'indivisibilité qui apparaît comme l'élément commun de ces diverses modalités de l'un. Car si le continu est un, c'est bien le fait de n'être pas divisé actuellement selon ses parties quantitatives. La division engendrerait la multiplicité. Si la substance singulière est saisie dans une connaissance « une », si la substance selon la forme est exprimée par une notion « une », c'est en raison de leur indivisibilité. L'indivisibilité est bien la nature de l'un (4).

Il est bien évident que l'indivisibilité n'exprime pas seulement un aspect négatif : le fait de n'être pas divisible. L'un alors n'exprimerait plus la propriété de l'être comme tel, car un pur aspect négatif ne peut signifier une certaine qualité propre de l'être. En affirmant l'indivisibilité de l'être, son unité, on exprime que l'être comme tel n'est pas lié à la quantité et à la multiplicité, mais qu'en lui-même et par lui-même il est comme au delà du divisible.

Pour caractériser d'une manière positive la qualité de l'unité de l'être, et donc pour exprimer ce qu'il y a de

(1) *Met.*, I, 1, 1052 a 30.

(2) Cf. *Met.*, Δ, 6, 1016 a 17 sq. où Aristote expose plus longuement ce qu'il faut entendre par cette unité spécifique qui peut connaître divers degrés.

(3) *Met.*, I, 1, 1052 b 2 : Aristote signale qu'« il ne faut pas confondre la question de savoir quelles sortes de réalités sont dites « unes » et celle de savoir ce qu'est l'« un ».

(4) *Met.*, I, 1, 1052 b 16 : « l'essence de l'un consiste dans l'indivisibilité, le fait d'être essentiellement une chose déterminée et particulière, séparable selon le lieu ou la forme, ou par la pensée ».

positif dans l'indivisibilité, Aristote se sert de la notion de mesure. Comme c'est à l'égard de la quantité que l'unité de l'être se manifeste en premier lieu pour nous, c'est à l'égard de la quantité que se manifeste en premier lieu pour nous ce qu'est la mesure et son rapport avec l'indivisibilité. « La mesure c'est ce par quoi la quantité est connue » (1). Par le nombre on connaît la quantité, et c'est en la mesurant que le nombre la fait connaître, puisque le nombre lui-même est connu par l'un, — l'un est principe et mesure du nombre. Pourquoi la quantité n'est-elle pas connue par elle-même ? Pourquoi a-t-elle besoin d'être mesurée pour être connue ? Précisément parce que la quantité en elle-même et par elle-même est un être essentiellement divisible, donc pure puissance accidentelle, qui ne peut être connue que par ce qui actue sa propre divisibilité : la mesure. Pour remplir cette fonction la mesure doit nécessairement posséder une certaine indivisibilité et plus parfaite sera son indivisibilité, plus elle sera exacte et rigoureuse.

De ce domaine de la quantité, la notion de mesure s'est étendue aux autres catégories de l'être. Aussi le philosophe définit la mesure : « ce par quoi primitivement chaque chose est connue » (2), ce qui revient à dire que « le premier et le plus simple dans chaque genre est mesure de ce qui est dans ce genre ». La mesure est cela même à quoi on ne peut rien retrancher ni ajouter, c'est ce qui est simple et qui possède l'unité la plus parfaite. On comprend ainsi comment la notion de mesure permet de préciser ce qui caractérise l'être comme un. L'être en tant qu'il est « un » mesure, il peut exercer cette fonction de mesure, ce qui nous permet de dire : comme la substance est cause formelle de ce qui est, l'unité de la substance est mesure de ce qui est, puisque l'un est convertible à l'être.

Convertibilité de l'un et de l'être.

Contre les Pythagoriciens et Platon, Aristote précise que l'un ne peut être une substance. Son raisonnement est simple : si l'être ne peut être une substance, il en est de même de l'un, « car l'un et l'être sont les plus universels de tous les attributs » (3). « Puisque l'un et l'être reçoivent les mé-

(1) *Met.*, I, 1, 1052 b 20 ; Il serait intéressant de préciser comment en technique aristotélicienne, la « mesure » fonde en philosophie première la causalité exemplaire dont parle Platon. Celui-ci l'utilise pour l'élaboration de sa théorie des formes idéales. Aristote l'utilise explicitement dans sa Poétique. La causalité exemplaire a ceci de particulier : elle n'attire pas et ne produit pas l'amour dans l'être qui lui est soumis, mais elle le modifie, et l'ordonne formellement et extrinsèquement en le mesurant. C'est la causalité propre qu'exerce le beau dans l'activité humaine du « faire ». Le fondement dernier de cette causalité semble bien être la fonction de mesure de l'un, propriété de l'être.

(2) *Met.*, I, 1, 1052 b 26.

(3) *Met.*, I, 2, 1053 b 20-21.

mes acceptions, on doit considérer l'un dans toutes les catégories, comme l'être ; par là seulement on peut préciser ces diverses modalités, car en dehors de ces modes il n'existe pas. Ce n'est qu'en le considérant suivant les diverses catégories qu'on peut préciser sa nature. Or l'un dans les couleurs c'est le blanc... de même dans les substances, c'est une substance simple qui constitue l'un-en-soi... » En réalité l'un et l'être signifient une seule et même réalité : « Peu importe que l'on ramène ce qui est à l'être ou à l'un ; en effet même si l'être et l'un ne sont pas les mêmes, ils se réciproquent (*ἀντιστρέφει*), car l'un est l'être en un sens et l'être, l'un » (1).

Si donc Aristote s'oppose à la théorie de Platon de l'un-en-soi comme une substance propre, il montre ce qu'il y a d'exact à ses yeux dans cette doctrine et comment on peut la maintenir. Car si l'un exprime bien une notion propre, il ne peut se séparer de l'être, à tel point que les divisions analogiques de l'être sont celles de l'un. Comme la substance est l'être premier, l'être pris fondamentalement, la substance est l'un-en-soi.

L'un et le multiple.

Ayant précisé ce qu'est l'un et son rapport essentiel avec l'être, Aristote peut préciser ce qu'est le multiple et comment il faut considérer l'opposition entre l'un et le multiple et la dépendance du multiple par rapport à l'un. Ce qui lui permet de montrer certaines erreurs de ses prédécesseurs, par exemple celle d'Anaxagore, qui pensait que toutes choses étaient unies, infinies en multiplicité ; la multiplicité était donc pour celui-ci première et indépendante de l'un (2).

Cette opposition entre l'un et le multiple peut être envisagée de diverses manières :

1) comme celle qui existe entre l'indivisible et le divisible, puisque l'un c'est l'indivisible, et que le multiple implique toujours une certaine divisibilité. On est alors en présence d'une opposition de contrariété (dont le premier type est l'opposition de possession et de privation), en ce sens que l'indivisible s'oppose au maximum au divisible et qu'ils ne peuvent coexister dans le même sujet (3). Pour nous, le divisible est ce qui est le plus connu.

(1) *Met.*, K, 3, 1061 a 15.

(2) *Met.*, I, 6, 1056 b 28.

(3) *Met.*, I, 4, 1055 a 4 : La contrariété c'est la différence « maxima ». Ce qu'Aristote établit par induction : il y a trois manières d'être différents : soit en n'ayant rien de commun génériquement, (de tels êtres sont tout à fait éloignés les uns des autres et incommunicables), soit en n'ayant que des différences accidentelles possédant même espèce, soit en ayant même genre, différenciant spécifiquement. Il est bien évident que du point de vue « différence » les deux premiers types pèchent par excès ou par défaut, et que seul le dernier type peut réaliser une différence « maxima », c'est-à-dire entre les différences spécifiques d'un même genre.

2) comme celle qui existe entre le même et l'autre, le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal, car à l'un et à la multitude appartiennent bien respectivement les divers membres de ces oppositions. L'opposition entre le même et l'autre se réalise elle-même de diverses manières, car le même signifie soit l'identité numérique s'opposant à l'altérité numérique, soit l'identité dans la notion et dans le nombre, « tu es un avec toi-même par la forme et la matière », c'est l'identité au sens très fort qui s'oppose à tout ce qui n'est pas « un par la forme et la matière », soit l'identité impliquant l'unité de la définition de la substance première (des lignes droites égales sont les mêmes). Cette identité s'oppose à toute inégalité (1).

Le « semblable » signifie l'identité selon la forme, c'est-à-dire selon la qualité. Le semblable se dit des « choses possédant, sous tous les rapports, les mêmes attributs » (2). Le dissemblable c'est celui qui n'a pas cette identité. On peut discerner divers degrés de similitude et parallèlement divers degrés de dissimilitude.

Quant à l'« égal », il signifie l'identité dans la forme-qualité et dans la vertu intensive de cette qualité. Il est opposé au grand et au petit selon une négation ou une privation, en ce sens qu'il n'est ni grand ni petit, tout en ayant, par sa nature, la propriété d'être grand ou petit. Sous cet aspect, il est un intermédiaire (3).

3) comme celle qui existe entre la mesure et son mesuré (4). On dit un et multiple, comme on dirait l'un et les « uns », le blanc et les blancs. Ceci apparaît avec évidence au sujet des nombres : « Chaque nombre est dit multiple parce que composé d'unité et parce que chaque nombre est mesurable par l'un, il est multiple comme ce qui est opposé à l'un et non au peu nombreux. C'est pourquoi tout ce qui est un, n'est pas nombre mais mesure du nombre. Donc nous voyons comment en un sens la multiplicité et l'un sont *contraires* et comment en un autre sens ils sont relatifs, si du moins la multiplicité est un nombre et si l'un est la mesure du nombre » (5).

La contrariété.

L'opposition de contrariété qui existe entre l'un et le multiple est l'ultime contrariété puisque cette opposition de contrariété est au delà de celle qui existe dans tel ou tel

(1) *Met.*, Δ, 9, 1017 b 26 sq.

(2) *Met.*, Δ, 9, 1018 a 15 sq.

(3) *Met.*, I, 5, 1055 b 30 sq.

(4) *Met.*, I, 6, 1056 b 20 sq.

(5) *Met.*, I, 6, 1057 a 14 sq.

genre particulier. Elle traduit en réalité l'opposition de contrariété au plan même de l'être. Il est normal que cette opposition permette au philosophe d'analyser d'une manière plus précise ce qu'il faut entendre par la contrariété et comment les contraires impliquent des « intermédiaires » (*μεταξύ*)⁽¹⁾. Dans l'ordre physique il est facile de saisir comment les deux extrêmes de tout mouvement sont des contraires et comment ces deux contraires impliquent nécessairement des « intermédiaires ». L'intermédiaire pour le philosophe, c'est ce en quoi il est nécessaire que ce qui change soit d'abord changé. Mais lorsque cette opposition de contrariété s'applique à l'un et au multiple, elle ne se situe plus dans cette même perspective du mouvement physique, mais dans celle de la possibilité ou de la non-possibilité de la division. Dans ce cas il peut y avoir du plus et du moins du côté du « divisible », par là certains intermédiaires peuvent exister. Les intermédiaires ne peuvent exister que dans le même genre car le « divisible » en raison même de sa potentialité n'est pas extérieur aux genres ; l'un comme tel échappe au genre, mais en tant que « relatif au divisible », il en est lui aussi partie intégrante.

L'un en tant qu'il est en dehors du genre, joue son rôle de mesure extrinsèque. L'opposition entre l'un et le multiple est alors une opposition de mesure à mesuré, en laquelle il n'y a plus d'intermédiaires possibles, puisque la mesure et son mesuré ne sont pas dans le même genre.

Par là Aristote précise la double manière pour une réalité de mesurer : soit en faisant partie du genre qu'elle mesure, soit en étant extrinsèque au genre qu'elle mesure ; dans le premier cas il y a opposition de contrariété, dans le second il y a opposition relative.

Corruptible et incorruptible.

Après avoir analysé ce qu'est la contrariété en elle-même, dans sa notion tout à fait universelle, Aristote considère où se trouve réalisée, de fait, en premier lieu, cette opposition⁽²⁾. Le propre de la substance est d'être sujet des contraires, c'est-à-dire de qualités accidentelles contraires ; mais on doit se demander si au delà de cette contrariété accidentelle, il n'existe pas une contrariété substantielle. Précisément parmi les substances l'opposition première est celle qui existe entre les substances corruptibles et les substances incorruptibles. « Le corruptible est un des attributs qui appartient nécessairement aux réalités auxquelles il appartient. Le corruptible est nécessairement la substance de cha-

(1) *Met.*, I, 4, 1055 a 3 sq. ; 7, 1057 a 18 sq. ; 8, 1057 b 35 sq.

(2) *Met.*, I, 10, 1058 b 27 sq.

cun des êtres corruptibles, de même pour l'incorruptible »⁽¹⁾. C'est pourquoi les substances corruptibles et incorruptibles diffèrent par le genre. Aussi n'y a-t-il pas d'intermédiaire possible entre ces opposés⁽²⁾.

Cette opposition de contrariété a donc un caractère unique. Elle est fondamentale et nous montre bien la plus grande différence qui existe de fait dans les êtres. Cette affirmation permet à Aristote de montrer l'erreur de ceux qui posent les « formes idéales ». Poser de telles formes revient à admettre l'homme sensible corruptible et l'homme-en-soi incorruptible, tout en prétendant qu'entre les deux il existe bien une certaine identité spécifique, ce qui est évidemment impossible car le corruptible et l'incorruptible diffèrent par le genre⁽³⁾.

L'unité philosophique de ce livre I est difficile à saisir, car les diverses analyses qui y sont élaborées semblent à première vue inorganiques. Cependant on peut y découvrir comme une trame souterraine : le problème de l'un conduit le philosophe au problème du multiple. Or l'opposition de l'un et du multiple est l'étude philosophique de l'opposition de contrariété dans ce qu'elle a de plus universelle. Il est donc normal d'étudier spécialement l'opposition maximale, la contrariété, pour elle-même, et enfin de considérer sa première réalisation dans l'opposition du corruptible et de l'incorruptible. Par là Aristote nous livre les éléments essentiels d'une philosophie de l'ordre.

➤ § 4. - Substance séparée, éternelle, divine. Livre A.

« Les substances sont trois : les unes sensibles, qui se divisent en substance éternelle et substance corruptible, et la troisième est immobile, et quelques philosophes disent qu'elle est séparable... Les deux premières substances relèvent de la physique, car elles impliquent le mouvement, la dernière par contre relève d'une science différente, s'il n'y a entre elles aucun principe commun »⁽⁴⁾.

(1) *Met.*, I, 10, 1059 a 3 sq.

(2) *Du Ciel*, A, 10, 279 b 4 sq. ; 11, 280 b 1 sq. ; 12, 283 a 25. Dans son traité du Ciel, Aristote traite explicitement la question du corruptible et de l'incorruptible. Est incorruptible ce qui est toujours capable d'être, est corruptible celui qui est toujours capable de ne pas être. Ces deux qualités sont contraires, car la contradictoire de ce qui est toujours capable d'être est ce qui n'est pas toujours capable d'être. Cependant la même réalité n'est pas capable d'être le sujet de ces contraires, car ces contraires affectent la substance même de la réalité. Il s'agit bien de substances corruptibles et incorruptibles.

(3) Le livre K reprend ce qui a été déjà traité. Notons seulement qu'au chapitre 7, 1064 a 36, Aristote déclare : « s'il est vrai qu'il existe une substance séparée et immobile, comme nous nous efforçons de le démontrer. » Voilà l'orientation profonde de la philosophie première.

(4) *Met.*, A, 1, 1069 a 31 - 1069 b 2.

Après avoir traité de la notion de substance, examiné ce qu'il faut entendre par l'être en acte et l'être un, le philosophe dans le livre Λ considère la substance séparée. Les quatre premiers chapitres de ce livre Λ se présentent comme une sorte de résumé d'un problème déjà étudié en Physique : l'analyse du mouvement manifestant le rôle capital et primordial de la cause motrice. C'est la raison pour laquelle certains commentateurs d'Aristote ont pensé que le livre Λ n'était qu'un court résumé de la Physique. Nous ne le pensons pas, car cette analyse du mouvement, si semblable qu'elle soit à celle de la Physique, possède pourtant une orientation nouvelle ; elle tend à prouver l'existence d'une substance séparée, dont les chapitres 6 à 10 essaient de préciser la nature, la vie, le bonheur, autant du moins que le philosophe peut les connaître. Ce livre apparaît donc bien comme le terme de la recherche de la sagesse.

Notons rapidement ce qui semble être l'organisation profonde de ces deux parties.

Principes propres des réalités sensibles, leur diversité et leur unité.

L'étude du mouvement physique exige de poser trois principes premiers de l'être mobile : les deux contraires et un sujet (ch. 2). Mais le réel ne peut se ramener au devenir, car la matière et la forme, principe constitutifs de l'être physique échappent au devenir (ch. 3). Si chaque réalité dans son être individualisé possède bien des principes propres, cependant ces principes propres ont une certaine unité proportionnelle de principes et de causes. Précisons que s'il est nécessaire de poser quatre causes, il ne faut poser que trois éléments. Il faut toujours bien distinguer les causes extrinsèques efficiente et finale des éléments immanents qui constituent ce qu'est la réalité (1). Dans les réalités naturelles le moteur (la cause efficiente) c'est toujours quelque chose comme l'homme ; dans les réalités artificielles, l'agent (la cause efficiente) c'est la forme, l'idée. Voilà comment on peut dire que d'une certaine manière le moteur s'identifie à la forme, la cause formelle extrinsèque. « En dehors de ces principes, il existe, comme le premier de tous les êtres, ce qui meut tout » (2) (ch. 4).

Les substances sont bien des êtres séparés — causes de tout ce qui est — car les substances préexistent aux accidents. Si donc tout peut se ramener à la substance, tout peut aussi se ramener à l'acte : « la forme est un acte, si elle existe à l'état séparé ; de même ce qui est composé de

(1) *Met.*, Λ , 4, 1070 b 25 ; cf. *Phys.*, I.

(2) *Met.*, Λ , 4, 1070 b 35.

forme et matière, celle-ci étant en puissance » (1). L'acte et la puissance se réalisent de façons différentes dans les êtres qui ont une matière autre, et une forme autre, tels les corps célestes. Ceux-ci sont des moteurs. Il faut toujours distinguer avec soin les causes prochaines (ce qui est immédiatement en acte telle réalité) et les causes universelles (celles-ci n'existant que dans les individus). Les causes des substances sont en réalité les causes de tout, car « ce qui est premier en acte est aussi cause de tout » (2).

Nécessité de poser un premier moteur immobile.

C'est de « cette substance immobile qu'il nous faut parler et montrer que nécessairement il existe une substance éternelle et immobile » (3).

« En effet, les substances sont les êtres premiers ; si elles étaient toutes corruptibles, tout serait corruptible. Or il est impossible que le mouvement naisse ou périsse, car il était toujours ; de même pour le temps, car il est impossible qu'il y ait un avant ou un après, si le temps n'existe pas. Le mouvement est ainsi continu comme le temps... seul le mouvement selon le lieu, et parmi les mouvements locaux, seul le mouvement circulaire peut être continu.

Pendant s'il existe seulement un être capable de mouvoir et d'agir, et non un être réellement actif, il n'y aura pas de mouvement. Car il est possible que ce qui possède la puissance d'agir n'agisse pas : il serait alors tout à fait inutile d'admettre des substances éternelles à la manière de ceux qui supposent les Formes-Idees, s'il n'y a pas en celles-ci un principe capable d'opérer un changement. Donc, ni cette substance ne suffit, ni une autre substance en dehors des Formes-Idees, car si (cette substance) n'opère pas en acte, il n'y aura pas de mouvement. Et même, il n'y aura pas de mouvement, si elle opère en acte, mais que sa substance soit en puissance, car il n'y aura pas de mouvement éternel, puisqu'il est possible que ce qui est en puissance ne soit pas. Par conséquent il existe un principe tel que sa substance soit acte » (4).

Cette argumentation implique donc tout ce qui a été élaboré en physique et dans le livre Θ sur l'être en puissance et en acte. C'est pourquoi cette preuve est différente de celle du 8^{me} livre de la Physique. C'est cette preuve que saint Thomas a repris comme la troisième voie, d'une manière plus précise. La preuve du livre Λ reste en continuité avec les conclusions de la Physique se servant du mouvement

(1) *Met.*, Λ , 5, 1071 a 8.

(2) *Met.*, Λ , 5, 1071 a 37.

(3) *Met.*, Λ , 6, 1071 b 4.

(4) *Met.*, Λ , 6, 1071 b 6 sq.

circulaire, éternel, puisque ce mouvement est un des moyens termes utilisés pour cette preuve. Tandis que dans la Somme Théologique de saint Thomas ce moyen terme est dépassé. La constatation de l'existence d'êtres possibles et l'analyse métaphysique du possible suffisent. En utilisant une telle argumentation le philosophe reprend les vues de Platon et Leucippe, mais il y ajoute le « pourquoi », et dit la cause de ce mouvement éternel (1).

Cette substance, en acte, est nécessairement sans matière puisque la matière est source de toute potentialité (2). Elle est donc séparée.

Etant donné que cette preuve de l'existence d'une substance séparée, en acte, se fonde sur l'antériorité absolue de l'acte sur la puissance, il est normal que le philosophe y soit particulièrement attentif, et, pour rendre son argumentation plus évidente, il souligne une difficulté. On pourrait croire que la puissance est antérieure à l'acte : « Car tout ce qui agit, peut agir, tandis que tout ce qui peut agir, n'agit pas (toujours), de sorte que la puissance serait antérieure » (3).

On peut répondre en prouvant que l'acte est antérieur à la puissance, ce que le philosophe a déjà fait précédemment. Ici, il répond en montrant les impossibilités auxquelles on est amené si on accepte que la puissance est antérieure à l'acte. Nous retrouvons la méthode critique défensive. Si on prétend que la puissance est antérieure à l'acte : « aucun être n'existera ». Car il est possible que ce qui peut être ne soit pas encore. Comment les réalités seront-elles engendrées s'il n'existe aucune cause en acte » (4) ? Poser l'antériorité de la puissance sur l'acte, c'est affirmer que « tout vient de la nuit, ou de la confusion universelle, ou du néant » (5).

Nature de la substance-acte.

Ce premier être est un être « dernier qui meut sans être mù, être éternel, substance et acte » (6). Mouvant sans être mù, cette substance meut comme le « désirable et l'intelligible », car ceux-ci meuvent l'appétit en l'attirant, le finalisant. Mais il s'agit du « premier désirable » et du « premier intelligible » qui sont nécessairement identiques puisque d'une part l'objet premier de la volonté est le « bon réel », ce qui est en tant que bon, à la différence de l'objet

(1) *Met.*, *Λ*, 6, 1071 b 33.

(2) *Met.*, *Λ*, 6, 1071 b 21.

(3) *Met.*, *Λ*, 6, 1071 b 23.

(4) *Met.*, *Λ*, 6, 1071 b 29.

(5) *Met.*, *Λ*, 7, 1072 a 20 sq.

(6) *Met.*, *Λ*, 7, 1072 a 16.

du désir passionnel qui est le « bien apparent », et que d'autre part le principe de tout désir, de toute volonté, c'est l'intellection. Or l'intellect est mù par ce qui est « intelligible », et l'« intelligible en soi » est la série positive des opposés. Dans cette série la substance est première et « parmi les substances, celle qui est simple et en acte ». Dans cette même série on trouve le « désirable en soi », et « ce qui est premier est toujours le meilleur ». Donc le premier désirable est nécessairement identique au premier intelligible et ne peut être que la substance simple et en acte. Notons bien ce qu'Aristote souligne ici. A l'égard d'un être immobile on peut parler de finalité. Celle-ci est au delà du mouvement ; elle en est le terme. C'est pourquoi une substance simple ne peut plus être considérée que sous l'aspect des causes formelles et finales, puisque la cause matérielle est dépassée et comme absorbée par la cause formelle. Il s'agit de substance sans matière, pure forme. Quant à la cause efficiente, elle est aussi dépassée et comme assumée par la cause finale. Il s'agit de substance simple, inengendrée, ne dépendant pas d'un être antérieur, mais en acte. A l'égard de telles réalités immatérielles et immobiles, le point de vue de la finalité demeure, car la fin n'implique en elle-même aucune imperfection, au contraire elle exige une perfection absolue. En effet, « être fin pour quelqu'un se dit de deux manières... (1), soit comme celui qui meut en tant qu'aimé, soit comme celui qui est mù et qui meut c'est-à-dire soit comme la fin ultime, dernière, soit comme la fin intermédiaire ». Or cette première façon d'être fin n'implique aucune potentialité, ce qui est aimé est ce qui actue, donc ce qui est en acte. C'est la bonté d'un être qui le rend « aimable » (capable d'être aimé).

La substance simple et en acte possède un bonheur plénier, car rien en celle-ci ne demande à être achevé, à être perfectionné. C'est pourquoi la joie la plus parfaite possible que nous pouvons posséder, celle de la contemplation, joie qui pour nous ne dure qu'un moment, « cet être premier, en jouit éternellement » (2).

Pour justifier comment la substance simple et en acte jouit éternellement de cette joie contemplative, il faut comprendre que la contemplation, c'est-à-dire l'intellection dans ce qu'elle a de plus parfait, est quelque chose de divin qui de soi n'implique aucune imperfection et qui s'identifie avec le plus haut degré de l'être le plus pur. « Selon elle-même l'intellection qui a comme objet ce qui en soi est le meilleur, est aussi l'intellection au plus haut degré de l'être le plus pur. Or, l'intellect peut se penser lui-même par une saisie

(1) *Met.*, *Λ*, 7, 1072 b 3 sq.

(2) *Met.*, *Λ*, 7, 1072 b 16.

de l'intelligible. En effet, en touchant et en connaissant l'intelligible, l'intellect devient l'intelligible, et s'identifie à celui-ci. Car l'intellect est le réceptable de l'intelligible et de la substance (premier intelligible), et en les possédant, il est en acte. C'est là le caractère de ce que l'intellect semble avoir de plus divin, et la contemplation est ce qu'il y a de plus agréable et de plus parfait. Que donc Dieu possède un tel bonheur... pendant toute l'éternité, c'est admirable... » (1).

Si la substance première possède un tel bonheur, on peut affirmer que la vie existe en elle puisque l'acte de l'intellect est « vie » (2). La vie en elle est la plus parfaite et éternelle. On voit comment par le point de vue du bonheur, le philosophe peut affirmer que la vie existe en cette substance première. La vie ne s'exerce pas nécessairement selon un mouvement de succession. Il y a une vie purement spirituelle et sans devenir qui est un « repos parfait ». Le repos de la contemplation est le sommet de la vie, ce repos est activité souveraine et éminente. Il est acte pur.

Nombre des substances séparées.

« Quant à savoir s'il faut poser une seule substance de telle nature ou plusieurs, et dans ce cas combien, voilà une question qu'il ne faut pas laisser sans solution » (3).

« Puisque c'est le mouvement circulaire, uniforme et éternel, qui oblige le philosophe à poser une substance immobile, simple et en acte, il est logique de tâcher de dénombrer ces substances à partir des divers mouvements circulaires éternels. Car tout corps qui se meut circulairement est mu éternellement par une substance séparée. En effet, la nature des astres étant une substance éternelle, leur moteur est antérieur et éternel aussi. Or ce qui est antérieur à une substance est nécessairement une substance. Il est donc évident qu'il existe nécessairement autant de substances que de mouvements des astres et ces substances sont par nature éternelles, immobiles en elles-mêmes et sans grandeur » (4).

Quant au nombre des translations, Aristote précise que c'est à l'Astronomie qu'il revient de les déterminer. Aussi le philosophe s'appuyant sur les théories d'Eudoxe et de Callipe essaie de se faire une opinion personnelle sur ce sujet qui puisse « sauver les apparences », c'est-à-dire expliquer ce qui apparaît (5).

(1) *Met.*, *Λ*, 7, 1072 b 18 sq.

(2) *Met.*, *Λ*, 7, 1072 b 28 sq.

(3) *Met.*, *Λ*, 8, 1073 a 14-15.

(4) *Met.*, *Λ*, 8, 1073 a 35 sq.

(5) *Met.*, *Λ*, 8, 1074 a 1 sq.

N'oublions pas qu'Aristote reconnaît le caractère relatif de cette opinion, et par le fait même de l'inférence qui s'élabore à partir de celle-ci. Le nombre des substances immobiles demeure donc pour lui du domaine de l'opinion. C'est pourquoi ce n'est pas le nombre de ces substances séparées qui intéresse avant tout le philosophe, mais l'existence de cette substance première. Aussi n'est-il pas étonnant qu'après avoir tâché de préciser le nombre des substances séparées, il revienne, dans les chapitres suivants, sur les caractères propres de l'intellect premier et sur la nature de sa contemplation.

L'Intellect premier : sa contemplation.

Aristote reconnaît que le problème de l'Intellect premier est particulièrement délicat et difficile, précisément à cause de son caractère premier, divin. Car prétendre que cet intellect ne pense rien, c'est oublier sa dignité unique. On ne peut l'assimiler à celui qui dort, il serait en puissance. Prétendre que cet intellect pense tel objet, c'est reconnaître que son acte propre dépend d'un principe supérieur. Il n'est donc plus l'être premier. Comment donc déterminer l'objet propre de cet intellect (1) ?

Après avoir analysé et critiqué les diverses solutions possibles, Aristote conclut :

1) « C'est lui-même que l'intellect divin pense, puisqu'il est la perfection absolue. Son intellection est donc l'intellection de l'intellection » (2).

2) La contemplation de l'intellect premier est donc identique avec son objet puisque celui-ci n'a pas de matière.

3) La contemplation divine qui est intellection d'elle-même, est absolument indivisible durant toute l'éternité (3).

Du point de vue purement philosophique, on ne voit pas comment on pourrait arriver à une définition plus parfaite de la contemplation de la substance première : « contemplation de la contemplation », regard pur du regard pur, présence de la présence. Voilà bien la dernière précision que l'intelligence humaine peut affirmer au sujet de la substance première, acte pur.

Bien séparé et bien immanent.

Enfin Aristote se demande la manière dont l'univers possède le bien, le bien absolu : est-ce quelque chose de séparé, est-ce un ordre ?, « ou peut-être les deux ensemble ?, comme

(1) *Met.*, *Λ*, 9, 1074 b 15 sq.

(2) *Met.*, *Λ*, 9, 1074 b 34-35.

(3) *Met.*, *Λ*, 9, 1075 a 7.

ceci a lieu pour une armée, car dans celle-ci l'ordre crée la perfection, mais aussi le général, et même davantage celui-ci. Car lui n'existe pas par l'ordre, mais l'ordre existe par lui » (1). C'est cette dernière solution que le philosophe adopte : le bien absolu n'existe que dans la substance première, dans sa contemplation. Dans l'univers n'existe qu'un bien relatif : l'ordre. « Toutes les réalités de notre univers sont soumises à un certain ordre, bien qu'elles ne le soient pas toutes de la même façon » (2). Puisque toutes les réalités de l'univers sont ordonnées vers une fin unique, un certain ordre existe nécessairement entre elles. Après avoir déterminé le caractère unique de la contemplation de la substance première, nous manifestant sa solitude substantielle, son autonomie absolue, le dernier effort du philosophe est de nous montrer comment toutes les autres réalités ne peuvent être bonnes que dans leur ordre à cette bonté première séparée. Entre les diverses réalités et la substance première, le lien qu'Aristote relève est celui de l'ordre, lien qui traduit une dépendance selon la cause finale.

C'est donc à la fois une dépendance selon l'ordre de la cause finale et selon l'ordre du devenir, du mouvement, que le philosophe reconnaît entre les réalités physiques et la substance première séparée. Il ne parle pas d'une dépendance plus radicale selon l'ordre de l'être, lui-même n'ayant pas traité, du moins dans les écrits que nous possédons, le problème de la création. Mais il semble bien que les principes même de sa philosophie première ne s'y opposent pas.

Par ses diverses recherches philosophiques portant sur ce qui est, considéré en tant qu'être, Aristote détermine successivement les principes, les causes propres et la propriété de ce qui est en tant qu'être. Ce qui est, en premier lieu est *substance* : voilà sa détermination primordiale ; ce qui est, est également en premier lieu *acte* : voilà sa perfection propre, son terme ; enfin ce qui est, est en premier lieu *un* voilà sa propriété caractéristique. Cela n'empêche pas que d'une manière secondaire ce qui est soit quantité, qualité, relation : voilà ses déterminations accidentelles ; qu'il soit aussi en second lieu en puissance : voilà la source propre de ses imperfections ; enfin qu'il soit en second lieu multiple : voilà la conséquence caractéristique de sa potentialité. Si l'acte implique l'indivisibilité et l'unité, la puissance entraîne la divisibilité et la multiplicité. Le philosophe peut dès lors préciser la nature des substances séparées et spécialement de la première substance séparée.

Si ces diverses analyses de philosophie première possèdent leur rigueur scientifique propre, elles possèdent surtout une

(1) *Met.*, Λ , 10, 1075 a 12 sq.

(2) *Met.*, Λ , 10, 1075 a 17 sq.

pénétration philosophique remarquable qui maintient une unité réelle au sein d'une grande diversité. Car pour diverses que soient ces analyses de la substance, de l'acte, de l'un, cependant poussées si profondément, jusque dans leur valeur même d'être, elles s'harmonisent en se complétant sans se confondre. Car la substance apparaît alors comme la détermination première de « ce qui est », l'acte comme la perfection essentielle de « ce qui est », sa propre manière d'être, l'un comme la propriété de « ce qui est ». Voilà bien les diverses dimensions scientifiques de « ce qui est » considéré en tant qu'être. Il semble bien qu'il ne puisse y en avoir d'autres, si du moins on rattache à l'acte-perfection le vrai et le bien, comme le fait du reste Aristote. Car par là on répond vraiment aux divers « pourquoi » qu'on peut se poser à l'égard de « ce qui est » considéré en tant qu'être, puisque le pourquoi des causes matérielle et efficiente se ramène de fait dans cette analyse de l'être à celui des causes formelle et finale. Quant à la propriété elle est nécessairement unique, car « ce qui est » dans la mesure où il est substance et en acte, est indivisible et un. Ne confondons pas, en effet, le problème des transcendants et celui de la propriété de « ce qui est » considéré en tant qu'être. Car si ce dernier problème demeure dans la ligne même de la substance et de l'acte, celui-là — le problème des transcendants — au contraire est d'ordre de réflexion critique. Autrement dit, rechercher la propriété de « ce qui est » en tant qu'être revient à rechercher le caractère spécial de la substance et de l'acte, tandis que la détermination des transcendants n'est autre que la réduction de certaines notions premières, comme celles de vrai, de bien, d'un, à celle tout à fait première de l'être ; la première enquête se situe donc au niveau de « ce qui est » considéré comme être, la seconde au niveau de l'intelligibilité de l'être.

Ayant déterminé ces diverses dimensions de « ce qui est » en tant qu'être, le philosophe peut alors montrer comment ces dimensions ne peuvent se réaliser pleinement que dans des réalités autres que les réalités physiques. Autrement dit ce n'est que dans les substances séparées que la substance-quiddité et la substance-sujet sont identiques. Donc, les substances séparées sont les seules substances qui sont parfaitement substances. De même les substances séparées sont les seules où l'acte peut être séparé de toute potentialité, et donc posséder un état de pureté absolue et une antériorité parfaite. Toutes les autres substances étant composées de matière et de forme, impliquent une antériorité relative et une potentialité radicale qui les rendent corruptibles ou du moins mobiles. Par le fait même il n'y a que dans les substances séparées que l'un existe parfaitement.

Ce qui montre comment l'analyse philosophique de « ce qui est » en tant qu'être postule immédiatement l'existence de substances séparées et conduit normalement le philosophe à les considérer.

En explicitant la doctrine philosophique d'Aristote selon ce qui nous semble être ses exigences les plus intimes et les plus profondes, on peut résumer les démarches scientifiques de cette philosophie première de cette manière. A partir de la constatation des diverses déterminations formelles de « ce qui est », le philosophe saisit la substance comme la source première de ces déterminations : la substance est la cause immanente de « ce qui est ». Mais si la substance est formellement indépendante des autres déterminations de l'être, et si seules les substances séparées impliquent identité entre la substance-sujet et la substance-quiddité, la substance considérée en elle-même ne dit pas séparation réelle et actuelle du monde physique. De fait, les substances que nous atteignons immédiatement sont les substances du monde physique. De telles substances possèdent une certaine complexité et sont à l'origine de certains mouvements. Une nouvelle recherche s'impose donc au philosophe : l'analyse du mouvement. Celui-ci exige de poser un principe efficient propre : l'agent, celui qui est capable de mouvoir, celui qui a un certain pouvoir d'action sur les autres ou sur lui-même en tant qu'autre. Un tel être est à la fois en puissance et en acte. Il ne peut être premier, car il demeure relatif à l'être en acte sans potentialité. Mais un tel être en acte sans potentialité ne peut exister qu'indépendamment de tout le monde physique. Voilà comment l'analyse du mouvement conduit nécessairement le philosophe à poser un être en acte pur en dehors du mouvement. Car l'acte est antérieur à la puissance et le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance. Le mouvement réclame donc un être en acte qui est nécessairement une substance séparée, puisque cet être en acte est essentiellement premier, donc substance, et essentiellement acte, donc sans matière. Cet être en acte, immobile, ne peut mouvoir que comme objet d'amour et de désir.

Mais rien n'empêche que les substances séparées en acte soient multiples. Il faut donc préciser comment ce qui est en acte est un et comment ce qui est peut être multiple. Il faut montrer comment toute multiplicité doit nécessairement se ramener à l'unité puisque la multiplicité est essentiellement relative à l'unité, comme à sa mesure et son principe d'ordre. Ces substances-en-acte réclament donc une première substance en acte, absolument indivisible.

Ces diverses analyses, approfondissant les recherches de la philosophie de la nature, permettent au philosophe de

montrer la nécessité non seulement d'être immobiles, mais d'une première substance unique, substance séparée, acte pur, souverainement intelligible et aimable. Dans un dernier effort, le philosophe essaie de déterminer la nature, le genre de vie de cette substance séparée, en acte pur. Cette substance première possède nécessairement le bonheur parfait de la contemplation. C'est la vie d'un être possédant en lui-même une connaissance intellectuelle parfaite. Par là Aristote aboutit à cette définition admirable de l'Être premier : « la contemplation de la contemplation », « la pensée de la pensée », c'est-à-dire l'acte de l'intelligence regardant l'acte de l'intelligence. Dans ce premier être, en effet, tout est acte ultime, sans aucune potentialité. Il faut donc que sa substance s'identifie formellement à son opération vitale. Celle-ci ne peut être que l'acte même de l'intelligence, puisque cet être est tout à fait immatériel.

C. - FONCTION CONTEMPLATIVE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

« La faculté de contempler est en vue de la contemplation... on ne se livre pas à la contemplation pour posséder la faculté de contempler... mais pour contempler » (1).

La philosophie première comme sagesse doit s'achever dans une activité contemplative. Son activité scientifique, toute ordonnée à analyser avec le plus de rigueur possible l'être en tant qu'être, lui permet de montrer la nécessité des substances séparées et tout spécialement d'une première substance séparée. De cette substance il détermine dans la mesure du possible, la nature et la vie. Mais cela n'est pas suffisant ; comme sagesse, la philosophie première a d'autres exigences. Elle ne peut s'épanouir parfaitement dans une activité rationnelle, si parfaite et si rigoureuse soit-elle. La sagesse, en effet, implique une perfection éminente qui lui est propre. Elle demande à s'épanouir dans un acte de contemplation, c'est-à-dire dans un acte réalisant parfaitement toutes les exigences de la connaissance intellectuelle (2).

Il importe, pour mieux comprendre l'excellence du point de vue vital de la philosophie première, de préciser la nature exacte de l'acte de contemplation, puisque cet acte finalise en dernier ressort une telle philosophie. Or la nature de l'acte de contemplation peut se définir d'une façon objective — il s'agit alors de déterminer son objet propre — ou d'une

(1) *Met.*, Θ , 8, 1050 a 13.

(2) Cf. *Rev. Th.* 1949, n° 3, pp. 525-541 : *L'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote.*

façon subjective — en précisant l'activité et l'attitude du contemplatif. De fait, Aristote ne détermine pas explicitement l'objet propre de l'acte de contemplation. Il semble qu'avoir déterminé le sujet propre de la philosophie première, lui suffise, puisque ce sont les mêmes principes qui spécifient l'habitus et ses diverses activités. Cependant nous pouvons expliciter sa pensée en reprenant ce que lui-même affirme en traitant du bonheur propre de la substance première et de celui du philosophe, puisqu'à ses yeux, il y a une profonde parenté entre ces deux bonheurs. Tous deux sont la contemplation, mais l'un est vécu parfaitement et éternellement, l'autre n'est vécu qu'imparfaitement et temporairement (1). Aussi la contemplation de Dieu est-elle le modèle de celle du philosophe.

A propos de la contemplation de la substance première, Aristote affirme que « l'intellection, celle qui est par soi, est l'intellection de ce qui est le meilleur par soi, et l'intellection la plus parfaite 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 et en le pensant, de sorte que l'intelligence et l'intelligible sont identiques. L'intelligence est, en effet, ce réceptacle de l'intelligible et de la substance. Cependant la possession, plutôt que le réceptacle, est l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation est la jouissance parfaite et souveraine » (2).

L'objet propre de cette contemplation première est donc le bien souverain qui est à la fois l'être le plus intelligible et l'être le plus aimable : « le suprême désirable est identique au suprême intelligible » (3). D'où nous pouvons conclure que notre contemplation philosophique regarde aussi le Bien souverain, fin ultime de tout ce qui est. Mais ce bien, nous ne pouvons l'atteindre immédiatement. La contemplation humaine philosophique n'est pas une vision intuitive de la substance première. Celle-ci ne peut être saisie par le philosophe que par et dans les réalités physiques et humaines, d'une manière ultime dans et par le mouvement ordonné de l'univers et celui de l'amitié humaine, réalisant dans les opérations humaines une certaine harmonie, une concorde, une unité dans la diversité. Cet ordre ultime dans le mouvement n'est plus alors envisagé comme moyen-terme d'une démonstration permettant de poser l'existence de la première substance, cette démonstration est supposée acquise ; mais il est considéré comme le reflet et l'image de

(1) *Met.*, A, 7, 1072 b 15.

(2) *Met.*, A, 7, 1072 b 18 sq.

(3) *Met.*, A, 7, 1072 b 18 sq.

cette première substance, l'effet propre et immédiat de sa causalité finale. De cette façon, il rend présent à notre connaissance philosophique sa fin propre : la substance première, et par le fait même une certaine contemplation philosophique devient possible. Evidemment cette contemplation n'est pas parfaite, puisqu'elle n'atteint son terme qu'à travers son effet, son image. En précisant que la contemplation philosophique atteint le souverain bien par le mouvement ordonné de l'univers et par l'unité réalisée dans l'amitié humaine nous signifions d'une part que cette contemplation atteint nécessairement la substance première elle-même, et d'autre part qu'elle ne l'atteint ni immédiatement, ni intuitivement.

Si Aristote, de fait, dit très peu de chose sur l'objet de la contemplation dans le livre A de la *Métaphysique*, il parle au contraire longuement, dans le livre K de son *Ethique à Nicomaque*, de la vie contemplative, c'est-à-dire de la manière spéciale dont le philosophe contemplatif réalise sa béatitude parfaite.

Le Stagirite, identifiant contemplation philosophique et bonheur parfait, souligne en effet le parallélisme rigoureux de toutes les propriétés de la vie contemplative et de celles du bonheur parfait. Cette identification et ce parallélisme sont comme les ultimes conséquences pratiques de l'ensemble de sa doctrine philosophique, puisque, d'une part, la philosophie première est la sagesse, la vertu la plus excellente, et que, d'autre part, le bonheur est précisément l'exercice de la vertu la plus excellente. L'analyse du livre K de l'*Ethique à Nicomaque* nous permet donc de préciser ce qu'Aristote entend par l'exercice même de la contemplation philosophique.

Ce qui caractérise en premier lieu cette activité contemplative, c'est son *excellence* (1) : la contemplation est la meilleure, la plus belle, la plus noble de nos activités humaines ; en second lieu, c'est sa *continuité* : la contemplation est l'activité à laquelle nous pouvons nous livrer de la manière la plus continue, elle échappe à la fatigue du corps plus qu'aucune autre opération humaine. Son troisième caractère, c'est le *plaisir* : elle engendre des « plaisirs admirables par leur pureté et leur fermeté » ; sa quatrième note, c'est son *indépendance* : les nécessités de la vie, qui fixent des limites si contraignantes à notre liberté d'action, sont réduites au minimum lorsqu'il s'agit de la vie contemplative. Le sage est l'homme le plus libre et le plus indépendant, puisque personne ne peut lui ravir ce qu'il contemple. Enfin la contemplation est *aimée pour elle-même et se réalise dans*

(1) *Eth. Nic.*, K, 7, 1177 a 19.

le repos : il est normal qu'elle se réalise dans le repos, puisqu'elle est le bien humain absolu qui finalise d'une manière ultime toutes les activités humaines.

Ces six caractères de la vie contemplative nous manifestent la grandeur de la contemplation philosophique. Celle-ci tout en restant humaine et acquise, est comme « sur-humaine » et divine. Elle permet au philosophe de mener une vie indépendante de la vie politique, une vie solitaire comme celle de la substance première : Dieu. Une certaine amitié peut alors naître entre Dieu et le philosophe (1).

Voilà donc ce qu'elle a de plus propre. Excellence de la contemplation philosophique, exercice de la vertu de sagesse qui épanouit en la nature humaine le plus divin, le « nous ». Voilà ce qui apparente l'homme aux dieux, aux substances séparées, développant en celui-ci le plus intime et le plus vital puisque la vie humaine est par-dessus tout la vie selon le nous (2). C'est pourquoi Aristote ne considère jamais la philosophie première comme une sorte de parure artificielle, un luxe qu'on se choisit par caprice et par surcroît : la philosophie s'impose, car elle est ce qu'il y a de plus nécessaire au bonheur humain parfait ; ce qui s'enracine dans ce que l'homme a de plus excellent et de plus noble. Rejeter la sagesse et la contemplation, la juger impossible pour s'adonner uniquement aux vertus morales et politiques, ou même à la seule philosophie de la nature, serait mépriser ou négliger ce qu'il y a de plus divin dans l'opération humaine. Par une conception si élevée et si belle de la philosophie première, sagesse spéculative de l'homme, Aristote se rattache étroitement à tout le passé philosophique de la Grèce, mais il utilise d'une façon géniale l'héritage de la pensée traditionnelle, sachant l'apprécier à sa juste valeur, le critiquer, s'en séparer au besoin et, par là même, le dominer et le parfaire.

L'absolu de la sagesse entrevu par Parménide est jalousement sauvegardé. Mais cet absolu est quasi spiritualisé et dépouillé de la rigidité univoque provenant de toutes les données imaginatives qui l'enveloppaient. La sagesse demeure toujours la contemplation de l'être nécessaire, mais d'un être nécessaire saisi par l'ordre et le mouvement de l'univers comme le premier intelligible et le premier désirable. Il ne s'agit plus de la vue intuitive et éblouissante d'un être unique, fixe et sphérique, manifesté à l'homme dans une sorte de révélation poétique et mystique. La philosophie première est le fruit d'un travail scientifique, qui demeure divine grâce à la réalité dernière qu'elle atteint et qui la finalise.

(1) *Eth. Nic.*, K, 9, 1179 a 22 sq.

(2) *Eth. Nic.*, I, 7, 1178 5.

L'idéal de Platon, de même celui du philosophe contemplatif menant une vie divine bienheureuse, est maintenu avec un soin scrupuleux. On peut même dire que cet idéal contemplatif est affirmé avec une précision, une exactitude et une rigueur plus grandes encore que chez Platon. Aristote est bien le disciple de son maître et il a hérité de lui cet amour de la sagesse. Mais il a mieux montré grâce à une technique philosophique plus élaborée et véritablement scientifique, la solitude et l'autonomie souveraine du philosophe contemplatif, sa séparation et sa manière de vivre quasi divine. La sagesse spéculative est pour Aristote la seule sagesse au sens propre du mot, précisément parce qu'elle perfectionne ce qu'il y a de divin en l'homme : le nous.

Pour Platon, le philosophe contemplatif demeure toujours ordonné à la cité, qu'il doit normalement gouverner et conduire. Sa contemplation lui donne un droit nécessaire à la première fonction politique. Le pouvoir lui appartient, puisqu'il est le seul capable de saisir la « justice en soi », modèle de toute cité. Pour Aristote aussi, la sagesse permet seule de gouverner les autres vers leurs biens propres, mais il distingue avec plus de netteté que son maître l'ordre propre de la connaissance spéculative, et celui de la connaissance pratique, politique, car il distingue mieux l'intelligence de l'appétit, d'une part, l'intelligence et les sens d'autre part. La sagesse spéculative ne s'identifie plus avec la sagesse pratique, la prudence politique. Si le philosophe contemplatif reste toujours en relation avec la cité, c'est en raison des nécessités de la vie humaine, c'est aussi en raison des exigences de sa magnanimité (la cité peut avoir besoin de lui), plus profondément encore c'est la cité qui se trouve finalisée par sa contemplation. La cité humaine ne possède en elle-même qu'un bien commun humain, la concorde et la paix des citoyens entre eux, le contemplatif philosophe, lui, demeure immédiatement ordonné au Bien souverain séparé. Entre ces deux biens : la concorde des citoyens et la contemplation du sage, il y a une hiérarchie.

En distinguant avec plus de netteté la sagesse spéculative de la sagesse pratique (prudence politique), Aristote montre mieux l'excellence de la philosophie première et sa modalité spéciale. Elle est le bien le plus éminent de l'homme, mais elle n'est pas le seul développement authentique de l'homme. Si elle est première, ce qu'il y a de plus noble, de plus excellent pour l'homme, elle n'est pas la totalité des perfections humaines. Consciemment elle se sépare de beaucoup de biens humains pour être plus typiquement elle-même et satisfaire dans sa propre ligne ses exigences particulières. La sagesse platonicienne semble n'avoir pas ressenti avec la même acuité cette exigence de séparation. Elle garde

une plus grande continuité avec la dialectique d'une part, avec la vie politique morale d'autre part. Certes elle est bien le terme ultime de toutes les recherches dialectiques, de tous les efforts de la vie morale vertueuse, mais entre ces recherches, ces efforts et ce terme, n'y a-t-il pas toujours certaines relations mutuelles, une continuité formelle ? Cette sagesse ne demeure-t-elle pas toujours relative aux « formes idéales » et dans leur prolongement ? La sagesse platonicienne a donc une tendance beaucoup plus « totalisante », pourrait-on dire ; elle se présente comme la synthèse des perfections humaines, qu'elle ordonne et hiérarchise. Elle en est comme la clef de voûte. Mais ce qu'elle gagne en plénitude, en extension, ne le perd-elle pas en acuité et en pénétration d'analyse scientifique et donc en définitive en pureté contemplative ? Nous le pensons. Si noble et si riche que soit la contemplation du *Banquet* et de la *République*, elle s'achève dans une certaine expérience affective du « Bien-en-soi », du « Beau-en-soi », de « l'Un-en-soi ». L'expérience affective semble alors diminuer la pénétration et la pureté du regard contemplatif. Si dans l'ordre surnaturel en effet, l'expérience affective de l'amour divin ne peut en rien ternir la pureté du regard contemplatif — le regard contemplatif ne peut être pur, d'une pureté divine, que grâce à la charité divine, puisque celle-ci unit immédiatement l'âme du chrétien à son Dieu dans son mystère intime, — ceci est tout à fait propre à la charité surnaturelle. Selon l'ordre naturel, au contraire, l'amour du « Bien-en-soi », du « Beau-en-soi » ne peut purifier le regard contemplatif du philosophe, car cet amour naturel ne peut unir efficacement et réellement l'esprit du sage à la réalité divine. L'expérience affective, pour ne pas dégager le pur regard de la contemplation, doit alors demeurer comme un *effet*, une conséquence, elle ne doit plus achever, terminer au sens fort, sans quoi elle voilerait, ternirait le pur regard contemplatif, le ramenant à un état affectif et subjectif. Bien que cette nuance affective rende la contemplation platonicienne plus séduisante que celle d'Aristote, si nous la jugeons du seul point de vue philosophique, elle semble être moins parfaite, pénétrant moins profondément dans la réalité ultime. La très grande pureté intellectuelle de la contemplation aristotélicienne lui permet de tendre uniquement vers celui qui est « contemplation de la contemplation », « pur regard du pur regard ».

On peut donc résumer le cheminement de la pensée platonicienne comme suit : de l'intuition des formes idéales à la contemplation-expérience affective de la « Bonté-en-soi », de la « Beauté-en-soi » et de « l'Un-en-soi » par le moyen de la dialectique formelle ascendante et descendante des formes

idéales. Par contre celui d'Aristote : de l'expérience de « ce qui est » à la contemplation, pur regard, de la substance première par l'ordre et le mouvement de l'univers, par le moyen de la recherche scientifique des diverses causes de « ce qui est » considéré en tant qu'être.

C'est vraiment grâce à la saisie analogique de l'être que la sagesse aristotélicienne peut garder comme but dernier la contemplation philosophique, tout en gardant un caractère très expérimental et très réaliste. Partant de l'expérience de « ce qui est », elle s'élève à la contemplation de la contemplation substantielle, avec la parfaite conscience d'atteindre une réalité séparée, appartenant à un autre ordre que l'univers physique, et fin ultime de celui-ci.

Comme Aristote n'a cependant pas considéré le problème de la création libre du monde physique par la cause première, il ne peut expliciter toutes les conséquences des principes de sa propre doctrine. Au lieu de préciser que la causalité ultime ne peut être qu'une causalité créatrice, transcendante et souverainement libre, il s'arrête à la causalité finale de la première substance séparée, souverainement désirable et aimable. Voilà pourquoi sans doute il n'a pas explicité parfaitement la nature de la contemplation philosophique. Tout ce qu'il dit demeure vrai, mais demande un ultime achèvement.

CHAPITRE IV

LA LOGIQUE

Le rejet des formes idéales et de la dialectique correspondante, au profit de l'expérience de la réalité physique, conduit Aristote, de la découverte inductive des principes et des causes propres de « ce qui est » (de « ce qui devient » et de ce qui « se meut ») et de la recherche scientifique de leurs propriétés, au problème de l'*organon*, de la logique. La critique même des formes idéales posait nécessairement au philosophe le problème de notre manière de connaître la réalité et lui demandait de préciser « la méthode » ou plus exactement « l'instrument » capable de nous aider à demeurer ferme et droit dans la recherche complexe du réel. Dans la mesure, en effet, où l'on juge que notre intelligence est intuitive et saisit adéquatement « ce qui est », notre manière de connaître correspond au mode d'être de ce qui est atteint, et la logique n'a pas de raison d'être. Dans la conception de Platon, le *noûs* saisit intuitivement et immédiatement les formes idéales selon un mode de réminiscence : l'âme se souvient de ce qu'elle a connu lorsqu'elle était séparée du corps, et l'intelligence relie successivement entre elles ces diverses formes idéales suivant un certain mouvement dialectique. Ce mouvement dialectique manifeste encore une certaine saisie intuitive qui nous permet de découvrir l'ordre existant entre les diverses formes idéales. C'est pourquoi le problème d'une logique, dépendante d'une connaissance réflexe et distincte de la connaissance philosophique, ne se posait pas pour Platon. Refusant cette saisie intuitive primordiale, Aristote considère d'une part que notre intelligence dans son activité dépend de nos connaissances sensibles, ce que l'expérience même du développement de notre connaissance intellectuelle nous manifeste, et reconnaît d'autre part le désir naturel de notre intelligence de connaître les causes propres de ce qu'elle saisit, c'est-à-dire de dépasser la représentation de l'image pour pénétrer au plus intime de « ce qui est ». Aristote précise que si nous

sommes capables de connaître intellectuellement le réel tel qu'il est, nous le saisissons cependant selon un mode spécial impliquant une recherche. Notre intelligence, en effet, se développe progressivement, selon un certain devenir. Nous pouvons discerner certains moments spécifiques de ce devenir : il y a, en effet, une première connaissance qui atteint la « quiddité » des réalités physiques, cette première connaissance appréhende les éléments simples et indivisibles de « ce qui est ». Il y a un second type de connaissance qui, se servant de la première, peut énoncer et juger « ce qui est ». Ce second type de connaissance est complexe, il implique composition et division. Enfin, il y a un troisième type de connaissance qui, se servant des deux précédentes, raisonne, discourt, explicite les liens existant entre les diverses propositions et montre leurs conséquences. Il est bien évident que ce troisième type de connaissance est le plus complexe : c'est là que nous comprenons le mieux la différence entre le mode d'être de la réalité considérée dans son existence et celui de cette même réalité envisagée en tant que connue. Et par le fait même, c'est à l'égard de ce troisième type de connaissance, le raisonnement, qu'une étude logique s'impose en premier lieu. Le but de celle-ci est d'ordonner la complexité des raisonnements pour les empêcher de dévier et d'aboutir faussement à certaines conclusions. C'est donc le fait de reconnaître l'expérience humaine comme source de notre connaissance intellectuelle, et de maintenir à cette connaissance intellectuelle ses exigences propres — exigence de saisir les causes propres de la réalité connue — qui oblige le philosophe à élaborer l'« organon ».

Dans cette élaboration, Aristote innove et se montre vraiment le père de la logique. Evidemment, on pourrait dire : les méthodes de recherche de Socrate, les dialectiques de Platon, des Eléates et des Sophistes sont déjà de la véritable logique : Aristote n'a fait donc que poursuivre un effort déjà commencé (1) ! On ne peut nier que la logique d'Aristote présuppose certains éléments. Plusieurs prédécesseurs d'Aristote ont le souci de rechercher des méthodes capables de définir et de saisir correctement la vérité. Mais il faut reconnaître l'état très fragmentaire de ces quelques embryons de logique, comparativement à l'*organon* d'Aristote. Celui-ci est bien le premier qui ait pris philosophiquement conscience de la distinction profonde qui existe entre la connaissance philosophique et la logique. Ceci du reste est facile à comprendre, puisque pour saisir avec précision la distinction entre la philosophie et la logique, il faut avoir discerné que l'être se dit de diverses manières : l'être comme

(1) Ref. *Soph.*, 34, 183 b 15 sq.

substance et selon les diverses catégories, l'être comme acte et puissance, l'être comme signifiant qu'une proposition est vraie (1). Il faut avoir compris la différence qui existe entre l'être réel et l'être qui est comme le fruit propre de notre manière de connaître (l'être de raison, comme l'appellera saint Thomas). Autrement dit, ce qui est connu par notre intelligence, du fait même qu'il est connu, existe selon un mode spécial qui n'est pas sa manière réelle d'exister. Cette distinction suppose l'analogie de l'être. Or précisément, Aristote affirme toujours que sa grande découverte est d'avoir vu que l'être se dit de diverses manières. Sans cette découverte la logique ne peut que s'identifier à la philosophie ou s'intégrer à celle-ci comme une de ses parties essentielles et organiques, alors que pour le Stagirite elle n'est qu'un « *organon* », un « instrument » au service de la pensée scientifique.

§ 1. - *Les Topiques. Le raisonnement dialectique.*

Le premier livre de logique d'Aristote (selon l'ordre génétique) — si on accepte les conclusions des philologues — est celui des *Topiques*, ceci, du reste, est normal, puisque cet ouvrage traite de l'activité de notre raison engagée dans la lutte et se servant des arguments les plus communs. Dans les *Topiques*, en effet, le philosophe veut élaborer une méthode grâce à laquelle on soit « en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant de prémisses probables et d'éviter, quand nous soutenons un argument, de rien dire nous-mêmes qui y soit contraire » (2). C'est une méthode qui permet de mener avec succès dans toute discussion dialectique le rôle de « questionneur » et de « répondant ». Cette méthode se sert de propositions probables. Aristote précise que « la proposition dialectique est une interrogation probable soit pour tout le monde, soit pour la plupart, soit pour les sages, et parmi ces derniers, soit pour tous, soit pour la plupart, soit pour les plus notables... » (3). Le raisonnement qui s'appuie sur de telles propositions ou se termine à celles-ci, est un raisonnement dialectique. Qu'il s'agisse d'induction ou de syllogisme, c'est proprement ce type de raisonnement que le philosophe veut traiter dans ses livres des *Topiques*.

Après avoir rappelé ce qu'il faut entendre par syllogisme,

(1) *Met.*, A, 7, 1017 a 31 ; K, 8, 1064 b 22 ; O, 10, 1051 b 1.

(2) *Top.*, A, 1, 100 a 10-20. Cf. E. WEIL. *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, in *Rev. Met., Mor.*, 1951, n° 3, pp. 283-315.

(3) *Top.*, A, 10, 104 a 8 sq. « Sont aussi des propositions dialectiques ce qui est semblable aux opinions probables ou contraires ». (104 a 12).

par opinions probables, syllogisme éristique, paralogismes, le philosophe précise l'utilité de cette dialectique (1). Celle-ci sert *comme exercice* à rendre l'esprit capable d'argumenter ; *comme moyen de contact* avec les hommes, révélant leurs opinions familières ; *comme instrument philosophique* à poser les problèmes dans toute leur acuité ; et par là même on peut dire qu'elle aide à découvrir les principes propres des sciences (2). L'utilité de l'argumentation dialectique est donc très vaste, quasi infinie : entretenir la souplesse de notre raison et augmenter sa virtuosité ; faciliter les contacts avec les autres et permettre de les utiliser plus intelligemment — ce qui est très important pour augmenter nos champs d'investigation, (nous pourrions ajouter que c'est elle qui permet d'élaborer des textes intelligents et de s'en servir intelligemment) ; rendre l'esprit attentif en serrant fortement les objections « pour » et « contre » ; situer une difficulté intelligemment, c'est déjà presque la résoudre ; aiguïser l'intelligence dans la saisie des principes propres des sciences. C'est tout le halo pré-scientifique de notre vie intellectuelle qui peut être mis sous la juridiction de cette méthode pour être organisé d'une façon plus technique. C'est donc une méthode logique du travail pré-philosophique qui nous est enseignée.

Pour que les raisonnements dialectiques soient facilement utilisables et deviennent un moyen efficace de recherche, il s'agit de les ordonner selon certaines grandes classifications. Ceci est possible précisément parce que ces raisonnements demeurent dans le probable et donc ne s'appuient que sur des principes communs et extrinsèques. Quelles seront ces classifications ? Aristote fait alors appel : 1° aux quatre prédicables : la définition, le propre, le genre, l'accident, puisque toute proposition et toute question (tout problème) se ramènent nécessairement à l'un de ces prédicables et que d'autre part tous les arguments dialectiques et tous les sujets du syllogisme se ramènent nécessairement aux propositions et aux questions (3). Les éléments de toute la dialectique sont donc ces quatre prédicables (la différence se ramène de fait à la définition) ; 2° aux dix catégories : substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, possession, action, passion (4), car l'accident, le genre, le propre, la définition seront toujours dans l'une de ces catégories, étant donné que toute proposition formée par l'un de ces prédicables signifie l'une des catégories.

(1) *Top.*, A, 1, 100 b 24 : « Est éristique le syllogisme qui part d'opinions qui, tout en paraissant probables, en réalité ne le sont pas ».

(2) *Top.*, A, 2, 101 a 25 - 101 b 5.

(3) *Top.*, A, 4, 101 b 24-25.

(4) *Top.*, A, 9, 103 b 22.

Quant aux instruments au moyen desquels procèdent les raisonnements, ils sont au nombre de quatre : 1) l'acquisition, le choix des propositions ; 2) le pouvoir de distinguer en combien de sens une expression est prise ; 3) la découverte des différences ; 4) l'examen de l'identité (1). Ces instruments servent à constituer les « lieux communs ». Cette notion de lieux est très importante, elle est centrale en Topique. Pratiquement tous les livres de Topiques (sauf le premier et le dernier (VIII) sont entièrement consacrés à l'exposition des divers « lieux ». Les livres II et III considèrent les problèmes relatifs à l'accident ; les livres IV et V ceux du genre et de la propriété ; les livres VI et VII, ceux de la définition. Si Aristote dans ses Topiques cherche à organiser les divers lieux dialectiques, il n'en donne pas de définition. C'est dans la Rhétorique qu'il faut la chercher : « ce en quoi coïncide une multitude de raisonnements oratoires » ; mettons ici « dialectiques » au lieu de « oratoires » et l'on est en présence de la définition du lieu dialectique. Les lieux sont donc les sources communes d'une multitude de raisonnements et par le fait même ils permettent certaines classifications logiques.

Le premier lieu que relève Aristote est celui-ci : regarder si l'adversaire a assigné à un sujet comme accident un attribut qui lui appartient d'une autre façon. Ceci permet de dépister l'erreur commise assez communément qui consiste à attribuer le genre comme s'il était un accident (2). Les lieux les plus commodes sont ceux qui sont tirés du « plus » et du « semblable », car ceux-ci sont les plus utiles dans le plus grand nombre de cas.

Après avoir montré les divers éléments nécessaires à toute discussion dialectique fructueuse, Aristote aborde avec le livre VIII l'ordre et la formation des questions et la manière dont il faut répondre ; traitant ainsi de l'exercice ordonné et méthodique de la discussion dialectique. Il donne alors des règles telle que celle-ci : « dans les discussions dialectiques, il faut se servir du syllogisme plutôt que les dialecticiens qu'avec les vulgaires ; au contraire c'est plutôt l'induction qu'il faut employer avec le vulgaire... » (3). « Il ne faut pas faire porter l'interrogation sur la conclusion ; sinon, dans le cas où l'adversaire la nie, ou semble ne pas avoir fait de raisonnements... » (4). « Celui qui interroge sur une seule chose pendant longtemps est un mauvais enquêteur... » (5).

(1) *Top.*, A, 13, 105 a 20 ; 18, 108 b 30.
 (2) *Top.*, B, 2, 109 a 34-35.
 (3) *Top.*, Θ, 2, 157 a 18 sq.
 (4) *Top.*, Θ, 2, 158 a 7 sq.
 (5) *Top.*, Θ, 2, 158 a 25.

§ 2. - Réfutations sophistiques

En appendice aux *Topiques*, il faut signaler les « *Réfutations sophistiques* ». Les réfutations sophistiques sont, en effet, des « réfutations » qui n'en ont que l'apparence. Aux Sophistes qui font en réalité usage de faux arguments n'ayant qu'un semblant de vérité, il faut répondre avec leurs propres armes. Aussi ce livre « *Réfutations sophistiques* » est-il une étude des faux raisonnements en général, des « paralogismes ».

Les sophismes sont essentiellement de deux types : ceux qui proviennent du discours lui-même (sophismes « *in dictione* ») et ceux qui ont une autre cause (sophismes « *extra dictionem* »).

Les sophismes « *in dictione* » sont comme six « lieux » (1). Aristote les établit par induction et sur l'analyse du langage :

1) l'*homonymie*, l'ambiguïté dans un simple mot ; 2) l'*ambigülie*, l'ambiguïté dans la structure de la phrase ; 3) la *composition* qui unit à tort des mots ; 4) la *division* qui sépare à tort certains mots ; 5) l'*accentuation* qui provoque une fausse interprétation ; 6) la *forme de l'expression*.

Les sophismes « *extra dictionem* » sont au nombre de sept :

1) en raison de l'*accident* quand on croit qu'un attribut appartient de la même façon à la chose et à son accident (2) ; 2) quand une expression, prise sous un certain aspect, est employée d'une manière absolue ; 3) en raison de l'ignorance de la réfutation ; 4) en raison de la conséquence, quand on suppose la relation de la conséquence réciproque ; 5) en raison de la pétition de principe ; 6) quand on pose comme cause ce qui ne l'est pas ; 7) quand on réunit plusieurs questions en une seule.

Cette classification puisqu'elle relève des erreurs, ne peut avoir une rigueur absolue. Il n'y a pas d'ordre dans les erreurs, c'est pourquoi certains faux arguments peuvent être classés sous divers types (3).

Ces deux livres de l'*Organon*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, nous montrent bien le mode tout à fait propre de la connaissance intellectuelle humaine. Celle-ci compare et distingue, elle rapproche et oppose. Elle ne peut progresser dans la recherche de la vérité que de cette manière, en louvoyant, pourrait-on dire. Elle n'a pas d'intuitions compréhensives de la réalité qu'elle atteint, ce qui lui permettrait de la contempler en la saisissant et de ne

(1) *Réf. Soph.*, A, 4, 105 b 23 sq.
 (2) *Réf. Soph.*, A, 5, 166 b 27 sq.
 (3) *Réf. Soph.*, 5, 167 a 35.

faire appel à aucun raisonnement, à aucune discussion, à aucune attribution. Il n'y aurait plus alors qu'un pur regard pénétrant au plus intime de la réalité connue. Notre connaissance intellectuelle est trop imparfaite pour être aussi directe. Elle se développe selon un mode de comparaison, de composition et de division qui implique tout un cheminement d'approches successives, d'universalisations, de précisions et de distinctions. Il faut toujours saisir ce en quoi telle réalité est fondamentalement unie aux autres, et ce qui l'en distingue. Ajoutons encore que pour se communiquer aux autres hommes, notre connaissance doit se servir de certains signes, de certains symboles, des mots du langage, ce qui alourdit terriblement encore notre vie intellectuelle et qui occasionne de nouvelles complications. Le langage et l'écriture impliquent de nouvelles potentialités, d'où nouvelles possibilités d'interprétations diverses. Dans sa recherche de la vérité l'homme ne peut s'isoler complètement et ne considérer que sa propre expérience, il doit tenir compte en le jugeant à sa juste valeur, de ce que les autres hommes ont pu dire, de ce qu'ils ont pensé et pensent sur telle ou telle question. C'est tout l'aspect communautaire de notre vie intellectuelle qui conditionne de telle manière l'exercice et le développement de nos connaissances philosophiques qu'ordinairement nous ne pouvons jamais saisir parfaitement d'une manière pénétrante et critique telle ou telle vérité philosophique sans interroger la pensée des autres. Ce double caractère relatif de notre connaissance intellectuelle — celle-ci connaît en comparant et se communique par des signes — réclame cette méthode propre des premiers livres de l'Organon, en vue d'éviter les erreurs, qui risquent toujours de s'infiltrer et de vicier toute connaissance humaine. L'homme en effet risque toujours de ne plus penser personnellement et de penser comme les autres, sous leur influence. Il risque toujours de ne plus se considérer que comme un « moment » d'une Dialectique, que comme un anneau d'une grande chaîne de pensée. Son pouvoir de contemplation est alors oublié, méconnu. Réagissant contre cette tentation, il peut s'isoler complètement dans sa propre pensée, dans sa tour d'ivoire, oublier le dialogue humain. S'il contemple vraiment, il dialogue alors avec celui dont la vie est contemplation, et ce dialogue silencieux suffit ; mais si ce dialogue n'existe pas, si dans un effort laborieux l'homme solitaire s'arrête à mi-chemin, il s'enferme alors dans son égoïsme tyrannique et devient vite comme une « bête » traquée. La logique est un art qui doit coopérer avec la nature pour équilibrer ces deux forces antinomiques de notre intelligence humaine, qui en tant qu'humaine nous attire vers les autres hommes, en tant

qu'intelligence nous attire vers la solitude. Le premier enseignement de cet art est de nous rappeler la nécessité de composer, de comparer, donc de dialoguer pour enrichir notre expérience de celle des autres, mais en même temps cet art nous montre la nécessité de dépasser l'autorité des hommes en matière de connaissance et surtout de connaissance spéculative.

On voit immédiatement la distance qui sépare les *Topiques* d'Aristote de la dialectique des sophistes. S'il est vrai que les deux méthodes reposent sur l'autorité et aboutissent au vraisemblable, pour les sophistes cependant le vraisemblable s'identifie avec le vrai : pas de distinction entre vérité et opinion collective. Pour Aristote, au contraire, cette distinction est primordiale, elle s'impose. Elle seule permet l'accès à la vraie science, sans négliger les ébauches et les tâtonnements humains. Si, selon le philosophe, cette méthode d'autorité n'est pas la méthode de raisonnement la plus parfaite, elle a pourtant sa valeur originale : une valeur pré-scientifique. Elle ne nous découvre pas, en effet, la réalité profonde de « ce qui est », mais elle nous la fait pressentir, nous mettant en présence des différentes opinions qui la concerne, et nous permettant de la saisir plus sûrement.

Le mérite propre d'Aristote en cette matière est d'avoir discerné entre opinion et vérité, entre méthode d'autorité et méthode scientifique. Le philosophe ne sépare pas, n'isole pas pour autant l'une de l'autre, opinion et vérité, méthode d'autorité et méthode scientifique, mais il les ordonne l'une à l'autre et hiérarchise leurs valeurs propres. La méthode dialectique, si elle n'est pas immédiatement ordonnée à la vérité, nous y prépare pourtant. Voilà pourquoi, aux yeux d'Aristote, il ne faut pas confondre la dialectique avec l'éristique et la sophistique. La dialectique est un art capable de nous orienter vers la saisie de la vérité. L'éristique ou la sophistique nous écartent de la vérité, car toutes deux sont fausses et ne disent rien de la vérité. L'éristique pour Aristote poursuit comme premier but la victoire dans la dispute. La sophistique vise la gloire ou la richesse » (1). Entre le dialecticien et l'éristicien il y a la même opposition qu'entre le géomètre et le faiseur de fausses figures, puisque le discours sophistique part de prémisses qui n'ont que l'apparence d'opinions, le discours dialectique part de véritables opinions (2). Si le dialecticien doit lutter, attaquer et se défendre c'est pour démasquer les erreurs et permettre à la vérité de se manifester, l'autre (l'éristicien) dispute pour disputer. C'est l'amour de la lutte et non de la vérité qui le guide.

(1) *Top.*, I, 11, 171 b 25 ; *Θ*, 11, 162 a 16.

(2) *Top.*, I, 11, 171 b 34 ; *A*, 1, 101 b 23 ; 101 a 1.

Si le but dernier de la dialectique est d'aider la science et la philosophie dans la saisie de leurs principes propres, cela ne veut pas dire que la science et la philosophie reposent en définitive sur la dialectique. Génétiquement, du point de vue de l'acquisition des principes, nous pouvons dire que la dialectique joue un rôle primordial ; mais, comme nous aurons l'occasion de le préciser, les principes nous sont proprement donnés, comme principes, par une connaissance spéciale, antérieure — du point de vue de la nature — à tout raisonnement, donc à toute dialectique (1).

§ 3. - Les Premiers Analytiques

En raison même de cette distinction si fortement marquée entre dialectique et science, Aristote devait normalement, après avoir traité de la méthode dialectique dans les *Topiques*, traiter de la méthode proprement scientifique. C'est de fait ce qu'il réalise dans ses *Analytiques*. Dans les *Premiers Analytiques*, il traite du raisonnement considéré en lui-même ; dans les *Seconds Analytiques* il considère le raisonnement dans sa fonction privilégiée et parfaite, la démonstration, cause de la connaissance scientifique ; c'est vraiment la démonstration qui est le sujet propre des *Analytiques* (2), et leur but est de nous permettre d'effectuer correctement les démonstrations. Toute l'étude des Premiers Analytiques est ordonnée à celles des Seconds, puisque c'est vraiment le désir de préciser les conditions fondamentales de la connaissance scientifique qui oriente ces recherches.

Avant d'établir les règles du syllogisme et de montrer ce qu'est l'induction, les deux grands mouvements de notre raison, Aristote au début des *Premiers Analytiques* étudie les éléments de tout syllogisme : les prémisses et les termes. « La prémisses (πρότασις) est le discours qui affirme ou qui nie quelque chose de quelque chose ». C'est donc une proposition mais qu'on appelle prémisses en tant qu'elle est le

(1) Il serait intéressant de noter la différence qu'Aristote souligne entre la dialectique et la Rhétorique : « la Rhétorique n'est pas sans analogie avec la Dialectique. Toutes deux traitent de questions qui relèvent de la compétence de tous sans être du domaine d'aucune science particulière » (*Rhét.* I, 1). La Rhétorique est comme un rejeton de la Dialectique (ch. 2). La Rhétorique est une partie de la Dialectique et lui est semblable, car toutes les deux ont faculté de fournir des arguments. Pour marquer leurs différences, Aristote note : « ce qu'on appelle induction et syllogisme en Dialectique, est exemple et enthymème en Rhétorique » (cf. *Pr. An.*, 23, 68 b 8 sq. et 24 ; 68 b 37 sq. où Aristote traite successivement de l'induction et de l'exemple). Ceci nous manifeste leur but différent : la Dialectique est orientée vers le développement de notre connaissance intellectuelle spéculative, la Rhétorique vers le développement de notre connaissance pratique. « Son rôle est de traiter les questions sur lesquelles nous délibérons et sur lesquelles nous ne possédons pas d'arts »

(2) *Pr. An.*, A, 1, 24 a 11.

principe même du syllogisme. La prémisses est soit universelle, soit particulière, soit indéfinie. « J'appelle *universelle*, précise le philosophe, l'attribution ou la non-attribution à un sujet pris universellement (c'est-à-dire que le prédicat est contenu dans la totalité du sujet, on ne peut trouver dans le sujet aucune partie dont on ne puisse l'affirmer) ; *particulière*, l'attribution ou la non-attribution à un sujet pris particulièrement... ; *indéfinie*, l'attribution ou la non-attribution faite sans indication d'universalité ou de particularité » (1).

La prémisses telle qu'on l'envisage ici, c'est la prémisses syllogistique, c'est-à-dire celle qui peut être dialectique ou démonstrative. Ce ne sera que dans les *Seconds Analytiques* où sera étudié explicitement la prémisses démonstrative.

Le terme est l'élément de la prémisses, c'est-à-dire le prédicat et le sujet dont il est affirmé, que l'être s'y ajoute, que le non-être en soit séparé (2).

Mais ce n'est pas suffisant de distinguer les prémisses universelle, particulière et indéfinie, il faut encore préciser leurs diverses modalités : certaines prémisses n'expriment que le fait d'exister, d'autres une attribution nécessaire, d'autres une attribution contingente (3). Enfin, elles sont soit affirmatives, soit négatives.

Ce qui permet au philosophe de préciser dans quel cas les termes des prémisses peuvent être convertibles. La conversion consiste à transposer les termes d'une proposition sans en changer la qualité, le sujet devient alors le prédicat et le prédicat le sujet. Par exemple : dans l'attribution pure universelle, les termes de la prémisses négative sont nécessairement convertibles (4).

Le syllogisme

« Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données » (5).

Le syllogisme sera dit « parfait » lorsqu'il n'a besoin que de ce qui est posé dans les prémisses pour que la nécessité de la conclusion soit évidente. Il sera dit *imparfait*, s'il a besoin d'un ou de plusieurs éléments en plus des prémisses.

D'une manière plus précise encore, Aristote définit le syllogisme ainsi : « Quand trois termes sont entre eux dans des rapports tels que le mineur est contenu dans la totalité

(1) *Pr. An.*, A, 1, 24 a 17.

(2) *Pr. An.*, A, 1, 24 b 16 sq.

(3) *Pr. An.*, A, 2, 25 a 2.

(4) *Pr. An.*, A, 2, 25 a 5.

(5) *Pr. An.*, A, 1, 24 b 18.

du moyen, et le moyen contenu, ou non contenu, dans la *totalité* du majeur, alors il y a nécessairement entre les extrêmes syllogisme parfait » (1).

Ces trois termes se définissent d'après leur relation réciproque, en ce sens que l'un des termes possède une position intermédiaire entre les deux autres extrêmes. Car ce terme intermédiaire (moyen-terme) contient un des termes extrêmes dans sa totalité et est contenu dans sa totalité par l'autre, et c'est précisément grâce à cette position qu'il peut unir les deux termes extrêmes qui sans lui n'auraient pas de points de contact, et demeureraient extérieurs l'un à l'autre. Grâce à cette « médiation » du moyen-terme, on peut unir ces termes extrêmes, et par le fait même on conclut quelque chose de nouveau. Il y a donc une véritable découverte : un lien inconnu ou insoupçonné seulement par notre intelligence entre les deux termes extrêmes, lui est alors clairement manifesté. En posant la conclusion nécessaire l'intelligence adhère à une nouvelle vérité.

Ces trois termes constituent de fait deux prémisses : l'une, celle qui contient le grand terme est appelée *la majeure*, et l'autre, celle qui contient le petit terme, est appelée *la mineure*. A partir de ces premières propositions, la majeure et la mineure, grâce au moyen-terme, l'intelligence déduit une nouvelle proposition : la *conclusion*, contenue comme en puissance seulement dans les prémisses. Cette déduction, ou si l'on préfère, cette inférence ne peut se faire évidemment qu'à partir de deux propositions unies entre elles par un élément commun : le moyen-terme. Autrement dit, de deux propositions distinctes et sans aucun lien commun on ne pourrait rien déduire. Le moyen-terme est bien la véritable cause de la conclusion, c'est lui qui explique pourquoi et de quelle manière le prédicat est uni au sujet dans la conclusion. Celle-ci, en effet, n'est pas une simple proposition, mais une proposition justifiée, rattachée par le moyen-terme à sa propre cause. Le moyen-terme exprime l'essence soit du sujet, soit de l'attribut, de la conclusion, montrant par le fait même pourquoi à tel sujet inhère tel attribut. C'est parce que nous ne connaissons pas intuitivement l'essence de la réalité que nous avons besoin de ce cheminement, pour nous permettre d'en découvrir les propriétés.

Pour mieux comprendre le rôle du moyen-terme et mieux saisir la nouveauté, son originalité dans la recherche de la technique du processus de l'inférence du raisonnement il suffit de considérer la critique qu'Aristote fait à la méthode de division de Platon. Cette méthode est incapable

(1) *Pr. An.*, A, 4, 25 b 31 sq. Autrement dit : « Si A est affirmé de tout B, et B de tout Γ, nécessairement A est affirmé de tout Γ » (25 b 37).

d'aboutir à un résultat, car elle n'emploie pas de véritables moyens-termes (1). En effet une telle méthode est inspirée par un idéal de symétrie se réalisant de fait par la privation, elle ne peut se poursuivre que suivant un seul de ses membres. « Il n'y a pas de différence de la privation, en tant que privation ». Donc cette méthode de la dichotomie, arrêtée par le membre négatif, ne peut aboutir par elle-même. C'est pourquoi on peut dire que la division platonicienne n'est qu'un « syllogisme impuissant », faible.

Puisque le moyen-terme est l'élément principal du syllogisme, il est normal que, suivant la manière dont il exerce sa fonction, on puisse discerner diverses formes ou, comme l'on dit ordinairement, diverses « figures » de syllogisme. Or précisément la manière dont il exerce sa fonction, est en relation immédiate avec la place qu'il occupe relativement aux deux extrêmes. Suivant la situation particulière qu'il possède, il joue, en effet, d'une façon plus ou moins parfaite son rôle de moyen-terme. Quand de fait il tient vraiment la place propre du moyen-terme, c'est-à-dire quand il est sujet du « grand terme », dans la majeure, et prédicat du « petit terme », dans la mineure, on est en présence de la première figure de syllogisme, celle qui est immédiatement évidente (2). Quand le moyen-terme est attribut des deux termes, c'est-à-dire quand dans la majeure aussi bien que dans la mineure, les deux termes extrêmes sont sujets et le moyen terme attribut, on est alors en présence de la seconde figure (3). Quand le moyen-terme est sujet des deux autres, c'est enfin la troisième figure (4). Puisque tout syllogisme n'implique que trois termes, on ne peut imaginer une autre situation pour le moyen-terme. Ce qui permet à Aristote d'affirmer qu'il n'y a que trois figures de syllogisme. Ces trois figures sont du reste de perfection inégale, seule la première est parfaite (5). Les deux autres peuvent

(1) *Pr. An.*, A, 31, 46 a 31 sq. ; B, 5, 91 b 12 ; B, 13, 96 b 25. Voici comment procède la division de Platon : Tous les êtres sont animés ou inanimés ; donc l'homme est un être animé... Tout animal est terrestre ou aquatique ; donc l'homme est un animal terrestre, etc... En réalité, si on regarde de près, ces conclusions ne sont pas de véritables conclusions. Si l'interlocuteur les accepte, c'est par bonne volonté, car en vérité on ne peut rien conclure. Le moyen-terme : « tous les êtres »... « tout animal » est trop général et ne peut rien expliquer. Cf. *Part. des Ani.*, A, 3, 642 b 22 sq. Aristote donne également deux autres motifs qui légitiment son attitude critique : 1) les classifications de Platon ne correspondent pas au réel. Elles disloquent les genres parce que les différences utilisées ne sont pas les différences essentielles, mais de simples accidents : 2) elles conduisent à des complications inutiles et des répétitions incessantes.

(2) *Pr. An.*, A, 4, 26 a 22 sq.

(3) *Pr. An.*, A, 5, 26 b 33.

(4) *Pr. An.*, A, 36, 28 a 10 sq.

(5) *Pr. An.*, A, 4, 26 b 28 : « Il est évident que tous les syllogismes rentrant dans cette figure sont parfaits (car tous reçoivent leur achèvement des pré-

s'y ramener par une certaine « conversion », c'est-à-dire en changeant la situation des termes de la proposition ; faire que le sujet devienne le prédicat et le prédicat le sujet sans modifier pour cela la valeur des propositions.

Comme les prémisses des syllogismes sont soit universelles, soit particulières, soit indéterminées, et que celles-ci sont encore soit affirmatives, soit négatives, il faut préciser quelles sont les syllogismes valides selon les diverses figures, suivant telle ou telle prémisses utilisée. Aristote obtient ainsi quatorze sortes de syllogismes ayant des conclusions valables (1). A ces divers syllogismes il ramène certains modes indirects des syllogismes considérés selon les trois figures (2), et il montre comment tous les syllogismes imparfaits deviennent parfaits au moyen de la première figure, comment on peut réduire tous les syllogismes valables aux syllogismes universels de la première figure (3).

Enfin, puisque les prémisses se diversifient non seulement en raison de leur qualité et de leur quantité, mais aussi en raison de leur modalité (autre l'attribution simple, autre l'attribution nécessaire, autre l'attribution contingente), il faut donc préciser ce que deviennent les « syllogismes modaux » selon les diverses figures, en fonction de leurs diverses quantités et qualités, se demander si on a affaire à un syllogisme valide et comment le manifester (4).

La comparaison des syllogismes des diverses figures et leur réduction à la figure la plus parfaite obligent Aristote non seulement à utiliser la conversion et en préciser les règles (5), mais encore à se servir de la réduction par l'absurde et aussi de l'ecthèse, puis à étudier leurs lois (6). Il

misses originairement posées) et que toutes les conclusions peuvent être démontrées au moyen de cette figure, universelle et particulière, affirmative et négative ». Cf. A, 5, 27 a 1 ; 6, 28 a 15 sq.

(1) Selon la première figure on obtient 4 types de syllogismes valables mais sans conclusion affirmative. Selon la troisième figure on obtient 6 types de syllogismes valables, mais sans conclusion universelle. (Cf. A, 4, 25 b 37 - 6, 29 a 18 sq.)

(2) De ces modes indirects prendront naissance les syllogismes selon la figure galénique (4^e figure). Le moyen-terme est alors attribué au grand terme dans la majeure, et le petit terme lui est attribué dans la mineure.

(3) *Pr. An.*, A, 7, 29 a 30 sq.

(4) *Pr. An.*, A, 8, 29 b 35 sq. Aristote montre que les syllogismes du nécessaire suivent à peu près les mêmes règles que les syllogismes de simple attribution parce que les lois de conversion sont les mêmes et que la place des termes est la même. Les chapitres IX, X et XI des Premiers Analytiques sont consacrés à l'étude des syllogismes du nécessaire selon la première, la deuxième et la troisième figures. A partir du chapitre XIII, Aristote aborde les syllogismes du contingent. Les chapitres XIV, XV, XVI étudient les syllogismes selon la première figure, les chapitres XVII, XVIII, XIX, étudient ceux de la deuxième figure ; enfin les chapitres XX, XXI, XXII étudient ceux de la troisième figure.

(5) *Pr. An.*, A, 5, 27 a 6 sq ; 27 a 12 ; 27 a 32 ; 6, 28 a 19.

(6) *Pr. An.*, A, 5, 27 a 15 ; 6, 28 a 23 ; B, II, 61 a 15-19 ; 63 b 24. Aristote reconnaît que ce syllogisme par l'absurde est semblable à la conver-

faut bien noter cette forme spéciale de raisonnement par l'absurde qui en suppose toujours un autre auquel il vient en aide. Dans ce genre de raisonnement, en effet, on pose comme principes la contradictoire de la conclusion qu'on cherche à prouver et l'une des autres propositions déjà employées comme principes, dans le premier raisonnement (1).

Si le raisonnement syllogistique est le plus parfait, celui qui réalise le mieux les exigences du raisonnement, cependant, par rapport à nous, l'induction est première (2). Car celle-ci part de la connaissance des particuliers contingents, pour atteindre à la connaissance du nécessaire. Nous sommes, en face, d'un mouvement de la pensée inverse de celui du syllogisme déductif (3). Celui-ci respecte plus l'ordre de nature : de la définition de telle ou telle réalité on déduit ses propriétés, tandis que l'induction respecte plus l'ordre génétique, de l'imparfait on le remonte vers le parfait, des accidents on infère la nature.

L'induction est un raisonnement moins parfait que le syllogisme parce qu'elle n'a plus de moyen-terme au sens strict : c'est l'énumération de tous les cas particuliers qui servent de « moyen-terme ». L'exemple d'induction donné par Aristote est clair : l'homme, le cheval, le mulet sont des animaux qui vivent longtemps. Or tous les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval, le mulet. Donc tous les animaux sans fiel vivent longtemps. Le rôle de l'induction n'est pas d'aboutir à une conclusion justifiée — elle ne nous donne pas d'explication au sens précis — mais de nous faire découvrir de nouveaux principes. Elle nous permet d'atteindre des propositions premières et immédiates. De telles propositions n'ont pas de moyen-terme, elles ne

sion, avec la différence que la conversion suppose « la constitution antérieure d'un syllogisme et l'adoption des deux premiers, alors que, dans la réduction à l'absurde, la vérité de l'opposée ne dépend pas de l'accord de l'adversaire, mais de sa propre évidence ». (61 a 22 sq., II, 20, 66 b 4 sq.). Au sujet de l'ecthèse cf. A, 2, 25 a 17.

(1) Aristote dira : « la réfutation est un syllogisme qui établit la contradiction ». *Pr. An.*, B, 20, 66 b 12 ; ou encore : « la réfutation est un raisonnement avec contradiction de la conclusion ». *Réf. Soph.*, A, 1, 169 a 2.

(2) *Met.*, M, 4, 1078 b 28 : C'est à juste titre qu'on peut attribuer à Socrate la découverte de ces deux principes ; les discours inductifs (*επαγωγαι λογικαι*) et le fait de définir universellement, qui l'un et l'autre, concernent le point de départ de la science.

(3) *Pr. An.*, B, 23, 68 b 8 sq. ; *An. Pos.*, A, 1, 71 a 3 sq. L'induction se présente comme l'analogie d'un syllogisme (en Barbara) renversé, où A et C étant les extrêmes, B le moyen-terme, on établit la proposition BA (la majeure du syllogisme) à partir de la considération du terme C qu'Aristote suppose pouvoir jouer comme moyen-terme à l'égard de cette attribution BA. Autrement dit BA étant majeure du syllogisme normal, CB étant la mineure, la conclusion est CA ; dans l'induction CA est comme la majeure, la mineure CB est convertie, elle devient BC ; de CA et de BC, on conclut alors BA. On voit comment par une conversion l'induction peut apparaître comme équivalente d'un syllogisme.

peuvent être déduites de prémisses, elles ne peuvent terminer qu'un mouvement inductif de la pensée.

On pourrait dire que le syllogisme sert à exploiter nos richesses déjà acquises, notre capital de connaissances, l'induction sert à accroître ce capital, à nous permettre d'acquérir de nouveaux principes. En ce sens on comprend comment l'induction est pour notre intelligence une activité plus fondamentale que la déduction syllogistique. Par contre, du point de vue logique, il est normal qu'Aristote la traite après le syllogisme, car elle est un raisonnement moins parfait et du reste, considérée en elle-même, elle échappe en quelque sorte à la logique. Elle ne s'y rattache que dans sa relation au syllogisme. La logique devant nous permettre d'acquérir une connaissance scientifique parfaite, le syllogisme est bien son instrument propre. L'induction au contraire est comme l'instrument qui nous conduit à cette connaissance, qui nous introduit en nous faisant découvrir certains principes propres, certaines propositions immédiates. C'est précisément pour cette raison qu'Aristote, après s'être étendu si longuement sur le syllogisme et ses lois, sur ses diverses figures et ses multiples réalisations, traite si brièvement de l'induction et de ses règles.

A l'étude de l'induction se rattache celle du raisonnement par l'exemple qui joue un rôle si important en Rhétorique. Ce qui différencie ce dernier de l'induction, « c'est que l'induction, partant de tous les individus, démontrait que le grand terme appartient au moyen, et n'appliquait pas le syllogisme au petit terme, tandis que l'exemple l'applique, et ne démontre pas en partant de tous les individus » (1). Le raisonnement par l'exemple est comme un mouvement qui va de la partie à la partie, quand les deux cas particuliers sont subordonnés au même terme et que l'un d'eux est connu. On montre que faire la guerre aux Thébains est un mal pour les Athéniens, du fait que les Thébains sont les voisins des Athéniens, ce qui est un fait connu, et que faire la guerre à ses voisins est un mal.

Aristote traite aussi de l'abduction ou réduction (2) de l'objection ou instance (3), enfin de l'enthymème (4).

(1) *Pr. An.*, B, 24, 69 a 16 sq.

(2) *Pr. An.*, B, 25, 69 a 20 sq. L'abduction (*ἀναγωγή*) est un syllogisme spécial, qui ne peut conclure qu'une connaissance approchée, car si le premier terme appartient de toute évidence au moyen, il est incertain que le moyen appartienne au dernier terme.

(3) *Pr. An.*, B, 26, 69 a 37 sq. L'objection est une proposition, soit universelle, soit particulière, opposée à une prémisse, comme contraire ou comme contradictoire.

(4) *Pr. An.*, B, 27 a 10 sq. « L'enthymème est un syllogisme qui part de prémisses vraisemblables ou de signes ». Comme les signes peuvent être considérés de trois manières, correspondant aux trois situations du moyen-terme selon les trois figures, il y aura trois figures d'enthymème.

§. 4. - Les Seconds Analytiques

Les *Seconds Analytiques* abordent le problème de la science. Or nous acquérons celle-ci par la démonstration qui n'est autre chose que le syllogisme en matière « nécessaire ». Les *Seconds Analytiques*, en étudiant les lois de la méthode scientifique, traiteront donc d'un cas particulier, privilégié du syllogisme (1).

« Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue et non pas, à la façon des sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous pensons connaître la cause par laquelle la chose est, en sachant que celle-ci est la cause de cette chose et qu'il n'est pas possible que la chose soit autrement qu'elle n'est » (2). En opposition à la théorie des sophistes, Aristote précise que la science au sens propre est la connaissance de « quelque chose qui ne peut pas être autre qu'il n'est, c'est-à-dire du nécessaire » (3). C'est pourquoi la démonstration doit partir de propositions vraies, indémontrables, immédiates, plus connues que la conclusion, et antérieures à celle-ci. Ces propositions jouent en effet un certain rôle de cause à l'égard de la conclusion. Or la cause doit toujours être antérieure à ses effets (4). Les prémisses enfin doivent être nécessaires, la relation qui existe entre leurs sujets et leurs prédicats doit être une relation essentielle « *per se* » (5).

Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude de chacun des caractères des propositions-principes de la démonstration et de toute la structure logique de la science ; notons seulement quelques points particulièrement importants et significatifs de la position logique d'Aristote en ce qui regarde la science. Celui-ci condamne également deux attitudes opposées : celle de ceux qui prétendent que rien ne peut être démontré, celle de ceux qui prétendent que tout peut être démontré (6). Ces deux positions arrivent fatalement à exclure de notre activité intellectuelle toute connaissance scientifique, car elles la rendent impossible. Si rien ne peut être démontré, rien ne peut être connu par sa cause, donc rien ne peut être connu scientifiquement. Si tout peut être démontré, on pourra remonter à l'infini dans l'ordre des moyens-

(1) *An. Post.*, A, 2, 71 b 17. « Par la démonstration, j'entends le syllogisme scientifique et j'appelle scientifique un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science ». Cf. B, 19, 99 b 15 sq.

(2) *An. Post.*, A, 2, 71 b 9 sq. ; A, 33, 88 b 30 où Aristote montre la différence qui existe entre la science et l'opinion. Pour l'opinion, l'attribut pourrait être autrement qu'il n'est.

(3) *An. Post.*, A, 4, 73 a 21-22.

(4) *An. Post.*, A, 6, 74 b 5.

(5) *An. Post.*, A, 6, 74 b 5 sq. ; A, 22, 84 a 6.

(6) *An. Post.*, A, 3, 72 b 5 sq.

termes et, par le fait même, tout raisonnement devient impossible.

Aristote adopte une position intermédiaire. Pour lui la connaissance scientifique est possible, c'est-à-dire certaines propositions peuvent être expliquées, justifiées et démontrées. On peut préciser leur cause propre et atteindre leur nécessité. Mais cette connaissance scientifique n'est pas la seule connaissance humaine. Elle en présuppose une autre, antérieure et première, dont elle dépend. Avant de connaître la conclusion scientifique, il faut connaître les principes propres dont elle provient. Or précisément ces principes propres en tant que principes sont premiers. Ils ne dépendent pas de prémisses. Ce qui les constitue n'implique pas de relation de dépendance à l'égard d'un troisième terme, autrement dit le lien qui unit le prédicat au sujet d'un principe est non seulement essentiel, mais aussi immédiat. A la fin des *Seconds Analytiques* Aristote traite explicitement de la manière dont nous atteignons ces principes (1). Nous retrouvons la même affirmation que, dans le premier livre de la Philosophie première (2) : de la sensation vient ce que nous appelons le souvenir, du souvenir plusieurs fois répété vient l'expérience ; de l'expérience vient le principe de l'art et de la science, de l'art en ce qui regarde le devenir, de la science en ce qui regarde l'être. La source première de notre connaissance intellectuelle est donc bien la sensation. Tout l'édifice de notre connaissance scientifique s'enracine donc en elle. « C'est donc bien l'induction, précise Aristote, qui nous fait connaître les principes, les propositions immédiates » (3). Ce passage du particulier sensible à la saisie du principe universel est comparé à un ralliement d'une troupe en déroute : « C'est ainsi que, dans une bataille, au milieu d'une déroute, un soldat s'arrêtant, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que l'armée soit revenue à son ordre primitif. Or même l'âme est constituée de cette façon... » (4). C'est le nous qui saisit ces principes. Le nous est donc principe de la science (5).

(1) *An. Post.*, B, 19, 99 b 20 sq.

(2) *Met.*, A, 1, 980 a 29.

(3) Ce chapitre 19, qui termine les *Seconds Analytiques*, doit donc être mis en connexion directe avec le chapitre 23 du livre II des *Premiers Analytiques* ; ici et là Aristote traite de l'induction mais de manière différente ; dans les *Premiers Analytiques* il en parle comme d'un type particulier de raisonnement et il essaie d'en saisir le caractère propre comme mouvement de la pensée aboutissant à la connaissance d'une proposition nouvelle ; dans les *Seconds Analytiques*, il considère l'induction comme le fonctionnement propre de la connaissance scientifique, comme ce qui permet de sortir du mouvement pour saisir ce qu'il y a de premier. Tout mouvement n'étant possible que grâce à un principe qui, lui, est en dehors du mouvement.

(4) *An. Post.*, B, 19, 100 a 12 sq.

(5) *An. Post.*, B, 19, 100 b 3 sq. Le nous est pris ici comme « l'habitus » des principes et non comme la faculté intellectuelle considérée dans toute son universalité.

C'est pourquoi la connaissance scientifique en tant qu'elle s'achève dans la conclusion scientifique, se présente comme un type de connaissance « déduite », donc toujours « secondaire », présupposant toujours une saisie des principes qui ne relève pas de la science, car il ne peut y avoir science des principes de la science, mais saisie intellectuelle des principes de la science. De plus certaines réalités échappent à notre connaissance scientifique, précisément parce qu'elles ne peuvent être ramenées immédiatement à des principes propres ; tous les faits singuliers contingents sont dans ce cas (1). Notre connaissance scientifique se trouve donc limitée soit par une plénitude, soit par un défaut d'intelligibilité — les principes et les faits singuliers contingents (2). Elle demeure cependant, dans son ordre, en tant qu'elle implique la conclusion unie à ses principes, une connaissance parfaite, qui perfectionne notre intelligence et même la perfectionne de la façon la plus naturelle comme intelligence humaine qui raisonne et ne peut s'achever qu'en se mouvant.

C'est toute la structure de la connaissance humaine qui est impliquée dans cette conception du savoir humain. Celui-ci est comme un certain terme, un fruit qui présuppose déjà tout un acquis. Aristote précise, en effet, que « les questions que l'on se pose sont en nombre égal aux choses que nous connaissons » (3). Or nous nous posons quatre sortes de questions : la constatation du fait ($\tau\omicron\delta\ \delta\iota\omicron\tau\iota$), le pourquoi ($\tau\omicron\delta\ \delta\iota\omicron\tau\iota$), s'il existe ($\epsilon\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$), ce qu'il est ($\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$). Mais toutes ces questions présupposent une connaissance, celle de la signification du nom (4), qui est tout à fait première. Il y a donc cinq objets de connaissance : ce que le nom signifie ; ce que l'objet correspondant est, ce qu'il est : sa nature, les qualités qu'il peut avoir, pourquoi il a de telles qualités. Mais seul le premier de ces objets de connaissance n'est jamais objet de recherche — toute recherche présuppose la signification du nom. La première question qu'on pourra se poser est celle de l'existence de ce qui est signifié par tel nom, puisque « chercher ce qu'est une chose sans savoir qu'elle existe, c'est assurément ne rien chercher du tout » (5). Mais si cette question peut être l'objet d'une véritable recherche scientifique, il n'en reste pas moins vrai que cette recherche scientifique ne peut se faire que si déjà nous avons grâce à l'expérience la certitude que certaines réalités physiques existent, et que grâce à l'induction nous.

(1) *An. Post.*, A, 30, 87 b 18 ; 31, 87 b 27.

(2) *An. Post.*, B, 4, 91 a 13.

(3) *An. Post.*, B, 1, 89 b 20.

(4) *An. Post.*, A, 1, 71 a 12 sq.

(5) *An. Post.*, B, 8, 93 a 27.

avons déjà saisi certains principes propres et certains principes communs (1). Tout raisonnement présuppose certaines appréhensions et certains jugements et tout raisonnement parfait, scientifique, présuppose certaines appréhensions parfaites et certains jugements parfaits. On peut alors préciser la structure de toute science dans son état parfait. Celle-ci implique toujours trois éléments essentiels : la propriété, les axiomes, le genre (2). En effet, la science partant des prémisses nécessaires conclut en résolvant telle question posée. Cette conclusion s'exprime par une affirmation de telle propriété à l'égard de tel sujet. On connaît alors leur connexion, et on la connaît parfaitement, c'est-à-dire grâce au moyen-terme, cause propre de leur connexion. Cette connexion essentielle et nécessaire affirmée dans la conclusion, présuppose deux autres connexions essentielles et nécessaires plus fondamentales, celles qui existent dans les prémisses entre le moyen-terme et les deux termes qui constituent leur conclusion. Il y a donc quelque chose de commun qui

(1) *An. Post.*, A, 1, 71 a 12 sq ; A, 2, 72 a 8 sq. Précisons que dans la technique d'Aristote : principe (*ἀρχή*) signifie tout ce qui est au point de départ intellectuel de la science ; les axiomes (*ἀξιιώμα*), expression empruntée aux Mathématiques (*Met.*, Γ, 3, 100 5 a 20), sont d'une part les principes communs à toutes les sciences et sont comme les régulateurs généraux de la démarche scientifique — « J'appelle principes communs ceux qui jouent le rôle de base dans la démonstration » (A, II, 77 a 26 sq.), mais ces principes-axiomes ne sont ni les genres sur lesquels porte la démonstration, ni les attributs démontrés, ils ne doivent donc pas être les prémisses des démonstrations, on ne raisonne pas à partir de ceux-ci, mais selon ceux-ci — d'autre part les principes propres à chaque science (A, 10, 76 a 37 sq.), qui fournissent les matériaux aux déductions. Les définitions (*λόγοι τῆς οὐσίας*) font partie de ces principes propres.

Aristote note que certaines sciences prennent comme points de départ des propositions non immédiates. A l'égard des objets de ces propositions, ces sciences se contentent de savoir qu'il en est ainsi (*τὸ ὅτι*) ; ces propositions seront du reste l'objet d'une autre science qui les considère comme conclusions d'axiomes-principes et connaît donc leur pourquoi (*τὸ ὅτι*). Voilà le schéma initial de la subalternation des sciences.

La thèse (*θέσις*) est cette forme de principe immédiat du syllogisme qu'il n'y a pas à démontrer. De plus, celui qui apprend quelque chose ne doit pas nécessairement la retenir dans l'esprit, en quoi la thèse se distingue de l'axiome (A, 2, 72 a 14 sq.).

L'hypothèse (*ὑπόθεσις*) est une thèse concernant ce qui peut être envisagé dans une alternative contradictoire, et fixant momentanément l'esprit sur l'une ou l'autre partie de cette alternative. L'hypothèse est en dehors de la science puisqu'elle demeure dans le domaine de l'opinion.

La définition est aussi une thèse, non une hypothèse. Les thèses qui ne regardent que la signification des termes sont des définitions — celles qui considèrent aussi l'existence de la réalité sont des hypothèses.

Le postulat (*ἀπόφασις*) c'est « ce que dans leurs discours, ceux qui ont la parole demandent d'accepter indépendamment des sentiments ou de l'acquiescement à ce qu'ils disent. » (*Rhét.*, 20, 1433 b 17-18).

(2) *An. Post.*, A, 7, 75 a 40 : « Il y a trois éléments dans la démonstration : 1) ce que l'on prouve : la conclusion, un attribut appartenant par soi à un certain genre ; 2) les axiomes d'après lesquels s'enchaîne la démonstration ; 3) le genre, le sujet dont la démonstration fait apparaître les propriétés et les attributs essentiels ».

unit essentiellement ces trois termes : voilà le genre (1). De ce genre la science présuppose l'existence, et elle en précise les propriétés. Quant aux axiomes, inutile d'en reparler.

Voilà la structure logique de toute science. C'est la nature de ce genre qui explique à la fois son autonomie ainsi que ses relations de dépendance ou de supériorité (2), car on ne peut, dans la démonstration passer d'un genre à un autre (3), sauf dans certains cas (4).

« Un fait digne de remarque, note W. D. Ross, est que presque tous les exemples de présuppositions et de preuves dans le premier livre des Derniers Analytiques sont tirés des Mathématiques » (5). Faut-il de là conclure que cette logique de la science est celle des sciences mathématiques ? Ce serait oublier, en bonne logique d'Aristote, que le raisonnement par l'exemple n'est pas scientifique mais rhétorique ! Tout le chapitre 19 du second livre nous atteste explicite-

(1) *An. Post.*, A, 7, 75 a 40 sq. « C'est du même genre que doivent nécessairement provenir les extrêmes et les moyen-termes » (75 b 10). La définition, principe propre de la démonstration, est elle-même contenue dans le genre, comme du reste elle le contient. C'est pourquoi on peut déterminer la nature propre d'une science par son « genre » ou par son principe propre (définition).

(2) Hamelin prétend qu'il y a une certaine dualité dans la conception aristotélicienne de la science : car, dit-il, le philosophe affirme à la fois que la science est la connaissance par la cause, la connaissance du nécessaire, et aussi qu'elle est la connaissance de l'universel et non de l'individuel (cf. *Système d'Aristote*, p. 236-239). Or, pour Hamelin, l'universel est un « résidu du mort » (p. 237) et « l'idée de cause, proprement dite, est absurde » ; dans la science d'Aristote, ce qui existe c'est « l'idée de raison » (*op. cit.*, p. 240). Donc la science aristotélicienne est « à peu près bornée au point de vue statique et elle risque, en opposition avec le fond même de l'esprit aristotélicien d'expliquer le supérieur par l'inférieur » (*op. cit.*, p. 247).

Ce jugement d'Hamelin provient d'une confusion entre l'universel tel qu'en parle Aristote et le général abstrait d'une part et d'autre part d'une méconnaissance de la notion de cause dans la philosophie aristotélicienne. Pour Aristote la cause est un principe d'être et d'intelligibilité, elle n'est pas une « idée de raison » — ce n'est pas une loi. En réalité, il n'y a pas de dualité dans la conception aristotélicienne de la science, car tout se ramène à cette définition : la science est la connaissance par la cause propre. La science, à la différence de nos connaissances immédiates, regarde une proposition dont l'affirmation du prédicat et du sujet ne se fait que grâce à un moyen-terme qui est la cause même de cette affirmation. Cette définition implique comme double conséquence que la science regarde le nécessaire et l'universel. En effet, étant connaissance par la cause, la science réclame cette connaissance du nécessaire. Cette cause nécessaire doit être universelle pour jouer son rôle de moyen-terme. C'est pourquoi définir la science par la connaissance de l'universel, ou du nécessaire, n'est pas tout à fait exact. On ne pénètre pas alors suffisamment dans ce qui constitue la science aristotélicienne comme telle, et on ne voit que telle ou telle de ses conditions, de ses propriétés. Et c'est précisément à cause de cela qu'on ne peut plus comprendre comment la science selon Aristote n'est pas bornée au statique. Le mouvement naturel fait partie intégrante de la philosophie de la nature donc de la science, l'opération humaine fait partie intégrante de la philosophie humaine, donc de la science.

(3) *An. Post.*, A, 7, 75 a 37 sq.

(4) *An. Post.*, A, 9, et 13. L'unité de la science se prend de l'unité du genre qu'elle considère (cf. A, 28, 87 a 38 sq.).

(5) W. D. Ross, *Aristote*, Payot, Paris, 1930, p. 67.

ment que ce n'est pas là l'intention d'Aristote et que sa conception de la science regarde avant tout la science philosophique, sans exclure du reste les sciences mathématiques. Si le Stagirite se sert si souvent d'exemples tirés des *Eléments de géométrie* (qu'Euclide ne fit qu'augmenter), c'est précisément que l'exemple est une réalité, mieux connue pour nous, qui doit nous conduire vers le plus universel, moins connu. Etant donné le caractère propre des sciences mathématiques, sciences très connaturelles à l'intelligence humaine, et l'état historique de leur élaboration, il était normal à ce Maître de la logique de s'en servir pour éclairer son enseignement. L'exemple n'est pas la doctrine, il est à son service.

Aristote relève divers types de démonstrations et porte un jugement de valeur sur chacune d'elles. Ce jugement se prend de la nature même de la science, effet propre et fin propre de la démonstration. La démonstration la plus parfaite est celle qui nous fait le mieux savoir.

Certaines démonstrations procèdent de principes nécessaires et immédiats et d'autres procèdent de prémisses non immédiates — ceci à l'intérieur de la même science ou à l'égard de deux sciences distinctes. Les premières démonstrations en réalité se font par les causes, les secondes par les effets. Les unes aboutissent à la connaissance des pourquoi (*διότι*), les secondes à la seule connaissance du fait (*ὅτι*). Il est bien évident que les premières seules sont parfaites et vraiment scientifiques, les autres sont toujours imparfaites (1). Notons que les démonstrations procédant de principes immédiats s'expriment surtout selon la première figure du syllogisme. Voilà pourquoi « la figure la plus propre à la science est la première figure » (2).

Certaines démonstrations sont universelles, d'autres particulières (selon la troisième figure). Les premières seules sont parfaites, car seules elles prouvent en réalité la cause et le pourquoi, seules elles procèdent exclusivement selon l'intelligence, les secondes doivent se ramener en partie à la sensation (3).

Certaines sont affirmatives, d'autres négatives (selon la deuxième figure) ; les affirmatives sont supérieures aux négatives parce qu'elles sont plus simples, elles présupposent moins de principes. De plus la nature de la démonstration affirmative se rapproche plus de celle du principe (4).

Enfin la démonstration affirmative directe est supérieure

(1) *An. Post.*, A, 13, 78 a 23 sq.

(2) *An. Post.*, A, 14, 79 a 17 sq.

(3) *An. Post.*, A, 24, 85 a 13 sq. Aristote donne toute une série de raisons dialectiques et analytiques.

(4) *An. Post.*, A, 25, 86 a 31 sq.

à la réduction à l'absurde parce qu'elle fait connaître le pourquoi, l'autre ne le fait pas connaître (1).

Ceci montre bien l'idéal de la connaissance scientifique pour Aristote, connaissance qui procède vraiment de prémisses nécessaires au sens tout à fait fort du mot, et qui aboutit à une conclusion nécessaire. Ce qui montre tout ce qui sépare la science de l'opinion : à tel point que la science et l'opinion d'une même réalité ne peuvent coexister dans la même personne. Car on ne peut affirmer en même temps que l'homme est essentiellement animal et qu'il n'est pas essentiellement animal puisqu'il pourrait être autre qu'animal (2).

Si la connaissance scientifique est telle, on comprend le rôle capital de la découverte du « moyen-terme », toute recherche nous orientant vers cette découverte. Par le fait même la vivacité de l'intelligence consiste bien à le découvrir instantanément. Dès que l'intelligence connaît les extrêmes, elle saisit les moyens-termes, les causes, si du moins elle est vraiment perspicace et si elle a soif de connaître parfaitement (3).

Démonstration et définition.

Ce que Socrate cherchait, c'était de définir les réalités morales. Notre intelligence n'est satisfaite que lorsqu'elle possède la définition de ce qu'elle connaît (4).

Il est normal qu'après avoir précisé ce qu'est la connaissance scientifique, Aristote montre les relations qui existent entre ce type de connaissance et la définition.

Les chapitres 3 à 7, dans une longue discussion dialectique, montrent l'irréductibilité foncière de la démonstration à la définition. On ne peut jamais à l'égard d'une même chose avoir une démonstration et une définition (5). Du reste, la quiddité qu'exprime la définition ne peut être prouvée ni par une démonstration, ni par une division, ni par une hypothèse, ni par la définition elle-même (6).

Dans le chapitre 8, Aristote expose sa propre doctrine. Il montre d'abord logiquement comment d'une certaine manière il peut y avoir démonstration de la définition qui exprime l'essence. En effet, connaître ce qu'est la définition

(1) *An. Post.*, A, 26, 87 a 1 sq.

(2) *An. Post.*, A, 33, 89 b 1 sq.

(3) *An. Post.*, A, 34, 89 b 10 sq. ; B, 2, 89 b 37 ; 3, 90 a 35.

(4) *Mét.*, A, 6, 987 b 2 : « 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 dénitions » (cf. *Mét.*, M, 4, 1078 b 17 sq.).

(5) *An. Post.*, B, 3, 91 a 9.

(6) *An. Post.*, B, 4-7.

d'une réalité, c'est connaître sa cause. Or cette cause est soit son essence même soit une autre réalité qui ne peut être que le moyen-terme. Si c'est son essence, il est bien évident que sa connaissance échappe à la démonstration ; si c'est une autre réalité, cette connaissance est démontrable, selon une démonstration de la première figure. On démontre alors la définition de la réalité par un moyen-terme, qui lui-même ne peut être qu'une autre définition.

La véritable manière de montrer comment il peut y avoir démonstration de la définition, c'est de comprendre la priorité, pour nous, de la connaissance du fait sur la connaissance du pourquoi. Car cette connaissance de l'existence de la chose implique une connaissance partielle de ce qu'est la chose, on connaît au moins la signification de son nom. Par exemple si on connaît ce que signifie le terme : éclipser, on dira que l'éclipse c'est l'extinction de la lumière. le fait constaté. A partir de cette connaissance nominale de la réalité et de celle de son existence, on peut se demander ce qu'elle est et son pourquoi, la découverte de cette cause qui explique l'événement est la découverte du moyen-terme qui unit les deux extrêmes constatés. L'éclipse, c'est l'interposition de la terre entre le soleil et la lune. On passe donc d'une définition nominale à une définition par la cause et c'est par la découverte d'un moyen-terme qu'on aboutit à cette définition. Une telle définition est plus une démonstration, d'une certaine façon, qu'un objet démontré, car le moyen-terme n'est pas démontré, mais découvert explicitement par la démonstration, il constitue même la démonstration. Evidemment un tel raisonnement ne regarde que les réalités qui ont une cause autre que leur substance (c'est-à-dire les événements ou les attributs), et non les réalités dont les causes sont leurs propres substances (l'unité pour l'arithméticien), car de telles réalités ne peuvent être connues qu'immédiatement.

Lorsqu'on parle de définition, c'est-à-dire du discours (*λόγος*) qui explique ce qu'est une réalité, il faut toujours bien distinguer. La *définition nominale* qui explique ce que signifie le nom (ce que signifie le terme triangle par exemple) et qui n'exprime que cette signification. La *définition causale* qui montre pourquoi la réalité est. Elle ne diffère de la démonstration que par la position de ses termes. Le contenu est le même, mais la manière d'exprimer est différente. La *définition des termes immédiats* est indivisible, indémontrable : elle exprime l'essence des réalités qui n'ont pas de causes extrinsèques (1).

(1) *An. Post.*, B, 10, 93 b 28 sq. Notons la conclusion de ce chapitre : « La définition est en un premier sens un discours indémontrable de l'essence ; en un second sens un syllogisme de l'essence ne différant de la démonstration que

Mais la définition causale n'est pas unique, car les causes sont au nombre de quatre. Aristote rappelle ici, pour montrer les divers moyens-termes possibles, ce qu'il faut entendre par ces diverses causes : « en premier lieu, la quiddité ; en second lieu, que certaines choses étant données, une autre suit nécessairement ; en troisième lieu, le principe du mouvement de la chose ; et en quatrième lieu, la fin en vue de laquelle la chose a lieu » (1). Le philosophe montre par de multiples exemples comment ces causes servent de moyens-termes et nous donnent par le fait même diverses définitions causales.

Lorsqu'il s'agit de « réalité en devenir », la notion de temps ne doit pas être négligée dans la relation entre la cause et son effet, puisqu'il y a toujours une certaine simultanéité entre cause et effet (2).

Enfin, Aristote montre comment par les divisions on peut préciser les prédicats contenus dans l'essence et par là établir une véritable définition de celle-ci : « La division est la seule méthode possible pour éviter de ne rien omettre dans l'essence » (3). Trois règles sont à observer pour constituer une définition par division : prendre les prédicats contenus dans l'essence (le genre et la différence) ; les ranger dans leur ordre ; les prendre tous sans exception (4). Le philosophe précise le caractère propre de chacune de ces conditions et la manière pour nous de l'appliquer, puis il donne certains exemples. Si nous avons à chercher l'essence de la fierté, il faut porter notre attention sur quelques hommes fiers, bien connus de nous, et considérer quels éléments ils ont tous en commun, en tant que tels. Par exemple, c'est de ne pouvoir supporter un affront, etc. Puis on examine d'autres cas : s'ils ont en commun l'indifférence à la bonne et à la mauvaise fortune, on prend ces deux éléments et on considère ce qu'il y a de commun entre ces deux qualités. S'il n'y en a pas, c'est qu'il y a deux espèces de fierté ; et on recommence en vue de trouver cet élément générique.

par la position des termes ; et en un troisième sens la conclusion de la démonstration de l'essence ». Dans cette conclusion Aristote omet la définition nominale et considère les deux aspects sous lesquels on peut envisager la définition causale.

(1) *An. Post.*, B, 11, 94 a 20 ; cf. *Phys.*, B, 3, 195 a 18-19 ; *Met.*, M, 4, 1044 b 1, A, 4, 1070 b 26.

(2) *An. Post.*, B, 12, 95 a 10 sq. cf. 16, 98 b 30. A cette instance : « la cause étant présente, il est nécessaire que l'effet soit ; mais l'effet existant, il n'est pas nécessaire que tout ce qui peut en être cause existe ; ce qui est nécessaire, c'est qu'une cause existe et non pas toutes les causes », Aristote répond : « puisque la question à résoudre est universelle, non seulement la cause sera une totalité, mais aussi l'effet sera universel. Il y aura une adéquation entre l'effet et sa cause. Et par le fait même, le moyen-terme et son effet doivent être convertibles l'un dans l'autre. »

(3) *An. Post.*, B, 13, 96 b 35 sq.

(4) *An. Post.*, B, 13, 97 a 23 sq.

Comme Aristote a précisé que la démonstration parfaite était la démonstration universelle, il note également ici que « toute définition est toujours universelle » (1). Et comme il est plus facile de définir chacun en particulier que l'universel, on doit passer des espèces particulières aux genres universels.

Comme la qualité de la démonstration est la nécessité, la qualité de la définition est la *clarté* ; pour cela il faut éviter l'homonymie et les métaphores. « Dans la définition on ne doit pas se servir de métaphores » (2).

Ceci permet à Aristote de montrer comment non seulement la définition n'est pas étrangère à la démonstration puisque la définition causale l'implique, mais aussi que, la définition exprimant l'essence de la réalité, toute science part d'une définition (3).

§ 5. - De l'Interprétation

Les *Analytiques* qui étudient nos divers raisonnements ne peuvent pas être l'ultime recherche de la logique, puisque tout raisonnement suppose certaines connaissances antérieures. Nos raisonnements impliquent certaines propositions. C'est le traité de l'*Interprétation* qui étudie du point de vue logique la structure des propositions, non plus comme prémisses, mais comme les fruits propres de nos jugements, comme des énonciations complexes. Toute proposition est en effet un tout complexe dont les éléments essentiels sont le « nom » et le « verbe ».

« Le nom se définit, selon Aristote, comme un mot (vox) ayant une signification conventionnelle, sans référence au temps, et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément » (4). « Le verbe, comme le nom, est un élément simple du point de vue de la signification, mais à la différence du nom il ajoute à sa propre signification celle du temps » (5). Le verbe est l'élément qualitatif de la proposition, le verbe est toujours le signe de ce qu'on dit d'une autre chose. Le verbe s'ajoute, non pas comme quelque chose de secondaire, mais comme quelque chose d'essentiel. Le verbe, s'il signifie le temps, signifie aussi la composition du sujet et de l'attribut. « Le discours (λόγος) est un ensemble de mots (vox), dont chaque partie, prise séparément, présente une signification comme énon-

(1) *An. Post.*, B, 13, 97 b 26.

(2) *An. Post.*, B, 13, 97 b 33.

(3) *An. Post.*, B, 17, 99 a 22.

(4) *De l'Int.*, 2, 16 a 19.

(5) *De l'Int.*, 3, 16 b 6.

ciation et non pas comme affirmation » (1). Tout discours implique donc une certaine composition, mais n'est pas nécessairement une proposition. Celle-ci en effet est un discours en lequel réside le vrai et le faux.

La première espèce de proposition est l'affirmation, la suivante, la négation. Voilà la première distinction logique des propositions.

L'une, en effet, déclare que tel attribut, tel verbe appartient à tel sujet. C'est pourquoi la proposition s'appelle aussi discours déclaratif, l'autre déclare que tel attribut n'appartient pas à tel sujet. Dans un cas, on affirme une identité, dans l'autre une séparation (2). Et comme tout ce qui est affirmé à quelqu'un comme lui appartenant, peut aussi être nié comme ne lui appartenant pas, à toute affirmation peut répondre une négation opposée, et vice-versa. Voilà ce qu'on appelle la *contradiction*. Celle-ci est l'opposition majeure, car tout ce qui est affirmé par l'un est nié et rejetée par l'autre (3).

La seconde distinction qu'Aristote relève entre les propositions est celle entre les propositions universelles et singulières (4). Tout homme est blanc, voilà une proposition universelle, qui est énoncée *universellement* d'un universel. Entre des propositions universelles affirmatives et négatives : tout homme est blanc, nul homme n'est blanc, c'est l'opposition de la contrariété. Quant à la proposition singulière : Socrate est blanc, elle s'oppose d'une manière contradictoire à la même proposition singulière prise d'une manière négative : Socrate n'est pas blanc (5).

Il faut distinguer les propositions universelles des propositions indéfinies. Celles-ci font comme abstraction de l'universalité et de la singularité. Tout en portant sur l'universel, par exemple : l'homme est blanc. Elles ne sont pas énoncées universellement.

Comme la proposition dans sa signification implique le temps, il faut reconnaître que les propositions portant sur des futurs singuliers contingents ont quelque chose de très particulier. Aristote les étudie longuement dans ce chapitre 9, où il souligne entre autres choses toutes les impossibilités auxquelles on serait amené si on reconnaissait que tout arrive nécessairement.

(1) *De l'Int.*, 4, 16 b 26 sq.

(2) *De l'Int.*, 6, 17 a 25.

(3) *De l'Int.*, 6, 17 a 33. Elle a comme caractère spécial que si l'une des parties de l'opposition est vraie, l'autre est nécessairement fautive ; l'inverse est également vrai, puisque cette opposition n'admet pas de position intermédiaire.

(4) *De l'Int.*, 7, 17 a 38. « J'appelle *universel* ce dont la nature est d'être affirmé de plusieurs sujets, *singulier* ce qui ne le peut pas ».

(5) *De l'Int.*, 7, 17 b 26 sq.

Du point de vue logique, il faut comprendre que ces propositions ne peuvent être ni vraies ni fausses et donc dans ce cas l'affirmative n'exclut pas la négative : le principe de contradiction ne s'applique plus. Car on ne peut saisir laquelle des deux opposées sera vraie, ni laquelle sera fausse. « Par suite, il n'est évidemment pas nécessaire que de deux propositions opposées entre elles comme l'affirmation et la négation, l'une soit vraie, l'autre fausse » (1). Car les réalités qui n'existent pas encore et n'existent qu'en puissance, ne se comportent pas de la même manière que celles qui sont en acte.

Après avoir étudié les oppositions qui peuvent exister entre ces diverses propositions simples, Aristote aborde le problème des propositions composées et celui des propositions modales et de leurs oppositions propres (2).

Avec le traité de l'*Interprétation*, on pourrait croire qu'on est arrivé au terme de l'étude logique aristotélicienne. Car c'est une erreur de perspective bien évidente de considérer qu'il y a chez Aristote une logique du « concept », comme certains l'ont prétendu. Le philosophe lui-même déclare que l'étude des modifications de l'âme, images des choses, regarde une autre discipline, qu'il aborde dans le traité de l'*Ame* (3).

La logique d'Aristote n'étudie pas les concepts, mais les symboles de ces modifications de l'âme, « les noms et les verbes » en tant qu'ils sont partie de la proposition (4). Ceci est tout à fait normal. Car la logique comme instrument de la pensée ne peut intervenir qu'au moment où il y a possibilité d'erreur (5). Lorsqu'il s'agit strictement de la formation des concepts, elle ne peut rien dire, puisque c'est là une activité naturelle parfaitement déterminée.

Cela ne veut pas dire du reste que la logique d'Aristote ne regarde que l'aspect symbolique, donc l'aspect extérieur et conventionnel de notre vie intellectuelle, ce par quoi elle peut se communiquer aux autres : la parole ou l'écriture. N'oublions pas en effet que « la démonstration, pas plus que le syllogisme, ne s'adresse aux discours extérieurs, mais aux discours intérieurs de l'âme ».

En réalité pour Aristote, l'*Organon* se distingue à la fois du traité de l'*Ame* qui étudie immédiatement la vie propre

(1) *De l'Int.*, 9, 19 b 1.

(2) *De l'Int.*, 12, 21 a 34 sq. Les propositions modales sont celles qui expriment le possible et le non-possible, le contingent et le non-contingent.

(3) *De l'Int.*, 1, 16 a 6-7.

(4) *De l'Int.*, 4, 17 a 5-6. Aristote remarque également qu'il n'étudie dans le traité de l'*Interprétation* que le discours en qui réside le vrai ou le faux, c'est-à-dire la proposition. Les autres discours qui ne contiennent ni le vrai ni le faux regardent la *Rhétorique* ou la *Poétique*, non la Logique proprement dite.

(5) *An. Post.*, A, 10, 76 b 23.

de notre intelligence, ses divers types d'activité, et de la grammaire qui enseigne la manière correcte et exacte de parler et l'art de se faire comprendre. L'*Organon*, cet art philosophique, nous apprend comment notre intelligence doit opérer pour éviter les erreurs et atteindre la vérité avec le plus de rigueur possible.

Cet art s'occupe de notre activité intellectuelle et a pour fonction propre de lui permettre de se développer conformément à ses exigences naturelles. Il ne la considère donc pas en tant qu'elle relève de la nature ; ce qui est l'affaire de la philosophie de la nature et particulièrement du traité de l'*Ame*. Mais il l'étudie en tant qu'elle est capable de dévier, capable d'errer, et donc capable aussi d'être rectifiée. Or la première déviation peut se rencontrer de fait dans la proposition, c'est-à-dire dans la composition du nom et du verbe, et dans les relations des propositions entre elles. C'est pourquoi le premier traité de logique selon l'ordre de nature est celui de l'*Interprétation*.

La seconde déviation peut se rencontrer dans le raisonnement, le syllogisme et l'induction. Les *Analytiques*, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques* viennent successivement donner des règles à notre intelligence pour mener à bien ses multiples activités syllogistiques et inductives.

§ 6. - Les Catégories

Cependant il semble qu'on doive rattacher au traité de l'*Interprétation* celui des *Catégories*, comme le traité fondamental de la logique d'Aristote, qui expose les éléments premiers de la logique dans leur irréductibilité. En effet, si toute proposition implique deux éléments, nom et verbe, sujet et attribut, on peut dans une dernière analyse logique préciser les déterminations générales du « sujet » et des « attributs », ainsi que les caractères de certaines données telles que les opposés, l'antérieur, le simultané, le devenir, l'avoir. Ainsi les *Catégories*, relativement aux autres livres de l'*Organon*, semblent jouer en logique un rôle semblable au livre Δ en philosophie. C'est en effet, une classification organique et minutieuse des sens des « mots non composés ».

La première de ces expressions simples est la *substance*. « La substance au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet ; par exemple, l'homme individuel, Pierre » (1). La substance première est le substrat de tout le reste. Cette substance au sens le plus fondamental se distingue des

(1) *Cat.*, 5, 2 a 10 sq.

substances secondes c'est-à-dire des espèces et des genres de ces espèces, l'homme, l'animal. Toutes les deux pourtant conviennent en ceci : ni l'une ni l'autre ne sont dans un sujet, elles n'ont aucun contraire, elles sont incapables du plus et du moins, et cependant tout en restant les mêmes, elles sont aptes à recevoir les contraires.

Ainsi d'abord le fondement de toute la logique : le *sujet au sens fort*, la *substance première* exprimant la réalité individuelle substantielle ; puis l'*attribut essentiel*, l'*attribut premier*, l'*attribut par excellence* (premier mode de perséité : Pierre est un homme), la *substance seconde* (1). On saisit par là combien la logique d'Aristote, logique de l'attribution et non logique de la relation, se fonde sur la substance. Comme sa philosophie première est la philosophie de la substance, sa logique est la logique de l'attribution qui exige la substance première (sujet) et la substance seconde (attribut essentiel).

Seconde catégorie : la *quantité*. La quantité est discrète (le nombre, les discours) et continue (la ligne). La quantité est constituée soit de parties ayant entre elles une position l'une à l'égard de l'autre, soit de parties n'ayant pas de position l'une à l'égard de l'autre (2). La quantité n'a pas de contraires, elle n'admet ni le plus, ni le moins, mais l'égal et l'inégal.

Troisième catégorie : la *relation*. « On appelle relatives ces choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autres choses » (3). Les relatifs peuvent avoir des contraires (la vertu est le contraire du vice, tous deux étant des relatifs). Ils admettent le plus et le moins. Tous ces relatifs sont corrélatifs (l'esclave est dit l'esclave du maître). Entre les relatifs il y a simultanéité de nature et de connaissance.

Quatrième catégorie : la *qualité*. « J'appelle qualité ce en vertu de quoi on est dit être *tel* » (4). La première espèce de qualité est l'état, la disposition, la seconde espèce, la possession d'une vertu parfaite, la troisième les qualités affectives, les affections, la quatrième la figure ou la forme. La qualité peut avoir un contraire ; elle est susceptible du plus et du moins. Elle admet seule le semblable et le dissemblable.

(1) La logique ne peut se ramener à l'unité comme la philosophie, elle doit demeurer dans une dualité : celle du *sujet* et du *prédicat*. Car son objet, l'être de raison, est une relation de raison et donc implique toujours deux termes relatifs l'un à l'autre. C'est pourquoi la logique demeure nécessairement dans la dualité de la substance première et de la substance seconde, et ne peut pas ramener cette dualité à l'unité.

(2) *Cat.*, 6, 4 b 20 sq.

(3) *Cat.*, 7, 6 a 36.

(4) *Cat.*, 8, 8 b, 25 a sq.

Cinquième catégorie : l'*action* et la *passion*. L'action et la passion admettent aussi la contrariété (1), et sont susceptibles du plus et du moins.

Autres catégories : le temps, le lieu, la possession.

Enfin, après avoir précisé l'essentiel de chaque catégorie, Aristote parle de l'opposition d'un terme à un autre. Il constate qu'il y a quatre oppositions-types : celle des relatifs, celle des contraires, celle de la privation à l'égard de la possession, celle de contradiction (2).

Quant à l'antériorité et la simultanéité, elles permettent d'ordonner ces termes divers.

Le grand mérite de l'*Organon* est d'avoir discerné avec une grande netteté le domaine propre de la logique et d'en avoir éliminé tous les éléments qui ne sont pas de sa propre nature. La logique aristotélicienne, contrairement à ce que certains ont pu affirmer, n'est ni rationaliste, ni empiriste ; elle se situe au-delà de ces distinctions, au niveau même de la pensée philosophique (3). Elle regarde tout le savoir humain, depuis celui de la philosophie première jusqu'à celui de l'opinion et de la dialectique. Elle est capable de rectifier et de diriger l'intelligence du métaphysicien qui cherche à connaître ce qui est, du mathématicien qui ne s'occupe que de la forme abstraite, du dialecticien qui demeure dans le probable.

Prétendre également que la logique aristotélicienne de la proposition est une logique de la compréhension, et celle du syllogisme une logique de l'extension, c'est méconnaître son unité et méconnaître son caractère propre (4). Compréhension et extension sont deux propriétés qui affectent tous nos concepts. Evidemment ces deux propriétés ne les affectent pas toujours de la même façon, mais il n'en reste pas moins que tout concept a une certaine compréhension et une certaine extension (5). C'est pourquoi la logique de la

(1) *Cat.*, 9, 11 b 1 sq.

(2) *Cat.*, 10, 11 b 18 sq.

(3) Hamelin reproche à Aristote de ne pas s'être placé à un point de vue exclusivement rationaliste : « S'il avait voulu que les sujets de ses propositions fussent toujours des notions parfaitement définies, ainsi qu'il arrive dans les mathématiques, il aurait fait bon marché de la quantité logique et considéré la proposition indéterminée comme le vrai type de la proposition logique... Il en est autrement quand on se place avec Aristote à un point de vue plus empirique... » (*Système d'Aristote*, Paris, 1931, p. 164).

Robin de son côté trouve qu'Aristote reste « platonicien dans sa façon de concevoir la démonstration » (*Aristote*, Paris 1944, p. 50) c'est-à-dire que sa logique demeure purement formelle.

(4) Hamelin n'hésite pas à affirmer qu'en réalité Aristote se place « du point de vue de la compréhension dans la théorie de la proposition » et qu'il passe à celui de l'extension dans la théorie du syllogisme (*op. cit.*, p. 178 ; p. 181).

(5) On pourrait préciser que ces deux propriétés, compréhension et extension, progressent d'une façon inverse lorsqu'il s'agit de concepts univoques : ce que le concept générique gagne en extension, à l'égard du concept spécifique, il le perd en compréhension actuelle et formelle. Toutefois à l'égard de nos concepts

proposition, comme celle du syllogisme, implique nécessairement ces deux aspects. Ajoutons qu'Aristote dans sa logique, ne considérant pas le concept en lui-même, mais le « nom » et le « verbe », le « sujet » et le « prédicat » comme éléments de la proposition, distingue les propositions affirmatives et négatives, universelles et particulières, indéterminées et singulières. Or en affirmant qu'une proposition est universelle, on veut dire que l'attribut appartient au sujet considéré dans sa totale universalité. On qualifie alors la façon dont l'attribut appartient ou n'appartient pas à son sujet, et par le fait même il est inutile et impossible de distinguer et d'opposer compréhension et extension ; car, dans la mesure exacte où le prédicat appartient au sujet, il le qualifie et le comprend.

Enfin, la logique aristotélicienne est capable de s'adapter diversement à chaque science particulière sans être dépendante d'aucune, car elle se situe au niveau même de l'être de raison, tout en se fondant sur une philosophie de l'être. C'est sans doute à cause de cela qu'on saisit si difficilement son unité profonde et que souvent on reconnaît en elle divers éléments hétérogènes, une « constante dualité » (1), provenant d'une certaine permanence en elle de la dialectique platonicienne et de ce qui relève en propre du génie d'Aristote. On ne peut nier que dans l'élaboration de la logique, comme dans celle de toute la philosophie, Aristote n'ait profondément subi l'influence de son Maître, on peut même dire en un certain sens qu'il achève et mène à la perfection ce que Platon avait commencé ; mais il n'en demeure pas moins vrai que sa logique comme sa philosophie possèdent une profonde unité qui est le caractère propre du génie de son auteur (2).

analogiques, extension et compréhension vont de pair, puisque le concept analogique d'être, par exemple, comprend en acte tous les divers analogués de l'être, bien qu'il ne les comprenne pas explicitement.

(1) Hamelin croit découvrir, dans la théorie aristotélicienne du moyen-terme, deux conceptions différentes (*op. cit.*, p. 176).

(2) C'est pourquoi Hamelin estime l'étude de la proposition dans le traité de l'Interprétation, si différente de celle des Analytiques. En réalité, il semble que ces deux études, loin de s'opposer, se complètent, envisageant la proposition sous deux aspects très différents : comme composition propre du nom et du verbe, comme prémisses principe du raisonnement.

CONCLUSION

Nous comprenons maintenant combien il est vrai de dire que la synthèse d'Aristote s'enracine profondément dans tout le patrimoine philosophique de la Grèce et combien, cependant, elle demeure originale et personnelle. Aristote n'est pas un simple compilateur qui étudie ce que les autres ont dit et se contente de le redire ; il n'est pas un encyclopédiste qui veut réunir une somme de tout le savoir de son temps ; il n'est pas un éclectique qui tâche de tout concilier, par amour de la conciliation ; il n'est pas davantage un professeur, comme certains encore l'ont prétendu, qui cherche à simplifier les questions qu'il étudie pour les rendre plus accessibles à l'intelligence de ses auditeurs. Aristote est vraiment un philosophe, un ami de la sagesse. C'est en ami de la vérité qu'il consulte ses devanciers, qu'il les étudie, retient ce qu'ils ont dit de vrai et critique leurs erreurs ; c'est en ami de la sagesse qu'il essaie d'expliquer pourquoi et comment certains philosophes se sont opposés si violemment. Il veut profiter de leur propre opposition pour mieux pénétrer la vérité et, par là, éviter leurs luttes. C'est encore en ami de la sagesse qu'il ordonne les diverses sortes de connaissance, montrant leurs connexions et ce qui les distingue. Par là, certes, sa doctrine sera plus enseignable, il le sait bien. Mais si « être plus enseignable » est bien une propriété de la sagesse, ce n'est pas sa fin propre, qui ne peut être que la contemplation de la vérité. Aristote sait trop la différence qu'il y a entre la philosophie et la rhétorique, pour confondre la recherche de la vérité avec le plaisir de s'adapter à un auditoire dans le seul but de le convaincre.

Dans son *Organon*, c'est toute la méthode de Socrate, toute la dialectique de Platon, celle des Sophistes et celle de l'école d'Elée qui sont reprises et assumées, mais d'une manière toute nouvelle. Pour Aristote, en effet, l'*Organon* n'est qu'une méthode, un instrument merveilleux, très précis et très rigoureux au service de la pensée et de la recherche philosophique, mais ce n'est pas la philosophie elle-même. Platon et Parménide, en confondant les deux ordres de la réalité et de la connaissance, ne pouvaient distinguer la

dialectique de la philosophie elle-même. La philosophie était alors comme absorbée par la dialectique, et celle-ci régentait tout. Le Stagirite, en distinguant l'ordre de la réalité et celui de la pensée, est amené nécessairement à distinguer philosophie première et méthode de raisonner et de juger. Par là, il montre avec exactitude leurs fonctions propres et leur ordre de valeur. La réalité est mesure de la pensée, mais la pensée possède un mode d'être plus parfait que la réalité physique. *L'Organon*, comme instrument, est au service de la philosophie. Celle-ci joue donc le rôle de fin par rapport à celui-là, mais *l'Organon* possède une certaine priorité d'exactitude et de rigueur formelle. Ce qui explique son attrait tout à fait particulier sur l'intelligence humaine en tant que *raison*.

La part de vrai de la dialectique de Platon et de Parménide, son aspect de rigueur formelle est sauvegardé ; ce qu'elle comportait de confusion et d'erreur est critiqué et dépassé.

Les Sophistes, ces dialecticiens d'un type tout à fait différent, ne retenaient de la dialectique que sa relativité. Raisonners, ils raisonnaient pour l'amour de raisonner, et se faisaient forts de pouvoir prouver tout ce qu'ils voulaient. Pour eux, il n'y avait plus ni vérité ni erreur, mais tout était relatif, vrai pour l'un, faux pour l'autre. Aristote reconnaît qu'il y a quelque chose de vrai dans ces prétentions. Certaines réalités, en raison même de leur contingence, ne peuvent fonder qu'une connaissance relative et probable. Notre vie intellectuelle, en effet, se développe partiellement en matière probable et souvent même ne dépasse pas ce stade, c'est ce développement qui pour nous est génétiquement premier. La plupart du temps les hommes demeurent dans une pensée dialectique. Aristote étudie longuement les règles de ce développement intellectuel dans les *Topiques*. L'erreur des sophistes est de confondre sophistique et dialectique, puis dialectique et philosophie. Dès lors ils ne sont plus capables de mesurer les limites exactes de la connaissance probable et, pour l'utilité de leur cause, ils ramènent toute connaissance à ce dernier type. Aristote critique les Sophistes en délimitant le champ propre de l'activité de la connaissance relative et dialectique. Il libère par là toute la zone de connaissance qui est au-delà de la dialectique et qui échappe à la relativité de l'opinion, parce qu'elle s'appuie directement sur des principes : c'est tout le domaine de la connaissance philosophique, connaissance certaine et scientifique.

Dans sa philosophie de la nature, ce sont les recherches des « premiers physiciens », d'Héraclite, d'Empédocle, d'Anaxagore, celles même de Platon, dans le *Timée*, qu'Aristote

prolonge en les critiquant et en les complétant. La grande erreur de ces premiers philosophes de la nature est de n'avoir pas su distinguer entre philosophie de la nature et philosophie première, et de n'avoir pas discerné avec assez de précision ce qui relève proprement du « devenir » et ce qui relève de l'être comme tel. D'où deux tendances opposées : mettre l'absolu dans le mouvement et en réalité tout ramener au mouvement et proclamer que l'être n'est autre que le mouvement ; ou mettre l'absolu dans des « êtres visibles », corpuscules ou atomes : l'être est ainsi le corps élémentaire. Dans les deux cas, ces philosophes mettent l'absolu là où il n'est pas et ne peuvent plus saisir les principes propres du devenir et de l'être. La grande erreur de Platon est d'avoir considéré le monde physique comme inintelligible par lui-même et de n'avoir envisagé son intelligibilité qu'en fonction de sa participation aux Formes-Idees, archétypes des réalités sensibles. Il s'ensuit que la Dialectique des Formes-Idees absorbe pour ainsi dire la Physique ; celle-ci ne peut exister que comme une sorte d'application de celle-là, et dans la mesure où elle peut en être une application, la philosophie de la nature n'a donc plus de principes propres : car la matière, la cause errante, est du non-être. Elle échappe donc à la connaissance philosophique et ne peut être qu'objet d'opinion.

Contre Platon, Aristote maintient à la philosophie de la nature ses droits, mais elle n'est plus la seule philosophie qui ait droit de cité. Elle doit accepter de n'être pas la science suprême, la sagesse au sens tout à fait précis. Mais, soutenue et comme confortée par la philosophie de l'être, la philosophie de la nature peut étudier le mouvant selon son caractère propre, pénétrer dans sa structure spéciale et le considérer comme un mode très particulier de l'être : l'acte de ce qui est en puissance. Elle peut déterminer sa cause propre, la nature, et préciser que cette cause peut être atteinte de diverses façons : comme matière, comme forme, comme cause efficiente et comme cause finale. Tout le réalisme un peu matériel des premiers physiciens est sauvegardé : la nature, principe du mouvement, est considérée, selon un de ses aspects, comme matière. Mais ce réalisme est dépassé : le primat de la forme sur la matière est affirmé et justifié, et par là, la finalité peut être découverte et reconnue jusque dans le monde des corps physiques ; son primat sur le hasard est expliqué philosophiquement. Grâce à sa notion de nature, Aristote peut dominer les courants les plus divers et les plus opposés parmi les diverses philosophies de la nature et réconcilier à la fois Platon, Héraclite, Empédocle et les premiers physiciens. Mais ce n'est pas en éclectique qu'il le fait ; c'est en philosophe qui

a su s'élever jusqu'aux principes et voir la part de vérité découverte par chacun. Les premiers physiciens ont mis en lumière la cause matérielle ; Héraclite, les contraires, cause de tout mouvement ; Empédocle, le nombre limité des éléments et des principes propres de l'être physique ; Platon, de son côté, a manifesté le primat de la forme sur la matière. Ces philosophes ont eu le tort de considérer les divers éléments de la réalité qu'ils avaient découvert comme la totalité du réel.

Dans sa philosophie première, Aristote ne rejette pas comme des illusions de visionnaires les grandes découvertes d'un Parménide et d'un Platon, mais il les a décantées de tous les éléments imaginatifs dont elles demeuraient comme enveloppées et alourdies. L'Être de Parménide qui se présentait comme ce qui est un, existant sous une forme déterminée avec une figure particulière, une « sphère arrondie », est dépassé. C'est l'être en tant qu'être, l'être considéré sous l'aspect même de l'être, qui intéresse Aristote et qui est l'objet propre de sa philosophie première. L'être apparaît alors au Philosophe comme au-delà de telle ou telle forme particulière, si parfaite et si radicale qu'elle soit, comme au-delà de tel ou tel existant singulier ; et pourtant l'être n'est pas une réalité distincte de ces existants singuliers, il n'est pas une forme autre que ces formes particulières. Il est, en tous ces existants et en toutes ces formes, ce qui les fait tels êtres, et ce par quoi, en définitive, s'explique ce qu'ils sont comme formes et comme existants. L'être se dit de « multiples façons », en ce sens que son concept possède une unité analogique : il est à la fois « un » et « multiple ». Il n'y a pas irréductibilité entre l'être immobile et l'être mobile, comme le prétendait Parménide, mais seulement diversité et opposition de manières d'être. Toutefois malgré cette opposition et dans cette opposition, une certaine unité radicale demeure, car tous deux, être immobile et être mobile, sont être.

La conception de l'un-en-soi platonicien qui se présentait comme la réalité suprême, au delà des formes idéales, est également critiquée. L'un transcendantal pour Aristote est convertible avec l'être. Il ne peut se concevoir que comme propriété de l'être, donc comme relatif à celui-ci. Il n'est pas la réalité suprême, mais il fait partie de l'objet propre de la sagesse philosophique. Certes, Aristote reconnaît bien qu'il existe une réalité suprême « une », mais cette réalité n'est pas saisie immédiatement par nous. Par là, Aristote maintient que sa philosophie première s'enracine dans l'expérience et non dans une intuition « mystique » ; cette philosophie demeure cependant capable de s'élever jusqu'aux plus hautes recherches de l'Acte pur et de la Cause première,

gardant par le fait même ce qu'il y a de plus sublime dans la philosophie de Platon : ce désir de la contemplation de la Vérité. Par là aussi, est sauvegardée l'unité profonde de la philosophie première, ce qui n'empêche pas pour autant la très grande diversité de ses recherches. Toutes les spéculations sur la substance, sur les diverses formes de l'être, sur l'acte et la puissance de l'être, sur les oppositions de l'un et du multiple pourront ainsi être conservées, mais purifiées et dégagées de leur gangue imaginative ; car Aristote considère toujours ces divers problèmes de la philosophie première dans leur relation propre avec l'être en tant qu'être, par où ils possèdent une certaine unité.

Dans sa philosophie humaine, Aristote répond fidèlement au vœu de Socrate et exploite également ce qu'il y avait de juste dans certaines aspirations des sophistes. L'Éthique, la Politique, la Rhétorique sont comme la réponse à l'un et aux autres. Platon, lui aussi, avait cherché à dépasser les antinomies de Socrate et des sophistes : pour celui-là, le sage fuit la vie publique ; pour les seconds, il plaide exclusivement la cause de la politique. Mais, par suite de l'attraction si forte des formes idéales, la politique, malgré l'enseignement de Socrate, absorbe tout l'homme moral. L'Éthique socratique est alors complètement assumée par une politique idéale et formelle, réalisée dans le philosophe-roi. Celui-ci régenté tout d'un pouvoir absolu, au nom de la « Justice-en-soi », dont il connaît seul la nature et que seul il contemple. Aristote, plus fidèle à Socrate, maintient à l'Éthique sa place fondamentale relativement à la Politique, tout en gardant à celle-ci une certaine autonomie. L'homme est d'abord un « être éthique », qui s'achève en un être politique et qui se surpasse en quelque sorte en un être contemplatif. Autrement dit, il y a dans l'homme quelque chose capable de le rendre autonome et comme affranchi de la communauté humaine ; si, par sa vie morale active, il est nécessairement engagé dans une communauté humaine, et, par le fait même, en dépendance étroite de la cité, la plus parfaite des communautés, cependant, par sa vie contemplative, il échappe à cette dépendance et peut mener une vie de solitaire, tout occupé de la contemplation du Bien séparé. Ce que Socrate avait souhaité, Aristote le maintient, mais transposé au niveau de la vie contemplative philosophique. Il ne s'agit plus, en effet, premièrement et principalement de se connaître, souci encore trop pratique, trop immédiat ; il s'agit de connaître la vérité, de scruter ce que nous pouvons savoir de la substance séparée. L'autonomie, l'homme ne peut l'avoir que dans et par la sagesse, et dans une sagesse contemplative — non dans une prudence qui demeure toujours pratique et en continuité for-

melle avec la vie politique. La réaction de Socrate était juste : il y a bien dans l'homme quelque chose qui ne peut être totalement relatif à la cité, le *noûs*, et ce quelque chose est ce qu'il y a de meilleur et de plus divin en lui ; c'est ce qui est *lui*, au sens le plus fort. Mais la réaction de Socrate était trop violente et trop passionnée. Elle n'avait pas su concéder ce que les adversaires réclamaient légitimement. Elle n'avait pas su discerner ce qui, dans l'homme, est au-delà du politique et ce qui appartient à l'« animal politique », par conséquent au bien commun de la cité. Aristote, grâce à sa méthode philosophique, peut effectuer ce partage : l'homme éthique demande de se parfaire en un homme politique mais l'homme est capable aussi de vie contemplative. Toute la vie morale active de l'homme ne peut s'isoler de la vie communautaire, familiale et politique. Et, sous cet aspect, particulier, l'homme est bien ordonné à la Politique : le bien commun est « plus divin » (plus parfait) que le bien moral particulier. A ce sujet, les sophistes et Platon ont raison de proclamer la grandeur du politique ; mais leur tort est d'oublier que la politique présuppose l'éthique et implique ses principes propres ; car c'est l'homme moral qui est un animal politique, qui constitue la famille et la cité humaines. Si la politique a bien ses principes propres et si elle implique un certain mode artistique, ces principes cependant s'enracinent dans ceux de l'éthique et ce mode artistique est au service d'une œuvre morale. L'erreur des sophistes et de Platon fut de méconnaître, pour des motifs très différents du reste, que l'homme en tant qu'homme peut être considéré sous divers aspects, qu'il y a en lui un principe divin par où il transcende la cité, et une capacité d'être enseigné et éduqué, par où il est partie de la cité.

Par sa conception de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, Aristote peut enfin rendre compte de ce qu'il y avait de juste dans certaines revendications des Sophistes et dans certaines tendances de Platon et des Pythagoriciens. La *Rhétorique*, pour le philosophe, est un art humain, l'art de persuader, de bien présenter ce que l'on veut dire, de le présenter agréablement pour attirer l'attention et capter la bienveillance. La Politique peut se servir de cet art en vue de ses propres fins. L'erreur des sophistes est de considérer que cette manière de bien dire a une valeur absolue et de ramener la Politique à une simple Rhétorique. Ils avaient bien compris cependant les liens étroits qui unissent Rhétorique et Politique. Aristote ne l'oublie pas, mais il précise avec netteté les fonctions respectives de l'une et de l'autre et détermine leur valeur propre.

Le problème philosophique de l'art est traité plus expli-

citement encore dans la *Poétique*. Platon et les Pythagoriciens ne distinguaient pas suffisamment l'activité artistique des autres activités humaines, vertueuses ou contemplatives, d'où certaines confusions qui empêchaient ces diverses activités de s'épanouir en pleine liberté dans leurs lignes propres. Aristote, le premier, saisit avec une acuité philosophique remarquable ce qu'il y a de tout à fait particulier à l'art. Après avoir distingué, dans son *Ethique*, les habitus d'art des autres habitus moraux (vertus) et intellectuels (science et sagesse), il analyse en philosophe la structure essentielle de l'activité artistique humaine et la distingue de l'activité morale vertueuse, tout en montrant son caractère authentiquement humain, par où elle s'inscrit dans la philosophie humaine et garde une certaine parenté avec les autres activités de l'homme. Grâce à ces distinctions, Aristote, tout en réhabilitant l'art, le libère de certaines contraintes fausses, de certaines dépendances illégitimes. Mais cela ne veut pas dire que l'art puisse s'exercer selon une fantaisie totale, et que l'art n'ait aucun principe. Pour le philosophe, l'art reste un habitus humain, perfectionnant une activité humaine, et par là une certaine finalité humaine s'impose à lui. Situer avec précision la valeur propre de l'art, c'est en même temps permettre aux activités morales et contemplatives de s'exercer avec beaucoup plus d'autonomie et de liberté.

Voilà comment Aristote s'empare de toutes les tendances philosophiques de ses prédécesseurs, mais sans les copier, ni les redire : il les transpose et leur donne une signification souvent toute nouvelle. Tout ce qui du point de vue philosophique a été dit avant lui, il s'en sert et se l'approprie en le critiquant.

Mais à l'égard de la théorie des formes idéales de son maître, Aristote fait une critique absolue. De la grande synthèse du Maître de l'Académie, il ne retient que les matériaux, pourrait-on dire, puisqu'il rejette délibérément le fondement essentiel de toute cette synthèse.

Si la note spéciale de la philosophie aristotélicienne est bien l'ordre, comme on le dit souvent — ce qui est normal puisque pour le philosophe « le propre du sage c'est d'ordonner » et donc en premier lieu d'ordonner sa propre pensée — comprenons bien que cet ordre n'est pas un ordre factice, une simple classification artificielle, *a priori* et arbitraire. Cet ordre est le fruit d'une recherche philosophique qui ne se contente pas de décrire des faits, mais qui veut pénétrer jusqu'à leurs causes propres en respectant, du reste, leur diversité.

Voilà ce qui caractérise le plus profondément cette philosophie. Parce qu'elle recherche les causes propres, elle exige

une très grande rigueur intellectuelle ; parce que ces causes sont diverses, une très grande souplesse. Mais, comme cette diversité des causes implique une certaine proportion, la grande souplesse intellectuelle qu'elle exige n'est autre chose que le sens de cette proportion. C'est précisément pourquoi il est si difficile de bien saisir la pensée d'Aristote, et pourquoi sa doctrine, prise matériellement et d'une manière extérieure, apparaît si souvent, même à des esprits très distingués, chaotique et pleine de contradictions. Si on veut l'aborder avec un esprit de rigueur et de finesse scientifiques, on saura découvrir sous ces prétendues contradictions et incohérences, l'effort merveilleux du philosophe qui veut remonter jusqu'aux principes et aux causes propres.

Certes, nous ne prétendons pas qu'Aristote ait tout dit et que tout ce qu'il ait dit soit toujours parfait. Certaines de ces conclusions, surtout en philosophie de la nature ou en politique, doivent être revues et critiquées. Mais ce n'est pas principalement les conclusions de sa philosophie qui nous intéressent, c'est le sens philosophique et la méthode utilisée. Par là, Aristote nous apparaît comme incomparable et mérite vraiment le titre que le Moyen Age lui décernait. « Le Maître de ceux qui savent ».

APPENDICE

ANALYSE ORGANIQUE
DES TRAITÉS PHILOSOPHIQUES D'ARISTOTEI. - *Les Catalogues.*

Nous possédons trois catalogues des œuvres d'Aristote, celui de Diogène, de l'anonyme de Ménage (Hésychius de Milet) et celui transmis par deux Arabes du XIII^e siècle, Ibn-el-Kifti et Ibn-Abi-Oseibia. Le catalogue de Diogène nous donne cent quarante-six titres d'ouvrages, celui de l'Anonyme de Ménage cent cinquante-huit, et le troisième cinq cent cinquante livres environ pour les quatre-vingt-douze ouvrages cités.

Les récentes recherches de M. Moreaux établissent, semble-t-il, les conclusions suivantes (1) :

Le catalogue de Diogène Laerce nous transcrit sans doute le catalogue de la bibliothèque d'Alexandrie, celui d'Hermippos. Ce qui est certain, du moins, c'est que l'on se trouve en face d'un catalogue provenant de l'école péripatéticienne, probablement d'Ariston de Céos. Quatre titres, dont celui de la métaphysique, en sont tombés accidentellement.

Le catalogue d'Hésychius semble avoir la même source lointaine que le précédent, mais l'ordre en a été bouleversé.

Les quatre livres perdus par Diogène Laerce s'y trouvent, ainsi qu'un appendice, ne provenant pas de la même source commune, constitué en partie par des compléments provenant d'une liste analogue à celle de Diogène Laerce, en partie par une liste alphabétique d'ouvrages suspects ou apocryphes. Quant au catalogue qui nous vient des Arabes, il a sans doute été copié sur celui d'Andronikos, et revu, semble-t-il, par des savants postérieurs. De fait, il contient presque tous les ouvrages de notre collection actuelle.

On pourrait donner des œuvres d'Aristote que nous possédons actuellement divers types de classement, soit pure-

(1) MOREAUX, P. : *Les catalogues des ouvrages d'Aristote*, dans *Aristote*, traduction et étude, Louvain.

ment chronologique : les œuvres du vivant de Platon, celles d'Assos, celles de Pella, celles du séjour d'Athènes ; soit selon les genres littéraires : écrits non philosophiques (dialogues), écrits philosophiques (cours et recueils de documents) ; soit selon l'ordre de valeur philosophique : traités théologiques, physiques, logiques, éthiques, rhétoriques, poétiques. Nous préférons donner ici, pour mieux faire pénétrer dans la synthèse philosophique de la pensée d'Aristote, un classement organique de ses divers traités philosophiques. Nous signalons en note les hypothèses les plus intéressantes et les plus probables au sujet de la chronologie de ses divers traités et des parties de ses divers traités (1).

II. - Dialogues - Discours exotériques destinés au grand public (2).

Du vivant de Platon, vers 354, lors de son premier séjour à Athènes, Aristote aurait écrit plusieurs dialogues : le *περὶ εὐχῆς* (3), le *περὶ ποιητῶν* (4), l'*Eudème* (5), et le *Protreptique* ou *Exhortation à la Philosophie* (6).

Après la mort de Platon, Aristote aurait composé à Assos le traité *De la philosophie* (7).

(1) A propos de la chronologie des œuvres du Stagirite, signalons ici les travaux de W. JAEGER, *Ar. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann 1923 ; A. MANSION, *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents. Revue Néoscol. de Philosophie*, t. 29, 1927, pp. 307-341, 423-466 ; *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2^e éd., Louvain, 1945, ch. I, pp. 1-37 ; v. ARNIM, *Die Entstehung der Gotteslehre des Ar.*, Wien und Leipzig, Holder, 1931 ; OGGIONI, *La filosofia prima di Aristotele*, Milano, 1931.

(2) Notons que Diogène (n° 145) et Hesychius (n° 138) mentionnent deux poèmes, peut-être ceux dont les fragments nous sont parvenus : *L'hymne à la vertu*. Le catalogue arabe (n° 90) signale qu'Andronikos a connu vingt livres de lettres ou vingt lettres. Et il est fait mention (n° 87) de huit livres de lettres, réunis par Antémon. De toutes ces lettres, nous n'avons rien d'authentique.

(3) Cf. *Frag.* 1483 a 24. Un passage de ce dialogue semble très proche du Liv. VI de la *Rep.* de Platon. (508 c, sq.).

(4) Cf. *Frag.*, 65, 66, 69.

(5) Ce dialogue serait une imitation du *Phédon* pour la forme et pour le fond. Nous le connaissons par le *De divinatione* (I, 25-53) de Cicéron. Aristote, dans ce dialogue, démontrerait l'immortalité de l'âme en réfutant la théorie de l'âme-harmonie (fr. 41). Il définirait l'âme comme une certaine forme *εἶδος τι*, (fr. 42). Il insisterait sur la réminiscence (fr. 35) et la vie parfaite de l'âme séparée (fr. 37, 39). Il maudirait le corps (fr. 35). Tout cela est de saveur platonicienne, mais nous est transmis par Cicéron, ne l'oublions pas !

(6) Le *Protreptique* est un ouvrage adressé à Thémison, prince de Chypre. Il a servi de modèle à l'*Hortensius* de Cicéron. C'est un plaidoyer en faveur de la vie philosophique, conçue, semble-t-il, d'après le fragment que nous possédons, d'une façon encore toute platonicienne. Pour beaucoup d'autres dialogues, tels que le *Πολιτικός*, le *Σοφιστής*, l'*Ἐσωτικός*, le *Συμπόσιον* dont nous ne possédons que quelques fragments, on demeure dans l'incertitude au sujet de leur authenticité.

(7) Le *περὶ φιλοσοφίας* est un dialogue écrit d'une façon encore très brillante, à la manière de Platon. Mais déjà Aristote s'oppose à la théorie des idées, et des Nombres-idées (fr. 10 et 11) ; il affirme aussi l'éternité du monde (fr. 17, 18). Déjà un certain esprit critique apparaît.

De ces premiers écrits, il ne nous reste que quelques fragments plus ou moins bien conservés. Ces fragments nous permettent de deviner la saveur platonicienne de ces premières œuvres. C'est l'Aristote membre de l'Académie et disciple de Platon qui semble surtout s'y manifester. Pour tant une personnalité propre se dessine, une tendance philosophique plus réaliste, plus soucieuse d'interroger la nature se dévoile déjà. Le style lui-même apparaît comme plus logique, plus régulier que celui de Platon.

III. - Les Traités Acroamatiques. (Cours techniques destinés à un auditoire restreint : les élèves du lycée.) (1)

A. - TRAITÉS LOGIQUES.

Les Catégories. Sans discuter ici la question d'authenticité des *Catégories*, notons seulement que du point de vue du contenu doctrinal on admet ordinairement que si ce traité n'est pas d'Aristote, il est d'un de ses disciples (2).

On discute également aujourd'hui la question de savoir si les *Catégories* font partie des œuvres logiques ou s'il faut les intégrer à la philosophie première (3). Nous pensons que le contenu philosophique des *Catégories* peut relever de la logique et de la philosophie première, mais de deux manières différentes : comme attribut et comme mode formel de l'être ; c'est ce que beaucoup d'interprètes modernes

(1) Il est au fond très difficile de fixer avec exactitude les dates de ces diverses œuvres acroamatiques d'Aristote, puisque le plus souvent le critère principal qui nous permettrait de les déterminer est un critère interne relevant de l'état d'évolution de la doctrine philosophique de l'auteur, c'est-à-dire le caractère plus ou moins platonicien de tel ou tel écrit. Ce travail est rendu d'autant plus délicat qu'il doit s'exercer sur des écrits d'un caractère presque toujours inachevé : ce sont des cours, des notes de cours. Aristote a dû les retoucher plusieurs fois durant ses années d'enseignement. Et les copistes eux-mêmes ont dû quelquefois les colliger et même les corriger. C'est pourquoi la chronologie détaillée de ces œuvres acroamatiques est très difficile et toujours relative.

M. Mansion dans son article sur *la Genèse de l'œuvre d'Aristote* déclare : « Tout se réduit à des nuances, nuances parfois très délicates. Et du coup on aperçoit mieux la difficulté qu'il y a de bâtir une chronologie ». (*Revue Néoscolastique de Louvain*, 1927, p. 463). Ceci n'empêche pas du reste, que certains résultats semblent aujourd'hui acquis, et M. Mansion lui-même le reconnaît. Par exemple le fait de considérer certaines parties des œuvres didactiques d'Aristote comme remontant à un enseignement donné à Assos, peu de temps après la mort de Platon. (Cf. MANSION ; *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2^e éd., Paris, 1945, p. 4, et JAEGER, *op. cit.*, p. 175 sq.).

(2) On discute aujourd'hui de nouveau sur l'authenticité des *Catégories*. Zeller était pour l'authenticité de ce traité à cause de renvois implicites du philosophe (ZELLER, *op. cit.*, p. 67, n° 1). Les difficultés les plus grandes surgissent quand nous abordons les cinq derniers chapitres, qui traitent d'un nouveau sujet. Andronicus pensait déjà qu'ils avaient été ajoutés. Les *Catégories*, si elles sont bien d'Aristote, auraient été composées sans doute dans la première période d'activité d'Aristote : période d'Assos.

(3) Cf. H. MATIER, *Die Sylogistik des Aristoteles*, II, 2, Tubingue, 1900, p. 372 ; A. MANSION, *Introduction à la physique*, p. 9.

d'Aristote oublie, ne comprenant plus avec assez d'acuité la distinction entre la logique et la métaphysique. Le traité tel que nous le possédons est bien, comme son nom l'indique, un traité des diverses attributions, et par le fait même il fait bien partie des œuvres logiques, dont il est comme le premier élément. Les *Catégories* étudient ce qui relève de la première opération de l'intelligence humaine, c'est-à-dire ce qui est conçu par la « simplex intelligentia » ; les modes premiers « indivisibles » de l'être, tels que la substance, la quantité, la qualité... la relation.

De l'Interprétation (1) traite des énonciations, affirmations ou négations, de leurs principes essentiels — le nom et le verbe —, de leurs propriétés et de leurs diversités. C'est la partie de la logique qui s'occupe de la seconde opération de l'intelligence, celle qui compose et divise.

Les premiers et les seconds Analytiques (2) étudient successivement la structure du syllogisme pris en lui-même et celle de la démonstration, c'est-à-dire du syllogisme en matière nécessaire : le syllogisme qui engendre la science ou qui est le fruit de la science. Les premiers Analytiques, et toutes les œuvres logiques qui suivent, s'occupent de la troisième opération, celle qui raisonne et qui saisit les connexions.

Les Topiques se composent de huit livres. Elles traitent de l'organisation cohérente du probable aux fins de l'usage dialectique. Elles essaient de découvrir une méthode qui nous permette de raisonner sur toutes les opinions (3).

Enfin, les Réfutations sophistiques considèrent les raisonnements sophistiques. Ce traité complète et achève les Topiques, puisque, dans la pensée d'Aristote, il fait partie de la Dialectique.

Ces diverses œuvres logiques d'Aristote représentent tout un ensemble de traités organiques ayant comme deux pôles inséparables : celui de l'attribution et celui de l'inférence. Une

(1) Andronicus suspectait l'authenticité du *περὶ Ἑρμηνείας* mais Alexandre la reconnaissait. Cet ouvrage est considéré aujourd'hui par les philologues comme un écrit tardif.

(2) L'authenticité des *Analytiques* ne pose pas de question. Les philologues distinguent diverses rédactions d'époques plus ou moins anciennes. « Il suffit d'ailleurs d'un examen superficiel, conclut A. Mansion, pour distinguer dans les deux traités (les premiers et seconds *Analytiques*) des couches différentes, parfois même enchevêtrées de façon presque inextricable. Il saute aux yeux par exemple que l'appendice du Liv. II des *Premiers Analytiques* (à partir du ch. 23 de Bekker) n'est pas de la même venue que ce qui précède ; ce pourrait être un morceau plus ancien. Quant aux *Analytiques postérieurs*, il n'est guère possible d'en poursuivre l'analyse sans être frappé par les reprises, les contradictions au moins apparentes... » (*op. cit.*, p. 12-13).

(3) Le titre des *Topiques* et leur authenticité sont prouvés par de nombreuses citations d'Aristote (Bonitz, Ind. 102 a 40). Sauf le premier et le dernier livres, qui seraient plus tardifs, les *Topiques* seraient le premier cours qu'Aristote composa. Il semble même initialement que les *Topiques* auraient représenté pour le philosophe toute la logique.

telle logique se fonde en réalité sur une philosophie de l'être qui reconnaît les distinctions d'une part, entre l'être réel et l'être en tant que connu, — l'être de raison —, et, d'autre part, entre la substance et la relation, comme les deux modes formels les plus extrêmes de l'être. Toute autre logique fondée sur une philosophie qui ne reconnaît plus de telles distinctions — philosophie idéaliste, empiriste... —, ne pourra plus être simultanément une logique de l'attribution et une logique de l'inférence. De telles logiques deviendront nécessairement des méthodes de pure description (on ne considère que l'aspect attribution) ou des dialectiques de pure connexion formelle (on ne considère que l'aspect inférence), et, par le fait même, l'on regardera l'une comme une logique de la compréhension, et l'autre comme une logique de l'extension. La logique d'Aristote domine une telle distinction. Hamelin, ainsi que beaucoup d'autres, n'ont point vu parfaitement cette originalité de la logique de Stagirite (1). Pour la saisir, il faut avoir compris que la logique d'Aristote est fondée sur une philosophie de l'analogie de l'être, étant spécifiée non par une forme, mais par les « intentions secondes » (l'être en tant qu'appréhendé, jugé, induit, conclu...).

B. - TRAITÉS DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Les œuvres de la philosophie de la nature représentent dans leur ensemble le groupe le plus imposant des écrits aristotéliens qui nous sont parvenus. Ces recherches philosophiques, comme leur nom l'indique, s'occupent des êtres naturels, c'est-à-dire des êtres dont le principe est la nature. De tels êtres sont mobiles. C'est pourquoi on peut dire que le sujet propre de cette partie de la philosophie est l'« *ens mobile* ». Cette philosophie de la nature tient bien la première place dans l'ensemble de la philosophie, en ce sens que l'être physique, qui est sensible, est pour nous l'être le plus immédiatement connaissable.

D'après les divers renseignements qu'Aristote nous donne lui-même de sa philosophie de la nature (2), on peut relever comme trois séries successives de recherches.

La première considère la nature et les divers mouvements qui lui sont propres, soit d'une manière générale, soit d'une manière particulière ; la seconde, la nature vivante en général ; la troisième étudie certaines applications.

(1) HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, 1931, pp. 158, 165, 178, sq. cf. ROBIN, *Aristote*, Paris, 1944, pp. 40 sq.

Il serait intéressant de relever les griefs qu'Hamelin fait à la logique d'Aristote pour mieux saisir toute la différence qui existe entre une logique dialectique et cette logique d'une philosophie de l'être.

(2) *Météor.* A, 338 a 20 sq. cf. MANSION, *op. cit.*, p. 26.

Première série : le monde physique.

a) *La Physique* (ou *Sur la Nature*, ou *Sur le Mouvement*). Cet ouvrage considère « les premières causes de la nature et de tout mouvement naturel ». Il est le premier traité de la philosophie de la nature, précisément parce qu'il envisage l'« *ens mobile* » dans toute sa généralité (1). Le livre I détermine les principes communs de l'être mobile en résumant et en critiquant les opinions des autres philosophes sur cette matière ; le livre II détermine les principes propres de la science naturelle : la nature et ses diverses modalités, on précise que le philosophe de la nature démontre par les quatre causes ; le livre III analyse le mouvement et sa propriété intrinsèque : le continu, le fini ; l'infini est étudié en opposition ; le livre IV considère la mesure intrinsèque du mobile : le lieu — en opposition on étudie le vide ; on considère ensuite la mesure extrinsèque du mouvement : le temps, d'où procède l'analyse de l'instant présent ; le livre V aborde la division du mouvement en ses diverses espèces : mouvements accidentels selon la quantité (augmentation), selon la qualité (altération), selon le lieu (mouvement local), transformations substantielles (génération et corruption), leur unité et leurs contrariétés ; le livre VI, après avoir montré que le mouvement est divisible comme continu, étudie la division du mouvement selon ses parties quantitatives ; les livres VII et VIII envisagent les mouvements dans leurs relations avec la cause efficiente : le moteur, et avec leur sujet propre : le mobile. Il est montré d'abord qu'il existe nécessairement un premier mouvement, et un premier moteur ; ensuite on précise quelle est la nature de ce premier mouvement (éternel, circulaire, uniforme) et celle de ce premier moteur (tout à fait immobile, indivisible, n'ayant aucune grandeur, unique).

On voit immédiatement que ce traité s'organise en fonction de la recherche des causes propres de l'être mobile : la cause efficiente du mouvement est à la fois sous des aspects divers, la nature, principe immanent du mouvement, et le *premier moteur*, principe extrinsèque de tout mouvement ; la cause matérielle le mobile (impliquant le contenu fini) ; la cause formelle qui rend compte de la diversité spécifique des mouvements, est soit la nature substantielle, soit la quantité, soit la qualité, soit le lieu.

Enfin, la cause finale immanente est la nature, la cause finale extrinsèque, le premier moteur immobile. Les problèmes du lieu et du temps sont traités comme des problè-

(1) D'après JAEGER et MANSION, les livres I et II remonteraient aux années 347 environ, contemporains par le fait même du dialogue « *Sur la Philosophie* ». Le livre VII semble plus ancien. Il aurait été composé durant le premier séjour d'Aristote à Athènes. Les livres IV et V seraient les derniers rédigés. Evidemment, ces premières rédactions ont été reprises plus tard par Aristote lui-même.

mes annexes à ceux du mobile et de la fin. Même si, de fait, ce traité n'a pas été élaboré d'un seul jet, il faut bien noter qu'Aristote en a repris les diverses parties pour en faire un ensemble organique traitant philosophiquement de l'être mobile, soit de la nature, du mobile et du mouvement.

b) *Du Ciel* (1), traite de l'ensemble de l'univers, de sa perfection, de ses propriétés et de ses parties constitutives, c'est-à-dire du corps astral (liv. A. 2. 3. 4. et liv. B, 7. 12), et des corps simples corruptibles (liv. B, 13, 14, Γ et Δ). Comprendons bien qu'Aristote traite ici des corps simples comme parties constitutives de l'univers, et uniquement sous cette formalité. C'est pourquoi il étudie les éléments surtout selon leur mouvement local naturel, circulaire, « *vers le haut* » et « *vers le bas* », puisque seul le mouvement naturel local — qui est le mouvement le plus parfait — leur donne une « situation typique » dans l'ensemble de l'univers, et, en ce sens, leur permet d'être vraiment de ses parties constitutives.

Il est normal que ce traité *du Ciel* vienne immédiatement après la *Physique*, comme la première application des principes de l'être mobile, car il considère avant tout le mouvement local, le plus parfait et le plus universel des mouvements. Les corps célestes ne sont affectés pour Aristote que de ce seul mouvement. Donc, l'univers considéré dans sa totalité et dans ses parties constitutives comme telles, ne peut être philosophiquement atteint comme « *ens mobile* » que par le mouvement local.

c) *De la Génération et de la Corruption*. Aristote étudie dans ce traité la nature et les propriétés de la génération et de la corruption des êtres sublunaires. Avec le livre I, il montre comment génération et corruption se distinguent de l'altération et de l'augmentation, pour rechercher ensuite les causes propres de la perpétuité des générations et des corruptions. A ce propos, il étudie le rôle du toucher et celui

(1) Jaeger a montré que certains passages du traité *Du Ciel*, A, 9, 279 a 17-b 3 et B, 1, 282 b 26 - 284 b 5, par exemple, étaient identiquement les mêmes que certains fragments du dialogue « *Sur la Philosophie* ». De plus, Met., A, qui date de cette époque, toujours d'après J., fait allusion à ces cours de physique comme à des cours déjà existants. D'où on conclut que les deux premiers livres du traité *Du Ciel* viendraient après le traité général de la *Physique* (liv. I et II), tout en étant à peu près de la même époque (vers 347). Selon J., les livres I et II *Du Ciel* refléteraient un climat intellectuel très voisin de celui de l'Académie. Les livres III et IV seraient postérieurs même aux livres III et VI de la *Physique*, donc assez tardifs. Cf. MOREAUX, *Quelques remarques sur la composition du « De Caelo »*. L'auteur émet l'hypothèse d'un premier bloc, livres I et II comportant primitivement une étude des corps simples puis, venant s'ajouter, l'étude des livres III et IV. Le philosophe dut évidemment remanier assez profondément ces deux premiers livres. Avouons que ce problème demeure très difficile. Le livre *Du Ciel* est sûrement très complexe et difficile à comprendre pour nous, mais il faut reconnaître l'unité profonde qu'Aristote a voulu y mettre en dernier lieu, tout en admettant diverses rédactions successives plus ou moins bien refondues.

de l'action et de la passion dans la génération. Enfin il précise la nature des « mixtions » et comment elles se réalisent. Dans le livre II, il considère la génération et la corruption des éléments ; pour préciser ce qu'elles sont, il analyse le principe matériel des éléments (matière première), leurs principes formels (qualités sensibles, tangibles) et leur nombre ; puis il étudie leurs générations et corruptions mutuelles et celles de leurs composés, les mixtes, puis il en détermine les principes et les causes ; enfin il montre comment les générations et les corruptions, étant infinies, se réalisent selon un cycle.

On comprend pourquoi après avoir traité de l'ensemble de l'univers et de sa partie principale, les corps célestes — sous la lumière du mouvement local —, le philosophe de la nature considère immédiatement après la génération et la corruption — (l'altération et l'augmentation en tant que mouvements sont, en effet, relatifs à ces deux premiers mouvements) —, car ces mouvements, moins parfaits que le mouvement local, affectent les corps sublunaires et les caractérisent.

Or la génération et la corruption sont les seuls mouvements substantiels. Ces mouvements se réalisent grâce aux interactions des qualités tangibles élémentaires. C'est pourquoi l'analyse philosophique de la génération et de la corruption, qui cherche à saisir et à déterminer ce qui est à l'origine de tout le monde corruptible, est amenée à considérer les tangibles élémentaires et leurs sujets propres, les divers éléments. Ceux-ci sont posés, par le philosophe de la nature, comme les premiers principes et les causes fondamentales de toutes corruptions. La génération et la corruption des éléments sont vraiment la génération et la corruption dans l'état le plus simple où elles peuvent exister.

Par ce traité, nous avons sur les éléments une vue philosophique tout autre que par le traité *Du Ciel*. Cette vue nouvelle ne contredit pas la première, mais la complète. Elle nous montre le rôle tout à fait spécial du « tact » et du « tangible » dans la physique aristotélicienne de la génération et de la corruption. Cette connaissance philosophique de la génération se fonde sur l'expérience la plus réaliste qui soit, la seule tout à fait concrète et immédiate, celle du toucher. Sans cette expérience, la génération et la corruption ne peuvent plus être connues dans leur nature tout à fait propre, dans leur réalisme de mouvement qui se termine à l'esse, à une forme substantielle existante, dans un être composé sensible et tangible. La connaissance philosophique du mouvement local se fonde, au contraire, sur l'expérience relevant surtout de la vue. Celle-ci peut, en effet, atteindre les mouvements des corps célestes. Elle peut s'éten-

dre au loin, mais ce qu'elle gagne par là en possibilité d'extension, elle le perd en réalisme concret. De plus, si la connaissance de la vue est plus parfaite du point de vue détermination formelle, précision de la « figure », elle risque cependant de s'idéaliser lorsqu'elle ne peut plus être comme contrôlée par le toucher.

Ces deux traités *Du Ciel* et *De la Génération et de la Corruption*, nous montrent magnifiquement combien toute la connaissance du philosophe de la nature est dépendante des sens, de l'expérience, et comment les deux mouvements extrêmes, mouvement local et génération, sont atteints dans des expériences toutes différentes, faisant appel aux sens de la vue et du toucher. Grâce à ces deux sens, nous avons sur l'univers deux points de contact tout différents qui nous livrent deux aspects complémentaires de l'être mobile : ses déterminations formelles (figure, lieu, temps) et ses qualités tangibles existentielles.

d) *Les Météorologiques* : cette œuvre philosophique étudie les météores, c'est-à-dire les changements qui se passent dans l'atmosphère ; cette partie de la philosophie de la nature étudie aussi « les propriétés que nous pouvons dire communes à l'air et à l'eau, et en outre les parties et les espèces de la terre et leurs propriétés, ce qui nous permettra de porter la lumière sur les causes des vents et des tremblements de terre, et sur toutes les choses auxquelles les mouvements de ces phénomènes donnent naissance... Notre recherche porte encore sur la chute de la foudre, les typhons et les tourbillons enflammés et les autres phénomènes périodiques produits dans les mêmes corps... » (1)

Dans le livre A, Aristote, après avoir rappelé certains principes et certaines conclusions des traités précédents, étudie les changements particuliers des éléments qui, d'une part, se réalisent en haut, c'est-à-dire dans la région qui vient après les sphères — il cherche les causes de la formation des nuages, des étoiles filantes, des aurores boréales, des comètes, de la voie lactée —, et, d'autre part, se réalisent dans la région qui entoure immédiatement la terre (A, 9), région commune à l'eau et à l'air. Il détermine les causes de la vapeur des nuages et des brouillards, de la rosée, de la gelée blanche, de la neige, de la grêle.

Le livre B traite des changements qui se réalisent dans les régions inférieures par l'exhalaison sèche ; on considère alors la mer, les vents, les tremblements de terre, l'éclair et le tonnerre.

Le livre Γ continue le même sujet en déterminant les causes du tonnerre, des éclairs, de l'ouragan, des trombes,

(1) *Meteor.*, A, 1, 338 b 24 sq.

de la foudre, des halo, de l'arc-en-ciel, des parhélies et des colonnes solaires. Ce livre se termine en annonçant l'étude « des effets de cette sécrétion (double exhalaison) dans la terre elle-même, c'est-à-dire sur les minéraux et les métaux » (1). Aussi le livre Δ considère-t-il, de nouveau, les interactions des qualités passives et actives des éléments, ce qui permet de fixer la nature et les causes de la génération totale et absolue, ainsi que celles de la putréfaction, de la coction et de l'incoction et de leurs espèces respectives — du dur et du mou, de la consistance, de la dessiccation, de la solidification et de la fusion, de l'épaississement —, et de préciser les sujets où ces dernières se produisent (2). Le philosophe analyse ensuite les propriétés actives et passives des mixtes, leur capacité de produire certains effets et leur aptitude de pâtir, qui est encore plus significative. Relevons quelques-unes de ces qualités : d'être amollissable par la chaleur ou par l'eau ; d'être flexible ou redressable ; d'être frangible et friable ; d'être apte à conserver les empreintes (plastique, compressible) ; d'être étirable, ductible... Enfin Aristote détermine ces mêmes qualités (passives et actives) comparativement aux corps homéomères (c'est-à-dire les corps mixtes dont les parties ont même raison et même nom que le tout).

Il conclut par certaines considérations préparant à l'étude des vivants (3).

Ce traité des mixtes naturels non-vivants vient terminer cette première vue philosophique sur le monde physique considéré comme être mobile. Ces mixtes participent à la fois aux corps célestes et aux corps élémentaires, ils nous sont connus à la fois par leur mouvement local complexe et par leurs qualités tangibles complexes. Ce qu'Aristote, en philosophe de la nature, essaie de préciser et de déterminer avant tout, ce sont ces mouvements nouveaux et ces qualités nouvelles complexes qui nous montrent bien comment dans le monde physique sublunaire, corruptible et engendable,

(1) *Météor.*, Γ , 6, 378 a 17.

(2) Notons que Mansion déclare que l'inauthenticité du livre Δ des *Météorologiques*, que Jaeger considère comme prouvée, n'est pas pour lui suffisamment démontrée (*op. cit.*, p. 16). Zeller et Hamelin pensent qu'il s'agit d'une dissertation à part provenant peut-être d'un disciple d'Aristote (voir aussi contre l'authenticité du livre Δ , I. S. HAMMER-JENSEN, *Das sogenannte IV. Buch der Meteorologie des Aristoteles*, Hermes, 1915, p. 113).

(3) Notons le chapitre 13 extrêmement intéressant du point de vue méthode. Le philosophe montre comment les homéomères sont formés des éléments comme de leur matière, et comment des homéomères, pris comme matière, se formeront toutes les œuvres de la nature. Les éléments ne sont pas l'essence des homéomères, mais comme leurs matières déterminées. Il est très difficile pour nous de saisir la définition des *anhoméomères*. Celle-ci est plus facile à saisir chez les *anhoméomères*, puisque nous ne pouvons connaître la forme substantielle des réalités que par leur opération propre. Or cette opération propre est moins discernable chez les homéomères que chez les *anhoméomères*.

la perfection ne peut se réaliser que grâce à une complexité de plus en plus grande. Les mixtes naturels sont plus parfaits que les éléments, ils ont des qualités plus subtiles (plus spirituelles en quelque sorte), mais ils ont perdu la simplicité de l'élément. Ces mixtes naturels expliquent en quelque sorte — sous l'aspect de la cause matérielle et des dispositions — comment le monde physique s'ordonne progressivement à participer à la vie. Comment, sous l'influence des corps célestes, s'y prépare-t-il ? N'oublions pas que pour Aristote le monde physique possède intrinsèquement une certaine intelligibilité, capable de déterminer une partie spéciale de la philosophie, puisque le monde physique est bien un certain être, un être dans le mouvement, soit radicalement comme l'être corruptible, soit par sa finalité seulement, comme les corps célestes.

Deuxième série : la nature vivante (1).

a) *Des parties des animaux* (2). Le livre I de cet ouvrage est comme une introduction générale à l'étude de la nature

(1) Il y a un problème qui se pose au sujet de l'ordre des divers traités de cette seconde série. Saint Thomas, dans son commentaire du « *De sensu et sensato* », nous dit : « scientiam naturalem incipit tradere ab his quæ sunt communissima omnibus naturalibus, quæ sunt motus et principium motus ; et demum processit per modum concretionis, sive applicationis principiorum communium, ad quædam determinata mobilia, quorum quædam sunt corpora viventia : circa quæ etiam simili modo processit distinguens hanc considerationem in tres partes. Nam primo quidem consideravit de anima secundum se, quasi in quadam abstractione ; secundo considerationem facit de his, quæ sunt animæ secundum quamdam concretionem, sive applicationem ad corpus, sed in generali. Tertio considerationem facit applicando omnia hæc ad singulas species animalium et plantarum, determinando quid sit proprium unicuique speciei. Prima igitur consideratio continetur in libro *de Anima*. Tertia vero consideratio continetur in libris quos scribit *de Animalibus* et *Plantis*. Media consideratio continetur in libris, quos scribit de quibusdam, quæ pertinent communiter, vel ad omnia animalia, vel ad plura genera eorum, vel etiam ad omnia viventia circa quæ hujus libri est intentio... » (*Com. liv. 1, ch. 2, n° 2 et n° 6*).

« Quia oportet per magis similia ad dissimilia transire, talis videtur esset rationabiliter horum librorum ordo, ut post librum *de Anima*, in quo de anima secundum se determinatur, immediate sequitur hic liber *de sensu et sensato*, quia ipsum sentire magis ad animam quam ad corpus pertinet : post quem ordinandus est liber *de somno et vigilia* quæ important ligamentum et solutionem sensus. Deinde sequuntur libri qui pertinent ad motivum, quod est magis propinquum sensitivo. Ultimo autem ordinantur libri qui pertinent ad communem considerationem vivi, quia ista consideratio maxime concernit corporis dispositionem. » (*Com. De sensu et sensato*, liv. 1, leçon 1 n° 6).

Les philologues actuels ont remarqué qu'Aristote semblait bien présenter les *parties des Animaux* comme le premier traité considérant la « nature vivante ». Le livre 1 de cet ouvrage est bien une introduction philosophique à cette étude nouvelle. Aussi, au ch. 5 de ce livre 1, Aristote nous annonce-t-il l'ordre qu'il va suivre : en premier lieu, il faut « déterminer par analyse au sujet de chaque genre les caractères qui sont présentés essentiellement par tous les animaux. » (1, 5, 645 b 1-2) ; puis il faut déterminer leurs causes. Cette première enquête s'organise à son tour de cette manière ; traiter des fonctions communes à tous, traiter des fonctions propres à un genre, puis de celles qui sont propres à l'espèce. A la fin du traité sur *la marche des animaux*, Aristote déclare : « comme nous avons déterminé des parties des

vivante. On y trouve surtout certaines réflexions sur la méthode de la philosophie de la nature en tant qu'elle s'occupe des vivants. Aristote, après avoir rappelé qu'il considère d'abord ce qu'il y a de commun à toutes les espèces — sans faire une analyse méthodique successive de chacune des différentes espèces animales —, montre ce qu'il faut entendre exactement par « explication » en philosophie de la nature, et il insiste sur l'importance tout à fait spéciale de l'explication par la cause finale.

Le philosophe esquisse ensuite les conditions d'une classification rationnelle et insiste enfin sur l'intérêt spécial de cette étude. Les livres II, III et IV sont consacrés à l'étude des parties indifférenciées (*ὁμοιομερῆ*) et des parties différenciées (*ἀνομοιομερῆ*) : les tissus et les organes. Tout vivant possède une triple synthèse, celle des éléments : voilà la matière primitive des vivants, d'où émanent leurs propriétés matérielles (lourdeur, légèreté, mollesse) ; celle des parties indifférenciées, comme l'os, la chair, le sang (véhicule de la chaleur) : voilà la matière immédiate du vivant, qui implique l'âme ; celle des parties différenciées, celle des organes : le visage, les mains. Cette dernière synthèse finalise les deux autres ; seule elle exerce directement les fonctions de la vie. C'est pourquoi elle est bien l'objet principal de ce traité. Sous cette lumière, Aristote considère successivement l'organe qui sert à l'ingestion (bouche) ; voilà l'organe caractéristique du vivant ; le cœur, ou son analogue, est l'organe principal : il est le principe de la sensation, du mouvement, de la chaleur, des émotions... C'est en quelque sorte

animaux, celles qui regardent la marche et le mouvement local, il nous faut maintenant contempler l'âme.» A la fin du traité sur le mouvement des animaux, Aristote déclare de nouveau : « Des parties de chaque animal et de l'âme, et des sens et du sommeil, et de la mémoire et du mouvement commun nous avons parlé, il nous reste à considérer la génération. »

Donc, en suivant ces indications, nous devons avoir l'ordre suivant : les parties des animaux, de la marche des animaux, de l'âme, du sens et du sensible, de la mémoire et du sommeil, du sommeil et de la divination, du mouvement des animaux, de la génération des animaux... (cf. MANSTON, *Introduit. à la Physique*, pp. 23 sq.)

(2) Selon R.P. LE BLOND (*op. cit.* p. 35), les *Parties des Animaux* seraient chronologiquement antérieures au traité *De l'Âme*, puisqu'on y trouve des expressions qui correspondent à la doctrine du dit traité mais aussi d'autres expressions qui lui semblent étrangères ; on considère, en effet, l'âme comme localisée dans un organe privilégié, le cœur ; l'âme n'exerce donc son action que médiatement, par le cœur. [cf. B, 10, 655 b 36 ; 656 a 28 ; Γ, 3, 665 a 10 ; 4, 666 a 11 ; 5, 667 b 11 ; 7, 670 a 25 ; 10, 672 b 14 ; Δ, 5, 678 b 2 ; 681 a 35 ; 681 b 15]. Dans le cœur est placé le principe de vie ; le cœur est dit « étincelle de vie », « acropole ». Evidemment, une telle manière d'argumenter demeure très délicate, car ces expressions n'impliquent pas nécessairement qu'Aristote ignorait encore la théorie de l'âme forme substantielle du corps. L'âme peut bien être conçue comme forme substantielle du corps et comme âme végétative résidant spécialement dans un organe : le cœur. (Cf. F. J. NUYENS, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, trad. du néerl., Paris, 1948. pp. 143-155). Selon cette opinion primitivement ce traité aurait été immédiatement suivi du traité sur la *Génération des animaux*.

« un animal à part » ; puis il étudie les autres organes, comme le poumon, organe de refroidissement, les viscères, la rate, les reins, la bile... Au livre IV, il considère les animaux non sanguins qu'il étudie analogiquement aux sanguins. Signalons au ch. 10 l'étude sur la « station droite » de l'homme (1) et le jugement que porte Aristote sur les autres animaux qui, comparativement à l'homme, sont regardés comme des « nains » (2). La station droite rend possible les mains, qui délivrent le corps humain de la spécialisation. Les mains sont la condition de l'intelligence.

Ce traité est donc bien à la fois une introduction à la « nature vivante », une vue générale sur les parties essentielles et constitutives du vivant et un essai d'organiser et de classer les divers types d'animaux. C'est une étude de la nature animale sous l'aspect de la cause matérielle, pourrait-on dire, sans du reste méconnaître l'aspect de la cause finale. C'est pourquoi il est normal que ce traité soit le premier des traités sur les êtres vivants.

De la marche des animaux. Dans ce traité, il s'agit de déterminer quelles sont les parties des animaux ordonnées au mouvement local, quelles sont les causes propres, — tout spécialement les causes finales — de ce mouvement, et quelles en sont les différences ? Aristote expose l'ordre de sa recherche : « Il faut examiner en premier lieu les plus petits signes par lesquels les animaux sont mus ; ensuite pourquoi les animaux sanguins ont quatre pieds et les exangués plusieurs ; d'une manière générale pourquoi certains sont sans pieds, d'autres bipèdes, d'autres quadrupèdes, d'autres en ont plus ? Pourquoi tous ceux qui ont des pieds les possèdent selon le nombre pair ? Pourquoi les poissons manquent de pieds ? » L'œuvre du philosophe de la nature est de scruter tous ces faits et d'en déceler les causes propres. Ce n'est pas suffisant d'accumuler les faits et de les classer ;

(1) *Parties des Animaux*, Δ, 10, 686 a 27. La station droite de l'homme est la condition de la pensée humaine. L'homme se tient debout, parce que « sa nature et son essence sont divines, car la fonction de l'être la plus divine, c'est la pensée et la sagesse ». Autrement la pesanteur rendrait difficile et sans agilité la pensée et le sens commun. Aristote souligne aussi le conditionnement de l'intelligence par les mains. Il y a un rapport nécessaire, car c'est l'instrument indéterminé — c'est l'outil universel — qui donc ne peut correspondre ni être adapté qu'à une cause universelle.

(2) Signalons l'essai de classification, dans le livre Δ, ch. 10, suivant le progrès de la vie. La vie à son plus bas degré — la vie originaire, la plus simple — comporte la fonction nutritive avec la reproduction, qui lui est apparentée. C'est le cas des plantes fixées au sol. L'organe de nutrition est enterré, immobile, insensible. L'animal parfait est caractérisé par la mobilité, faculté de la locomotion.

Entre l'animal et la plante, il y a des êtres intermédiaires : ascidiens, éponges, holothuries, qui sont fixés au sol, mais participent pourtant à la vie animale ; puis les acaliphes, les étoiles de mer ; puis les huîtres, les crustacés, les céphalopodes ; enfin le groupe des sanguins (oiseaux, poissons, cétacés, quadrupèdes).

une telle activité est l'œuvre de « l'historien » et non du philosophe.

Relevons les quelques principes qu'Aristote énonce ici au début de sa recherche, principes qu'il considère comme valables pour toutes les opérations naturelles : 1) la nature ne fait rien en vain, mais toujours elle réalise le meilleur de ce qui peut arriver à chaque nature du genre animal. Voilà pourquoi ce qui arrive de la façon la plus excellente, arrive naturellement ; 2) il faut considérer les six dimensions des grandeurs : haut et bas, devant et derrière, droite et gauche ; 3) les points de départ des mouvements selon le lieu sont l'impulsion et la traction.

Le premier discernement qu'opère Aristote est celui-ci : parmi les animaux qui sont mus selon le lieu, certains sont mus en même temps selon tout le corps (les animaux qui sautent) ; d'autres sont mus parties par parties (les animaux qui marchent).

Puis Aristote analyse les diverses positions des animaux. Ce traité, avec le précédent, est analogue au traité du ciel. Après la vue d'ensemble sur les animaux, il faut, par leur mouvement local, pénétrer plus avant, et les situer, puisque le mouvement local est le mouvement le plus parfait et que le « situs » est comme la qualité la plus facilement caractérisable de l'animal.

Sous cette lumière, l'homme apparaît comme le plus naturel des animaux, celui en qui l'intention de la nature se réalise le plus parfaitement (4, 706 a 18-b 10).

De l'Âme (1).

Ce traité considère l'âme en tant que principe commun de tous les êtres naturels animés.

Dans le livre A, après avoir montré la valeur et l'utilisation spéciale de cette partie de la philosophie, son organisation, la recherche de la nature de l'âme et de ses propriétés, les difficultés propres à ce sujet, Aristote relève les diverses opinions des philosophes sur la nature de l'âme et montre leurs erreurs. Avec le livre B (2), il détermine ce qu'il entend en général par l'âme : l'âme est la forme substantielle du corps physique, l'acte du corps ayant la vie en puissance. C'est sur cette saisie philosophique — l'âme est le principe de vie selon les divers genres de vie — que le philosophe s'appuie. Celui-ci considère ensuite les parties de l'âme, les cinq genres de ses puissances : végétative, sensitive, appétitive, motrice, intellectuelle. Pour définir l'âme en particulier,

(1) MANSION, à la suite de JAEGER, (*Das Pneuma im Lykeion*, dans *Hermes*, t. 48, 1913, p. 29-74), placé avant ce traité *De l'Âme* les deux traités *Des parties des animaux* et *De la marche des animaux* (op. cit., p. 26).

(2) Il y a deux rédactions du livre B, mais sans grandes divergences.

comparativement à chacun de ces genres, il faut analyser les opérations et les objets propres de ces derniers. C'est pourquoi Aristote envisage successivement l'aliment (objet propre de la vie végétative), les sensibles propres (la couleur, le son, la voix, l'odeur, la saveur, le tangible : objets propres des facultés de la connaissance sensible), et les sens comme puissances capables d'être déterminées par de tels objets.

Le livre Γ (1) est consacré spécialement à l'âme intellectuelle. On précise : 1) qu'il y a d'autres facultés sensibles que ces cinq sens extérieurs ; il existe un sens commun qui discerne que nous sentons ; 2) que l'intelligence et les sens différent ; 3) ce qui caractérise cette âme intellectuelle : l'intellect passif, l'intellect agent, les diverses opérations de l'intelligence, le rôle des phantasmes dans la vie de l'intelligence et le rôle de l'intellect pratique. Enfin le philosophe traite de la partie motrice de l'âme : comment le désir est-il cause du mouvement dans les êtres vivants ? Les deux derniers chapitres montrent le rôle tout à fait particulier et unique du toucher dans la conservation de la vie des êtres vivants et, par le fait même, comment tout corps vivant ne peut être simple et que plus il est vivant, plus le toucher sera parfait.

Ce traité est sûrement un des plus importants ouvrages d'Aristote et un de ceux qui auront le plus d'influence sur le développement de la philosophie. Hamelin note qu'« il joue dans l'étude des êtres vivants un rôle parfaitement analogue à celui de la Physique dans l'étude des êtres naturels en général » (2). Ceci semble tout à fait exact, mais en insistant sur la diversité (*analogie*) de ces rôles. Car le traité de la Physique est, comme nous l'avons dit, tout à fait universel — il ne considère pas explicitement telle ou telle application : tout être mobile vivant ou non-vivant peut être analysé à la lumière de ces principes. Le traité de l'âme s'inscrit comme une partie essentielle et capitale de la philosophie de la nature, mais comme une partie qui en présuppose d'autres. Comme tel, il explicite la nature de l'être vivant, son principe et sa cause formelle : l'âme. Le vivant physique, pour Aristote, demeure un être mobile, mais qui *se meut*. Il faut donc, après avoir montré ce qui caractérise la cause matérielle du vivant — cette synthèse spéciale des parties indifférenciées et différenciées —, étudier d'une manière spéciale le principe spirituel qui explicite le « *se movere* » : la nature comme quiddité ne l'explique que fondamentalement, puisqu'elle n'est que le prin-

(1) W. JAEGER (*Aristoteles*, p. 355-357) incline à considérer ce livre comme antérieur aux deux autres, comme plus platonisant. F. J. NUYENS, dans son ouvrage sur *l'Évolution de la psychologie d'Aristote* prouve l'inverse. (Op. cit. pp. 244, 294).

(2) HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 353.

cipe immanent du mouvement. Pour rendre raison philosophiquement de ce mouvement vital, pour expliquer comment l'animal se meut et a l'initiative de son mouvement local, il faut poser une âme. Par le fait même, un principe nouveau apparaît : l'objet (principe de spécification d'une puissance vitale). Quand il s'agissait, en effet, d'expliquer le mouvement naturel physique, il suffisait de faire appel à des qualités actives (vertus naturelles) ; quand il s'agit d'expliquer le mouvement vital, il ne suffit plus de poser de telles qualités ; il faut poser des puissances, et les objets correspondant à ces puissances, — puisque tout mouvement vital primordial est un mouvement d'assimilation. C'est pourquoi le traité *De l'Âme*, qui étudie l'âme comme forme substantielle du corps et ses diverses fonctions, est vraiment essentiel à toute l'étude du vivant ; sans lui nous n'aurions pas une connaissance propre du vivant comme tel.

Comprenons bien que pour Aristote le monde physique, qui a en lui-même une intelligibilité propre, n'acquiert cependant toute sa perfection que dans et par la nature vivante. Le mouvement vital est un mouvement naturel, mais un mouvement naturel qui a un mode spécial, un mode de perfection unique. C'est pourquoi la réalité vivante, par l'âme, possède bien une intelligibilité nouvelle. Cette nouvelle intelligibilité ne peut se découvrir parfaitement que grâce à l'objet et à la cause finale. C'est pourquoi, dans cette philosophie du vivant, ces deux aspects prendront une importance primordiale.

Du sens et du sensible (1).

Il est normal qu'après le traité *De l'Âme*, qui considère l'âme en elle-même, on étudie le sensible et la sensation, — c'est-à-dire une propriété de l'âme animale dans son application au corps, plus précisément une faculté vitale appliquée à un organe corporel. La sensation, en effet, appartient à l'âme et au corps, mais davantage à l'âme. C'est pourquoi, après avoir précisé philosophiquement la nature de l'âme, il faut considérer ce qu'est la sensation, puisque l'âme intellectuelle comme telle échappe à la considération du philosophe de la nature. Traiter de l'intelligible et de l'intelligence relève de la philosophie première.

Après avoir souligné la relation essentielle qui existe entre l'animal et le sens. Aristote considère comment les sens et leurs organes, d'une part, et les facultés sensibles, d'autre part, sont inséparables et essentiellement unis. Ces analyses philosophes portent successivement sur l'ensemble des sens et

(1) Ce traité fait partie d'un ensemble de travaux du philosophe, qu'on appelle les *Parva Naturalia*.

sur chaque sens en particulier, et elles recherchent spécialement les causes et les espèces des couleurs, des saveurs, des odeurs.

De la mémoire et de la réminiscence.

Enfin Aristote résout certaines questions qui se posent à l'égard des sensibles : sont-ils divisibles à l'infini ? Comment agissent-ils sur les sens ? Comment, dans un même temps indivisible, deux sens peuvent-ils sentir ?

Ce court traité est inséparable du précédent, qu'il ne fait que compléter à l'égard des sensations internes connaissant les réalités absentes. Dans une première partie, Aristote détermine l'objet de la mémoire (les réalités passées) et sa nature. Il conclut que seuls les animaux qui perçoivent le temps ont une mémoire. Cette faculté de mémoire appartient à l'âme imaginative, car elle est impossible sans images ; donc elle appartient à l'âme sensitive. Sa cause n'est autre que les fréquentes méditations sur les réalités imaginées et senties. Dans une seconde partie, le philosophe traite de la nature de la réminiscence (l'actualisation d'un souvenir qui a disparu de la conscience), de sa différence avec la mémoire et avec la simple acquisition d'une réalité sentie, de sa manière de procéder et de la façon spéciale dont elle appartient à l'âme sensitive (1).

Du sommeil et du réveil.

Après le traité sur les sens, Aristote étudie le sommeil et le réveil, qui sont de fait comme les deux états contraires affectant d'une manière spéciale toute la vie animale. Il est donc logique de considérer ces deux états contraires de la vie sensitive après avoir analysé la structure essentielle de celle-ci. Aristote montre successivement que ces deux états contraires n'affectent que la vie animale, et donc la caractérisent. Le sommeil est envisagé comme un certain lien qui met la vie sensitive au repos ; le réveil est l'affranchissement de ce lien, sa libération. Puis Aristote se demande pourquoi l'animal dort et veille. La veille, comparativement au sommeil, a bien la raison de fin, car sentir en acte est une fin, tandis que le sommeil est nécessaire, pour la conser-

(1) Aristote n'étudie pas d'une manière spéciale l'imagination et l'estimative. Saint Thomas relève ce fait et en donne cette raison : *ex parte rei cognitae*, elles ne sont pas distinctes des sens externes, puisqu'elles atteignent les objets comme présents : « Non facit autem de aliis mentionem, scilicet de imaginatione et aestimatione, quia haec non distinguuntur a sensu ex parte rei cognitae : sunt enim praesentium vel quasi praesentium ; sed memoria distinguitur per hoc quod est praeteritorum in quantum praeterita sunt ». (*Comm. S. Th., De sensu et Sensato*, liv. 1 leç. 1 n° 9.)

vation de l'animal. « Le repos conserve ». Aristote détermine également les autres causes de ce phénomène.

Des rêves.

Ce traité, comme son nom l'indique, se rattache au précédent, dont il est comme un appendice. Après avoir montré que le fait d'avoir des songes, des rêves, relève de la partie sensitive, précisément en tant qu'imaginative — c'est le cœur et non le cerveau qu'Aristote considère comme l'organe sensoriel central — il précise ce qu'il faut entendre par rêves nocturnes, songes (ce qui est vu et qui arrive à ceux qui dorment, ce sont les songes) ; lesquels sont un produit dérivé d'une sensation précédente ; enfin il cherche à préciser comment naissent les songes.

De la divination selon les songes.

Après avoir étudié le sommeil et les songes, le philosophe se demande si, de fait, la divination qui a lieu dans le sommeil peut s'expliquer par les songes — « une telle opinion, il n'est facile ni de la mépriser, ni d'y croire » — ou par une intervention divine. Aristote tient un juste milieu entre une attitude de crédulité absolue et de scepticisme exagéré : tous pensent que les songes, jusqu'à un certain point, tiennent lieu de signes ; mais, précise le philosophe, les songes ne sont pas causes de ce qui arrivera ; en réalité, ils ne sont que comme l'occasion fortuite, puisque, de fait, beaucoup de songes n'ont aucune conséquence.

De la motion des animaux (1).

Après avoir analysé ce qui regarde l'âme sensitive en général, savoir toutes ses applications aux organes sensibles, ses diverses activités de connaissance, Aristote envisage cette même âme sensitive dans son application au corps selon son activité propre de mouvement local. D'où les questions : quels sont les mouvements propres à chaque genre d'animaux ? quelles sont leurs différences ? quelles sont les causes propres de ce qui arrive à chacun de ceux-ci en général ?

(1) L'authenticité a été discutée, aujourd'hui elle est reconnue. (cf. W. JAEGER, *Das Pneuma im Lykeion*, *Hermes*, t. XLVIII, 1913). Jaeger, en raison du caractère positif et quasi matérialiste de ce traité, a cru qu'il était très tardif, mais, note Mansion, A., dans ce traité, a, au sujet de l'union de l'âme et du corps, une théorie intermédiaire entre le *Protreptique* et le traité *De l'âme* — l'âme est présentée comme ayant son origine dans un organe primaire. Donc, semble-t-il, ce traité est antérieur à celui *De l'âme* : sans doute est-il apparu dans le voisinage de celui des *Parties des Animaux*.

Le philosophe, dans ce traité, ne cherche que la cause commune de toute motion vitale. Il se demande comment l'âme meut le corps et quel est le principe propre de la motion des animaux.

De plus, comme tout mouvement présuppose une cause immobile, l'être qui se meut, se meut-il tout entier ou n'y a-t-il pas nécessairement en lui un principe qui est en dehors du mouvement ? L'âme elle-même se meut-elle et est-elle mue ? Aristote précise que la pensée discursive (*διάνοια*), l'imagination (*φαντασία*), le choix libre (*προαιρεσις*), le désir volontaire (*βούλησις*), l'appétit sensible (*ἐπιθυμία*) meuvent en réalité l'animal. Lorsqu'il s'agit de l'être intelligent, l'exécution de telle ou telle opération se présente comme la conclusion, dont les prémisses sont deux propositions pratiques (par exemple : tout homme peut marcher ; or je suis un homme ; donc...). Le principe de la motion est donc ce qu'il faut poursuivre ou ce qu'il faut éviter dans la pratique. Le désir (*ὄρεξις*) apparaît comme le milieu, car il est ce qui meut, étant mu. A cette occasion, Aristote parle de l'« esprit » (*πνεῦμα*) et des effets propres des motions : « l'impulsion » et la « traction ». Enfin il envisage la cause propre de la motion dans le mouvement involontaire.

De la génération des animaux (1).

Ayant considéré ce qui caractérise l'âme sensitive et sa relation propre avec le corps : les organes, Aristote considère ce qui caractérise la vie végétative des animaux : leur génération vitale.

Dans le livre I, le philosophe expose l'objet propre de la recherche de ce traité : il faut considérer maintenant les parties qui appartiennent à la génération des animaux et préciser leurs causes propres. Après avoir constaté que certains animaux sont engendrés par l'union des sexes mâle et femelle, d'autres non, il précise que dans le premier cas (qui est le plus général et qui se réalise chez les animaux parfaits) le mâle et la femelle constituent les principes propres de la génération. Le mâle est celui qui engendre en un autre, la femelle, celle qui engendre en elle-même. Aussi dans l'univers entier considère-t-on la terre comme une mère qui contient tous les êtres et en laquelle ils sont engendrés. Le ciel, le soleil, les autres astres sont considérés comme le père. Le philosophe étudie ensuite la nature des organes sexuels et leur diversité.

Avec le livre II, il commence par noter que de fait, chez

(1) D'après le R.P. LE BLOND, ce traité doit être situé chronologiquement à la fin de l'évolution de la pensée d'Aristote, dans le voisinage du traité *De l'âme* (Cf. *Aristote, philosophe de la vie*, liv. I du traité sur les parties des animaux. Paris 1945, p. 21).

les animaux plus parfaits, il y a distinction entre le mâle et la femelle, car le principe actif peut alors être plus indépendant. Il traite ensuite de la nature de la « semence » (du sperme) et de la formation progressive de l'embryon. (La formation du cœur, comme principe de tous les sens qui est première, celle de la tête et du cerveau, puis le rôle de l'ombilic) (1). Il recherche ensuite les multiples causes de la stérilité. Le livre III détermine la nature, la figure, les propriétés des œufs d'oiseaux, de poissons (ce qui correspond à l'ombilic dans l'œuf), ce qui caractérise la génération des insectes, leur triple génération successive (l'œuf, le ver, la chrysalide). La génération des abeilles offre une difficulté spéciale (frelons et reines). Quant à la génération des crustacés, elle est semblable à la fois aux plantes et aux animaux, c'est pourquoi ces vivants sont engendrés à la fois par un germe et sans germe (spontanément et d'un autre vivant). Dans le livre IV, Aristote recherche la raison et l'origine première de cette distinction des sexes. Il précise pour cela le rôle propre du « semen » qui provient du mâle et le rôle propre de la femelle ; le premier est principe actif, l'autre est passif, comme la matière. C'est pourquoi chaque fois que la semence mâle est assez vigoureuse, elle produit un mâle ; lorsqu'elle ne l'est pas, apparaît alors le « contraire » : la femelle. (C'est par la froideur et l'indigestion de l'aliment sanguin que la femelle est produite.) Aristote voit un signe à ce principe dans le fait que les jeunes et les vieillards engendrent surtout des femelles, plus que les adultes ; dans les jeunes, la chaleur n'est pas encore parfaite, dans les vieillards elle diminue. Le philosophe souligne aussi l'influence des causes extrinsèques : les vents, par exemple. Il recherche également des causes semblables (intrinsèques et extrinsèques) qui expliquent pourquoi les uns naissent semblables à leurs parents, d'autres différents, les uns ressemblant à leur père, d'autres à leur mère. Il traite aussi des monstres et de leurs causes, de l'unité ou de la multiplicité des enfants. Pourquoi certains peuvent-ils nourrir leur progéniture et d'autres ne le peuvent-ils pas ? Suit tout un petit traité sur le sexe féminin, qu'il considère « quasi mutilationem naturalem ». Il étudie à ce propos le lait maternel, le temps de la gestation, où il insiste sur l'influence de la lune et du soleil.

Enfin, le livre V considère les qualités passives selon lesquelles les parties des animaux diffèrent. Ces qualités des parties sont par exemple le bleu azur des yeux, leur noirceur,

(1) « Chaque espèce imite par une perpétuelle succession d'individus semblables l'éternité individuelle du mouvement sidéral » — cf. *De le Gen. et de la Corr.* B 11, 338 b 5; *Génér. des Anim.*, B, 1 731 b 31; *De l'âme*, B, 4, 415 a 25).

l'acuité ou la gravité de la voix, les différences de couleur de la peau, des cheveux, du poil ou des plumes... Une si grande variété affecte surtout l'homme.

De telles qualités, sauf si elles sont propres au genre, ne s'expliquent que par les causes matérielle et efficiente. De même, l'acuité plus ou moins grande de l'odorat et de l'ouïe provient de l'organe sensoriel.

On envisage ensuite les cheveux et les dents (celles-ci ont une double fonction : la nourriture et la parole).

De la longueur et de la brièveté de la vie.

Ce traité sur la durée de la vie vient normalement après la génération. Aristote se demande pourquoi certains des animaux vivent plus, d'autres moins. Il convient de déterminer les causes de cette brièveté et de cette longueur de la vie animale, et de préciser si ces causes sont les mêmes pour tous les vivants, aussi bien animaux que plantes. Aristote note que l'animal, par nature, est humide et chaud, comme la vie, tandis que la vieillesse et la mort sont froides et sèches. On peut faire des applications analogues aux plantes.

De la jeunesse et de la vieillesse, de la vie et de la mort, de la respiration.

Cette longueur et cette brièveté de la vie animale possèdent certaines étapes caractéristiques ; il s'agit pour le philosophe d'en rechercher les causes. C'est dans sa conception de l'union de l'âme et du corps qu'Aristote pense trouver la solution. Ensuite vient toute une étude sur la respiration et sur le poumon, où le philosophe critique les théories de Démocrite, d'Anaxagore, de Platon, d'Empédocle avant d'exposer sa doctrine, où il montre l'importance du cœur, « siège propre de l'âme végétative » et « premier lien du corps ». Enfin, il analyse les trois mouvements du cœur : pulsation, palpitation, respiration.

Ces trois derniers traités considèrent l'âme végétative, sa manière de communiquer la vie, sa propre durée, ses étapes caractéristiques, son mouvement tout à fait propre : la respiration. Ces traités sont très proches de celui des *Parties des animaux* et de la *Marche des animaux*, la cause matérielle prenant une plus grande importance sans oublier du reste la cause finale. Dans le traité *De la jeunesse et de la vieillesse*, Aristote a rappelé, en effet, que, selon la raison, « nous voyons en tout la nature faire ce qui est le meilleur ».

Ces traités généraux sur la vie animale demanderaient de s'achever dans des études plus particulières sur les animaux et sur les plantes.

Il est facile de comprendre combien cette vision du monde physique — céleste, non vivant et vivant — demeure distincte et toute différente des connaissances scientifiques actuelles sur les mêmes matières, physique, chimie, chimie organique, biologie, zoologie, génétique... Aristote cherche les causes, les quatre causes de l'être mobile, de l'être vivant, de l'être animal. Ce qui l'intéresse avant tout, c'est de saisir l'intelligibilité de cet univers mobile et vivant. Les sciences actuelles cherchent les lois de ce même univers par l'expérimentation, mais les lois scientifiques ne distinguent de ce même univers ni les diverses causes propres entre elles, ni les causes propres des conditions *sine qua non*. Elles expriment les liens de connexions qui apparaissent comme nécessaires (constants) entre divers phénomènes. Bien que parfois leur intention soit d'atteindre l'intelligibilité propre des réalités physiques ou biologiques, cependant elles ne peuvent qu'y tendre. Leur but propre et particulier est de nous permettre d'expérimenter ces réalités, de les utiliser ou de nous les formaliser. Ces lois scientifiques demeurent susceptibles à l'infini de nouvelles précisions. La philosophie de la nature d'Aristote atteint des principes et prétend posséder une certitude scientifique. Que beaucoup de conclusions, d'applications, de faits soient insoutenables aujourd'hui et demandent d'être repris, analysés de nouveau, critiqués, c'est incontestable. mais cette méthode de philosophie de la nature demeure toujours aussi actuelle (1).

C. - LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE (2).

Le traité de philosophie que nous appelons aujourd'hui métaphysique n'a pas reçu d'Aristote lui-même cette déno-

(1) Le traité *sur le Monde*, qui vient, dans le catalogue, après les *Météorologiques*, ne semble pas d'A. Il est reconnu aujourd'hui comme inauthentique.

Le traité *sur l'Esprit*, qui termine la série des *Parva naturalia*, n'est pas reconnu comme étant d'Aristote, mais du physicien Erasistrate (250 av. J.-C.) Le traité *sur les Couleurs*, qui suit le traité *sur la Génération des animaux*, est attribué à Théophraste et à Straton; le traité *sur les Sons* semble bien de Straton; le *Physiognomonica* doit être la combinaison de deux traités qui semblent péripatéticiens: le *Traité sur les Plantes*, est sans doute de Nicolas de Damas, péripatéticien du temps d'Auguste: le *De mirabilibus auscultationibus* réunit trois traités, l'un, biologique, de Théophraste, l'autre, historique de Timée de Tauroménium, le dernier un appendice d'un auteur inconnu; les *Mechanica* semblent de Straton ou d'un de ses disciples; les *Problèmes* (mathématiques, optiques, musicaux, physiologiques...) viennent du corpus de Théophraste et d'ouvrages de l'école hippocratique; les *Problèmes musicaux* proviennent de deux collections (300 av. et 100 av. J.-C.). Le traité *des Lignes insécables*, de Théophraste ou de Straton; le *Ventorum situs* est un extrait du *de Signis*, attribué ordinairement à Théophraste; le *de Melisso*, *Xenophane*, *Gorgia* est fondé sur des traités d'A., refondus par un éclectique du 1^{er} siècle ap. J.-C.

(2) Avant d'aborder la philosophie première, on pourrait se demander si Aristote a composé certains traités mathématiques. Il semble que le

mination. Celui-ci la nomme « philosophie première », « théologie », « sagesse ». Ce nom de métaphysique doit provenir d'Andronicus.

Ce traité vient normalement couronner toute la recherche de la philosophie spéculative; c'est pour cela qu'elle est la sagesse au sens le plus propre (1).

Elle s'occupe des réalités parfaites: le *noûs* et Dieu, considérés sous la lumière propre de l'être en tant qu'être.

Le livre A nous montre la place unique de la sagesse philosophique parmi les connaissances humaines. Il nous fait connaître la nature et la perfection de cette science suprême et les opinions des anciens sur les causes et les principes des réalités. Aristote constate qu'en un sens toutes les causes et les principes ont été énoncés avant lui et qu'en un autre sens aucun d'eux ne l'a été, précisément parce qu'aucun d'eux n'a été énoncé avec toute la rigueur voulue.

Le livre α (2) est une introduction à la philosophie théorétique en général. Il expose la manière dont l'homme consi-

philosophe ne se soit pas aventuré dans ce domaine, bien qu'il ait probablement composé un traité sur l'Astronomie (science mathématico-physique) si l'on se réfère à ce qu'il affirme dans le traité *du Ciel*, Δ , 10, 291 a 29 et les *Météorologiques*, A, 3, 339 b 7; 8, 346 b 1. Ce traité d'astronomie serait donc perdu.

(1) Certains ont pensé que toute l'œuvre métaphysique d'A. avait été élaborée lors des premières années de son enseignement. Pour eux, l'A. de l'âge mûr, c'est le philosophe de la nature qui a opté pour cette partie de la philosophie au détriment de la philosophie première, la théologie, et qui, délibérément, ne considère plus que l'univers physique. Jaeger note qu'Aristote, dans divers livres de sa métaphysique, en parlant de la doctrine de l'Académie, emploie, de fait, la première personne du pluriel. Il se considère donc comme faisant encore partie de cette Ecole bien que, déjà, il critique la théorie des Idées et la rejette. Il semble vouloir rectifier la philosophie de l'Académie sans pourtant s'y opposer totalement. A partir de cette constatation, Jaeger, d'une manière trop systématique, prétend que la collection des livres de la philosophie première que nous possédons actuellement (sauf certains passages comme Λ , 9 et M, 9, 1086-20 jusqu'à la fin de N, considérés par Jaeger comme appartenant à la dernière étape de l'évolution de la pensée du philosophe) aurait été entièrement composée entre les séjours d'A. à Athènes. Quand A. fonde son Ecole au Lycée, il ne se soucie plus que d'études positives. Mansion critique une telle conclusion qui relève plus d'une thèse à priori que d'arguments objectifs: « Il semble que dans cette section de ses ouvrages, le sagace historien se soit laissé séduire par le mirage d'une hypothèse trop simple pour être vraie et se soit aveuglé ainsi au point de ne pas apercevoir la multitude de petits faits bien établis auxquels elle se heurte. » (*Néo. Scol. art. cit.*, p. 334). Jaeger semble ne pas avoir compris ce qu'il y a de tout à fait original dans le génie d'A.; cet homme peut mener de front des recherches scientifiques extrêmement diverses. Certains livres de la Métaphysique attestent du reste par leur contenu même une rédaction plus récente. C'est pourquoi la composition des livres de la Métaphysique, comme celle des traités de physique, semble en réalité, s'échelonner durant les diverses étapes de la vie philosophique d'A.

(2) La numérotation atteste que ce livre fut ajouté après. On discute son authenticité. Alexandre d'Aphrodise l'affirme, en reconnaissant que ce livre est une introduction générale à la philosophie. D'autres anciens et beaucoup de modernes le considèrent comme étant de Pasiclès de Rhodes, neveu d'Eudème et élève d'Aristote. Ce qui est sûr, c'est que ce livre est bien aristotélicien quant à sa doctrine, qu'il soit du Maître ou d'un disciple.

dère la vérité, et les difficultés spéciales qu'il rencontre dans les recherches de la philosophie de la nature. Il montre ensuite l'impossibilité de remonter à l'infini dans l'ordre des causes et, par le fait même, la nécessité d'un premier principe. Enfin il donne quelques considérations sur la manière de considérer la vérité.

Le livre B (1). Après avoir rappelé l'intérêt qu'il y a de soulever les difficultés-types de chaque problème avant de le résoudre, Aristote relève toute une série d'« apories ». Il met en présence deux opinions contraires avec leurs raisons propres : l'étude des causes appartient-elle à une seule science ou à plusieurs ?... Cette science des causes doit-elle considérer seulement les premiers principes de la substance ou doit-elle aussi regarder les principes généraux de la démonstration ?... Les principes des êtres sont-ils les genres ? Les principes sont-ils limités ?... Ce livre est en réalité un début de la métaphysique, les deux livres antérieurs n'étant que des introductions.

Le livre Γ (2) commence à résoudre les questions posées. Le premier problème qu'il faut résoudre est celui de la métaphysique : ce que considère cette science. Aristote détermine au début de ce livre le sujet propre de cette philosophie : l'être considéré proprement comme être, l'être en tant qu'être. D'où l'on peut saisir comment cette philosophie est vraiment la science de la substance et des accidents, de l'un et du multiple et de tous les contraires qui en découlent, puisque l'être est en premier lieu « substance », mais aussi (secondairement, « accident » : il est encore en premier lieu « un », mais aussi « multiple »... Cette science suprême doit également étudier les premiers principes et les défendre, car aucune autre science ne lui est supérieure. Elle doit surtout défendre le principe de contradiction, qui est le principe premier de toute la philosophie. Aristote nous montre comment on peut le défendre.

Le livre Δ (3) est comme une sorte d'inventaire des diverses principales notions que la philosophie étudie ; or celle-ci considère ce qui est attribué non univoquement,

(1) Le livre B est jugé par les philologues comme rédigé après le livre A. Celui-ci serait le plus ancien, et contemporain du dialogue *sur la Philosophie*. (Assos, 348-345). Le livre B, au moins quant à une première rédaction, daterait du début de l'enseignement du Stagirite au Lycée.

(2) Chronologiquement les livres Γ et E semblent venir immédiatement après le livre B. Ils forment un ensemble (B - Γ - E) : la première série du cours de philosophie première.

(3) Pour les Philologues et beaucoup d'historiens (cf. ROSS, HAMÉLIN), le livre Δ doit être considéré comme un traité indépendant, un lexique assez tardif, du moins quant à sa première rédaction. F. Nuyens (*op. cit.* p. 158 n° 8) prétend que ce livre, tel que nous le possédons appartient au contraire à la fin de la carrière philosophique d'A., car il existe dans ce livre des éléments certainement postérieurs. Mansion note que « cela n'empêche pas le lexique, comme tel, d'avoir une origine beaucoup plus ancienne. » (*Intr. à la*

mais analogiquement, puisqu'elle s'occupe de ce qui est commun à toutes les réalités ; il est donc nécessaire de distinguer les diverses significations des notions qui sont utilisées dans cette science. Dans ce but, on distingue en premier lieu les diverses significations des principes et des causes (principe, cause, élément, nature, nécessaire) puis celles du sujet de cette science et de ses parties (un, être, substance, même, autre, différent, semblable, opposé, contraire, altérité spécifique, antérieur et postérieur, puissance, capable, impuissance, incapable, quantité, qualité, relatif) ; enfin il distingue les diverses significations de ce qui se rapporte au sujet de cette science par mode de passion (parfait, limité, en quoi, par qui et pour qui, disposition, état, manière d'être, affection, privation, avoir, provenir de, partie, tout, tronqué, genre, faux, accident). Ce livre est beaucoup plus qu'un simple dictionnaire des termes philosophiques, comme on le dit souvent : il résume d'une manière ordonnée les résultats d'une analyse philosophique très précise et très pénétrante.

Au *livre E* (1), Aristote précise la manière spéciale dont cette science connaît la réalité. Cette science, en effet, considère dans les réalités les principes propres de l'être en tant qu'être. Or chaque science recherche les principes propres et les causes de son sujet. Donc cette philosophie première a bien pour sujet l'être en tant qu'être, tandis que les autres sciences, ou les autres parties de la philosophie (Mathématique, Physique), sont limitées à tel ou tel genre d'être.

Pour répondre aux difficultés soulevées, Aristote détermine que cette philosophie ne s'occupe pas en premier lieu de « l'être par accident », ni de « l'être en tant que vérité ».

Ce livre fait partie avec les livres Γ et Δ d'une réflexion critique sur la philosophie première.

Le livre Z (2). Après avoir montré que la considération principale de cette philosophie ne peut être l'être « par accident » ni l'« être en tant que vérité », il reste à préciser comment se trouve exister, de fait, « l'être par soi » (premier objet de cette philosophie). L'« être par soi » se trouve, en effet, divisé en premier lieu selon les prédicaments, et parmi ceux-ci la substance est première selon le sens le plus absolu. C'est pourquoi, affirmer que la philosophie première considère l'être en tant qu'être, c'est nécessairement affirmer

Phys., p. 93, n° 2). La première rédaction pour Mansion, semble très ancienne. Elle apparaît même comme ayant eu à son origine une existence indépendante. (DIOGÈNE, semble nous en avoir gardé un titre spécial (cf. V, 23 n° 23) et le catalogue d'Hesychius fait figurer ce livre sous le titre : *Sur les divers sens des mots.*)

(1) Cf. p. 230, n° 2.

(2) Le livre Z avec les livres H, Θ, I, forme une série plus récente qui, sans doute, aurait été enseignée parallèlement aux cours complets de Physique.

qu'elle considère en premier lieu la substance ; celle-ci est l'être premier d'une manière absolue. On doit donc conclure que la philosophie de l'être est celle de la substance.

Après avoir rappelé les diverses théories au sujet de la substance, substance comme quiddité, universel, genre, sujet, Aristote précise ce qu'il faut entendre exactement par substance ; comment elle est quiddité ; comment elle est sujet ; quels rapports existent entre la quiddité et son sujet ; ce qui constitue la quiddité, ses parties essentielles, constitutives, ses parties accidentelles, son unité. Aristote montre comment ni l'universel, ni le genre ne sont substance ; comment, enfin, la substance, qui est quiddité, joue le rôle de principe et de cause de l'être.

Le livre H. Après avoir récapitulé en partie ce qui a déjà été vu, Aristote traite des principes des substances sensibles (celles que tous admettent). Ces principes sont la matière et la forme. Aristote montre la nature de la matière, comment elle est substance et comment la forme l'est également ; comment le composé est un. C'est l'agent, la cause efficiente, qui peut seul expliquer ce passage de la puissance à l'acte, et donc rendre compte du composé.

Le livre Θ. L'être « per se » ne se dit pas seulement de l'être substance, quantité, qualité..., mais aussi de l'être en puissance et en acte. C'est cette dernière distinction qu'Aristote analyse dans le livre Θ. Il commence par étudier la puissance et le pouvoir, leur diverses acceptions et leurs sujets respectifs ; puis il précise la nature propre de l'acte, étudie comment la puissance et l'acte préexistent dans le même sujet ; enfin, il considère les rapports qui existent entre l'être en puissance et l'être en acte, la priorité absolue de celui-ci sur celui-là et la priorité relative de la puissance sur l'acte. Le livre se termine par une sorte d'application analogique de ces principes au bien et au mal, à la connaissance géométrique (beauté), à la vérité et à l'erreur.

Le livre I. La philosophie première ne considère pas seulement l'être, mais aussi les propriétés de l'être ; parmi celles-ci l'un vient en premier lieu. Aussi, après avoir considéré l'être « per se », Aristote considère l'un et tous les problèmes relatifs à l'un. Il fixe et analyse les divers modes de l'un (le continu, le tout), la raison propre de l'un (indivisibilité), sa propriété (être mesure). Il étudie ensuite sa comparaison ou, si l'on veut, son opposition, au multiple, puis la contrariété (selon le genre ou l'espèce). Enfin il analyse l'opposition du corruptible et de l'incorruptible, comment ils diffèrent génériquement.

Le livre K (1). Ayant traité de « l'être par soi » en tant

(1) On a discuté l'authenticité de ce livre K en raison de certaines particularités stylistiques. Aujourd'hui, ce livre est reconnu comme d'Aristote. Pour

que substance, en tant qu'acte et puissance, et également de l'un, propriété de l'être, le philosophe peut alors envisager le problème des substances séparées. Pour lui, en effet, la philosophie première est ordonnée à un tel problème. Dans ce but, il résume, semble-t-il, ce qui a déjà été vu, dans la Physique comme dans les premiers livres de la Métaphysique : les ch. 1 et 2 récapitulent certaines apories du livre B (2, 3, 4, 6) ; le ch. 3 rappelle le sujet propre de cette philosophie première et ce qu'elle considère ; les ch. 4 et 7 reprennent les distinctions entre Théologie, Mathématique, Physique ; les ch. 5 et 6 traitent du principe de contradiction ; le ch. 8 considère l'être par accident et l'être comme vérité ; les ch. 9, 10 et 12 le mouvement, l'infini, propriété du mouvement, et les parties du mouvement.

Le livre Λ (1). Les premiers chapitres (1-5) continuent de récapituler ce qui a été dit de l'être considéré d'une manière absolue : la substance. Après avoir rappelé que cette philosophie regarde avant tout la substance, Aristote détermine les différentes espèces de substance, comment matière, forme, privation sont les principes des substances sensibles et comment ces principes se retrouvent même dans les autres genres. Enfin, avec le ch. 6, Aristote montre la nécessité d'une première substance séparée, éternelle, immobile, puis il précise la nature de cette substance séparée (sa perfection, son incorporité). Le ch. 8 traite de l'unité et de la multiplicité des substances séparées. Le Philosophe rappelle alors l'opinion des astronomes de son temps au sujet du nombre et des mouvements des planètes. Puis il précise l'opération propre de cette substance séparée première. Il détermine enfin comment cette substance est intelligente et intelligible, comment elle est le bien et l'appétible.

Les livres M et N (2). Ces deux derniers livres ont pour but d'examiner et de critiquer la théorie platonicienne des Idées et des Nombres. Aristote montre comment les choses mathématiques ne sont ni immanentes au sensible, ni au-delà du sensible, mais comment, de fait, elles sont abstraites. Une telle abstraction est légitime. Il critique ensuite le système de Platon en expliquant comment les Idées ne sont pas les causes du changement et comment les Nombres idéaux ne peuvent exister.

Avec le *livre N*, Aristote considère successivement les

Jaeger, les ch. 1-7 de K sont antérieurs à B, Γ, E, qui ne feront que développer cette première rédaction. Quant aux ch. 8-12, ils sont une série d'extraits de la Physique, liv. 11, 111, et v.

(1) Bonitz considère le livre Λ comme une compilation désordonnée de la Physique. Ross pense que ce livre Λ qui ne fait allusion à aucun autre traité, est un traité indépendant sur la cause première, rattaché ensuite aux autres livres de la philosophie première.

(2) Cf. p. 229, n° 1.

principes comme contraires, les différentes formes de l'opposition de l'un et du multiple, les théories platoniciennes sur la pluralité des substances, sur l'existence des nombres séparés et leur génération, la fonction spéciale du bien.

Toutes ces critiques ont pour but de montrer que « les choses mathématiques n'existent pas séparées des choses sensibles et qu'elles ne sont pas les principes des choses » (1).

L'ensemble de ces livres de la philosophie première, s'il représente bien, dans la pensée d'Aristote, un certain tout organique, est évidemment le fruit d'un travail progressivement élaboré. Il ne faut donc pas vouloir y trouver l'unité parfaite et achevée d'un traité écrit d'un seul jet. Mais il ne faut pas pour autant vouloir le morceler au point de le réduire à une mosaïque de considérations métaphysiques sur tel ou tel sujet particulier, de telle ou telle époque de la vie philosophique du Stagirite. On risquerait alors de ne plus comprendre l'unité profonde de ces livres, unité philosophique et spéciale voulue par Aristote lui-même. Il faut donc reconnaître un certain morcellement extérieur indéniable, et tâcher de saisir l'unité profonde au plan philosophique. Pour découvrir cette unité, il faut se rappeler que la philosophie est la science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire la recherche des causes propres de l'être comme tel. Ces causes, nécessairement diverses, forment la structure intime et spéciale de cette sagesse. Sous cette lumière, on peut donc organiser cette philosophie première de la manière suivante : le livre A est une introduction historique et une exhortation ; le livre B pose les difficultés.

Le livre Γ détermine le sujet propre de cette science suprême et rappelle sa fonction de sagesse défensive et critique à l'égard des premiers principes ; le livre Δ est une analyse réflexive-critique sur les termes et les notions dont se sert le philosophe ; le livre E est encore une étude réflexive-critique pour bien délimiter les étapes d'investigation de cette science et les distinguer des autres sciences. Donc les livres Γ, Δ, E doivent être considérés comme formant un tout ; ils représentent une étude critique sur le principe, les notions de la philosophie première et ses relations à l'égard des autres types de philosophie. Le livre Z détermine la cause formelle de l'être comme tel : la substance ; le livre H considère la substance sensible et précise sa complexité propre comme substance-matière et comme substance-forme ; le livre Θ considère la perfection de l'être comme tel : l'acte et la fin propre de l'être comme tel : l'être comme bien ; le livre I considère la propriété de l'être comme tel : l'un. Le livre K est une récapitulation en vue du livre

(1) *Met.*, N, 6, 1093 b 27 sq.

A. Le livre A envisage le problème de l'existence de la substance séparée, de sa nature et de son nombre.

Les livres M et N sont des critiques spéciales aux Platoniciens à propos de leur conception des Mathématiques.

Cette sagesse n'est ni une philosophie de l'existant, ni une philosophie des formes idéales, ni une philosophie des nombres, c'est une philosophie de l'être comme tel, considérée dans toute sa diversité analogique et dont on veut préciser les quatre causes. Ces trois aspects (philosophie de l'être, philosophie analogique, philosophie des quatre causes) s'appellent mutuellement et sont, de fait, inséparables ; tous trois, ils caractérisent ce qu'il y a d'unique et d'original dans cette sagesse philosophique d'Aristote.

D. - LA PHILOSOPHIE HUMAINE.

La philosophie ne peut pas se contenter de considérer la réalité en tant qu'être mobile et en tant qu'être, elle doit encore réfléchir sur les opérations humaines et tâcher de saisir ce qu'il y a de tout à fait propre à l'homme. Celui-ci, pour être étudié d'une manière vraiment philosophique en ce qu'il a de propre, réclame une nouvelle partie de la philosophie : la philosophie humaine. Lorsqu'il s'agit, en effet, d'étudier les êtres naturels et leurs mouvements, ainsi que l'être comme tel et ses propriétés, le philosophe considère ce qui est. Son intention est de saisir l'intelligibilité propre de la réalité, ou du moins de la saisir autant qu'il le peut, en précisant ses diverses causalités. Cependant, lorsqu'il s'agit de l'homme, le philosophe peut et doit considérer non seulement ce qui est, mais aussi ce qui est dans le pouvoir de l'homme opérant et réalisant, car l'homme organise sa vie comme il le veut, il sait ce qu'il doit faire et la manière dont il doit le faire. C'est pourquoi cette partie de la philosophie est vraiment toute différente de la précédente ; au lieu d'être spéculative, elle est pratique, car elle considère les opérations humaines en tant que procédant de la volonté humaine selon l'ordre de la raison.

Mais comme les opérations volontaires sont ordonnées à l'acquisition de la fin ultime de l'homme : le bonheur, ou à la réalisation particulière de telle ou telle œuvre spéciale : telle œuvre d'art, cette philosophie humaine se divise, de fait, en philosophie morale (éthique) et en philosophie de l'art (poétique).

Comme traité de philosophie morale, Aristote nous a laissé l'*Ethique* à Eudème, la *grande Morale*, l'*Ethique* à Nicomaque et la *Politique*.

L'*Ethique à Eudème* (1) est la première rédaction d'une philosophie morale. Aristote y étudie l'action humaine volontaire.

Dans le livre I, le philosophe détermine la nature du bonheur, de la félicité. Celle-ci ne se réalisant que dans l'opération humaine parfaite, c'est-à-dire l'opération qui relève de la vertu, il envisage la nature de la vertu (liv. II), ce qui l'oblige à considérer certains caractères propres de l'acte humain (volontaire, involontaire) et la nature même de l'«*élection*». Avec le livre III, on aborde l'analyse particulière de chaque vertu : force, tempérance, mansuétude, libéralité, magnanimité, magnificence, prudence, amabilité, gravité, rigidité, urbanité. Le livre VII traite de l'amitié. Les manuscrits affirment que les trois livres IV, V, VI sont identiques aux livres V, VI, VII de l'*Ethique à Nicomaque*, et c'est pourquoi ils ne le transcrivent pas. Si on se réfère au catalogue le plus ancien, celui de *Diogène Laëce*, une seule *Ethique* de cinq livres est citée ; un autre catalogue ne cite qu'une *Ethique* de dix livres. De plus, les trois livres attribués d'après les Manuscrits à l'une et l'autre *Ethique*, du point de vue grammatical sont beaucoup plus proches de l'*Ethique à Nicomaque*. Il semble donc que ces trois livres appartiennent bien à l'*Ethique à Nicomaque*, l'*Ethique à Eudème* ayant eu jadis, sans doute, une section correspondante, reprise et transformée ensuite par Aristote (2).

L'*Ethique à Nicomaque* est une reprise développée, et surtout plus précise et plus nette, de l'*Ethique à Eudème*. La pensée d'Aristote, dans cet ouvrage, présente une très grande fermeté (3). Ce n'est plus l'exposé de quelqu'un qui se

(1) Certains philologues ont considéré l'*Ethique à Eudème* comme inauthentique. Elle aurait été l'œuvre d'un élève d'Aristote. Depuis les études d'*Eucken* et de *Jaeger* (*op. cit.* p. 270), on considère ce traité comme authentique, assez voisin du *Protreptique* du point de vue inspiration, datant sans doute du séjour d'A. à Assos, entre 348-345. Certains passages de cette *Ethique* semblent impliquer des compromis avec la doctrine de Platon, ou du moins une certaine confusion, un manque de netteté, bien qu'Aristote ait déjà critiqué et abandonné la théorie des Idées. Du point de vue méthode, par exemple, on peut dire avec Mansion que ce n'est pas «*le maintien de la déduction géométrique pure*» de la morale platonicienne tout en n'étant pas encore «*l'appel à l'expérience, souligné et prôné si vigoureusement dans le prologue à l'Ethique à Nicomaque*». (*op. cit.* p. 442). Notons également que la fonction de la *φρόνησις* demeure la même que dans la *Protreptique*.

(2) Mansion, traitant de l'origine de ces livres présentés comme communs aux deux *Ethiques*, conclut : «*Ces livres auraient appartenu primitivement à ce traité (Eth. à Eudème), mais ne nous seraient pas parvenus sous leur forme première. Dans leur état actuel, ils seraient un remaniement des livres primitifs, destinés à prendre place dans le nouveau cours de morale représenté par la première rédaction de l'Ethique à Nicomaque (sauf le livre X) (cf. op. cit., p. 443, n° 2).*»

(3) On situe le traité de l'*Ethique à Nicomaque* durant les années d'enseignement au Lycée, et même à la fin de cette période pour le livre X.

cherche ; c'est bien l'exposé magistral de quelqu'un qui connaît et domine les difficultés. Dans le livre I, qui étudie toujours la nature du bonheur, on peut relever certaines réflexions d'ordre méthodologique montrant avec exactitude le caractère d'une philosophie pratique. Celle-ci, comme pratique, doit demeurer concrète, partant des faits et y revenant toujours, et, comme philosophie, elle doit rechercher les causes de ce qu'elle étudie. La méthode de cette partie de la philosophie demeure analogique, bien que d'une certaine façon concrète. Avec le livre II, Aristote étudie la structure essentielle de la vertu, comme «*moyen*» (*μεσότης*) entre deux passions extrêmes, moyenne «*définie par la raison conformément à la conduite d'un homme réfléchi*» (1). Dans chaque matière où s'exercent nos opérations, il y a toujours trois comportements possibles, deux sont défectueux, par excès ou par défaut, le troisième est bon, et peut être vertueux. Le livre Γ détermine le volontaire et l'involontaire, fixe leurs limites respectives, analyse le choix, la délibération, la volonté (qui porte sur la fin). Toutes ces études sont ordonnées à mieux saisir la fonction propre de la vertu. Ensuite Aristote traite de chaque vertu en particulier : le courage (ses cinq genres), la tempérance (livre Δ), la générosité, la magnificence, la magnanimité, la douceur, l'amabilité, le juste milieu entre la sottise vanité et la feinte réserve, l'«*eutrapélie*», le tact, la pudeur (livre E), la justice et ses diverses parties. Avec le livre Z, on précise ce qu'il faut entendre par la «*droite raison*», et puisque cette «*droite raison*» est le fruit d'une vertu intellectuelle : la prudence, on envisage donc la nature spéciale des vertus intellectuelles en tant qu'elles se distinguent des vertus morales de force, de tempérance, de justice. Parmi ces vertus intellectuelles, on distingue la prudence de l'art, de la sagesse, de la science. Le livre H considère la maîtrise de soi et l'absence de maîtrise de soi, le plaisir et la douleur, et chacun de leurs états. Les livres Θ et I sont consacrés à l'amitié, sa nature, ses diverses espèces, ses propriétés, ses effets. Dans le livre K, après avoir traité de nouveau le problème du plaisir, Aristote revient à la question initiale du bonheur. Il montre comment le bonheur parfait ne peut exister que dans la contemplation philosophique. Dans la vie active, morale et politique, ne peut se réaliser qu'un bonheur secondaire.

Quant à la *Grande Morale*, le problème de son authenticité ou de sa non-authenticité demeure très complexe (2). Que

(1) *Eth. Nic. B, 5, 1106 a.*

(2) HANS VON ARNIM est pour l'authenticité de la *Grande Morale*. Il la situe avant les deux autres *Ethiques*. (cf. *Die drei aristotelischen Ethiken*, Akad. d. Wissenschaften in Wien, Philos.-historische Klasse, Sitzungsberg, 202 Bd. 2 Abh.) 1924 Wien u. Leipzig. 142 pp. Mansion critique cette conclusion

les critiques résolvent cette question par l'affirmative ou la négative, l'essentiel de la philosophie morale aristotélicienne demeure le même.

Ce traité comporte deux livres. *Le livre A* : après avoir montré comment l'Éthique se rattache à la Politique et comment elle s'occupe du bien, du bien humain de la vertu et de l'opération vertueuse, on aborde l'étude de la vertu morale, des différents éléments qu'elle implique, des diverses vertus (la force, la tempérance, la douceur, la libéralité, la magnanimité, la magnificence, l'indignation, la gravité, la pudeur, l'urbanité, l'amitié, la vérité, la justice, la prudence).

Le livre B traite de l'égalité, de la modestie, de la promptitude, de la continence, de la volupté — à ce propos on montre l'erreur de la théorie de Socrate (la vertu-science) ; puis on considère la nature de la félicité, de la prospérité, de l'homme « beau et bon ». On revient enfin à l'étude de l'amitié pour préciser les conditions nécessaires de sa réalisation et pour analyser ses diverses espèces. Il est facile de saisir l'aspect beaucoup moins organique de ce traité comparativement à l'*Éthique à Nicomaque*.

La Politique (1). La philosophie morale ne peut se contenter de considérer l'activité humaine en elle-même, puisque, de fait, cette activité humaine est le plus souvent engagée dans une communauté et que cet engagement en modifie la valeur

comme trop hâtive, tout en reconnaissant que l'étude de H. v. A. met bien en lumière le peu de valeur de la critique du XIX^{me} siècle, qui tenait pour l'inauthenticité de ce traité (*op. cit.*, p. 450), cf. WALZER, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin 1929. W. ROSS situait la *Grande Morale* entre les deux *Ethiques* et comme pouvant être « des notes d'un étudiant sur un cours intermédiaire » (Cf. *Aristote*, p. 28).

(1) L'authenticité de la *Politique* ne peut être mise en doute. Quant au problème chronologique de ses livres, c'est autre chose ! Ce problème est très complexe. JÄGER (*op. cit.*, pp. 270 sq.) a noté avec soin que les livres B, Γ, H, Θ portent des traces nettement platoniciennes. Dans ces livres, la *Politique*, pense-t-il, est envisagée comme une science purement déductive. Il s'agit avant tout de construire a priori un État idéal. Cette partie de la *Politique* semble contemporaine du *Protreptique* ou du dialogue *sur la Philosophie*, et donc aussi de l'*Éthique à Eudème*. Par contre, les livres Λ - Z semblent très proches des principes exposés dans l'*Éthique à Nicomaque*. La méthode est beaucoup plus expérimentale et considère bien davantage la complexité des faits. Dans ces livres, on trouve plus de renseignements concrets (cf. JÄGER, *op. cit.*, p. 282). Mais n'oublions pas qu'Aristote lui-même semble avoir inséré Λ - Z entre Γ et H. Pour réaliser la synthèse d'une philosophie politique, il aurait alors composé le livre A comme introduction. Le liv. A serait donc le plus récent. Cette hypothèse de JÄGER reste vraisemblable et intéressante. Pour H. VON ARNIM, on aurait, au contraire, cet ordre chronologique : 1° A et Γ (sauf A, 8-11, qui est plus récent) ; 2° Δ et E sont rédigés après 336 ; 3° Z serait proche de cette série ; 4° le livre B daterait de 330, pour corriger Γ ; 5° dans les livres H et Θ, A. exposerait ses nouvelles conceptions. MANSION opte pour l'hypothèse de JÄGER, qui lui semble plus simple, en déclarant : « la pensée d'Aristote a évolué sans doute, mais cette évolution paraît avoir été moins forte qu'on a bien voulu le dire. » (*Op. cit.*, p. 462, 463).

morale. Il est donc nécessaire d'étudier le caractère particulier des diverses communautés humaines et de préciser les transformations que subissent les activités morales en tant qu'elles s'intègrent dans ces communautés en les constituant. Voilà le sujet propre de ce traité de *Politique*.

Dans le livre A, Aristote montre la dignité de la cité en raison même de sa fin : le bien commun, qui est « meilleur et plus divin » que celui de l'individu. Il expose ensuite les diverses communautés : la famille, qui, dans sa structure, implique les relations personnelles de l'homme et de la femme (pour la procréation) et celles du maître et des serviteurs (pour la conservation de la vie personnelle) ; le bourg, qui rassemble plusieurs familles ; la cité, la seule communauté parfaite qui se suffit à elle-même. Puisque la cité implique comme élément premier la famille, il faut donc bien saisir ce qu'il y a de tout à fait propre à la communauté familiale, si l'on veut avoir une notion exacte de la cité. C'est pourquoi Aristote considère les diverses relations personnelles qui constituent la famille, et il insiste tout spécialement sur la relations du maître à l'égard de l'esclave — à ce propos il justifie philosophiquement l'esclavage, tout en montrant les raisons de la thèse opposée. Il traite ensuite de l'art (économique). Cet art est distinct de celui du gouvernement domestique, dont il est une partie intégrante. Enfin il considère les relations qui unissent le père aux enfants et celles qui relient l'époux à son épouse. Il se demande en terminant si les vertus sont les mêmes chez les inférieurs que chez les supérieurs.

Le livre B considère la communauté politique et cherche à préciser quel est le meilleur mode de gouvernement politique. Selon son habitude, Aristote commence par exposer les diverses constitutions déjà existantes, et les opinions de certains philosophes. La doctrine de la république de Platon tient une place très importante ; on trouve également un résumé des constitutions des Chalcédoniens, des Milésiens, des Lacédémoniens, des Crétois, des Carthaginois, des Athéniens.

Dans le livre Γ, Aristote expose sa propre doctrine, déterminant d'abord ce qui est commun à toute communauté politique, et ce qu'il faut entendre par le « citoyen », ses vertus propres ; par là il précise la nature de la cité, des différentes espèces de gouvernements (monarchie, aristocratie, république, et leurs contraires : tyrannie, oligarchie, démocratie), puis leurs relations diverses. Ensuite chacune de ces formes de gouvernements est étudiée en particulier : la monarchie est considérée en premier lieu, comme la forme de gouvernement la plus excellente.

Avant d'analyser les formes de gouvernements en particulier, au livre Δ, Aristote rappelle les exigences propres de cette partie de la philosophie, qui ne peut se contenter de montrer la forme de gouvernement la plus parfaite, mais doit encore se demander laquelle est, de fait, la plus désirable. Il explique ensuite la diversité des formes gouvernementales et le pourquoi de cette diversité. Il considère ces formes particulières de gouvernements que sont la « république » et ses diverses formes opposées (les démocraties), les espèces d'oligarchies, l'aristocratie et la république, enfin la tyrannie et ses différentes espèces. Il montre l'excellence spéciale de la « république », qui, pratiquement, semble, dans la plupart des cas, la meilleure forme de gouvernement. Il analyse enfin les parties constitutives du gouvernement (république-aristocratie) : le conseil, la magistrature, l'ordre judiciaire.

Avec le livre E, le philosophe détermine les causes de corruption du gouvernement, c'est-à-dire les causes éloignées et prochaines des révolutions. Il considère le caractère spécial de ces révolutions à l'égard de la démocratie, de l'oligarchie, de l'aristocratie, de la monarchie.

Le livre Z expose les fondements et les qualités propres de certaines formes de gouvernement : des démocraties (l'égalité de droit et la liberté) et des oligarchies (distinction des citoyens par le cens).

Le livre H traite du meilleur gouvernement et de la meilleure constitution. Dans ce but, il rappelle que la vie selon la vertu est le genre de vie le plus durable. Le bonheur de la cité dépend aussi de l'exercice des vertus, puisque le bonheur de l'individu et celui de l'Etat sont spécifiquement semblables. Mais comment peut-on obtenir un tel gouvernement ? Aristote précise les conditions nécessaires : nombre et qualité des habitants, grandeur et fertilité du pays, voisinage de la mer, vivres, arts, métiers, armes, les habitants et leurs classes, situation des villes. Quelle sera la meilleure cité ? A ce propos, le philosophe détermine le bonheur propre de la cité et les moyens pour l'obtenir. Il est ainsi amené à envisager les questions du mariage, de la procréation et de l'éducation.

Le livre Θ continue d'étudier l'éducation envisagée « comme un des premiers soucis du législateur ». La gymnastique, la musique sont étudiées comme parties intégrantes de la bonne éducation.

Nous pouvons rattacher aux traités éthiques et politiques la *Rhétorique* et la *Poétique*, tout en maintenant bien l'originalité propre de ces traités.

La *Rhétorique* ⁽¹⁾ est très proche de la *Politique* et de la *Dialectique*, comme le dit Aristote. Elle est un art libéral qui ne cherche pas à atteindre la vérité, mais à discerner les moyens de convaincre, de persuader, sur chaque question, par le vrai et par le vraisemblable. Les arguments utilisés en *rhétorique* seront donc des arguments communs, ne relevant pas d'une science spéciale (en ce sens-là, la *rhétorique* est très proche de la *dialectique*). Mais à la différence de celle-ci, elle est finalisée par la justice et par la politique ; elle est ordonnée non pas à la connaissance des principes et à la contemplation philosophique, mais à l'action morale, à la recherche d'opérations vertueuses.

Dans le livre A, après avoir montré les rapports de la *rhétorique* et de la *dialectique*, Aristote définit la *rhétorique* : la faculté de voir en chaque cas ce qu'il renferme de propre à créer la persuasion. Il étudie les divers raisonnements qui relèvent de cet art : l'enthymème (sorte de syllogisme oratoire) et l'exemple (sorte d'induction oratoire). Il distingue trois espèces de preuves : les unes se prennent du caractère moral de l'orateur ; les autres, des dispositions où l'a mis l'auditeur ; d'autres, du discours lui-même. Enfin, il distingue trois genres de *rhétoriques* : délibérative, démonstrative, judiciaire. A propos de chacun de ces genres, il s'agit de montrer leurs lieux propres et communs. Le ch. 15 est consacré aux preuves non-techniques, c'est-à-dire les contracts, les dépositions des témoins, les aveux obtenus par la torture, les serments... : de telles preuves doivent être utilisées par la *rhétorique*.

Le livre B envisage les preuves morales et subjectives. Comment doit-on agir sur l'esprit du juge et des auditeurs ? Il faut considérer à l'égard des diverses passions — celles de la colère, du calme, de l'amour et de la haine, de la crainte et de la confiance, de la honte et de la pitié, de l'indignation, de l'envie et de l'émulation — trois points essentiels : dans quelle disposition on est incliné vers cette passion, contre qui ordinairement on l'exerce, quels sujets provoquent une telle passion. Ensuite, toujours dans le même but, Aristote analyse les divers caractères des jeunes gens, des vieillards... Enfin, il considère les preuves logiques, traitant du possible et de l'impossible, du plus et du moins, de l'usage des fables et des maximes, de la réfutation.

Dans le livre Γ, on étudie le style, la forme du discours, puis on détermine ses diverses qualités (beauté, froideur...) ; on analyse ensuite les parties du discours et la diversité des

(1) Ce traité de *Rhétorique* que nous possédons encore devait faire partie d'un ensemble de travaux d'A. sur cette matière. Il devait y avoir au moins une *Rhétorique* à Théodecte (*Rhe. A.*, 1421 b 1) et certains recueils.

phrases (phrases juxtaposées, antithétiques, périodes oratoires, etc...) (1).

Voilà bien avec la *Rhétorique* une dialectique spéciale, plus humaine, plus affective, plus subjective, qui ne méconnaît pourtant pas certaines exigences objectives, rationnelles et logiques.

La Poétique. Ce traité, tel que nous le possédons, est inachevé ; il ne réalise pas le programme annoncé au ch. A (2). Aristote, en effet, se propose d'exposer l'art de la poésie, art d'imitation. Il déclare au début de la *Poétique* : « c'est de la production poétique elle-même et de ses diverses espèces (quelle est la faculté de chacune de celles-ci ?) que nous traiterons, et comment il faut construire la fable, si l'on veut posséder d'une façon belle la poésie » (3). Après une introduction générale, Aristote étudie la tragédie et l'épopée, dont les rôles sont de nous présenter une humanité supérieure. Il retrace brièvement leur histoire, et analyse ensuite minutieusement la tragédie. Il distingue en cette dernière six parties essentielles : le spectacle, le chant, l'élocution, les caractères, la poésie, la fable — la fable est comme « l'âme de la tragédie ». Puis il envisage l'épopée, et, comparant ces deux genres littéraires, il conclut à la supériorité de la tragédie.

Ces ouvrages de philosophie humaine présentent un caractère tout à fait nouveau. L'homme, ou plus exactement l'activité humaine, en est comme le centre, le point de départ et le terme. Toute cette philosophie s'organise vraiment autour de l'activité humaine, envisagée selon ses divers aspects et ses multiples orientations considérée en elle-même dans sa valeur d'activité volontaire, considérée comme engagée dans les divers milieux humains, considérée comme capable d'agir sur un autre homme et de modifier ses résolutions, ou comme capable d'agir sur l'univers physique et de le transformer ou de s'en servir. De cette activité humaine, on tâche de découvrir et de fixer les diverses causalités, non pas dans le seul but d'en saisir l'intelligibilité, mais dans le but précis de les orienter vers leur fin propre et de leur permettre ainsi d'atteindre leur perfection de bonté ou de beauté. Cette philosophie est pratique, elle est ordonnée à l'exercice parfait de l'action humaine.

Comme dans l'ordre pratique la cause finale ou exemplaire est première, au sens tout à fait fort, de même, dans cette philosophie, les causes finale et exemplaire prennent

(1) Ce livre Γ a été contesté. Aujourd'hui il est reconnu comme authentique. Diels pense que ce livre aurait été primitivement séparé.

(2) Le catalogue de *Diogène Laërce* (V. 1, 24) attribue deux livres à la *Poétique*. Ce second livre dut disparaître de très bonne heure.

(3) *Poét.*, A. 1, 1447 a.

un rôle primordial et, sans exclure du reste le rôle des autres causes, les font passer au second plan. C'est pourquoi, aux yeux d'Aristote, en philosophie humaine, seul le jugement qui s'appuie sur la cause finale est vraiment formel et propre.

Cette partie de la philosophie est, quant à sa matière, la plus proche de la philosophie actuelle existentialiste et marxiste ; mais quant à son intention et à sa méthode, elle en est très loin. La philosophie humaine, du jour où elle a prétendu se libérer de la causalité finale, s'est comme immédiatement matérialisée. Elle a pu s'étendre considérablement, l'apport des faits a pu augmenter quantitativement, mais elle a perdu son sens propre, sa profondeur, son intelligibilité propre. Privée de la considération de la cause finale, elle se matérialise, se divise, se particularise, se spécialise en psychologie, morale, morale sociale, sociologie, économie, politique, esthétique. On voit par là toute la différence qui sépare la philosophie humaine d'Aristote de toutes ces spécialités (1).

IV. - LES RECUEILS DE FAITS.

A côté des cours systématiques, il semble qu'Aristote et le Lycée ont constitué des recueils de faits (2), dont la plupart sont perdus : 1°) *L'histoire des animaux* reste l'une de ces collections. Ce recueil de faits, directement observés ou reçus par témoignages, sans grand souci de critique, contient, à côté d'authentiques découvertes, nombre d'histoires de chasseurs ou de pêcheurs (3). Ces faits sont classés pour « servir de substructure positive à une élaboration scientifique et philosophique » (4).

(1) Le *De Virtutibus et vitiis* n'est pas d'Aristote. Il doit dater du 1^{er} siècle avant ou après J.-C. C'est un essai de conciliation entre la philosophie morale d'Aristote et celle de Platon.

Les *Oeconomica* : le livre I est sans doute de Théophraste ou d'un des premiers péripatéticiens. — Le livre II est une compilation de faits illustrant divers expédients financiers, (111^e siècle av. J.-C.). Le livre III n'existe qu'en traduction latine : il s'agit, peut-être, du traité des *Lois du mari et de la femme* (catal. d'Hesychius). Il n'est pas d'Aristote. Il serait en partie d'un péripatéticien et d'un stoïcien.

La *Rhétorique à Alexandre* doit être d'un péripatéticien du 111^e siècle av. J.-C. (cf. ROSS, *Aristote*, p. 29).

(2) W. JAEGER, *Aristoteles*, pp. 346-362, pense que c'est vers la fin de sa vie qu'A. entreprit, avec l'aide de ses disciples, ces énormes collections ; c'est sûrement une œuvre commune du Maître et du Lycée, mais il ne faut pas la rejeter systématiquement à la fin de la vie d'A., il semble au contraire qu'elle soit le fruit d'un labeur incessant.

(3) Le livre X de l'*Histoire des Anim.*, ne paraît pas être d'Aristote. Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* ; II, 2, p. 91 sq. On discute également l'authenticité de certaines parties des livres VII, VIII, IX (cf. ROSS, *Arist.*, Paris 1930 p. 23).

(4) A. MANSION, *Introduction à la Physique*, p. 24. Il dut y avoir un recueil de ce genre à propos de la *Rhétorique*, recueil contenant le résumé de certains traités de *Rhétorique* (fr. 130, 131) ainsi que les *δωροδία ἀποθνήσκων*, les listes des vainqueurs aux jeux Olympiques et aux Jeux Pythiques, un *περὶ ἐρημάτων* (cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 109, n^o 1).

2°) *L'histoire des plantes*, terminée après la mort d'Aristote par Théophraste, serait du même genre : 3°) Les *πολιτεῖαι*, dans lesquelles Aristote avait relevé les constitutions de cent cinquante-huit cités grecques, relevaient sans doute de ce genre d'écrits. Mais il ne nous est parvenu de celles-ci que la *Constitution d'Athènes*. 4°) Il dut y avoir aussi un recueil des listes des vainqueurs aux jeux Pythiques, un recueil des *Didascalies* (recherche sur l'histoire de la littérature), ainsi que des recueils de planches anatomiques, les *ἀνάτομα* (dissections).

La seule énumération et brève analyse de ces divers ouvrages philosophiques élaborés tout au long de la vie d'Aristote, dans des domaines aussi variés, nous montre immédiatement la puissance étonnante de réflexion et de réalisation de ce Maître.

D'après cette simple analyse, son génie nous apparaît comme très soucieux d'expériences précises et d'analyses très fouillées, comme très désireux de bien distinguer les diverses méthodes plus ou moins confondues par ses prédécesseurs, et en même temps comme très préoccupé de saisir les principes premiers et les causes ultimes, ce qui lui permet ainsi d'unifier ces diverses recherches en une grande synthèse organique, fortement charpentée. Ce génie a découvert une méthode philosophique qui, chez ses prédécesseurs, n'avait été que pressentie et comme ébauchée. Cette méthode est la méthode analogique s'appuyant sur la recherche des diverses causes. Cette méthode donne à toute sa philosophie sa note spéciale, qui la rend si éminemment analytique et synthétique, si pénétrante et si simple.

Aristote ne cesse en effet de nous répéter qu'il ne faut pas demander à toutes les recherches scientifiques la même exactitude : celle qu'on peut acquérir en philosophie première, par exemple, n'est pas celle qu'on peut acquérir en philosophie humaine. Il a un sens très aigu de la diversité de nos connaissances scientifiques. Vouloir les ramener à un seul type, ce serait nécessairement, pour lui, les matérialiser en les rendant univoques. Tout en sachant qu'il ne faut pas attendre de toutes les recherches scientifiques la même rigueur, en raison de la diversité même des réalités qu'elles considèrent, il prétend cependant que l'intelligence humaine peut toujours, à l'égard de ces diverses réalités, atteindre leurs causes propres et leurs principes propres. Voilà l'unique manière de les considérer philosophiquement, puisque la seule manière, pour nous, de saisir la réalité, c'est de la pénétrer dans ce qu'elle a d'essentiel, c'est-à-dire d'en découvrir ses principes et ses causes propres.

La philosophie, pour lui, ne sera plus exclusivement tournée vers la contemplation des formes idéales, comme pour Platon ; elle regardera certes en dernier lieu, comme fin ultime de l'intelligence, les substances séparées et Dieu, mais elle devra scruter en premier lieu (selon l'ordre génétique) tout l'univers physique jusque dans ses moindres parties ; elle devra aussi saisir pratiquement ce qu'il y a de tout à fait propre à l'opération humaine morale et artistique. Rien n'échappe donc à une telle philosophie, mais les réalités diverses sont étudiées de façon diverse selon leur intelligibilité propre.

BS Lettres et Philosophie

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	
1. La philosophie hellénique avant Aristote	9
2. Notes biographiques	18
<i>Vue d'ensemble de la philosophie d'Aristote</i>	24
CH. 1. LA PHILOSOPHIE HUMAINE	27
A. <i>Philosophie de l'agir</i>	30
1. Le bonheur	30
2. Définition et diversité des vertus	36
3. Vertus morales	40
4. Vertus intellectuelles	44
5. Hiérarchie des vertus	47
6. Amitié - Contemplation	52
7. Amitié politique : Concorde	59
B. <i>Philosophie du faire</i>	64
La poétique	64
CH. 2. LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE	68
A. <i>Philosophie de l'être mobile</i>	73
1. Principes propres de la philosophie de la nature.	73
2. La nature	78
3. Le mouvement	82
4. Les corps célestes	84
5. Les corps élémentaires	87
6. Les mixtes	90
B. <i>Philosophie du vivant et de l'âme</i>	91
1. Les vivants corruptibles	92
2. Les trois degrés de vie	97
CH. 3. LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE	108
1. Nature de la sagesse	110
2. Les quatre causes	113

3. Les apories	114
A. <i>Structure critique de la philosophie première</i> ..	116
1. Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être.	117
2. Le principe de contradiction	121
3. Manière propre de définir selon la philosophie première	126
B. <i>Structure scientifique de la philosophie première</i> .	127
1. <i>Recherche de la substance</i>	127
L'être au sens premier : la substance	128
Diverses manières de concevoir la substance	129
Substance sujet	129
Substance quiddité	130
Substance universelle	132
Substance genre	133
♯ La substance, cause formelle de l'être, et ses deux fonctions	133
2. <i>Recherche de l'être comme acte</i>	136
Puissance - Possible	136
♯ L'acte : sa nature	138
Antériorité de l'acte	140
Antériorité du bien en acte	142
Recherche de l'être comme vrai	142
3. <i>Recherche de l'être comme un</i>	144
Divers modes de l'un	145
Nature de l'un : indivisibilité	146
♯ Convertibilité de l'un et de l'être	147
L'un et le multiple	148
La contrariété	149
Corruptible et incorruptible	150
4. <i>Substance séparée, éternelle, divine</i>	151
Principes propres de la réalité sensible	152
Nécessité de poser un premier moteur immobile	153
♯ Nature de la substance. Acte	154
Nombre des substances séparées	156
L'intellect premier : sa contemplation	157
Bien séparé et immanent	157
C. <i>Fonction contemplative de la philosophie première</i>	161
CH. 4. LA LOGIQUE	168
1. <i>Les Topiques : le raisonnement dialectique</i>	170

2. <i>Les Réfutations sophistiques</i>	173
3. <i>Les premiers analytiques</i>	176
4. <i>Les seconds analytiques</i>	183
5. <i>De l'interprétation</i>	192
6. <i>Les catégories</i>	195
CONCLUSION	200
APPENDICE	
<i>Analyse organique des traités philosophiques d'Aristote</i>	207
I. <i>Les catalogues</i>	207
II. <i>Les dialogues</i>	208
III. <i>Les Traités acromatiques</i>	209
A. Traités logiques	209
B. Traités de philosophie de la nature	211
1 ^{re} série : Physique	212
2 ^{me} série : la nature vivante	217
C. La philosophie première	228
D. La philosophie humaine	235
IV. <i>Les recueils de faits</i>	243

