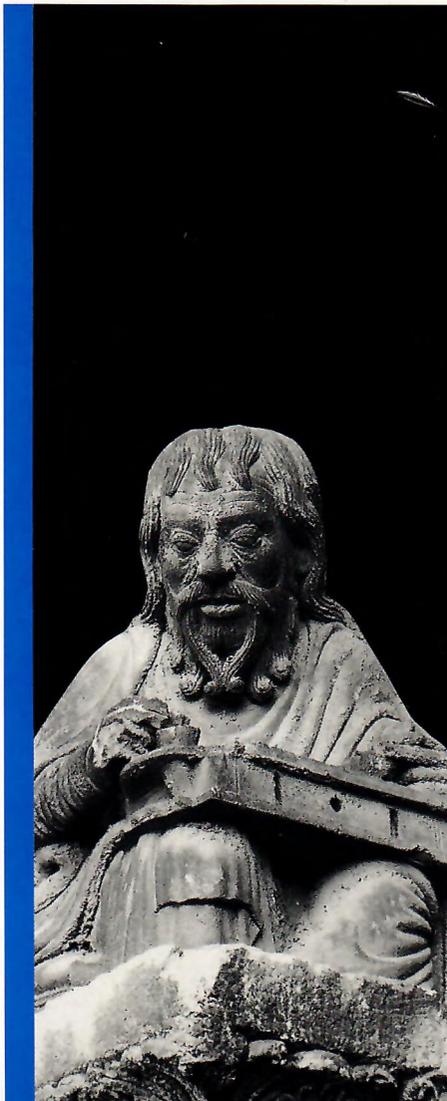


Marie-Dominique Philippe

INTRODUCTION  
A LA PHILOSOPHIE  
D'ARISTOTE

SAGESSE



Editions  
  
Universitaires



Marie-Dominique Philippe

INTRODUCTION  
A LA PHILOSOPHIE  
D'ARISTOTE

COLLECTION  
SAGESSE

Editions Universitaires

## OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

### Ouvrages de philosophie

*Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* Téqui, Paris 1975.

5 fascicules :

I. *Signification de la métaphysique.*

II. *Significations de l'Être.*

III. *Le problème de l'ens et de l'esse (Avicenne et saint Thomas).*

IV. *Néant et être (Heidegger et Merleau-Ponty).*

V. *Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains.*

*Lettre à un ami. Itinéraire philosophique.* Editions Universitaires, Paris 1990.

### Essai de philosophie

*Philosophie de l'art*, tome 1. Editions Universitaires, Paris 1991.

*L'être. Essai de philosophie première.* 2 tomes (le second en 2 volumes). (Prix Bordin de l'Académie française). Téqui, Paris 1972-1974.

*De l'être à Dieu. De la philosophie première à la sagesse.* Téqui, Paris 1977. 1 tome accompagné de trois volumes de *Topique historique* :

I. *Philosophie grecque et traditions religieuses.* Téqui 1977 ;

II. *Philosophie et foi.* Téqui 1978 ;

III. *Philosophie moderne et contemporaine.* A paraître.

### Ouvrages de théologie spirituelle

*Le mystère de l'amitié divine.* Luff-Egloff, Paris 1949.

*Saint Thomas docteur, témoin de Jésus.* Saint Paul, Fribourg 1956\*.

*Un seul Dieu tu adoreras.* (Je sais, je crois, 16), Arthème-Fayard, Paris 1958\*.

*Mystère de Marie.* Croissance de la vie chrétienne. La Colombe, Paris 1958\*.

*Mystère de miséricorde* : 1. *L'Immaculée Conception.* 2. *La Présentation de Marie.*

3. *L'Annonciation.* Saint Paul, Fribourg 1958 et 1960.

*Mystère du Corps Mystique du Christ.* La Colombe, Paris 1960.

*Analyse théologique de la Règle de saint Benoît.* La Colombe, Paris 1961.

*La Symbolique de la messe.* La Colombe, Paris 1961.

*Le mystère de l'Église.* Dialogue entre M.-D. Philippe, o.p., et Albert Finet, (verse et controverse, 3). Beauchesne, Paris 1967\*.

*Le mystère du Christ crucifié et glorifié.* (Sources de spiritualité, 17). Alsatia, Colmar-Paris 1968.

*L'étoile du matin. Entretiens sur la Vierge Marie.* Le Sarment-Fayard, Paris 1989.

### Ouvrages de pédagogie familiale

*Questions disputées.* Beauchesne, Paris 1972.

*Au cœur de l'amour. Entretien sur l'amour, le mariage et la famille.* Le Sarment-Fayard, Paris 1987.

---

\* Cet ouvrage est disponible à Notre-Dame de Rimont, 71390 Fley.

*Aristote doit être considéré, s'il en est,  
comme un des maîtres du genre humain.*

G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire  
de la philosophie*, I, I, 3, B, 4.

© La Colombe, Editions du Vieux Colombier, 1956.  
© Editions Universitaires, 1991  
pour la présente édition  
Dépôt légal : mars 1991  
ISBN : 2.7113.0455.8

## *Avant-propos*

Dans cette introduction à la philosophie d'Aristote, nous avons voulu présenter à grands traits les diverses orientations de la recherche du Philosophe en dévoilant les sommets de sa pensée, et donner en appendice une brève analyse des divers traités pour en faciliter l'étude. Le philosophe, quand il veut connaître un autre philosophe, ne doit-il pas d'abord chercher la, ou les intuitions dominantes de sa pensée, pour en analyser ensuite tout le développement ? Et en dernier lieu, ne devra-t-il pas essayer de saisir le sommet de sa recherche philosophique, de préciser jusqu'où son enquête philosophique a pénétré dans la connaissance de l'homme, de l'univers et même de l'Être premier ?

Etant donné le caractère de cette vue d'ensemble sur la recherche 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 et historiens de notre époque, sans oublier les commentateurs arabes et les théologiens latins du Moyen Age, ainsi que 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 en ami, c'est-à-dire en cherchant à comprendre ce qu'il nous dit au lieu de le critiquer de l'extérieur : il faut se laisser former par un philosophe pour le comprendre en philosophe et en sage. Nous croyons cette démarche légitime et nécessaire : pour exposer la recherche d'un philosophe, il faut philosopher avec lui, il faut nécessairement repenser avec lui, 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 (aussi analogique) que celle d'Aristote, cela nous semble encore plus indispensable. En effet, un philosophe qui situe consciemment et explicitement sa recherche au niveau de l'expérience que nous avons des diverses réalités, considérées successivement dans leur intelligibilité propre d'opération humaine, de devenir, d'opération vitale et d'être, ne peut être compris que lorsqu'on saisit l'ordre intime de sa pensée, sa diversité et son unité caractéristiques. Il s'agit donc de le suivre pas à pas dans sa recherche, en élaguant le plus possible tous les a priori provenant de philosophies postérieures ; celles-ci, rejetant l'expérience première des réalités existantes (parce que naïve), se sont fondées sur des idées, ou sur une méthode critique, ou sur une méthode phénoménologique. C'est sans doute pour nous ce qui est le plus difficile à réaliser : redécouvrir ce regard simple, « naturel », de l'intelligence sur les réalités existantes, regard qui nous est donné grâce à nos expériences impliquant les sensations externes. Certes, le contexte extérieur, politique, économique, culturel, a bien changé depuis Aristote ! Cependant notre intelligence, dans son expérience des réalités physiques demeure la même... Et tout l'effort d'Aristote est de revenir constamment à ces expériences, en les analysant pour découvrir toute leur signification profonde. Ne pas entrer dans cette démarche d'Aristote risquerait donc de nous empêcher de le saisir dans son originalité propre.

C'est pourquoi nous avons voulu développer la pensée d'Aristote selon l'ordre même de sa recherche : Aristote s'est penché en premier lieu sur les problèmes de l'activité humaine, développant ainsi une partie de la philosophie qui est souvent considérée comme secondaire. Elle demeure pourtant essentielle et bien actuelle ! L'ordre génétique de notre pensée est inverse de son ordre de perfection, ne cesse d'affirmer Aristote. Pour être fidèle à l'esprit de sa philosophie, il faut donc aborder celle-ci par la philosophie humaine. Dans un exposé de sa « doctrine » qui se voudrait systématique, comme cela a été souvent fait, et comme, hélas, cela se fait encore, on aborderait l'étude de ces traités dans un ordre différent : logique, philosophie de la nature, philosophie première, philosophie humaine, cette dernière étant considérée comme une « application du spéculatif au pratique »... ! La philosophie d'Aristote n'étant vraiment pas une philosophie synthétique, systématique, il faut d'abord découvrir l'ordre génétique de sa pensée, pour saisir ensuite son ordre de perfection. Et cet ordre de perfection nous conduit à découvrir la philosophie dans son ultime recherche, dans son ultime épanouissement de sagesse. N'est-ce pas le propre d'une philosophie réaliste de maintenir cette recherche de l'imparfait vers le parfait (ordre génétique) et de tout reprendre dans la lumière de ce qui est découvert d'une manière ultime ? Ici, il s'agit bien de l'Acte Pur, Dieu. Avec ce regard ultime, ce jugement de sagesse, le parfait éclaire l'imparfait et permet de mieux le connaître.

## Introduction

### A. Notes biographiques<sup>1</sup>

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. Sa mère était originaire de Chalcis, cité de l'île d'Eubée. Nicomaque, son père, qui semble être originaire de Messénie, était un médecin célèbre : il fut appelé à la cour de Pella, et fut le médecin personnel du roi Amyntas III, père de Philippe. On lui attribue six livres de *ιατρικά* et un de *φυσικά*. 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. Plus tard, après la mort de Proxène, en signe de gratitude, Aristote adoptera à son tour le fils de son bienfaiteur, Nicanor, auquel il donnera sa fille en mariage<sup>2</sup>.

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

Dans sa dix-huitième année, vers 367, Aristote arrive à Athènes et se fait inscrire à l'Académie : il devient le disciple de Platon. Celui-ci, après la

---

1. Plusieurs études ont été consacrées à la biographie d'Aristote. Elles détaillent l'état des sources que nous possédons pour l'établir. Voir en particulier : I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* ; PAUL MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, pp. 323-346 ; JEAN AUBONNET, trad. de la *Politique* d'Aristote, les Belles Lettres, t.I, pp. VIII-XCV ; R. A. GAUTHIER, *Ethique à Nicomaque*, pp. 5 sq ; PIERRE LOUIS, *Vie d'Aristote*. Voir aussi E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen...*

2. Le testament d'Aristote, conservé par Diogène Laërce (cf. DÜRING, *op. cit.*, pp. 35-37), règle ce mariage et rappelle le nom de Proxène.

grande période de son ἀκμῆ philosophique (la *République*, le *Banquet*), ayant connu les échecs politiques de Syracuse, était sans doute un peu brisé dans son élan philosophique : c'est l'époque où il commence à avoir sur son œuvre un certain regard critique, qui se traduit dans ses écrits les plus analytiques — *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*... —, par un souci plus grand de logique et de dialectique. C'est ce Platon-là qu'Aristote a rencontré en premier lieu...

Aristote demeurera à l'Académie jusqu'à la mort du Maître, en l'an 348. Durant vingt ans, de dix-huit à trente-huit ans, période par excellence de la formation intellectuelle, il vécut donc dans l'atmosphère si complexe de cette Ecole, où l'on cherchait, malgré les luttes, à approfondir les sciences théorétiques et 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 de ses premières études et de ses aptitudes naturelles, porta-t-il son attention d'une manière particulière sur les sciences de la nature ? Mais évidemment, Platon, avec son idéal philosophique à la fois contemplatif et politique, dut marquer profondément l'intelligence toute fraîche encore de l'élève. Il semble sûr que, du vivant du Maître, Aristote resta à l'Académie, considérant qu'il en faisait pleinement partie<sup>1</sup>. On 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 disciple, 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

---

1. Diogène Laërce rapporte qu'Aristote aurait, du vivant de Platon, fondé une école rivale de l'Académie. Il aurait même un jour, en l'absence de Xénocrate et de Speusippe, critiqué violemment son ancien maître et l'aurait forcé à quitter l'Académie. Mais Denys d'Halicarnasse dit expressément l'inverse. Du reste, si Aristote avait quitté Platon de son vivant et avait voulu fonder une nouvelle école, l'affirmation d'Apollodore attestant qu'il resta vingt ans auprès de Platon, serait mensongère. Or le témoignage d'Apollodore 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.

la valeur exceptionnelle de son disciple. Il le surnommait le « liseur » et « la tête de l'École »<sup>1</sup>. Il le considérait comme l'étudiant modèle, à l'intelligence vive et ardente, qui n'a pas besoin d'être « aiguillonné », mais « modéré ». Aristote de son côté s'attacha, 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<sup>2</sup>. Il estime donc bien durant cette période qu'il appartient à l'Académie. Mais on connaît ce beau passage de l'*Ethique à Nicomaque* où Aristote, obligé de prendre position contre la théorie du Bien-en-soi de son ancien maître, affirmera : « Il vaut mieux et même il faut, quand il s'agit de sauver la vérité, sacrifier aussi ce qui nous est intime, surtout lorsqu'on est philosophe. L'un et l'autre [Platon et la vérité] étant des amis, il est sacré de préférer la vérité »<sup>3</sup>. 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. On reconnaît généralement que déjà du vivant de Platon, le Stagirite écrivit plusieurs dialogues<sup>4</sup>, et qu'il donna un cours sur la rhétorique<sup>5</sup>. Il fallait tenir tête à l'école rivale d'Isocrate 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,

---

1. Ἀριστ... ὡς νοῦς τῆς διατρέψεως. Cf. DURING, *op. cit.*, p. 98, § 6-7 ; p. 152, § 6-7.

2. Voir *Mét.*, A, 9, 990 b 9, 23. W. Jaeger, dans ses études sur la chronologie des œuvres d'Aristote, s'appuie sur cette façon de parler pour déceler, parmi les écrits d'Aristote, ceux qui appartiennent à sa période platonicienne. Sans trop forcer cet argument, il nous suggère au moins combien Aristote s'était intégré dans l'Académie. Cf. W. JAEGER, *Aristotle...*, p. 167 sq.

3. *Op. cit.*, I, 4, 1096 a 14-17.

4. 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. 39-101).

5. Voir CICÉRON, *de Orat.*, III, 35, 141 ; 17, 62 ; *Tusc.*, I, 4, 7. 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 (παρὰφυεός) 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 » (*op. cit.*, I, 2, 1356 a 25-27). Aristote n'accepte pas la position d'Isocrate, qui dégrade fatalement la politique. Celle-ci pour Aristote 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 étudiant quelque chose de défini. Elles sont l'une et l'autre des puissances capables de fournir des arguments » (*op. cit.*, I, 2, 1356 a 30-33).

suspicion politique (Philippe venait de prendre Olynthe), les documents ne disent rien. En tout cas, il est bien attesté qu'après la mort de Platon, Aristote séjourna 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. Il 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<sup>1</sup>.

C'est à cette époque qu'il faudrait situer une première ébauche de la *Métaphysique*. Tout en gardant un très grand amour pour son maître, Aristote, n'ayant jamais accepté les formes idéales, cherche explicitement à élaborer une nouvelle philosophie, en se servant d'un nouveau point de départ : l'expérience<sup>2</sup>. Aristote semble aussi s'être adonné, durant ces années, à des recherches biologiques et zoologiques. On a remarqué que plusieurs des espèces marines les mieux analysées par le Philosophe dans son traité de *l'Histoire 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 période de transition, de libération intellectuelle. Platon n'est plus là pour arrêter ou du moins tempérer les hardiesses et les innovations audacieuses de son disciple...

Aristote quitta son ami vers l'an 345, sans doute au moment de la destruction d'Assos par les Perses. Hermias — Aristote lui-même nous l'apprend<sup>3</sup> — fut tué dans un guet-apens par des gens à la solde des Perses, mais nous ne savons pas à quelle date exacte. 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 que les restes de Pythias soient réunis aux siens et que, rendant hommage au dévouement d'Herpyllis, il prend soin d'assurer son avenir<sup>4</sup>.

---

1. Depuis la découverte du Commentaire de Didyme sur les Philippiques de Démosthène, cette fondation est historiquement établie. Pour W. Jaeger, le *περὶ 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, autant qu'on peut en juger par les fragments qui nous restent, demeure très platonicien dans son inspiration générale (W. JAEGER, *op.cit.*, p. 124 sq).

2. Ce nouveau point de départ n'est-il pas déjà implicitement présent dans les dernières œuvres de Platon, durant sa période de réflexion critique ? Était-ce sous l'influence du jeune Aristote, nouveau venu à l'Académie apportant un regard nouveau sur le monde, ou était-ce une réaction personnelle de Platon, découvrant un point de départ de sa philosophie diamétralement opposé au premier ?

3. Inscription de la statue qu'il lui fit élever à Delphes (*fragm.* 674-675).

4. Cf. DÜRING, *op. cit.*, pp. 35-37.

D'Assos, Aristote gagna Mytilène, dans l'île de Lesbos, où il s'établit, et où sans doute il poursuivit durant deux ans ses recherches philosophiques et son enseignement. Enfin, vers 343, Philippe l'appela 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 montrait véritablement un disciple de son ancien maître. Nous ne savons rien de précis sur l'enseignement et l'éducation qu'Aristote donna à son illustre élève. Plutarque lui-même ne peut faire que des suppositions.

Aristote demeura à la cour jusqu'à la mort de Philippe (335-334) et à l'avènement au trône d'Alexandre. Il reprit alors la route d'Athènes. Treize ans s'étaient écoulés depuis son départ. L'Académie existait toujours. Xénocrate avait depuis quatre ans remplacé Speusippe. Malgré son attachement à Xénocrate, Aristote ne retourne pas dans son ancienne Ecole. Il fonda au Nord-Est d'Athènes, dans un gymnase dédié à Apollon Lycien, une école qu'on appellera pour cette raison le Lycée<sup>1</sup>.

Face à l'Académie, le Lycée développa un esprit nouveau, avec des méthodes de recherche différentes. Une lutte ouverte commença alors entre les deux écoles, qui toutes deux prétendaient garder l'esprit de Socrate. Très vite, la nouvelle école prit de l'importance, grâce au génie de son fondateur et de ses maîtres, parmi lesquels il faut citer Théophraste d'Erésos, 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 qu'Antipater, vice-roi de Macédoine, à qui on avait confié la surveillance de la Grèce, devait aussi, par amitié pour Aristote, 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 philosophie première, 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 faisait 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 l'attestent. Tout en élargissant le champ des enquêtes scientifiques, il les orientait vers des buts précis.

---

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.

Pour ses 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 : un certain Eurymédon, ou Démophile, l'accusa d'avoir rendu à la mémoire de son ami Hermias un culte privé. Aristote, nous l'avons noté, lui avait fait ériger une statue à Delphes et avait composé un poème en son honneur : on considéra ce poème comme un péan (un chant proprement religieux). 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.

## **B. La philosophie hellénique avant Aristote**

Un philosophe comme Aristote, ne l'oublions pas, demeure attentif à tous ceux qui ont philosophé, qui ont cherché la vérité avant lui ; et il n'hésite pas à assumer ce qui dans leurs élaborations lui semble précisément avoir atteint la vérité. On dirait aujourd'hui qu'Aristote est attentif au patrimoine philosophique... Cela est frappant : à chaque fois qu'il aborde une nouvelle question philosophique, Aristote considère ce que ses prédécesseurs ont pu dire sur ce problème. Si cette dimension n'est pas absente de son labeur, Aristote ne l'aborde pas en historien au sens moderne du terme, mais en philosophe qui cherche la vérité : Aristote n'est pas un historien de la pensée, mais un *témoin* de la pensée philosophique de son époque.

Celle-ci n'a-t-elle pas déjà commencé avec Hésiode ? Certes, Hésiode expose sa pensée selon un mode très poétique, souvent symbolique, mais il y a chez lui une intention de recherche de vérité. Cette soif de recherche de la vérité est bien comme l'intention dominante de la philosophie grecque, de son origine jusqu'à son terme ; c'est peut-être même ce qui la caractérise le plus. Le souci de Descartes sera la recherche de la certitude... Celui d'Hésiode est la recherche de la vérité. Lequel des deux, dans son intention, est-il le plus philosophe ?

Se présentant comme inspiré des Muses, Hésiode leur fait dire au début de sa *Théogonie* : « Pâtres gîtés aux champs, tristes opprobres de la terre,

qui n'êtes rien que ventres ! Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités »<sup>1</sup>. Ce souci de vérité a comme fruit propre et comme manifestation la recherche d'un ordre : « Conte-moi ces choses, ô Muses, habitantes de l'Olympe, en commençant par le début (ἐξ ἀρχῆς), et, de tout cela, dites-moi ce qui fut en premier »<sup>2</sup>. Cet ordre concerne une pensée souvent mythique, mais dont Hésiode veut dégager un contenu de vérité. Il faut aussi noter qu'il est le premier à avoir découvert un certain ordre génétique — il cherche à établir la genèse, la généalogie des dieux —, en le distinguant d'un ordre de perfection : Zeus est « le père des dieux et des hommes, en sa puissance, le premier, le plus grand des dieux »<sup>3</sup>.

Il est aussi intéressant de noter le double regard « philosophico-poétique » de ce philosophe encore tellement lié à la matière, à la terre, et si profondément religieux : *Les Travaux et les Jours* nous manifestent comment il regarde la famille — il est le premier philosophe de la famille et du travail ; et la *Théogonie* nous dévoile son regard de « théologien » cherchant les premiers, les sources premières de la généalogie des dieux, et découvrant les trois absolus au delà desquels le sage ne peut plus rien découvrir : « Donc, avant tout fut Abîme (χάος) ; puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour (Ἔρως), le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir. »<sup>4</sup> Ce regard philosophique encore si poétique, unissant encore le λόγος et le μῦθος et dévoilant cependant des réalités si profondes, si radicales, est à la fois un regard très réaliste et une projection psychologique de l'âme religieuse sur les dieux<sup>5</sup>.

Passant Hésiode sous silence, on considère généralement que la philosophie grecque n'a explicitement commencé qu'avec l'école de Milet. De fait, les « premiers physiciens », comme aime à les appeler Aristote, dont la pensée ne nous est connue qu'à travers quelques fragments, ont marqué toute la philosophie grecque des siècles suivants. L'orientation du filet d'eau qui vient de sourdre n'a-t-elle pas toujours une grande importance ? Thalès, Anaximandre, Anaximène, ces trois pionniers de la recherche philosophique, interrogent l'univers, le cosmos. Ils se demandent d'où vient celui-ci

---

1. *Op. cit.*, vv. 25-27.

2. *Ibid.*, vv. 114-115.

3. *Ibid.*, vv. 47-49.

4. *Ibid.*, vv. 116-122.

5. Un autre passage de la *Théogonie* (vv. 154 à 210) est à cet égard extrêmement significatif ; en nous montrant la première colère, qui engendre la révolte de la terre contre le Ciel (Οὐρανός), Hésiode ne nous dévoile-t-il pas ce qu'il y a de plus radical dans le cœur de l'homme — la révolte du conditionnement de la créature humaine contre son Créateur inflexible, imposant sa volonté sans le consentement de sa créature spirituelle ? Notons que cette révolte se situe au niveau de la fécondité, qui implique la coopération du Créateur et de la créature...

et ce qui le constitue. L'eau est le principe premier de toutes choses<sup>1</sup> ; l'infini est l'élément primordial et l'origine de tout<sup>2</sup> ; l'air est la substance qui explique tout l'univers<sup>3</sup> : 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'études et de recherches tournées vers l'univers physique, nous voyons apparaître un autre foyer de spéculation et de réflexion tournées vers des réalités plus immédiatement humaines : celui des Pythagoriciens, où les aspirations religieuses et même mystiques se sont unies à d'authentiques recherches scientifiques de type mathématique. Au dire d'Aristote, les recherches proprement spéculatives ont commencé en Egypte avec les études mathématiques : « C'est en Egypte que se sont constitués pour la première fois les arts mathématiques, puisqu'on y laissait du loisir à la classe des prêtres »<sup>4</sup>. Si, chronologiquement, ce foyer est presque contemporain du premier, géographiquement il naît dans un tout autre lieu : l'Italie méridionale et l'Egypte. Athènes, située entre l'Asie mineure, l'Italie méridionale et l'Egypte, semble, de par sa situation même, appelée à harmoniser les influences si différentes de ces premiers centres de recherche philosophique.

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 proclame à la fois que « le sage est séparé de tout »<sup>5</sup>, qu'il est « un »<sup>6</sup>, et que « la guerre, le combat est le père de toutes choses et le roi de toutes choses... »<sup>7</sup>. Car c'est dans un flux perpétuel, dans un brassage incessant que l'univers continue d'exister<sup>8</sup>.

Parménide d'Elée, dans un regard d'aigle dont il dit lui-même qu'il dépasse celui des mortels, découvre la voie de la vérité et la distingue de celle de l'opinion<sup>9</sup>. Celle-ci est la connaissance de l'univers, de ses mouve-

---

1. Cf. H. DIELS und W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11 (1), *Thales*, A, 12-13 ; B, 3. Trad. française : *Les Présocratiques*, Bibliothèque de la Pléiade.

2. Cf. *ibid.*, 12 (2), *Anaximandros*, A, 1, 9, 10, 11, 14, 15 etc. ; B, 1, 2, 3.

3. Cf. *ibid.*, 13 (3), *Anaximenes*, A, 1, 4, 5, 6 etc. ; B, 1, 2.

4. *Métaphysique*, A, 1, 981 b 23-25.

5. DIELS-KRANZ, *op. cit.*, 22 (12), *Herakleitos*, B, 108.

6. « Un est le sage. Il connaît la pensée par qui sont gouvernées toutes choses au moyen de toutes choses » (*ibid.*, B, 41). Voir aussi *ibid.*, B, 32.

7. *Ibid.*, B, 53. « Il faut savoir que la guerre est commune, que la discorde est le droit et que toutes choses naissent et meurent selon discorde et nécessité » (*ibid.*, B, 80).

8. « Ce qui est froid se réchauffe, ce qui est chaud se refroidit, ce qui est humide s'assèche et ce qui est desséché se mouille » (*ibid.*, B, 126) ; « on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve » (*ibid.*, B, 91 ; cf. *ibid.*, B, 49a). Voir aussi *ibid.*, A, 22.

9. « 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 divinité, qui à travers toutes cités

ments et de ses générations ; celle-là au contraire, est la connaissance de « ce qui est »<sup>1</sup>, 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<sup>2</sup>. Ce grand penseur, qui le premier ordonne immédiatement toute la pensée 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<sup>3</sup>.

La tradition, en simplifiant leur doctrine, regardera Héraclite et Parménide comme les grands représentants de deux thèses radicalement opposées : celle de la pure multiplicité et du mouvement incessant, celle de l'unité indivisible et de la fixité immuable de l'être. Héraclite est celui qui ne voit que le flux et le reflux de l'univers, et 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, veut considérer d'un regard plus humble la réalité physique, avec le souci de respecter davantage les données de l'expérience<sup>4</sup>. Il essaie de réintroduire,

---

porte l'homme qui sait. (...) La déesse, avec bienveillance, me reçut, prit ma main droite dans sa droite, et me dit : (...) « Ce n'est pas un destin funeste qui t'a poussé sur cette voie (elle est en effet en dehors du sentier des hommes), mais la Loi et la Justice. Apprends donc toutes choses, aussi bien le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, que les opinions des mortels, dans lesquelles il n'est pas de foi véridique... » (DIELS-KRANZ, *op. cit.*, 28 (18), *Parmenides*, B, 1).

1. « Ecoute et retiens ma parole ; je vais t'indiquer quelles sont les seules voies de recherche à penser. La première, qu'il est, et ne peut pas ne pas être ; c'est la voie de la persuasion, chemin digne de foi qui suit la vérité. La seconde, qu'il n'est pas et qu'il est nécessaire qu'il ne soit pas ; c'est, je te l'assure, un sentier de totale incréibilité ; le non-être n'est en effet le terme de rien, car il est inconnaissable et on ne peut rien en dire » (*ibid.*, B, 2).

2. Cf. *ibid.*, B, 8.

3. « C'est en effet le même penser et être » (*ibid.*, B, 3).

4. 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 » (*ibid.*, 31 (21), *Empedokles*, B, 8 ; voir aussi *ibid.*, B, 9). Mais en même temps Empédocle 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

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<sup>1</sup>.

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 entre eux et se compénétrant<sup>2</sup>. A la place de l'Amour et de la Haine, il pose le *νοῦς* infini et autonome, qui a pouvoir sur toutes choses<sup>3</sup>. C'est le *νοῦς* qui explique non seulement l'ordre de l'univers, mais aussi son mouvement<sup>4</sup>.

Avec Empédocle et Anaxagore, il faudrait citer Leucippe de Milet pour comprendre combien la recherche des premiers Ioniens demeure vivante. Ces Grecs ne peuvent s'empêcher d'interroger l'univers ; ils cherchent à surprendre son mystère.

Parallèlement à cette attraction permanente de la recherche physique, l'influence pythagoricienne ne cesse, elle aussi, de grandir. Les écoles pythagoriciennes, du reste, se rapprochent d'Athènes. Le pythagorisme, représenté surtout par Philolaos et Lysis, semble avoir subi lui-même une certaine influence des diverses philosophies de la nature, notamment avec la nouvelle théorie des éléments. Plus exactement, les pythagoriciens cherchent à donner une explication du monde physique à l'aide des figures géométriques et des nombres. Pour eux, 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.

N'oublions pas enfin 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 de Parménide. 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

---

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... » (*ibid.*, B, 17).

1. L'Amour et la Haine sont un couple de contraires inséparables, « étant avant le temps et ils seront à jamais » (*ibid.*, B, 16). Il y a là un premier essai d'une explication philosophique du mouvement, extrêmement intéressante. 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.

2. « 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 » (*ibid.*, 59 (46), *Anaxagoras*, B, 4).

3. *Ibid.*, B, 12.

4. *Ibid.*, B, 13.

pythagoriciens. En face des deux grands courants philosophiques provenant des physiciens et des pythagoriciens, se dresse ainsi l'École d'Elée dans toute son intransigeance.

Ces trois tendances apparaissent vraiment comme irréductibles, exclusives en quelque sorte. Dans ce qu'elles ont de plus typique, elles demandent à se fixer en trois ordres de connaissances (physique, mathématique, dialectique de l'un et de l'être), qui se posent en rivales et risquent toujours de s'affronter. Il y a évidemment de multiples interférences : elles se contaminent plus ou moins l'une l'autre, conservant difficilement la pureté même de leur origine. Mais 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 cela arrive 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 les unir toutes dans un nouveau système. Une telle attitude devait inévitablement conduire à une décadence philosophique... Cette décadence, ainsi que certains troubles politiques, préparait à Athènes le terrain aux sophistes, ces étrangers montrant leur « beau savoir » et leur belle manière de parler en vue de s'enrichir. A leur manière, les sophistes voulurent eux aussi construire une nouvelle « sagesse philosophique ». Au delà de toutes les 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. Il ne s'agit plus alors de chercher la vérité, 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 on 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 »<sup>1</sup>. Animé d'une sorte de zèle apostolique, 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

---

1. Cf. *1er Alcibiade*, 127 e sq ; *Apologie de Socrate*, 29 c - 31 c ; 41 e.

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.

Il faut souligner l'apparition à Athènes de ces deux nouvelles tendances philosophiques opposées : la rhétorique des sophistes et la vraie connaissance de soi-même de Socrate. Quant aux trois tendances philosophiques « traditionnelles », elles demeurent certes présentes à l'époque des sophistes et de Socrate, mais comme dans la pénombre, en veilleuse. Aucune grande voix vivante n'est là pour les faire entendre. Les préoccupations de la jeunesse athénienne se portent alors 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 ; mais cette réaction n'était-elle pas trop violente pour demeurer dans sa pureté originelle ? Ne devait-elle pas 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 d'unifier dans une synthèse originale, les diverses connaissances philosophiques et même l'ambition politique.

Platon, adoptant d'abord comme point de départ de la recherche philosophique celui même de son maître, entend réaliser parfaitement son désir en établissant de véritables définitions de la vertu et de l'âme. Pour être vraies, fixes, nécessaires, ces définitions réclament un fondement. Par conséquent, il faut poser comme 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, nécessaires, toujours identiques à elles-mêmes<sup>1</sup>. Généralisant cette théorie il conçoit les formes 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

---

1. C'est à la fin du *Cratyle* (439 c - 440 e) que les formes idéales apparaissent pour la première fois. Or le personnage principal du dialogue 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 (438 c), c'est le flux universel indéfini des êtres sensibles qui lui servira de point de départ.

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 (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<sup>1</sup>.

A ces divers genres de réalités : formes idéales, nombres idéaux, réalités physiques, correspondent divers niveaux 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 est pour Platon 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 »<sup>2</sup>.

Il y a pour Platon, un parallélisme rigoureux entre l'ordre des réalités et celui de nos connaissances. La réalité physique et sensible n'existant pour lui qu'en apparence et par participation, la physique ne peut nécessairement être qu'une connaissance dérivée, une science imparfaite, une apparence de science : une opinion. Certes, Platon semble bien s'être intéressé de plus en plus à cette connaissance de la nature. A la fin de sa vie, il semble même avoir désiré aboutir à une connaissance vraiment scientifique de l'univers physique<sup>3</sup>. Mais les principes de sa philosophie, 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 ».

---

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

2. *Rép.* VI, 509 e-511 e. Plus loin (*Rép.* VII, 514 a-521 b). Platon précise qu'on peut appeler jugement d'expérience (*πίστις*) la connaissance qui porte sur les êtres physiques, et conjecture (*εἰκασία*) 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.

3. 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 ; (cf. *Rép.* VII, 529 c - 530 c ; *Timée* ; *Lois*, VII, 821 b sq).

Quant à la rhétorique politique des sophistes, Platon veut aussi l'assumer dans sa synthèse. Après l'avoir refusée catégoriquement comme Socrate, il distingue la rhétorique philosophique de la rhétorique des sophistes. La première s'identifie en réalité avec la dialectique ; elle est indispensable au philosophe qui doit gouverner la cité ; la seconde n'a aucune valeur scientifique, car elle ne cherche que le vraisemblable<sup>1</sup>. Elle est même condamnable quand elle prétend supplanter la sagesse.

Avec la philosophie de Platon, nous sommes donc en présence d'un effort de synthèse de toutes les 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 dialectique, est une sorte de connaissance mystique, intuitive qui nous unit directement au « Beau en soi », au « Bien en soi ». Elle nous défie 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 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 se voient dépouillées de leur caractère pratique puisqu'elles aussi sont ramenées à la dialectique des formes. Cette synthèse s'est donc réalisée en réduisant toute la diversité de nos connaissances scientifiques à ce type unique de connaissance : la dialectique des formes idéales.

La doctrine de Platon, grâce à la dialectique, se présente à nous comme une simplification 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 ; mais elle ne peut échapper à une certaine uniformité univoque,

---

1. Il faut mettre en parallèle *Protagoras* et *Gorgias*, d'une part, et *Phèdre* d'autre part (surtout *Phèdre*, 266 d sq), pour comprendre l'évolution de Platon à l'égard de la rhétorique, de sa valeur et de son utilité.

sous-jacente à l'ordre des formes idéales : c'est 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 aux précédentes, et ayant sa physionomie particulière. C'est donc face à six principales orientations de la recherche philosophique qu'il faut envisager la philosophie d'Aristote.

### C. Vue d'ensemble sur la philosophie d'Aristote

Ce vaste panorama des diverses tendances de la philosophie hellénique au temps d'Aristote doit nous permettre de saisir toute l'originalité de ce philosophe et d'apprécier à sa juste valeur sa recherche d'une connaissance philosophique la plus rigoureuse possible, atteignant la rigueur scientifique — au sens où Aristote lui-même l'entend —, ainsi que son souci de reprendre et réorganiser toutes les recherches philosophiques précédentes dans une vision analogique. Par là, nous comprenons combien Aristote 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 connu à l'Académie 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<sup>1</sup>. Ce choix est encore un témoignage de fidélité à son maître.

Pour Aristote, Platon s'est trompé en posant l'existence des formes<sup>2</sup>, et ses disciples immédiats, en spéculant dialectiquement sur les Idées, continuent de s'écarter de la vérité<sup>3</sup>. La grande vision philosophique du Maître de l'Académie n'est pas vraie, puisqu'elle repose sur des réalités qui n'existent que dans notre pensée : les formes. Suivre Platon, c'est nécessairement se heurter à toutes sortes d'erreurs en s'écartant de la réalité. Vouloir ramener toute la sagesse philosophique à cette seule recherche des formes et à cette seule contemplation de l'Un en soi, du Bien en soi, du

---

1. Cf. *Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 14-17.

2. « [Platon] suivit son enseignement [de Socrate], mais il fut amené à penser que cet universel devait exister dans des réalités autres et non dans les réalités sensibles : il ne peut exister, en effet, croyait-il, une définition commune des réalités sensibles [individuelles], de celles 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 » (*Mét.*, A, 6, 987 b 4-10). Cf. *Mét.*, M, 4, 1078 b 30 sq.

3. Cf. *Mét.*, A, 9, surtout 992 a 32 sq : « Mais les mathématiques sont devenues pour les philosophes actuels, la philosophie, bien qu'ils disent qu'on ne doit les cultiver qu'en vue du reste. » Cf. *Mét.*, M, 1, 1076 a 16 sq.

Beau en soi, c'est nécessairement appauvrir les diverses orientations de la pensée humaine en les formalisant d'une manière idéale.

La négation catégorique de la doctrine des 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<sup>1</sup>. 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 ! Sous son aspect positif, cette tendance est un retour à l'expérience — dans le sens très fort de ce terme — et par là, elle est une redécouverte de ce qui pour l'homme est premièrement le réel : ce qui est mû, notre univers mobile et physique, tout ce qui est immédiatement atteint par l'expérience.

Nous comprenons là ce qu'il peut y avoir de vrai dans la fameuse peinture de Raphaël : Platon indique du doigt le ciel, Aristote montre la terre... Mais si on regarde l'ensemble de l'œuvre d'Aristote, on remarque tout de suite ce qu'une telle représentation a de caricatural. Platon, en effet, contemple premièrement et immédiatement le monde des formes : tout est saisi dans leur lumière. Quant à Aristote, il considère premièrement et immédiatement l'univers physique, celui qui nous entoure — il y revient constamment : c'est cet univers qui doit normalement et qui peut seul donner au philosophe une voie d'accès aux réalités séparées, non physiques... Mais le philosophe doit dépasser le monde physique pour contempler Dieu, l'Acte Pur, autant qu'il le peut. Grâce à son réalisme, Aristote, « philosophe de la terre », sera *encore plus profondément* le philosophe de l'intelligence séparée, le philosophe du divin.

Tout en rejetant la théorie platonicienne des formes, Aristote demeure très attentif à la recherche de Socrate — celle de la connaissance de soi. Mais il se rattache à Socrate sans être dépendant de l'interprétation qu'en a

---

1. Cf. *Top.*, VI, 10, 148 a 14 sq. « En général, les arguments à propos des Idées ruinent ce dont nous voulons [établir] l'existence 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 » (*Mét.*, A, 9, 990 b 17-22) ; « la plus importante question à poser, ce serait de demander ce qu'enfin confèrent les Idées aux réalités sensibles, soit éternelles, soit générables et corruptibles. En effet, elles ne sont pour celles-ci causes d'aucun mouvement, ni d'aucun changement. Elles ne sont non plus d'aucun secours pour la science des autres êtres (...), ni pour expliquer leur être, 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... » (*ibid.*, 991 a 8 sq). Cf. *Mét.*, M, 4, 1078 b 10 sq.

donnée Platon : ce n'est pas l'expérience interne de la conscience qui commande toute sa recherche, mais l'opération volontaire ordonnée à un bien ; opération volontaire qu'Aristote distinguera avec soin de celle de la réalisation d'une œuvre. Pour Aristote, semble-t-il, l'expérience de l'opération volontaire de réalisation est d'ailleurs première selon un ordre génétique ; il semble bien que la réflexion sur l'activité artistique soit très fondamentale dans sa philosophie. Y aurait-il encore là une influence très nette de son maître, pour qui l'activité artistique influence d'une certaine manière toute la pensée philosophique, avec le primat de la causalité exemplaire ?

La recherche philosophique sur l'opération volontaire ordonnée vers le bien a profondément préoccupé Aristote, qui a développé une véritable philosophie éthique. Celle-ci se prolongera dans une philosophie politique, où Aristote cherchera en philosophe ce qu'est le citoyen engagé dans une œuvre politique. Si pour Platon la politique commande l'éthique, pour Aristote l'éthique personnelle est première. D'une certaine manière, elle seule permet de découvrir la véritable finalité de l'homme. C'est en ce sens qu'elle donne à la politique sa signification ultime. La politique aura bien un statut philosophique propre, mais celui-ci ne peut s'abstraire de l'éthique humaine proprement dite.

Ce qu'Aristote appelle la philosophie humaine, pratique, impliquera donc trois grandes parties : elles considèrent *l'homme* dans l'activité artistique, l'homme capable de transformer le monde ; *l'homme* dans la recherche de son propre bonheur : ce bonheur ne peut être parfait que dans la contemplation de Dieu — autant que l'homme peut y arriver par lui-même — et dans le choix d'un ami ; enfin, *l'homme* politique, engagé dans la recherche du bien commun.

Cette recherche de la philosophie pratique fait constamment appel à une réflexion plus radicale, plus profonde : celle de la philosophie dite spéculative, où ce qui est considéré en premier lieu n'est pas l'action humaine, mais la réalité existante elle-même, antérieure à l'activité pratique de l'homme. Cette philosophie dite spéculative recherche la vérité pour elle-même ; elle veut atteindre la réalité existante *telle qu'elle est* : l'intelligence n'est vraie que lorsqu'elle saisit cette réalité elle-même, considérée comme la propre mesure de sa connaissance — en précisant les divers points de vue sous lesquels l'intelligence humaine est capable de l'atteindre.

Cette distinction entre la philosophie pratique et la philosophie spéculative, on le voit immédiatement, présuppose une confiance radicale en la capacité de l'intelligence d'atteindre la réalité. Pour une intelligence moderne, cela est terriblement difficile à retrouver, Descartes ayant jeté le doute sur toute expérience impliquant les sensibles propres, pour se réfugier dans la connaissance des sensibles communs. De même, Luther (et avant lui Ockham), ayant mis un soupçon sur la capacité même de notre intelligence d'atteindre la vérité, a conduit la philosophie à un primat de la critique sur le

contact direct de l'intelligence avec la réalité existante ; la philosophie demeure alors au niveau d'une réflexion sur l'intentionnalité de la connaissance.

La philosophie spéculative impliquant ce contact de l'intelligence avec la réalité, il n'est pas étonnant que la philosophie de la nature prenne une telle place dans la recherche philosophique d'Aristote, à tel point que certains n'hésitent pas à dire qu'Aristote est le philosophe de la nature, ce qui est fondamentalement vrai. Aristote, ici, relève bien le défi de Platon interprétant Héraclite... Et face aux sophistes, il réhabilite le réalisme fondamental de la philosophie. La matière n'est pas un non-être, c'est-à-dire un être de raison, mais elle est le principe radical de tout le monde physique. Sous ce point de vue là, Aristote est bien le philosophe de la matière. On ne peut comprendre sa philosophie sans voir ce grand axe de recherche.

Dans cette philosophie de la nature, Aristote introduit la recherche du vivant. Il n'aborde pas cette étude par la matière, mais par la recherche de l'âme : le vivant, qui pour le philosophe est d'abord l'homme, ne peut être étudié philosophiquement, c'est-à-dire en connaissant ce qu'il est comme vivant (son *τί ἐστί*), sans la découverte de l'âme. Celle-ci est découverte comme la source de toutes les opérations vitales de l'homme, depuis la respiration jusqu'à la contemplation. L'intuition dominante de son maître Platon sur l'âme pensante, contemplative, est pleinement remise en lumière par Aristote, mais d'une manière totalement différente : le Philosophe reconnaît en effet pleinement le rôle fondamental, substantiel du corps, par où l'homme est lié à l'univers. Cette philosophie du vivant s'étendra ensuite à toute une recherche sur les animaux, qu'Aristote a le souci d'étudier selon leur organisme biologique, et sur les plantes.

La recherche de philosophie spéculative ne s'arrête pas là, car le Philosophe veut connaître l'homme non seulement dans sa vie, mais aussi dans son être. Il veut regarder tout ce qui est, d'où l'élaboration de son fameux traité de philosophie première, que les « bibliothécaires » ont appelé métaphysique ! Cette dénomination est, hélas, restée comme la plus fréquente de cette œuvre très importante et tellement géniale d'Aristote, mais en même temps, il faut le reconnaître, très difficile pour des intelligences modernes. La philosophie première, recherche de *ce-qui-est en tant qu'il est* (*τὸ ὄν ᾗ ὄν*), veut être une recherche philosophique, scientifique ; elle implique donc la découverte des principes propres et des causes propres de ce-qui-est comme tel. Et elle est tout ordonnée à une « théologie », à un *λόγος* sur Dieu.

Nous découvrons alors les trois niveaux d'intelligibilité de la philosophie « spéculative » : celui de ce-qui-est-mû, celui de ce qui-se-meut, celui de ce-qui-est ; cette distinction n'est pas une séparation mais représente une pénétration toujours plus grande de l'intelligence dans la réalité elle-même expérimentée. Cette réalité, comme nous aurons l'occasion de le montrer, c'est bien *l'homme* existant. Certes, l'univers entier est considéré,

tous les vivants sont considérés, et la philosophie première n'exclut aucune des réalités existantes. Mais c'est bien à l'égard de l'homme que ces différentes parties de la philosophie « spéculative » trouvent leur unité et s'ordonnent.

Cependant, l'homme n'en est pas le terme ultime : le Philosophe est attentif aux traditions religieuses qui parlent de Dieu (Zeus), voulant montrer que le langage mythique de ces traditions religieuses contient une vérité profonde — l'existence d'un Etre premier. Cet Etre premier, du reste, est atteint d'une manière toute nouvelle, puisqu'il échappe à toute analyse philosophique. Le philosophe ne peut que dévoiler son existence et le contempler, autant qu'il le peut. Pour Aristote, cette contemplation achève la philosophie éthique ; cela montre bien qu'au niveau de la connaissance théologique, il dépasse d'une certaine manière la distinction entre pratique et spéculatif. N'est-ce pas le niveau propre de la sagesse, qui se comprend en premier lieu par rapport à l'homme découvrant sa finalité propre ?

Outre ces parties de la philosophie proprement dite, Aristote a élaboré une logique (*l'ῥογανον*), réflexion sur notre vie intellectuelle dans son conditionnement, pour l'aider à pallier ses indéterminations, ses faiblesses. La logique est bien comme un instrument interne, immanent à la vie même de notre intelligence. Au sens strict, pour Aristote, la logique n'est pas la philosophie, mais elle est nécessaire à la rectification interne de notre pensée et surtout à la communication exacte de nos propres élaborations rationnelles. En ce sens-là, elle ne peut pas s'abstraire du langage. Aristote distinguera à ce niveau du langage la logique proprement dite de la dialectique, qui est au niveau de l'ordre des opinions, et de la rhétorique, qui est en vue de persuader.

Enfin, s'il n'y a pas de critique proprement élaborée pour elle-même dans la philosophie d'Aristote, bien des livres de sa philosophie spéculative sont de vrais traités critiques sur sa propre pensée philosophique, comme sur les opinions des autres philosophes.



## CHAPITRE PREMIER

### 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 domination et de jouissance, tendaient à ramener toutes les considérations sur l'homme à une sorte de rhétorique politique. Ne cherchaient-ils pas à préciser ainsi un art rhétorique capable de persuader, en vue de l'acquisition du pouvoir 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 une sagesse pratique : la connaissance de soi et des vertus humaines. « L'âme, si elle veut se connaître elle-même, doit se regarder dans une âme, et principalement dans ce lieu de l'âme où naît l'excellence de l'âme, la sagesse (*σοφία*), et vers tel autre point auquel justement ce lieu est semblable »<sup>1</sup>.

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 doctrines et des sagesse autonomes, et prétendent, par le fait même, supplanter toute autre connaissance du monde et de l'homme. 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 propre, une telle rupture était sans doute nécessaire, mais ne pouvait durer.

---

1. PLATON, *1er Alcib.*, 133 b. Cf. *ibid.*, 124 b ; 129 b sq ; 132 c sq. « C'est à cause d'une sagesse que j'ai acquis ce renom. Mais quelle sagesse ? Celle qui précisément est sans doute la sagesse humaine » (*Apologie de Socrate*, 20 d). Voir aussi *ibid.*, 23 a-b ; 28 e ; 29 d sq.

Platon, dans le prolongement même de l'effort de son maître, cherche à élaborer une connaissance dialectique et contemplative. S'il réalise une certaine synthèse harmonieuse entre la contemplation et l'activité pratique, politique, grâce à sa dialectique des formes idéales, n'est-ce pas en réalité au détriment de leurs caractères propres ? En effet, l'action politique est considérée comme une application directe de la contemplation, la justice étant le reflet du Bien-en-soi dans la cité ; et la contemplation demeure essentiellement ordonnée à l'activité politique. Le « roi-philosophe » contemple pour que son agir sur la cité soit juste et vrai : son action est bien le fruit de sa contemplation. Chez Platon, l'agir humain, dans ce qu'il a de tout à fait caractéristique, est-il encore vraiment considéré pour lui-même ?

Rejetant la doctrine des formes, tout spécialement lorsqu'il s'agit du Bien, Aristote ne peut admettre la synthèse de son maître. Il ne faut jamais oublier le passage si important du premier livre de l'*Ethique à Nicomaque*<sup>1</sup>, qui pose explicitement la question de l'existence du Bien-en-soi, de l'Idée du Bien. Après avoir montré qu'il est impossible d'accepter les affirmations de Platon<sup>2</sup>, Aristote indique comment le bien doit se comprendre, comment la diversité de nos expériences des réalités bonnes implique cependant une certaine unité : le bien a une unité selon l'analogie, « comme dans le corps la vue, le νοῦς (l'intelligence) dans l'âme, et ainsi autre chose dans autre chose »<sup>3</sup>.

Nous découvrons ici combien pour Aristote, l'éthique, tout en se fondant sur la réalité même du bien qui ne pourra être étudiée parfaitement qu'en philosophie première — c'est-à-dire en rapport avec ce-qui-est comme tel —, possède un ordre propre, philosophique : elle est vraiment une partie originale de la philosophie. Le bien qu'on cherche en éthique, en effet, c'est le *bien humain*, le bien que l'homme est capable d'atteindre par ses propres opérations — ce n'est pas le bien universel. Et Aristote précise que la connaissance du Bien-en-soi ne serait d'aucun secours à une véritable éthique : elle ne nous ferait saisir qu'un modèle, une cause exemplaire, qui

---

1. *Op. cit.*, I, 4, 1096 a 11 - 1097 a 14.

2. Aristote le montre par quatre arguments successifs : 1° « Ceux qui ont introduit cette opinion ne constituaient pas d'idées dans ce qu'ils disaient antérieur et postérieur (...) Or le bien est dit et dans le "qu'est-ce ?", et dans la qualité, et dans la relation ; mais ce qui est par soi, la substance (*οὐσία*), est antérieur par nature à la relation. (...) De telle sorte qu'il ne saurait exister une idée commune pour ces choses-là » (*ibid.*, 1096 a 17-23). 2° « En outre, puisque le bien est dit d'autant de façons que ce-qui-est (...), il est évident qu'il ne saurait être quelque chose de commun, d'universel et d'un. Car [s'il l'était], il ne serait pas dit dans toutes les catégories, mais dans une seule » (*ibid.*, 1096 a 23-29). 3° « En outre, puisque des réalités qui sont selon une seule Idée il n'y a aussi qu'une seule science, de tous les biens il n'existerait aussi qu'une seule science. Or certes elles sont multiples, même de ceux [qui tombent] sous une seule catégorie » (*ibid.*, 1096 a 29-31). 4° « Et on pourrait se demander ce qu'est par hasard et ce qu'ils veulent dire par "chacun en soi", si enfin dans l'homme en soi et dans l'homme existe aussi le même λόγος, celui de l'homme. En effet, en tant qu'homme, ils ne diffèrent pas du tout. Et s'il en est ainsi, [ils ne diffèrent] pas non plus en tant que bon » (*ibid.*, 1096 a 34 - b 2).

3. *Ibid.*, I, 4, 1096 b 29.

ne nous dirait rien du bien propre de chaque homme<sup>1</sup>. Par là, Aristote se sépare radicalement de la *République*, la grande synthèse platonicienne. Tout en gardant le même désir de contemplation et le même souci d'une philosophie politique (il reconnaît donc leur importance et leur dimension humaine), son premier souci est de les distinguer en précisant et en déterminant leur signification propre par rapport à l'homme. Ce sera l'effort caractéristique de sa philosophie humaine qui implique, de fait, une philosophie éthique, une philosophie politique et une philosophie poïétique<sup>2</sup>. Cette philosophie humaine, 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 permettre d'acquiescer le bonheur. Elle n'a, de fait, pas la même rigueur et la même exactitude que les parties « théorétiques » de la philosophie (philosophie de la nature et philosophie première). Elle aura une exactitude d'un autre ordre, une exactitude pratique, fondée immédiatement sur notre expérience et celle des hommes, et demeurant très proche de celle-ci :

Nous aurons suffisamment parlé si nous donnons des éclaircissements selon la matière qui est sujet. En effet, on ne cherche pas l'exact de la même façon dans toutes les discussions, ni non plus dans les productions de l'art. Les choses belles et justes que la politique considère, impliquent tant de différences et d'errements qu'on a pu estimer qu'elles existaient seulement par convention et non par nature. Les biens aussi impliquent une telle irrégularité, du fait des dommages qui en découlent souvent : on a vu, en effet, des gens périr par leur richesse, et d'autres par leur courage. On doit donc être heureux, en parlant de cela et à partir de telles [réalités], d'atteindre la vérité d'une façon grossière et par une esquisse ; et quand on parle de choses simplement constantes et qu'on part de choses constantes, on ne peut que conclure aussi de cette manière. C'est donc nécessairement de la même manière que devront être reçues nos diverses affirmations. Car il est d'un homme cultivé de chercher l'exact à propos de quelque chose selon chaque genre, dans la mesure où la nature du problème l'admet. Il est manifestement à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations.<sup>3</sup>

1. « Peut-être pourrait-on croire qu'il est préférable de connaître le Bien-en-soi, en vue de ces biens qui peuvent être acquis et atteints par nos opérations : ayant ainsi comme un modèle sous les yeux, nous connaissons plus aisément, dira-t-on, les biens qui sont à notre portée, et si nous les connaissons, nous les atteindrons. Cet argument n'est pas sans quelque apparence de raison (*λόγος*), mais il semble en désaccord avec la façon dont procèdent les sciences. Si toutes en effet tendent vers un bien et cherchent à combler ce qui les en sépare encore, elles laissent de côté la connaissance du Bien-en-soi. Et pourtant ! Que tous les gens de métier ignorent un secours d'une telle importance et ne cherchent même pas à l'acquiescer, cela est invraisemblable ! Et on se demande quel avantage un tisserand ou un charpentier retirera pour son art de la connaissance de ce Bien-en-soi, ou comment sera meilleur médecin ou meilleur général celui qui aura contemplé l'Idée en elle-même : il est manifeste que ce n'est pas de cette façon-là que le médecin observe la santé ; mais il observe la santé de l'homme, ou même plutôt sans doute celle de tel homme, car il soigne chacun dans son individualité propre » (*Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1096 b 35 - 1097 a 13).

2. Cette philosophie « poïétique », philosophie de l'activité artistique, est peu développée chez Aristote ; mais elle est bien sous-jacente à toute sa philosophie humaine, comme la philosophie de l'activité la plus naturelle à l'homme (du point de vue génétique), la plus proche de son conditionnement. Voir ci-dessous p. 93.

3. *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 11-27. « En vue de l'agir, l'expérience semble ne différer en rien de l'art » (*Métaphysique*, A, 1, 981 a 12-13). Or l'art implique la découverte de

Le fait, c'est-à-dire l'homme existant, singulier, dans son activité volontaire lui permettant d'atteindre son bonheur (ou réalisant une œuvre, ou coopérant au bien commun), joue un rôle capital dans cette philosophie, souligne Aristote. A tel point que si le fait nous apparaissait avec évidence, il suffirait, et les analyses les plus belles deviendraient inutiles<sup>1</sup>. Mais comme le fait ne nous est pas toujours donné avec une parfaite évidence, n'étant pas lui-même parfait dans sa rectitude propre, nous devons à partir des principes propres de l'activité humaine volontaire, chercher à préciser quelle doit être notre attitude pour qu'elle soit parfaite, atteignant sa fin propre. Le premier principe de notre activité éthique, c'est le bien humain, c'est-à-dire celui qui est en notre pouvoir, puisque notre activité volontaire est spécifiée par un tel bien. En philosophie éthique, 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 et nos habitus vertueux. Mais les déterminations de ces principes, rappelle le Philosophe, devront toujours être vérifiées par la pratique de la vie<sup>2</sup>. En philosophie politique, le principe propre découvert par le philosophe est le bien commun. Quant à l'activité poétique, prototype de toute activité de réalisation d'une œuvre, son principe propre n'est plus le bien, mais la forme que l'artiste porte comme cause exemplaire de toute son activité.

Il faut donc remarquer que grâce au Stagirite, la philosophie de l'activité humaine considérée sous son aspect proprement pratique, volontaire, acquiert pour la première fois dans l'histoire de la philosophie occidentale un statut scientifique — d'une manière analogique. Cela, grâce à la découverte de la cause finale et de la cause exemplaire. Par là, Aristote achève et complète l'effort commencé par Socrate, et développé d'une autre manière par Platon.

---

principes propres, d'un jugement universel. Dans la vie pratique, le fait, immédiatement expérimenté, peut avoir valeur de principe.

1. « Ici, le fait est principe, et si le fait était suffisamment manifeste, nous serions dispensés de connaître en sus le pourquoi » (*Eth. Nic.*, I, 2, 1095 b 6-7). « On ne doit pas exiger la cause en toutes choses de la même manière ; il suffit dans certains cas que le fait soit clairement dégagé, comme en ce qui concerne les principes : le fait vient en premier, et il est principe. Or parmi les principes, les uns sont considérés par l'induction, d'autres par la sensation, d'autres par une sorte d'usage, et d'autres d'une autre manière » (*Ibid.*, I, 7, 1098 b 1 sq).

2. Cf. *ibid.*, I, 8, 1098 b 9 sq.

A.

## PHILOSOPHIE ÉTHIQUE (Philosophie de l'agir)<sup>1</sup>

### 1. Le bonheur

La fin propre de la philosophie éthique 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 :

Les uns identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur ; pour les uns, c'est une chose et pour les autres une autre chose ; souvent le même homme change d'avis à son sujet : malade, il place le bonheur dans la santé, et pauvre, dans la richesse. A d'autres moments, quand on a conscience de sa propre ignorance, on admire ceux qui tiennent des discours élevés et dépassant notre portée. Certains enfin, pensent qu'en dehors de tous ces biens multiples, il y a un autre bien qui existe par soi et qui est pour tous ces biens-là cause de leur bonté<sup>2</sup>,

seul capable de perfectionner le νοῦς de l'homme, l'esprit dans sa capacité de contempler.

Voilà bien les diverses opinions que les Grecs du IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ se font du bonheur<sup>3</sup> ; mais ces opinions représentent aussi celles des hommes de tous les temps et de tous les lieux, vu la complexité de la vie humaine, sensible et spirituelle. Aristote, en philosophe, le sait ; aussi ramène-t-il délibérément ces 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

---

1. On pourrait parler d'une « philosophie de la πράξις », en comprenant bien le sens originel de ce mot, tout différent de celui que Marx lui a donné dans la suite... Pour Aristote, la πράξις — notons qu'il s'agit du substantif correspondant au verbe πράττειν (agir) — est l'activité volontaire voulue pour elle-même. Elle se distingue de la ποιησις, activité de réalisation d'une œuvre extérieure à l'artiste. Pour Marx, la πράξις est vue dialectiquement, comme la transformation de l'univers et de l'homme. La πράξις est considérée relativement à l'homme et à la matière. Pour Marx, l'activité humaine est donc principalement celle de la transformation de la matière, absorbant l'activité proprement morale.

2. *Ethique à Nicomaque*, I, 2, 1095 a 22-28.

3. Cf. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, pp. 19-41.

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 s'épanouit sous le contrôle de la « raison droite »<sup>1</sup> ; une vie contemplative, celle qui exalte la partie la plus divine de la nature humaine, le *νοῦς* en tant que capacité *naturelle* d'atteindre la vérité ultime. Pour Aristote, nous avons bien là les trois degrés de bonheur que reconnaissent la plupart des hommes. Nous retrouvons ainsi dans une perspective de philosophie éthique les trois degrés de vie des Pythagoriciens. Cette dialectique (au sens aristotélicien du terme) ordonne bien les différentes manières dont l'homme peut acquérir un certain bonheur : aucune de ces opinions comme le montrera Aristote, ne peut être totalement rejetée.

En outre, 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 bonheur est précisément l'acquisition de notre fin ultime par nos activités, l'acquisition d'un bien absolu. Un tel bien ne peut être relativisé par un autre bien : il s'impose à nous comme ce au delà de quoi aucun autre bien humain ne peut être trouvé. Le bonheur est la fin ultime de nos activités et non leur fin particulière et intermédiaire, puisqu'il est le bien suprême de l'homme, c'est-à-dire son bien parfait qui lui suffit et qui est recherché pour lui-même.

Bonheur, bien suprême de l'homme, fin ultime de nos activités, sont vraiment inséparables en éthique aristotélicienne. Ils sont capables de donner à l'homme une parfaite autonomie (*αὐτάρκεια*) ; ne dirait-on pas aujourd'hui : ils sont sources de liberté pour l'homme ? Pour Aristote, ils sont sources d'activités volontaires libres et vertueuses. Ils sont par le fait même comme un absolu indivisible dans l'ordre pratique.

Il est important de noter comment Aristote découvre en philosophie cet absolu pratique, ce principe de finalité de toute notre vie humaine : sa démarche est une véritable *induction*<sup>2</sup>, qui implique comme trois voies d'accès.

Revenons encore une fois sur le bien que nous cherchons, et demandons-nous ce qu'enfin il peut être. Il est manifeste en effet qu'il est autre dans une action et un art, et autre dans une autre action et un autre art : il est autre en médecine qu'il n'est en stratégie, et ainsi de suite pour le reste des arts. Qu'est-ce donc que le bien dans chacun de ces cas ? N'est-ce pas ce en vue de quoi tout le reste est accompli (*πράττεται*) ? C'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, dans l'art de bâtir une maison, dans autre chose, autre chose ; et dans toute action et dans tout choix, c'est la fin (*τέλος*) ; c'est en effet en vue de la fin que toutes les autres choses sont accomplies. Par conséquent, si quelque chose parmi

---

1. L'*ὀρθός λόγος* est la raison pratique délibérante, orientée par la volonté, elle-même attirée par le bien spirituel de l'homme. Cet « *ὀρθός λόγος* » sera fortifié par la vertu de prudence, dont il est lui-même la source.

2. L'induction est pour Aristote la démarche de l'intelligence qui lui permet de dévoiler, de découvrir les principes et les causes propres de la réalité. Cf. ci-dessous, chapitre 4, p. 241 sq.

toutes nos actions est fin, elle-même sera le bien capable d'être atteint par nos opérations (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν); et s'il y en a plusieurs, ce seront ces choses-là.<sup>1</sup>

Pour préciser sa pensée, Aristote s'appuie ici sur une analogie entre l'action volontaire et l'activité artistique; analogie que nous retrouvons constamment dans l'*Ethique à Nicomaque*. De même que l'activité artistique est en vue d'une œuvre, qui est son véritable bien, de même dans toute action, le bien est ce en vue de quoi cette action est accomplie. Cette première démarche appelle un autre développement que nous trouvons quelques lignes plus loin :

Puisque les fins sont manifestement multiples, et que nous choisissons certaines d'entre elles (comme la richesse, les flûtes et en général les instruments) en vue d'autre chose, manifestement, toutes ne sont pas des fins ultimes. Or il est manifeste que le bien le meilleur est quelque chose d'ultime. Si donc il existe une seule [chose] ultime, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il en existe plusieurs, ce sera la plus ultime de celles-ci. Et nous disons que ce qui est poursuivi par soi est plus ultime que ce qui l'est pour autre chose; et ce qui ne peut jamais être choisi pour autre chose, plus que ce qui peut l'être par soi et pour autre chose; et nous appelons ultime au sens absolu (ἀπλῶς) ce qui par soi est toujours capable de déterminer un choix libre et jamais à cause d'autre chose. Or il semble que le bonheur soit cela par excellence (μάλιστα). En effet, il est toujours choisi pour lui-même et jamais pour autre chose. Par contre, l'honneur, le plaisir, l'intelligence, et toute vertu, sont choisis assurément pour eux-mêmes (en effet, si rien n'en venait, nous choisirions encore chacun d'eux), mais aussi en vue du bonheur, car c'est par eux que nous pensons être heureux. Le bonheur, lui, n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose.<sup>2</sup>

Cette deuxième démarche manifeste surtout la distinction, typiquement éthique, de la fin, voulue pour elle-même, et des moyens, voulus aussi en vue de la fin ultime.

Enfin, Aristote utilise un troisième argument, à partir de l'*αὐτάρκεια* :

Le bien ultime semble en effet se suffire à soi-même. Et par ce qui se suffit à soi-même, nous entendons non pas ce qui suffit à un homme seul menant une vie solitaire, mais aussi à ses parents, ses enfants, sa femme, et tous ses amis et concitoyens, puisque l'homme est par nature politique (...). Nous affirmons que « se suffit à soi-même » ce qui, pris à part de tout le reste, rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre. Or à notre avis, le bonheur est ainsi. En outre, le bonheur est le bien le plus désirable de tous, tout en n'entrant pas dans le compte des biens; s'il entrait dans le compte des biens, manifestement il serait encore plus désirable par l'addition du plus infime d'entre eux...<sup>3</sup>.

A travers ces trois voies d'accès, Aristote réalise une véritable induction. Celle-ci est *capitale*, car seule elle permet de s'élever à une connaissance « scientifique » (philosophique) de l'activité humaine, grâce à la découverte de son principe et de sa cause propre. La première de ces trois voies d'accès, en s'appuyant sur des exemples de l'activité artistique, est la

---

1. *Ethique à Nicomaque*, I, 5, 1097 a 15-24.

2. *Ibid.*, 1097 a 25 - 1097 b 6.

3. *Ibid.*, 1097 b 7-16.

plus *manifeste* objectivement : grâce à l'activité artistique, Aristote dévoile l'orientation de l'action humaine vers le bien qui est fin. La seconde voie précise ce qu'est le bien le meilleur, unique parmi tous les autres biens. Cette voie, distinguant la fin ultime des fins intermédiaires, est plus nettement éthique : elle est comme le pivot de l'ensemble de l'argumentation. La troisième voie enfin, montrant que le bien parfait se suffit à lui-même, fait nettement appel à la dimension politique de l'homme. Manifestant que le bien ultime rend la vie désirable, elle met en lumière son aspect subjectif. C'est la voie la plus manifeste subjectivement, du point de vue de notre conditionnement. Cela est normal, puisque la dimension politique est avant tout celle de notre conditionnement.

Cette première recherche ne suffit pas à notre philosophe. Il ne peut s'y arrêter. Car après avoir élaboré cette analyse du bonheur comme cause finale — ce en vue de quoi tout le reste est accompli —, il faut encore préciser *ce qu'est* le bonheur dans sa détermination propre — son *τί ἐστί*. Or c'est un fait que la perfection propre de toute réalité naturelle est son opération. Tout être capable d'agir ne peut être parfait qu'en agissant, puisqu'il actualise ses virtualités naturelles, s'achève et se prolonge dans son opération. Aussi, comme le propre de l'homme est d'avoir une nature raisonnable, son opération propre, sa perfection, ne peut être qu'une activité de sa raison ou selon sa raison, dans son rayonnement immédiat<sup>1</sup>. Précisons encore que pour être véritable perfection de l'homme, cette opération doit être parfaite, et donc avoir à son origine une puissance perfectionnée par un « habitus » opératif, une *ἀρετή*<sup>2</sup>. La perfection de l'homme, sa fin propre, consiste donc dans l'activité de l'âme déterminée par la vertu. 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<sup>3</sup>. Cette activité relevant d'une telle vertu est,

---

1. « De même qu'un œil, une main, un pied, et d'une manière générale chaque partie d'un corps, a manifestement une œuvre déterminée, l'homme n'aura-t-il pas lui aussi, en dehors de tout cela, une œuvre déterminée ? mais alors en quoi peut-elle consister ? Le fait de vivre est manifestement commun même avec les végétaux ! Et ce que nous cherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie nutritive et de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive ; mais il est manifeste que celle-là aussi est commune [à l'homme] et au cheval, au bœuf, et à tous les animaux. Reste donc une certaine vie d'opération (*πρακτική*) de ce qui possède la raison (*λόγος*) » (*ibid.*, I, 6, 1097 b 30 - 1098 a 4).

2. Le terme grec *ἀρετή* se traduit littéralement par « excellence » ; c'est ce qui permet à la puissance naturelle d'opérer d'une manière excellente, parfaite, en actualisant toutes ses virtualités. Le latin l'a traduit par le terme *virtus*, ce qui a donné le français vertu.

3. « Si nous posons que l'œuvre de l'homme est une certaine vie, c'est-à-dire une activité de l'âme et des actions impliquant la raison, l'œuvre d'un homme vertueux (*σπουδαίου*) étant d'accomplir cela bien et d'une façon belle (*εὖ καὶ καλῶς*) — chaque chose étant bien accomplie quand elle l'est selon son excellence propre —, s'il en est ainsi, le bien humain naît dans (*γίνεται*) une activité de l'âme selon la vertu, et s'il y a plusieurs vertus, selon la meilleure et la plus ultime d'entre elles » (*Eth. Nic.*, I, 6, 1098 a 12-18). Cf. *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 a 30 ; *Pol.*, VII, 1, 1323 a 14 - 1324 a 4.

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 l'homme.

Voilà bien ce qu'est le bonheur pour Aristote, sa détermination la plus propre. Il implique essentiellement (*καθ' αὐτό*) l'activité de l'homme, mais provenant d'une source parfaite : la puissance ennoblie par l'*ἀρετή*. Par là, Aristote montre que le bonheur est ce qu'il y a de plus *immanent* dans l'homme ; il est donc ce qui le *qualifie* proprement. La première démarche, qui considérerait le bonheur du point de vue de la finalité, montrait au contraire le dépassement de l'homme vers un bien qui l'attire. Par ces deux approches du bonheur, le Philosophe montre que l'homme ne peut être heureux qu'en se dépassant, et qu'ainsi, il s'intériorise d'une manière ultime, agissant ce qui est le plus spirituel en lui.

Aristote souligne ensuite que la continuité de l'activité selon la vertu la plus parfaite est essentielle au bonheur : le bonheur demande cette continuité<sup>1</sup>. N'est-ce pas sa condition *sine qua non*, en raison même du conditionnement de l'homme, de sa temporalité ? Une telle continuité lui permet d'avoir une certaine durée, au delà de la succession du temps.

Enfin il faut préciser ce qui dans l'homme est atteint immédiatement par le bonheur. En d'autres termes : où réside-t-il ? Ce qui, dans l'homme, est atteint immédiatement par le bonheur ne peut être que son âme raisonnable, et non son corps. En effet, l'activité vertueuse la plus parfaite est nécessairement le bien propre de l'âme raisonnable. C'est dans la partie la plus noble de l'âme humaine que réside le bonheur.

Au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, le Philosophe hiérarchise les vertus ; il détermine alors d'une manière tout à fait précise et dernière ce qu'est le bonheur : ce qui est atteint par 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 théorétique 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 comparativement à celui de la contemplation mais qui demeure un véritable bonheur ; c'est celui qui correspond à notre vie active. 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

---

1. « En effet, une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus une seule journée. De même, la félicité et le bonheur ne sont pas l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps » (*Eth. Nic.*, I, 6, 1098 a 18-20).

vertueuse<sup>1</sup> ? 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. Le bonheur de la vie active vertueuse ne doit donc 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. Pour Platon, la justice constituerait sans doute un véritable bonheur secondaire de l'homme, si toutefois il considérait qu'il peut y avoir un « bonheur secondaire » dans la vie active, politique. Pour Aristote, la justice elle-même est comme dépassée et finalisée par la *φιλία*, que nous traduisons par « amour d'amitié », pour éviter de la confondre avec la camaraderie... Cet amour d'amitié possède en soi une excellence propre en raison même de ce qu'il atteint : non pas telle ou telle qualité de l'homme, mais l'homme lui-même comme bien absolu. Nous dirions aujourd'hui : l'amour d'amitié regarde la personne de l'homme, considérée par l'ami comme son *bien* et sa fin — puisque l'ami ne peut être relativisé par un autre bien. Si donc l'amour d'amitié entre deux amis suppose la justice (il la dépasse, car la justice regarde le droit de l'autre, et non pas premièrement l'autre comme personne, dans sa propre dignité d'homme), la justice elle-même ne suppose pas l'amour d'amitié. Il faut donc préciser que le bonheur secondaire de l'homme consiste dans l'exercice même de l'amour d'amitié.

On comprend alors pourquoi toute la philosophie éthique d'Aristote se trouve en quelque sorte orientée vers l'étude de l'amour d'amitié et de la contemplation. Celle-ci du reste, en raison même de ce qu'elle contemple, est comme au delà de l'éthique et fait appel à la sagesse spéculative. Elle fait le lien entre la philosophie humaine et la philosophie première : l'une étudie son exercice volontaire, l'autre ce qu'elle contemple (Dieu). L'amour

---

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. L'exercice de la vertu de prudence, en effet, ne joue pas dans l'ordre de la vie active le *même* rôle que celui de la sagesse dans la vie contemplative, mais 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 possèdent donc sa noblesse. Les stoïciens en revanche considèrent 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 donc tendance à considérer d'une manière univoque le primat de la sagesse et celui de la prudence. La vie pratique — quand elle sera encore distinguée de la vie contemplative — sera alors finalisée par l'exercice même de la prudence dans une souveraine maîtrise de soi. C'est le formalisme de la vertu morale qui se substitue alors à la fin propre : l'exercice de l'amour d'amitié.

d'amitié au contraire demeure comme la fin immanente de la philosophie humaine, faisant le lien entre l'éthique et la politique et nous manifestant comment du point de vue de la vertu morale on ne peut s'enfermer sur sa propre perfection vertueuse : le bonheur ne peut être que dans le dépassement de soi et de ses propres vertus, par l'amour de l'ami. L'exercice des vertus morales comme tel ne peut finaliser l'homme. Il est comme un moyen pour découvrir quelque chose de plus grand : l'homme comme mon bien personnel, comme l'ami choisi pour être mon bien, ou le bien absolu, ultime (Dieu). Evidemment le rapport entre l'exercice de la vertu morale et l'amour d'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 il est très important de bien noter qu'il n'est jamais le terme, la fin. C'est pourquoi on doit affirmer que l'exercice de l'amour d'amitié joue un rôle essentiel dans la morale aristotélicienne, cet exercice étant la fin propre de l'activité morale. La nature même de l'amour d'amitié doit donc éclairer toute cette morale et nous permettre de saisir ce qu'elle a de plus original et de plus caractéristique, ce qui la distingue de la morale de Platon qui la précède et des morales stoïcienne et épicurienne qui la suivront. Nous pouvons donc 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'amour d'amitié, selon celles de la vie théorétique, n'est autre que la contemplation.

Affirmer que le bonheur est l'activité selon 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. Éprouver du plaisir en agissant vertueusement montre que nous aimons cette activité vertueuse : c'est une de ses propriétés les plus manifestes<sup>1</sup>. 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. La joie est bien comme la propriété du bonheur, son rayonnement. Le sérieux de l'activité morale vertueuse s'allie avec la joie et la délectation, et même les réclame. Grâce à

---

1. « Leur vie [des "gens de bien"] est aussi agréable en elle-même (καθ' αὐτὸν). En effet, se réjouir fait partie des choses de l'âme, et pour chacun est agréable ce qui se rapporte à ce qu'on dit qu'il aime, par exemple un cheval pour l'amateur de chevaux, un spectacle pour l'amateur de spectacles ; de la même façon aussi, ce qui est juste à celui qui aime le juste, et en général ce qui est selon la vertu (ἀρετῆ) à celui qui aime la vertu. Mais tandis que chez la plupart des hommes les plaisirs (τὰ ἡδέα) se combattent parce qu'ils ne sont pas agréables par nature, chez ceux qui aiment les belles actions, les plaisirs sont agréables par nature. Or c'est ainsi que sont les actions selon la vertu, de sorte qu'elles sont agréables pour ceux qui les accomplissent et en elles-mêmes. Dès lors, la vie de ces gens n'a pas besoin du plaisir comme d'un ajout extérieur, mais elle a le plaisir en elle-même » (*Eth. Nic.*, I, 9, 1099 a 7-16). Cf. *Eth. Eud.*, I, 1, 1218 b 35.

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<sup>1</sup>.

Dans cette perspective, quelle sera la valeur proprement béatifiante des biens extérieurs ? Faut-il les considérer comme tout à fait étrangers, indifférents ou même contraires au bonheur ? Faut-il les intégrer, comme des dispositions à l'activité vertueuse ?

Pour Aristote, ces biens extérieurs 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 »<sup>2</sup>. « 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 plénier de l'homme. Aristote va jusqu'à affirmer qu'il est difficile 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. Nous découvrons bien là le réalisme de notre philosophe.

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 l'analyse qu'il vient d'élaborer, Aristote répond que le bonheur en partie s'acquiert, en partie relève de la faveur divine, en partie est l'œuvre du hasard ; en effet, 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 aussi 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 selon la vertu la plus parfaite, s'épanouissant en joie et en délectation, et supposant, pour se

---

1. Il est important de noter qu'une conception trop formaliste du bonheur, en le ramenant à l'activité vertueuse, sans en voir le dépassement, donnera de fait naissance à l'épicurisme et au freudisme : l'un et l'autre impliquent un appel — excessif sans doute, mais l'appel demeure — à la joie, à la jouissance, en leur identifiant le bonheur.

2. « Il apparaît cependant qu'on a besoin aussi des biens extérieurs, car il est impossible ou du moins difficile, d'accomplir de belles actions (τὰ καλὰ) quand on est sans ressources. Nous accomplissons en effet de nombreuses actions comme au moyen d'instruments : par des amis, ou la richesse, ou la puissance politique » (*Eth. Nic.*, I, 9, 1099 a 31 - 1099 b 2).

réaliser pleinement, les autres biens inférieurs, richesse, santé, beauté, possédés durant toute la vie. Par là, Aristote peut rendre compte de la valeur exacte des divers biens humains traditionnellement reconnus comme tels. Il n'en écarte aucun, mais il les juge en fonction de ce qu'il considère comme bien suprême. Ce bien est vraiment la mesure de tous les autres biens humains, capable de les ordonner et de les unifier. Les 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 un exercice plénier de notre vie morale.

Si nous nous sommes arrêtés à cette recherche de la nature 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 est, elle aussi, 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, dans cette recherche philosophique du bonheur, est de déterminer avec exactitude la nature de cette opération principale, de ce sommet, qui est, dans l'ordre de l'opération, le reflet vivant de l'unité substantielle de la nature humaine, permettant de hiérarchiser toute la multiplicité de nos activités et d'en évaluer l'authenticité humaine. La nature humaine, en effet, bien qu'elle implique 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*, comment 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 structure propre 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 l'émergence du *νοῦς*, faculté immatérielle, séparée du physique, capable de vie contemplative. De même ici, le bonheur humain, quoiqu'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. Ce qu'est la vertu et sa diversité**

Ayant affirmé que le bonheur est une activité de l'âme selon la vertu parfaite, Aristote est conduit à préciser ce qu'est 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'amour d'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<sup>1</sup>.

Avant d'établir ce qu'est la vertu, Aristote précise trois points :

1° On distingue les vertus intellectuelles et les vertus éthiques par leurs sujets respectifs : les diverses puissances 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<sup>2</sup>.

2° Nos vertus, à la différence de nos puissances, 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 éthiques par l'exercice répété d'actions moralement bonnes<sup>3</sup>. 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 éthiques. Bien qu'acquises, ces vertus déterminent et achèvent en réalité ce que la nature à l'origine ne possédait qu'imparfaitement<sup>4</sup>. C'est là un des points principaux qui différencient 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

---

1. « Puisque le bonheur est une activité de l'âme selon une vertu parfaite, c'est ce qui concerne la vertu qu'il nous faut examiner. Peut-être ainsi en effet pourrions-nous mieux considérer ce qui concerne le bonheur lui-même » (*Ethique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a 5-7).

2. « Il y aura, d'une part, ce qui principalement et en soi-même possède la raison, et d'autre part, quelque chose qui est comme celui qui écoute son père. La vertu se distingue aussi selon cette différence. Nous appelons certaines d'entre elles "intellectuelles", et d'autres "éthiques" : la sagesse, la connaissance (*σύνεσις*), la prudence sont des vertus intellectuelles ; la libéralité, la tempérance sont des vertus éthiques. En parlant en effet du point de vue éthique, nous ne disons pas de quelqu'un qu'il est sage ou intelligent, mais qu'il est doux ou tempérant. Mais nous louons aussi le sage selon sa qualité propre (*κατὰ τὴν ἕξιν*), et nous appelons vertus (*ἀρετῆ*) celles des *ἕξεις* qui sont louables » (*Eth. Nic.*, I, 13, 1103 a 2-10).

3. Rappelons ce jeu de mots — déjà chez Platon (*Lois*, VII, 792 e) —, qu'Aristote indique au début de cette étude : « La vertu éthique (*ἠθικὴ*) provient des usages en coutume (*ἔθος*), d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de *ἔθος* » (*ibid.*, II, 1, 1103 a 17-18).

4. « Il est évident qu'aucune des vertus éthiques n'est engendrée en nous par nature. En effet, rien de ce qui existe par nature ne peut s'habituer [à être] autrement : ainsi la pierre qui par nature se porte vers le bas ne saurait être accoutumée à se porter vers le haut, pas même si des milliers de fois on tentait de l'y accoutumer en la lançant en l'air (...). Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et elles deviennent parfaites par la coutume » (*ibid.*, II, 1, 1103 a 18-26).

et l'enseignement n'exerçaient aucune causalité propre. De leur côté, les sophistes prétendaient que les vertus pouvaient s'acquérir par la seule dialectique<sup>1</sup>. L'expérience, pour Aristote, condamne ces deux doctrines.

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* »<sup>2</sup>. 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 noblesse, sa qualité propre 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 aucune différence spécifique, mais une modalité d'intensité. 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 ; ces mêmes actions ont chez les non-vertueux un aspect de difficulté qui empêche tout plaisir. C'est pourquoi il est juste de préciser que l'acte vertueux est ce qui regarde le plaisir ou son opposé, la peine. Cela est conforme, du reste, à la signification première de la vertu : celle-ci permet à la puissance de s'exercer dans toute son intensité, d'atteindre son maximum. C'est pourquoi son exercice regardera toujours ce que la puissance qu'elle ennoblit peut atteindre de manière ultime. Or l'appétit, dans son exercice, atteint le plus immédiatement le plaisir et la peine, puisque ce sont les passions les plus nécessaires à la vie et aussi les plus difficiles à ordonner à la finalité. C'est pourquoi la vertu doit modérer en premier lieu ces passions, et c'est à leur égard qu'elle se manifestera le plus explicitement.

Puisque la vertu est un principe d'activités morales, le Philosophe, pour la définir, doit en premier lieu la distinguer des autres principes d'activités humaines<sup>3</sup>. Ces principes seront analysés d'une manière beaucoup plus précise en philosophie du vivant, où Aristote distingue les différents principes d'opérations vitales : le concupiscible, l'irascible, et le volontaire avec ses qualités acquises (ses ἐξωτερικαί). La vertu ne peut se ramener ni aux puissances (concupiscible et irascible), ni au volontaire pur, puisque de tels principes considérés en eux-mêmes ne nous rendent ni bons ni mauvais, ni dignes de louange ou de blâme. Ces principes ne dépendent pas de nous : ils sont des biens naturels ou des activités s'exerçant naturellement. La vertu,

---

1. « La plupart des hommes n'accomplissent pas d'actions vertueuses et, se réfugiant dans la discussion, ils pensent philosopher et avoir ainsi été rendus parfaits. Ils ressemblent en quelque manière aux malades qui écoutent leur médecin attentivement mais n'exécutent aucune de ses prescriptions. Et de même que ceux-ci n'auront pas la santé du corps en se soignant de cette façon, de même ceux-là n'auront pas celle de l'âme en philosophant de cette façon » (*ibid.*, II, 3, 1105 b 12-17).

2. Cf. ci-dessus, p. 34, note 1.

3. *Ethique à Nicomaque*, II, 4, 1105 b 19 - 1106 a 13.

au contraire, par nature nous rend bon. Elle est digne de louange : elle dépend de notre labour. 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 stable il s'agit. Le Philosophe le fait à partir du double rôle reconnu 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<sup>1</sup>. 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, ce vers quoi elle tend toujours. Lorsqu'il s'agit de vertus éthiques, cet état intermédiaire, ce milieu, doit être considéré pratiquement 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, ce milieu étant un but déterminé et précis, un sommet, il est difficile à atteindre et on ne peut le posséder parfaitement qu'après un long exercice.

Grâce à cette analyse, on peut dire que la vertu est « une disposition stable (ἕξις) qui nous permet de choisir, étant dans le milieu relatif à nous, milieu défini par la raison, comme le définirait le prudent lui-même »<sup>2</sup>, le prudent étant la mesure vivante de la vertu<sup>3</sup>. On retrouve donc dans la nature de la vertu toutes les propriétés constatées dans l'analyse de l'activité humaine qui atteint sa fin. La vertu est elle-même un « milieu » à caractère volontaire ; elle est ce qui nous permet de choisir raisonnablement ce qu'il faut faire. Ce milieu se réalise à l'égard des passions et des opérations délectables ou pénibles. 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 individus. Pour certains, il sera plus près de l'excès, pour d'autres plus près du défaut. Il est donc essen-

---

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.

2. *Ibid.*, II, 6, 1106 b 36 - 1107 a 1.

3. Par là, Aristote distingue bien l'éthique personnelle de la politique : c'est le prudent qui est mesure de la vertu, et non la loi ; celle-ci ne peut mesurer la vertu que médiatement.

tiellement 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<sup>1</sup>.

### 3. Le volontaire et l'involontaire

La définition de la vertu comme un choix libre entraîne Aristote à étudier successivement le volontaire et l'involontaire, le choix, la délibération, l'intention.

Aristote commence par montrer que pour étudier ce qu'est la vertu, il est nécessaire de distinguer le volontaire de l'involontaire. Car la vertu est liée à des passions et à des actions. Or celles-ci peuvent être soit volontaires — et par là même elles sont capables d'être louées ou blâmées — soit involontaires, et alors elles suscitent l'indulgence ou même la pitié. Cette distinction du volontaire et de l'involontaire est également « utile au législateur pour établir des récompenses et des châtements »<sup>2</sup>.

« Un acte est involontaire quand il est fait sous la contrainte ou par ignorance »<sup>3</sup>. Et précisément, est fait sous la contrainte, « ce qui a son principe hors de nous », c'est-à-dire ce qui a un principe d'action en lequel n'intervient aucune coopération de l'agent ou du patient. « Par exemple, si on est emporté en tel ou tel lieu par le vent ou par des hommes qui nous tiennent en leur pouvoir »<sup>4</sup>.

« L'acte fait par ignorance est toujours non-volontaire ; est involontaire celui qui provoque l'affliction ou qui plonge dans le repentir »<sup>5</sup>. Pour agir volontairement en effet, il faut savoir ce qu'on fait ; et pour agir involontairement, il faut en éprouver du chagrin. Il faut donc reconnaître que les actes faits par ignorance sont de deux sortes : ceux qui sont involontaires, si celui qui agit en ressent du repentir, et ceux qui sont non-volontaires. Aristote distingue ensuite agir *par* ignorance et agir *dans* l'ignorance ; par exemple, l'homme ivre ou l'homme en colère agit non par ignorance mais par la colère ou l'ivresse — il est dans l'état d'ignorance. Mais on ne peut pas dire qu'il agit involontairement, « car il est dans l'ignorance de ce qui lui est avantageux : l'ignorance dans le choix délibéré n'est pas cause de l'involontaire mais de la perversité (...) ; [ce qui rend l'acte involontaire], c'est l'ignorance des particularités, c'est-à-dire des circonstances et de ce que l'action considère. C'est dans ce cas-là que s'exercent la pitié et l'indulgence »<sup>6</sup>. Aristote précise alors la nature et le nombre de ces particularités

---

1. Cf. *ibid.*, II, 9, 1109 b 1-7.

2. *Ibid.*, III, 1, 1109 b 30 sq.

3. *Ibid.*, 1109 b 35 - 1110 a 1.

4. *Ibid.*, 1110 a 1-4.

5. *Ibid.*, 2, 1110 b 18-19.

6. *Ibid.*, 2, 1110 b 30 - 1111 a 2.

dont l'ignorance rend l'acte involontaire. Elles concernent : celui qui agit, l'acte, ce que l'acte considère, ou même ce par quoi l'acte est fait (l'instrument), l'intention qu'on poursuit, la manière (*πῶς*) dont cet acte se réalise<sup>1</sup>. On voit par là toute la complexité de l'acte volontaire qui regarde le bien comme fin et qui, dans son exécution, implique une grande diversité d'éléments.

L'acte volontaire par contre est celui « dont le principe est présent dans celui qui agit, connaissant les circonstances particulières au milieu desquelles son action [se réalise] »<sup>2</sup>. Mais Aristote reconnaît que certaines actions humaines apparaissent comme volontaires et involontaires, lorsqu'elles sont accomplies par crainte de plus grands maux :

C'est ce qui se produit dans le cas d'une cargaison qu'on jette par-dessus bord au cours d'une tempête : d'une manière absolue, personne ne se débarrasse ainsi de son bien, mais pour son propre salut et celui de ses compagnons, un homme de sens (agit toujours ainsi). De telles actions sont donc mixtes, tout en ressemblant plutôt à des actions volontaires, car elles sont librement choisies au moment où on les accomplit ; et la fin de l'action est selon le moment opportun.<sup>3</sup>

Aristote souligne alors qu'« on doit se référer au moment où l'action s'accomplit » pour la qualifier de volontaire ou d'involontaire. Car précisément, l'homme agit volontairement si « le principe qui meut les parties instrumentales de son corps réside en lui ». Il faut donc bien préciser ce qu'est le volontaire spécifié par tel bien — c'est la volonté *ἀπλῶς* —, et le volontaire qui regarde uniquement l'exercice — le fait de poser cet acte ou de ne pas le poser : alors « il dépend de [l'homme] d'agir ou de ne pas agir (...) ; de telles actions sont donc volontaires, mais dans l'absolu, elles seraient sans doute involontaires »<sup>4</sup>.

De telles actions peuvent être reconnues comme bonnes (on pourra les louer) ; quelquefois elles suscitent l'indulgence ; d'autres fois, elles sont inacceptables. Tout dépend de la valeur de ce qui est sacrifié comparativement à ce qu'on veut sauver ; estimer cela relève de la prudence.

#### *Le choix (προαίρεσις)*

Après avoir étudié le volontaire et l'involontaire, Aristote considère le choix ; il demeure en effet très lié à la vertu et « permet plus que les actions de juger le "caractère" (*ἡθῆ*) de quelqu'un »<sup>5</sup>. Il est manifeste que le choix est volontaire. Mais tout acte volontaire n'est pas un choix — il ne faut donc pas les confondre —, puisque les enfants et les animaux ont part au

1. Cf. *Ethique à Nicomaque*, III, 2, 1111 a 3-6.

2. *Ibid.*, 3, 1111 a 22-24.

3. *Ibid.*, 1, 1110 a 8-14.

4. Cf. *ibid.*, 1110 a 14 sq.

5. *Ibid.*, 4, 1111 b 5-6.

volontaire : le principe de leurs activités est en eux mais ils sont incapables de poser des choix.

Aristote critique ensuite ceux qui prétendent que le choix est un appétit, une impulsivité, un souhait ou une forme de l'opinion<sup>1</sup>. Le choix n'est pas un appétit ou une impulsion, car précisément il implique une activité du νοῦς. Seul l'homme maître de soi agit par choix. Il peut y avoir une opposition entre un choix et un appétit. Enfin il y a un rapport nécessaire entre l'appétit et le plaisir ou la peine, qui n'existe pas entre le choix et le plaisir ou la peine. Quant au souhait (βούλησις), il n'est pas le choix, car il n'y a pas de choix de choses impossibles, tandis qu'il peut y avoir un souhait de choses impossibles. Aristote donne en exemple l'immortalité<sup>2</sup>. Le souhait peut porter sur des choses qui nous échappent, au delà de notre pouvoir ; le choix ne porte que sur ce qui est en notre pouvoir, « ce qu'on pense pouvoir réaliser par soi-même »<sup>3</sup>. On peut encore préciser que « le souhait appartient plus à la fin, le choix à ce qui est relatif à la fin »<sup>4</sup>. On souhaite être en bonne santé ; on choisit les moyens pour cela.

Quant à la différence entre le choix et l'opinion, elle est facile à préciser : l'opinion peut regarder aussi bien les réalités contingentes dépendant de nous que les réalités éternelles. Elle est vraie ou fausse. Le choix se divise en bien et mal et ne regarde que ce qui dépend de nous<sup>5</sup>. « Par le fait de choisir ce qui est bien et ce qui est mal, nous sommes des [hommes] de telle qualité, et non par nos opinions »<sup>6</sup>. Le choix est loué plus parce qu'il s'exerce sur une réalité conforme au devoir, qu'en raison de sa propre rectitude à l'égard de cette réalité<sup>7</sup> : il s'agit de la vérité du choix, à la différence de celle de l'opinion. Le choix implique encore une certitude : « Nous choisissons par-dessus tout les choses que nous savons être bonnes »<sup>8</sup>, tandis que l'opinion demeure toujours incertaine ; nous avons des opinions sur ce que nous ne savons qu'imparfaitement.

Après avoir montré que le choix ne pouvait s'identifier au souhait et à l'opinion, Aristote précise alors qu'il est un acte volontaire, mais d'un type particulier, car il s'accompagne de raison discursive, et porte sur ce qui a été préféré. Dans tout choix, il y a une délibération et une priorité<sup>9</sup>.

### *La délibération*

La première question qu'Aristote se pose porte sur l'extension de cet acte de délibération : « Délibère-t-on sur toutes choses ? »<sup>10</sup> Avant de

1. *Ibid.*, 1111 b 10 sq.
2. Cf. *ibid.*, 1111 b 23.
3. *Ibid.*, 1111 b 25-26.
4. *Ibid.*, 1111 b 26-27.
5. Cf. *ibid.*, 1111 b 31 sq.
6. *Ibid.*, 1112 a 1-3.
7. Cf. *ibid.*, 1112 a 5-6.
8. *Ibid.*, 1112 a 7.
9. Cf. *ibid.*, 1112 a 13-17.
10. *Ibid.*, 5, 1112 a 18.

répondre, Aristote précise qu'il faut chercher « ce sur quoi peut délibérer un homme sain d'esprit, et non un fou ou un imbécile »<sup>1</sup>.

Il n'y a jamais de délibération sur les réalités éternelles, ni non plus sur les réalités qui sont en mouvement mais se produisent toujours de la même façon, ni [au contraire] sur celles qui arrivent par fortune. On ne délibère jamais sur ce qui n'est pas en notre pouvoir.

« Nous délibérons sur ce qui dépend de nous, et sur ce qui peut être accompli »<sup>2</sup>. Nous délibérons « sur ce qui arrive par nous et qui n'arrive pas toujours de la même manière »<sup>3</sup>. Et Aristote souligne que « nous délibérons davantage sur la navigation que sur la gymnastique, vu que la navigation a été étudiée d'une façon moins approfondie... »<sup>4</sup> Précisément, le domaine des sciences échappe à la délibération plus que celui des arts; ceux-ci demeurent dans une plus grande incertitude. Et on pourrait ajouter que c'est dans le domaine de nos opérations morales que la délibération est la plus grande.

Ce domaine de la délibération nous permet de demander conseil à d'autres personnes : « Nous nous faisons assister d'autres personnes pour délibérer sur les questions importantes, nous défiant de notre propre insuffisance à discerner ce qu'il faut faire »<sup>5</sup>.

Aristote précise ensuite que

nous délibérons non sur les fins elles-mêmes mais sur ce qui est relatif aux fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il doit persuader, ni un politique s'il doit établir de bonnes lois (...). Mais une fois fixée la fin, on examine comment et par quels moyens elle sera (atteinte). Et s'il apparaît qu'elle peut être atteinte par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure.<sup>6</sup>

Cela est très net. Remarquons qu'Aristote se sert d'exemples de l'activité artistique et politique, qui sont plus manifestes pour nous que l'activité proprement éthique.

Après le choix du moyen, qui suit la délibération, il faut encore préciser

comment, par ce moyen, la fin sera atteinte ; et ce moyen, à son tour, par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause première, laquelle, dans l'ordre de découverte, est la dernière.<sup>7</sup>

C'est ce qu'Aristote précise quand il dit que ce qui est recherché, c'est l'instrument et son utilisation<sup>8</sup>.

---

1. *Eth. Nic.*, III, 5, 1112 a 19-21.

2. *Ibid.*, 1112 a 30-31.

3. *Ibid.*, 1112 b 3.

4. *Ibid.*, 1112 b 5-6.

5. *Ibid.*, 1112 b 10-11.

6. *Ibid.*, 1112 b 11-17.

7. *Ibid.*, 1112 b 18-20.

8. Cf. *ibid.*, 1112 b 29.

Aristote souligne ce qui caractérise cette délibération : il s'agit d'une recherche qui se fait « comme dans la construction d'une figure »<sup>1</sup>, c'est-à-dire d'une œuvre que nous faisons. Ce qui vient en dernier dans l'analyse est premier dans l'ordre de la génération, de la construction. Cette recherche se fait parmi les possibles. Mais il y a un terme à la délibération, on ne peut délibérer à l'infini : « Chacun cesse de chercher comment il agira, quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même (το ἡγούμενον) »<sup>2</sup>, son νοῦς pratique qui choisit. Cela est très manifeste en politique : toute délibération précède le choix, qui lui-même est principe de l'action (πρᾶξις). En ce sens, on peut dire que « le choix est un désir délibératif des choses qui dépendent de nous »<sup>3</sup>.

On voit comment, dans cette analyse de philosophie pratique, la délibération et le choix sont proches, et pourtant se distinguent, comme la recherche et ce en vue de quoi se réalise la recherche. La délibération est en vue du choix. Dans la délibération, l'aspect intellectuel est dominant ; dans le choix, l'aspect volontaire est principal. C'est pour cela qu'Aristote dit que le choix est un « désir délibératif » à l'égard de ce que nous pouvons réaliser. C'est bien le choix qui donne l'ultime intelligibilité de la délibération ; celle-ci est pour le choix.

C'est pour cela qu'Aristote termine son analyse du choix et de la délibération en affirmant : « Ainsi donc, nous pouvons considérer avoir décrit le choix dans ses grandes lignes, déterminé la nature de ce qu'il considère et établi qu'il s'applique aux moyens conduisant à la fin »<sup>4</sup>.

#### *L'appétit de la fin (βούλησις)*

La grande question est de savoir si ce vouloir de la fin regarde le bien véritable ou au contraire le bien apparent<sup>5</sup>. C'est en effet une question capitale pour saisir véritablement cet acte volontaire. L'une et l'autre positions impliquent des difficultés. Pour certains, tout ce que l'homme veut est une fin bonne ; pour d'autres, il n'y a plus de bien véritable, tout est apparent. Aristote précise en distinguant : « Dans l'absolu et selon la vérité, la βούλησις, acte volontaire, considère le bien réel ; mais pour chacun de nous, c'est ce qui lui apparaît comme tel »<sup>6</sup>. Donc, pour l'homme honnête, ce qui lui apparaît est le bien véritable, tandis que pour l'homme mauvais, c'est tout ce qu'on voudra... Pour mieux saisir cette distinction si importante, Aristote donne la comparaison du corps. Un organisme en bon état trouve désirable ce qui est véritablement désirable. Pour un organisme en

1. *Ibid.*, 1112 b 21.

2. *Ibid.*, 1113 a 5-6.

3. *Ibid.*, 1113 a 9-10.

4. *Ibid.*, 1113 a 12-14.

5. Cf. *ibid.*, III, 6, 1113 a 15-16.

6. *Ibid.*, 1113 a 23-24.

mauvais état, il en sera tout autrement : le désirable ne sera pas le véritable bien pour sa santé. Et Aristote ajoute : « Il en serait de même pour les choses amères, douces, chaudes... Précisément, l'homme de bien juge de tout avec rectitude et tout lui apparaît selon sa vérité ». Aristote explique pourquoi : « Pour chacune des dispositions stables (ἕξις), il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées »<sup>1</sup>. Et Aristote souligne ce qui distingue principalement l'homme de bien : « Il perçoit la vérité dans chacune des réalités, étant en quelque sorte pour ces réalités une règle et une mesure »<sup>2</sup>. Cela permet de comprendre que pour la plupart des hommes, l'erreur semble avoir pour cause le plaisir, qui a précisément l'apparence du bien sans l'être véritablement ; tout ce qui est pénible apparaît comme un mal, tout ce qui est agréable apparaît comme un bien. On saisit là toute la différence qui existe entre l'éthique d'Aristote et celle de Platon : c'est le plaisir qui explique l'errance de la plupart des hommes, et non l'ignorance.

Cette distinction entre le bien considéré d'une manière absolue et le bien pour chacun de nous est capitale pour bien comprendre la manière dont Aristote considère la différence entre la philosophie éthique et la philosophie première — ce qu'il avait déjà souligné dans le livre premier<sup>3</sup>. Et par là, on voit comment il maintient un véritable acte volontaire, spirituel, pour l'homme honnête capable d'atteindre le bien véritable de l'homme à travers ce qui lui apparaît comme bon. On saisit là la finesse de la pensée philosophique d'Aristote ! De même que ce-qui-est est saisi à travers ce-qui-est-mû, ce qui est le bien réel, véritable, est saisi à travers le bien apparent. Facilement, on peut demeurer dans le devenir, comme dans le bien apparent ; et on peut être tenté de séparer ce qu'Aristote distingue. On saisit aussi par le fait même, les philosophies qui nient l'expérience, pour élaborer une philosophie première de ce-qui-est, saisi intuitivement au delà de l'expérience, et une éthique à partir du Bien-en-soi, saisi en dehors de l'expérience de l'homme. Ce qui permet à Aristote de maintenir la place de l'expérience et la découverte des principes propres, c'est sa conception de l'analogie.

#### *Les actions volontaires vertueuses et non vertueuses*

Ayant déterminé que l'acte volontaire regarde la fin, et que la délibération et le choix regardent les moyens, Aristote affirme que « les actes des vertus se rapportent aux moyens »<sup>4</sup> ; par le fait même, la vertu dépend de nous, puisqu'elle est le fruit d'actions volontaires, de choix qui dépendent de

---

1. *Eth. Nic.*, III, 6, 1113 a 28-31.

2. *Ibid.*, 1113 a 32-33.

3. Voir ci-dessus pp. 30-31.

4. *Ibid.*, 7, 1113 b 5-6.

nous. Mais ce qui est vrai de la vertu l'est aussi du vice. Car là où il dépend de nous d'agir, il dépend aussi de nous de ne pas agir. Quand il y a en nous le pouvoir de dire non, il dépend de nous de dire oui. « Si agir, quand l'action est bonne, dépend de nous, ne pas agir, quand l'action est honteuse, dépendra aussi de nous (...). Il est donc en notre pouvoir d'être intrinsèquement vertueux ou vicieux ». Cela, parce que « l'homme est principe et générateur de ses actions, comme il l'est de ses enfants »<sup>1</sup>.

Aristote ajoute : « En faveur de ces considérations, on peut appeler en témoignage le comportement des individus dans leur vie privée et la pratique des législateurs eux-mêmes : on châtie et on oblige à réparation ceux qui commettent des actions perverses, à moins qu'ils n'aient agi sous contrainte ou par ignorance (...); et d'autre part, on honore ceux qui accomplissent de bonnes actions »<sup>2</sup>. Au contraire, tout ce qui ne dépend pas de nous et n'est pas des actions volontaires, personne ne nous les ordonne. Il est bien évident qu'on perdrait son temps à nous persuader de ne pas avoir chaud, de ne pas avoir faim.

Il est intéressant de noter combien Aristote insiste sur ce fait que les hommes sont responsables de leur état de perfection ou d'imperfection, puisque « des actes particuliers les rendent tels »<sup>3</sup>. « En menant une existence relâchée, les hommes sont causes d'être devenus eux-mêmes relâchés »<sup>4</sup>. Nous comprenons par là que les vices de l'âme sont volontaires, ainsi que ceux du corps pour certains.

Aristote relève alors une objection : « Tous les hommes ont en vue le bien qui leur apparaît comme tel, mais on n'est pas maître de l'imagination. Tel est chacun, telle lui apparaît la fin »<sup>5</sup>. Aristote répond : « Puisque chacun est en un sens cause de ses dispositions stables, il sera aussi en un sens cause de l'apparence ; sinon, personne n'est responsable de sa mauvaise conduite, mais c'est par ignorance de la fin qu'il accomplit ses actions »<sup>6</sup>, pensant qu'elles lui procureront le bien le plus excellent.

Que donc, pour chacun, la fin ne soit pas manifeste par nature mais que quelque chose soit dû à lui-même, ou que la fin soit naturelle — alors, du fait que l'homme de bien accomplit tout le reste volontairement, la vertu est volontaire —, il n'en restera pas moins que le vice aussi sera volontaire, comme la vertu, puisque le méchant, tout comme l'homme de bien, est cause par lui-même de ses actions, même s'il n'est pas cause de la fin.<sup>7</sup>

Aristote précise encore que

nos actions ne sont pas volontaires de la même façon que nos dispositions stables. Nos actions sont sous notre dépendance absolue, du commencement à la fin, quand nous en

---

1. Cf. *ibid.*, 1113 b 8-19.

2. *Ibid.*, 1113 b 21-26.

3. *Ibid.*, 1114 a 7.

4. *Ibid.*, 1114 a 4-5.

5. *Ibid.*, 1114 a 31-1114 b 1.

6. *Ibid.*, 1114 b 1-5.

7. *Ibid.*, 1114 b 16-21.

connaissons les circonstances singulières ; par contre, nos dispositions dépendent de nous au début, mais les actes singuliers qui s'y ajoutent peuvent échapper à notre conscience.<sup>1</sup>

Aristote se sert ici de la comparaison de la maladie.

Cette analyse philosophique du volontaire montre bien qu'Aristote a saisi la nécessité de poser un principe propre de l'opération humaine : la volonté. Il serait difficile de le nier ! Le Philosophe insiste dans toute cette étude sur le fait que nos actes volontaires procèdent de nous, qu'ils sont en notre pouvoir ; et il précise les diverses modalités selon lesquelles ces actes volontaires s'exercent en nous. Certes, il n'étudie pas la volonté comme une puissance vitale spirituelle, comme un appétit spirituel, car la philosophie éthique regarde les opérations volontaires comme telles, et non l'âme et ses puissances. Dans son traité *De l'âme*, son souci principal sera de chercher si l'âme noétique est capable d'exister séparée du corps : le problème de l'immortalité de l'âme demeure, pour lui comme pour Platon, une recherche fondamentale. Ce problème ne peut être résolu par l'affectivité volontaire, qui est celle de l'homme concret (elle refuse en effet toute abstraction). Quant à l'acte volontaire, il regarde la fin, le bien réel à travers le bien apparent, qui s'identifie au bien réel lorsque l'homme est vertueux. Par là, on voit bien que la volonté, principe de cet acte, est bien une puissance spirituelle, capable d'être déterminée par la fin, par le bien aimé pour lui-même.

#### 4. Les vertus éthiques

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 éthiques<sup>2</sup> : celles de courage, de tempérance, de libéralité, de magnificence, de magnanimité, celle qui s'oppose à l'ambition et au manque d'ambition, celles de douceur, de véracité, d'eutrapélie, d'amabilité, de pudeur, de juste indignation, enfin celle de justice. 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 à l'égard des craintes et des audaces »<sup>3</sup>. Et si nous craignons les maux, comme le mépris, la pauvreté, la maladie, le manque d'amis, la mort, « ce n'est pas à l'égard de tous [les maux] semble-t-il, qu'on est courageux »<sup>4</sup>. Donc,

---

1. *Eth. Nic.*, 1114 b 31 - 1115 a 2.

2. « Reprenant [notre étude] à propos de chacune des vertus, disons ce qu'elles sont, à l'égard de quelles réalités et comment. Ainsi aussi leur nombre deviendra manifeste » (*ibid.*, III, 9, 1115 a 4-5).

3. *Ibid.*, 9, 1115 a 6.

4. *Ibid.*, 1115 a 11-12.

à l'égard desquelles des choses qui suscitent la crainte, le courageux existe-t-il réellement ? N'est-ce pas à l'égard des choses très graves (τὰ μέγιστα) ? Personne, en effet, n'est plus fort à l'égard des dangers. Or celui qui suscite le plus la crainte est la mort. Elle est en effet une limite (πέρας), et pour celui qui est mort, rien de bon ou de mauvais n'existe plus, semble-t-il (...). *Au sens principal du terme* (κυρίως) on appellera donc courageux celui qui est sans crainte en présence d'une noble mort (τὸν καλὸν θάνατον) ou de ces événements imminents qui apportent avec eux la mort : tels sont principalement ceux de la guerre.<sup>1</sup>

Aristote affirme ensuite que

celui qui attend de pied ferme et redoute les choses qu'il faut, pour une fin, de la façon qu'il faut et quand il faut, et pareillement celui qui est confiant, celui-là est courageux. C'est en effet pour quelque chose qui en vaut la peine, et de la façon qu'exige la raison que pâtit et agit un homme courageux. Or la fin de toute activité, c'est ce qui est selon l'habitus. Et pour le courageux, le courage est noble (καλόν). La fin l'est donc aussi ; toute chose se définit en effet par la fin. Ainsi, c'est en vue d'une fin noble que le courageux fait face au danger et agit selon le courage.<sup>2</sup>

Le courage étant ainsi « une médiété à l'égard de ce qui inspire la confiance et la crainte, dans les [circonstances] qui ont été dites »<sup>3</sup>, le Philosophe montre qu'on peut encore être dit courageux de cinq manières, pour des motifs divers qui ne sont pas toujours les véritables 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. S'en rapproche le courage des soldats « forcés par leurs chefs de se montrer courageux », qui agissent par crainte, pour éviter le châtement. « L'expérience de certains dangers particuliers est aussi regardée comme une forme de courage » ; ainsi la bravoure du soldat mercenaire qui n'est souvent que l'apparence du courage. Il y a le courage de ceux qui sont en colère ; ce n'est pas un véritable courage, mais de l'irritation. Il y a encore le courage de celui qui a pleine confiance en lui-même, car il a déjà été victorieux. 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 noble d'affronter le danger, et honteux de ne pas le faire ». Enfin, « les ignorants paraissent eux aussi courageux », ne se rendant pas compte des dangers qu'ils affrontent<sup>4</sup>. Aristote conclut son étude du courage en réaffirmant qu'est appelé courageux celui qui supporte avec fermeté les choses qui apportent de la souffrance.

C'est pourquoi le courage est affligeant et il est loué avec justice ; il est plus difficile en effet d'endurer les peines que de s'abstenir des plaisirs. (...) La mort et les blessures seront donc pénibles à l'homme courageux, et il [souffrira] malgré lui ; mais il les endurera parce qu'il est noble d'agir ainsi ou honteux de ne pas agir ainsi. Et plus l'excellence qu'il possède est complète et grand son bonheur, plus aussi il s'affligera à propos de la mort : c'est pour un

---

1. *Ibid.*, 1115 a 24-35.

2. *Ibid.*, 10, 1115 b 17-24.

3. *Ibid.*, 11, 1116 a 10-11.

4. Voir *ibid.*, 11, 1116 a 16 - 1117 a 28.

pareil homme en effet que vivre a le plus de prix, c'est lui que la mort privera des plus grands biens, et il le sait ; il s'en afflige donc. Mais il n'en est pas moins courageux, peut-être même l'est-il davantage, parce qu'il préfère ce qui est noble dans le combat à tout cela.<sup>1</sup>

La vertu de tempérance (*σωφροσύνη*) est un juste milieu relativement aux plaisirs, entre l'intempérance qui est un excès à l'égard du plaisir, et l'insensibilité, qui en est le manque. Aristote précise que les plaisirs que modère la vertu de tempérance ne sont pas n'importe quels plaisirs, 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) :

La tempérance et le dérèglement n'ont rapport qu'à ces plaisirs que les autres animaux partagent aussi, et qui par suite apparaissent vils et bestiaux ; ce sont ceux du toucher et du goût. Et ils semblent même ne tirer du goût qu'un usage médiocre ou nul.(...) Les gens déréglés ne recherchent que le plaisir qui naît tout entier à travers le toucher, dans le boire et dans le manger, ainsi que dans ce qu'on appelle les plaisirs « aphrodisiaques ». C'est pourquoi encore un gourmand priaît que son gosier devînt plus long que celui d'une grue, puisque son plaisir venait du toucher. Ainsi, le dérèglement est selon le plus commun des sens. Et il ne semblerait être à si juste titre répréhensible, que parce qu'il surgit en nous non pas en tant qu'hommes, mais en tant qu'animaux : se réjouir à de telles choses et les aimer principalement est bestial.<sup>2</sup>

A ces plaisirs charnels, analogues à ceux qu'éprouvent les bêtes, très peu de personnes sont insensibles. Une pareille insensibilité, note le Philosophe, n'est pas humaine<sup>3</sup>, elle est anormale. C'est pourquoi elle est si rare. Tandis que se conduire comme la foule le fait le plus souvent, n'est-ce pas se conduire d'une manière intempérante ? Cela est blâmable et 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 de courage et de tempérance modèrent l'appétit sensible et l'ennoblissent, lui permettant de l'exercer selon les exigences de la raison droite<sup>4</sup>. Le courage perfectionne l'irascible, la tempérance le concupiscible.

Quant à la libéralité<sup>5</sup>, elle est un juste milieu dans l'usage des biens. 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 ne consiste pas seulement à les donner, mais aussi à les recevoir. La libéralité permet de maintenir un juste milieu dans l'acte de recevoir. « La

---

1. *Eth. Nic.*, 12, 1117 a 33 - 1117 b 15.

2. *Ibid.*, 13, 1118 a 23 - 1118 b 4.

3. *Ibid.*, 14, 1119 a 5-7.

4. Cf. *ibid.*, 13, 1117 b 23-24 : la tempérance et le courage « semblent être en effet les vertus des parties [de l'âme] qui sont sans la raison (*ἀλόγων*) ».

5. *Eth. Nic.*, IV, 1-3, 1119 b 22 - 1122 a 17.

libéralité étant donc une médiété dans le don et l'acquisition des biens, le libéral à la fois donnera et dépensera pour les choses qu'il faut, et dans la mesure où il le faut, pareillement dans les petites choses et dans les grandes, et tout cela avec plaisir ; et il prendra là où il le faut et dans la mesure où il le faut »<sup>1</sup>.

La magnificence<sup>2</sup> 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. « L'homme magnifique est donc libéral, mais le libéral n'est pas pour autant magnifique »<sup>3</sup>. Relativement à cette vertu, le manque est la mesquinerie, l'excès est le mauvais goût, la vulgarité.

La vertu des grandes choses est la magnanimité. « Le magnanime est celui qui se juge lui-même digne de grandes choses, et qui en est digne ; car celui qui, sans en être digne, fait de même, est sot, et parmi ceux qui sont selon la vertu, il n'y a ni le sot ni l'insensé »<sup>4</sup>. « Celui qui se diminue par rapport à ce dont il est digne est un pusillanime, qu'il soit digne de grandes choses, de choses moyennes, ou même de petites choses, s'estimant encore lui-même au-dessous d'elles »<sup>5</sup>. 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 leur véritable valeur les honneurs qu'on lui rend. Il n'en est pas l'esclave et n'en a pas peur. La description qu'Aristote nous donne du magnanime est un des très beaux chapitres de l'*Ethique à Nicomaque* ; c'est ce qui nous fait le mieux sentir la noblesse et la beauté de son éthique, son aspect aristocratique. Citons-en quelques passages :

Le magnanime, puisqu'il est digne des plus grandes choses, ne saurait être que le meilleur (ἄριστος). En effet, l'homme meilleur est toujours digne de ce qui est plus grand, et celui qui est le meilleur (ἄριστος), des choses les plus grandes. Par conséquent, celui qui est véritablement magnanime doit être bon. Et on estimera qu'appartient au magnanime ce qui est grand en chaque vertu (...). La magnanimité semble donc être ainsi comme la gloire des vertus (κόσμος τῶν ἀρετῶν), car elle les fait plus grandes, et elle ne naît pas sans elles. C'est pourquoi il est difficile d'être magnanime en vérité ; on ne l'est pas sans beauté et bonté (καλοκἀγαθία).<sup>6</sup>

#### Aristote note que le magnanime

n'affronte pas les dangers qui n'en valent pas la peine, et n'est pas ami du danger, car il n'estime que peu de choses. Mais il s'expose à de grands dangers, et quand il est ainsi en danger, il n'épargne pas sa vie, puisqu'il n'est pas digne de vivre à tout prix. Un tel homme, faisant du bien, est déshonoré de recevoir des bienfaits : en effet, cela appartient au

1. *Ibid.*, 2, 1120 b 27-31.

2. *Ibid.*, 4-6, 1122 a 18 - 1123 a 33.

3. *Ibid.*, 4, 1122 a 28-29.

4. *Ibid.*, 7, 1123 b 1-4.

5. *Ibid.*, 1123 b 9-11.

6. *Ibid.*, 1123 b 27 - 1124 a 4.

supérieur, ceci à l'inférieur.(...) Il appartient aussi au magnanime de ne rien demander à personne, ou de ne le faire qu'avec peine, mais de rendre service avec empressement. (...) Il est nécessaire pour lui de haïr et d'aimer ouvertement — le fait de se dissimuler appartient en effet à l'homme craintif —, de se soucier de la vérité plus que de l'opinion, de parler et d'agir au grand jour (...). Il lui est impossible de vivre relatif à un autre — à moins qu'il ne s'agisse d'un ami — car c'est le propre de l'esclave.(...) Il n'a aucune propension à l'admiration, car rien n'est grand à ses yeux...<sup>1</sup>

Proche de la magnanimité, mesurant notre appétit d'honneur, il y a une vertu qui n'a pas de nom spécial : Aristote ne la nomme point et on pourrait l'appeler le respect de soi-même. Elle se situe entre l'ambition et le dédain<sup>2</sup>.

Ces diverses vertus, libéralité, magnificence, magnanimité semblent bien affecter l'appétit rationnel. Aristote ne le note pas, mais cela s'impose, car ces vertus paraissent plus spirituelles que les précédentes et modèrent d'une certaine manière nos relations avec les autres. Mais pourquoi Aristote après avoir étudié les deux vertus principales de l'appétit sensible traite-t-il de ces vertus avant celle de justice ? Il semble en effet qu'il aurait été plus logique de traiter d'abord des trois vertus cardinales : force, tempérance, justice, avant de préciser leurs vertus annexes.

Si Aristote n'a pas suivi cet ordre logique, 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 spirituelle, la plus proche de la raison parmi les vertus de l'appétit. C'est pourquoi Aristote n'en parle qu'en dernier lieu, juste avant de traiter des vertus intellectuelles. D'autres vertus, 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 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 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. « L'homme doux n'est pas enclin à se venger, mais plutôt à pardonner »<sup>3</sup>.

Quant aux vertus d'affabilité, de véracité et d'eutrapélie, elles mettent un juste milieu dans nos relations familiales, la conversation, les affaires, les jeux, la vie commune : les extrêmes par excès sont l'obséquiosité, la vantardise, la bouffonnerie et ceux par défaut sont le fait d'être maussade, la

---

1. *Eth. Nic.*, IV, 8, 1124 b 6 - 1125 a 15.

2. Cf. *ibid.*, 10, 1125 b 1-25.

3. *Ibid.*, 11, 1126 a 2-3.

feinte réserve, la rusticité<sup>1</sup>. Ces vertus moins importantes sont très connexes à la justice et à l'amitié. Elles rendent possible 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 (ἐντροπέλοιοι) parce qu'ils plaisent. Mais ils en diffèrent, et de beaucoup... »<sup>2</sup>.

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. Aristote oppose d'abord justice et injustice : « Au sujet de la justice et de l'injustice, il faut examiner à l'égard de quelles actions elles se rencontrent en fait, quelle sorte de médiété est la justice, et de quels [extrêmes] le juste est un milieu »<sup>3</sup>. Ici, en effet, nous ne sommes plus dans le domaine des appétits sensibles où les deux contraires apparaissent immédiatement. Le Philosophe commence par donner une définition approximative, « topique », de la justice : « Nous observons que tous veulent dire par justice cette sorte de disposition stable (ἕξις) par laquelle ils sont capables d'accomplir les actions justes, par laquelle ils agissent justement et veulent les choses justes. Ils parlent de la même manière à propos de l'injustice, par laquelle ils agissent injustement et veulent les choses injustes. Posons donc d'abord cela nous aussi, à titre d'esquisse »<sup>4</sup>. C'est ensuite en précisant les diverses manières dont un homme est injuste qu'Aristote précise la nature du juste et de la justice :

Comprenons donc en combien de sens on parle de l'homme injuste : il semble que l'homme injuste est celui qui [agit] contre la loi, et aussi celui qui veut posséder plus qu'il ne faut et manque à l'égalité ; par suite, il est évident que l'homme juste sera celui qui se conforme à la loi, et celui qui respecte l'égalité. Ainsi, le juste sera le légal et l'égal ; l'injuste, ce qui va contre la loi et ce qui est inégal.<sup>5</sup>

Aristote envisage ensuite la justice légale :

Cette justice est une vertu parfaite (τελειότης), non pas purement et simplement (ἀπλῶς) mais par rapport à autrui. C'est pourquoi souvent la plus excellente des vertus semble être la justice ; et « ni l'étoile du matin, ni l'étoile du soir » ne sont ainsi admirables. Nous disons aussi avec le proverbe : « Dans la justice est en somme toute vertu ». Elle

---

1. Voir *Eth. Nic.*, IV, 12-14.

2. *Ibid.*, 14, 1128 a 12-16.

3. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a 3-4. Voir aussi *ibid.*, 1129 a 12 sq.

4. *Ibid.*, 1129 a 6-11.

5. *Ibid.*, 2, 1129 a 32 - 1129 b 1.

est la vertu parfaite au plus haut point (*μάλιστα*) parce qu'elle est l'usage de la vertu parfaite. Et elle est parfaite parce que celui qui la possède est capable d'en user aussi pour autrui, et non seulement pour lui-même (...). Cette justice-là n'est donc pas une partie de la vertu, mais elle est la vertu tout entière, et son contraire, l'injustice, n'est pas une partie du vice, mais le vice tout entier. Mais, qu'est-ce qui distingue la vertu de cette justice-là ? Cela est évident à partir de ce que nous avons dit : elles sont en effet la même, mais l'être n'est pas le même. En tant que relative à autrui, elle est justice ; en tant que telle disposition stable purement et simplement, elle est vertu (*ἀρετή*).<sup>1</sup>

Mais il faut distinguer à côté de cette justice légale, d'autres formes de justice particulières : la justice distributive qui consiste dans la 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 :

Puisque l'inégal et ce qui va contre la loi ne sont pas identiques, mais différent comme la partie à l'égard du tout (en effet, l'inégal est tout entier contraire à la loi, mais ce qui va contre la loi n'est pas tout entier inégal), les divers types d'injuste et d'injustice ne sont pas identiques, mais différent entre eux, les uns étant comme la partie, les autres comme le tout. Cette injustice est une partie de l'injustice totale, et pareillement cette justice à l'égard de la justice. Nous devons donc traiter de la justice particulière et de l'injustice particulière, et du juste et de l'injuste pris en ce même sens.<sup>2</sup>

Ces justices particulières regardent donc l'égalité ; en ce sens, 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 considère plus la dignité spéciale des personnes qui s'engagent, mais 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<sup>3</sup>. 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 métaphorique on peut parler de la justice ou de l'injustice vis-à-vis de soi-même<sup>4</sup>.

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. Cela est normal puisque la justice est relative à l'autre, qu'elle respecte et favorise son droit. La justice, en rectifiant nos diverses relations communautaires, leur permet d'être ordonnés harmonieusement, d'être parfaites, en respectant les droits de chacun. Elle établit donc la perfection de l'ordre éthique dans la communauté, dans la cité. Par là, on comprend que l'ordre éthique parfait réclame une dimension politique.

---

1. *Eth. Nic.*, 3, 1129 b 25 - 1130 a 13.

2. *Ibid.*, 5, 1130 b 11-18.

3. *Ibid.*, 14, 1137 a 31 - 1138 a 3.

4. *Ibid.*, 15, 1138 a 4 - 1138 b 14.

## 5. Les vertus intellectuelles<sup>1</sup>

La nature, la diversité et les relations des vertus intellectuelles est un des problèmes les plus importants et les 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 avons appelé<sup>2</sup> : les vertus éthiques rectifiant nos passions du concupiscible et de l'irascible ainsi que nos désirs volontaires ne peuvent se suffire ; elles réclament une vertu de prudence qui, pour le Philosophe, fait partie des vertus intellectuelles, tout en étant une vertu éthique proprement dite. Autrement dit l'ordre éthique ne peut exister qu'en impliquant formellement et essentiellement l'intelligence pratique. Le volontaire, en effet, implique formellement et essentiellement la connaissance pratique et toute l'activité éthique est volontaire. La rectification de notre affectivité sensible et spirituelle présuppose une rectification de notre jugement pratique. Mais ce jugement pratique présuppose nos désirs<sup>3</sup> : il ne peut s'en abstraire, comme la connaissance spéculative. Ces désirs lui rendent présents en exercice nos divers biens sensibles et spirituels. 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 relever uniquement du désir, car il implique un certain ordre, œuvre propre de l'intelligence. Mais il présuppose le désir, car il est le « juste milieu » rectifiant le désir 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, de l'activité éthique, lui permettant de s'exercer d'une manière parfaite. Voilà bien la vertu de prudence. Cette vertu a donc ceci de tout à fait particulier qu'elle fait essentiellement partie de l'ordre éthique (elle ordonne et mesure nos désirs) et qu'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 la relation qui existe entre cette vertu et les autres. C'est à partir des orientations diverses de l'intelligence et des réalités qu'elles considèrent qu'Aristote aborde le problème et tâche de le résoudre.

Selon une des orientations de l'intelligence, « nous considérons les réalités dont les principes ne peuvent être autrement, et selon une autre, nous considérons les réalités contingentes »<sup>4</sup>. Celles-ci ont une autre intelli-

---

1. *Ethique à Nicomaque*, livre VI.

2. Voir ci-dessus, pp. 37-38.

3. Le mot « désir » traduit le terme grec ὄρεξις, qui désigne l'action de tendre vers, d'aspirer à un bien (naturel, sensible ou spirituel). Saint Thomas l'a traduit par le terme *appetitus*, et désigne la volonté comme un *appetitus spiritualis*.

4. *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 6-7. Cf. *Pol.*, VII, 14, 1333 a 23 sq.

gibilité que les réalités nécessaires ; elles sont donc connues par une autre orientation de l'intelligence. Autre est donc 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 diverses orientations de l'intelligence<sup>1</sup> ; 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 leurs principes, elles sont des vertus intellectuelles théorétiques.

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. Mais s'il paraît évident que la connaissance du nécessaire puisse aboutir à une connaissance parfaite, et donc que son principe propre 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. Et si de fait dans l'ordre des connaissances pratiques il ne pouvait exister de vérité, de telles connaissances ne pourraient pas engendrer de vertus. Par le fait même, celles-ci ne pourraient être à l'origine d'actes semblables. La nature même de la vertu le demande : elle ne peut exister que lorsque la faculté qu'elle affecte considère des réalités capables de spécifier des opérations parfaites. Lorsqu'il s'agit de l'intelligence, il faut qu'elle considère des réalités capables de spécifier une connaissance parfaite, c'est-à-dire vraie.

Socrate et Platon se sont heurtés à cette difficulté. Pour sauvegarder la certitude des vertus morales, spécialement celle de la prudence, ils les ont identifiées à la science. Mais alors d'une part on s'éloigne des faits singuliers, et donc de nos activités propres (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.

Il y a dans l'âme trois [éléments] qui commandent l'action et la vérité : la sensation, l'intelligence, le désir. Parmi eux, la sensation n'est principe d'aucune action (*πρᾶξις*) ; cela

---

1. Comprenons bien ces deux orientations de l'intelligence, qu'Aristote distingue si nettement par leur finalité. On pourrait presque parler de deux « fonctions » de l'intelligence, mais le terme orientation signale mieux que cette distinction se prend de la finalité. Et soulignons que *l'étude philosophique* de l'activité éthique, des vertus éthiques et des vertus intellectuelles relève de notre intelligence qui cherche la vérité et qui analyse pour découvrir les principes propres de notre activité éthique — qui demeure contingente. Autrement dit, la *philosophie pratique* n'est pas la prudence ; elle est l'étude philosophique de la prudence.

est évident du fait que les bêtes, qui ont la sensation, ne prennent point part à l'action. Or ce que l'affirmation et la négation sont dans la pensée, la recherche et l'aversion le sont dans le désir. De la sorte, puisque la vertu éthique est une disposition stable capable de choix (*ἔξις προαιρετική*), et que le choix est un désir capable de délibérer, il faut, pour ces raisons, que l'intelligence (*λόγος*) soit vraie et que le désir soit droit — si le choix est bon (*σπουδαίος*) ; et il faut que l'une fasse connaître et l'autre poursuive les mêmes réalités. Cette pensée et cette vérité sont de l'ordre de l'action. Quant à la pensée théorique, qui n'est ni de l'ordre de l'action, ni de l'ordre de la réalisation (*ποιητική*), son bon et son mauvais [état], c'est le vrai et le faux — c'est là en effet l'œuvre de tout ce qui concerne l'intelligence. Pour ce qui concerne à la fois l'action et l'intelligence, [son bon état] consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir droit. Le principe de l'action est ainsi le libre choix (principe comme point de départ du mouvement, mais non comme ce en vue de quoi) ; et celui du choix est le désir et l'intelligence (*λόγος*) ordonnés en vue de quelque chose. C'est pourquoi le choix n'existe ni sans l'intelligence et la pensée, ni sans une disposition stable éthique ; en effet, le fait de bien agir, et son contraire, n'existent pas dans l'action sans pensée et sans un usage habituel. La pensée elle-même cependant ne se meut pas, mais la pensée dirigée vers une fin est liée à l'action.(...) On peut donc dire que le choix libre est une intelligence désirante ou un désir raisonnant (*διανοητική*), et un tel principe, c'est un homme.<sup>1</sup>

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 présuppose en nous l'amour de la fin, ainsi que sa connaissance<sup>2</sup>. Toute connaissance pratique présuppose un désir vers un bien capable de nous finaliser. Ce désir donne à notre connaissance pratique une certaine inclination fondamentale qui ordonne et mesure toutes nos autres connaissances pratiques des réalités contingentes et singulières. Le désir de la fin est comme l'âme de toute la connaissance du contingent. La connaissance pratique des réalités contingentes et singulières permet d'en user, d'en jouir ou de s'en écarter librement. Seule la réalité contingente peut être en notre pouvoir. On ne peut pas utiliser la fin : on l'aime. Bien qu'ordonnée vers les réalités contingentes, la connaissance pratique peut néanmoins atteindre une certaine perfection et acquérir une véritable certitude, grâce à ce désir fondamental de la fin. En un mot, elle peut prétendre posséder une certaine vérité : une vérité pratique. Cette vérité pratique, Aristote la découvre comme la conformité du jugement pratique à l'intention droite. 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 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 un bien aimé, une fin qu'on veut atteindre. Elle peut donc servir de mesure à une

1. *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 17 - 1139 b 5.

2. Dès que l'on ne voit plus cet ordre fondamental et naturel vers le bien qui nous finalise, il n'y a plus de vérité pratique possible : on demeure dans une pure relativité, celle du conditionnement de nos désirs. N'est-ce pas le domaine que *décrit* toute la connaissance psychologique moderne ?

connaissance pratique déterminant ce qu'il faut faire pour atteindre honnêtement cette fin poursuivie, vu 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.

Ce que nous venons de dire de la connaissance pratique ordonnée vers l'agir moral peut se comprendre aussi de la connaissance pratique ordonnée vers le faire. Au lieu de la prudence, nous avons l'art, vertu intellectuelle pratique permettant la réalisation parfaite et délectable d'une œuvre fabriquée. Nous le verrons plus loin<sup>1</sup>.

C'est ainsi que l'ordre pratique, pour Aristote, se distingue en *πρακτικόν* et en *ποιητικόν*, le premier comprenant tout le domaine réservé à la morale et à la politique, le second celui qui relève de toutes nos activités artisanales et artistiques. Cette distinction de l'ordre pratique en morale et art joue un rôle capital 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 véritable autonomie. Tous deux 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.

## 6. 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<sup>2</sup>. Signalons seulement quelques aspects.

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 explicite, cherche son bonheur — toute sa vie est unifiée par cette

---

1. Voir ci-dessous, p. 94 sq.

2. Elle ne pourrait être précisée que dans un regard critique ou un regard de sagesse, ce qui évidemment ne fait pas partie de l'éthique.

unique intention puisqu'il ne peut y avoir pour l'homme qu'une seule fin suprême : « Il semble qu'il appartienne au prudent d'être capable de délibérer d'une façon correcte (*καλῶς*) sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas en partie (comme sur la qualité de ce qui est relatif à la santé, ou à la vigueur), mais sur la qualité de ce qui est relatif au bien vivre tout entier »<sup>1</sup>.

L'artiste comme artiste, lui, 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 des vertus intellectuelles qui perfectionnent l'intellect théorique : l'*habitus* (disposition stable) des premiers principes, l'*habitus* de science et celui de sagesse. Le premier permet à l'intelligence d'adhérer avec pénétration aux premiers principes et en évacuant toute déviation possible. On ne peut prouver ces premiers principes, il faut les découvrir. On les ignore ou on y adhère immédiatement parce qu'ils sont simples et indivisibles. Ce sont l'axiome de non-contradiction, fondement de la philosophie première, et l'axiome de non-regressus à l'infini pour la philosophie de la nature<sup>2</sup>.

L'*habitus* de science permet à l'intelligence d'adhérer avec évidence à certaines propositions sous la lumière de certains principes. On accepte ces propositions comme des conclusions dérivées et dépendantes de certains principes propres, ou de certains faits constatés. Alors que l'*habitus* des premiers principes est unique, les *habitus* de sciences sont multiples et divers ; en effet, celui-là regarde les premiers principes dont l'indivisibilité ne peut se diversifier, ceux-ci, regardant les conclusions, qui sont essentiellement relatives, peuvent et doivent se diversifier, suivant la diversité des principes propres d'où dépendent les conclusions.

L'*habitus* de sagesse est au sommet ; il présuppose ces deux vertus intellectuelles inférieures et atteint quelque chose de propre, d'ultime. Etant au sommet, la sagesse domine. Elle peut ordonner tout ce qui lui est inférieur, mais surtout elle peut contempler à sa manière ce qui est ultime et dernier :

Il est évident que la plus exacte des sciences sera la sagesse. Le sage doit donc non seulement connaître ce qui provient des principes, mais encore connaître la vérité sur les

---

1. *Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 a 25-28.

2. Ne peut-on pas dire qu'ils sont la structure interne, immanente, de nos activités intellectuelles ? Ils ne peuvent être explicités que dans un regard réflexif (critique) qui montrera leur lien avec le jugement d'existence. La mise entre parenthèses du jugement d'existence annihile la valeur propre de ces axiomes, leur « *virtus* », leur signification radicale.

principes. La sagesse sera ainsi à la fois *νοῦς* et science, ayant en quelque sorte une tête, science des réalités les plus sublimes.<sup>1</sup>

Aristote refuse expressément la position philosophique qui prétendrait faire de la prudence politique ce qu'il y a de plus honorable et de meilleur : « Il est absurde de penser que la politique ou la prudence sont ce qu'il y a de plus élevé ». Leur reconnaître cette suprématie absolue conduirait à considérer l'homme comme ce qu'il y a de « meilleur parmi toutes les réalités dans l'univers »<sup>2</sup>. Par là, une fois de plus, Aristote s'oppose aux sophistes ; il 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'anthropologie), 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, il exclut non seulement tout autre dieu, mais il est amené logiquement à exclure tout autre homme : seul il peut exister. Si donc la prudence politique est posée comme absolu, elle se détruit elle-même : en niant l'existence de Dieu et celle des autres, il n'y a plus de communauté humaine possible, donc plus de politique.

A la question : la sagesse spéculative est-elle plus excellente que la prudence ? Aristote répond par une comparaison : « Si dès lors “sain” et “bon” sont différents pour des hommes et pour des poissons, alors que “le blanc” et “droit” sont toujours les mêmes, tous diront que le sage est le même, et que ce qui est prudent est différent »<sup>3</sup>. Le sage est toujours le même, le prudent 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 ce qu'elle considère, elle est au-dessus de ce relativisme subjectif. Elle conserve partout et pour tous la même valeur. « Il est évident que la sagesse est la science et l'intelligence des choses les plus honorables par nature », et non des choses les plus honorables pour nous<sup>4</sup>. Ce qui caractérise l'excellence propre de la sagesse, c'est qu'elle est au-dessus des différents états et conditionnements de l'homme sage. Parce qu'elle atteint la réalité suprême, la fin ultime de l'homme, Dieu, la sagesse n'est plus déterminée, spécifiée dans sa manière d'être par le conditionnement de l'homme sage — sans du reste le nier, puisqu'elle en dépend dans son exercice. En explicitant la pensée d'Aristote, on pourrait donc dire que la raison propre de la sagesse est comme au delà de toute distinction entre objet et sujet, ordre spéculatif et ordre pratique. La prudence ne peut s'élever aussi haut. Elle implique toujours d'assumer le conditionnement propre de l'homme dans sa vie

---

1. *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a 16-20.

2. *Eth. Nic.*, VI, 7, 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.

3. *Ibid.*, 1141 a 22-25.

4. *Ibid.*, 1141 b 2-3.

morale. Aussi doit-elle s'adapter aux circonstances particulières de temps et de lieu dans lesquelles se trouve l'homme prudent ; elle doit se modifier en raison de ces circonstances, dans sa détermination ultime et dans son exercice.

Pour le Philosophe, la prudence politique et la prudence de chacun en particulier, selon leurs structures essentielles, sont une même vertu. Toutes deux perfectionnent la même puissance de l'âme et possèdent le même type d'activité : toutes deux s'exercent par mode de délibération et s'achèvent dans une décision ultime (*l'imperium*). Elles ne diffèrent que selon ce qu'elles considèrent : la prudence de l'individu reste limitée à son gouvernement personnel, la prudence politique regarde la direction de l'agir humain engagé dans la communauté parfaite (la cité), en vue du « bien vivre » de cette communauté<sup>1</sup>.

Pour Aristote, l'éminente supériorité de la sagesse théorétique sur la prudence, même sur la prudence politique, ne fait donc pas de doute. Cette supériorité impliquera 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 de ce qui, atteignant l'absolu, est au delà de cet ordre relatif, si du moins il s'agit d'opérations humaines. Mais cette dépendance demeure très spéciale et très difficile à préciser. Aristote ne l'a pas explicitée. Il est peut-être bon, pour mieux saisir la position originale du Stagirite, 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 noter qu'entre la prudence et la sagesse, il ne s'agit pas de poser une dépendance immédiate et spécifique, comme si la prudence était essentiellement relative à la sagesse : on peut, dans certaines circonstances, être prudent sans référence explicite à la sagesse. 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 actuelle les réalités les plus nobles, celles qui dépassent les réalités corruptibles ? Le magnanime est libre des opinions des autres. Il est un homme capable de prendre du recul, libre par le fait même des circonstances particulières de temps et de lieu, parce qu'il se suffit à lui-même, étant tout donné dans la recherche de sa fin ultime. Ses qualités semblent bien dépendantes de la sagesse contemplative. Elle seule, comme nous le verrons, est parfaitement libre de l'opinion des autres et toute tendue vers son bien ultime.

La magnanimité, qui est comme un sommet des vertus éthiques, nous montre bien comment la vie morale peut atteindre son sommet, sa grandeur et sa beauté, en étant en continuité avec la sagesse — la magnanimité ne

---

1. Cf. *ibid.*, VI, 8 et 9, 1141 b 8 sq.

met-elle pas une beauté dans l'ordre moral, donc une certaine splendeur, un certain éclat ? L'inférieur ne peut atteindre son sommet qu'en étant conjoint et uni à son supérieur.

Entre prudence et sagesse, il ne s'agit donc pas d'une dépendance selon les principes essentiels qui spécifient ces vertus mais d'une dépendance selon l'ordre de la grandeur, c'est-à-dire de l'exemplarité et de la finalité : on peut exercer une certaine prudence humaine sans la sagesse<sup>1</sup>, celle qui est finalisée par l'amour d'amitié. Elle demeure cependant ouverte à la finalité ultime que la sagesse dévoile, et c'est pourquoi on ne peut, sans la sagesse, exercer « grandement » la prudence, avec ce mode de liberté, de splendeur, de beauté — 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 : la prudence « n'a pas la suprématie sur la sagesse, ni sur la meilleure partie [de l'âme], de même que la médecine ne l'a pas sur la santé. En effet, elle ne l'utilise pas, mais elle voit comment la faire naître. Elle commande donc en vue de celle-ci, mais elle ne lui commande pas »<sup>2</sup>. 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. Elle nous dispose à l'acquérir, elle écarte les obstacles et nous oriente vers ce but qui la dépasse, qui est d'un autre ordre. Relativement à la sagesse, la prudence demeure une disposition. La sagesse étant présente, elle peut être à son service pour lui permettre de rayonner. Et 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 de l'intelligence humaine, en laquelle naissent et se développent ces vertus. En effet, toute connaissance pratique est autre que la connaissance théorique : ces deux types de connaissance ont leurs principes propres. Dans l'ordre génétique, on pourrait dire que l'intellect pratique se développe en premier lieu ; l'intellect spéculatif s'éveille normalement en dernier lieu, lorsqu'il s'éveille ! Mais selon l'ordre de perfection, on pourra dire que l'intellect spéculatif est premier. L'erreur d'une certaine interprétation de la pensée d'Aristote est d'avoir confondu ces deux priorités. On considère alors que l'intellect pratique ne peut se comprendre sans l'intellect

---

1. Ne faut-il pas distinguer, ce qu'Aristote n'a pas fait explicitement, l'éthique humaine fondamentale, finalisée par l'amour d'amitié, de l'éthique humaine proprement religieuse, finalisée par l'adoration et la contemplation ? Cela permet de mieux préciser les rapports de la prudence et de la sagesse. On peut être prudent en vue de cette finalité de l'amour d'amitié sans référence explicite et immédiate à l'adoration et à la contemplation. Mais on ne peut être prudent si on rejette le dépassement de l'éthique fondamentalement humaine vers une éthique religieuse.

2. *Eth. Nic.*, VI, 13, 1145 a 6-9.

spéculatif : il le présuppose et ne fait qu'étendre son influence. Par le fait même, la prudence suppose la sagesse et se fonde sur elle, étendant son influence dans l'ordre de la contingence... Si cette perspective est fautive, on peut cependant affirmer que la prudence, dans son épanouissement *ultime* et plénier, dépend de la sagesse, précisément parce que la sagesse, habitus de l'intellect théorétique, épanouit l'intelligence de l'homme dans ce qu'elle a d'ultime. La sagesse assume par le fait même ce qu'il y a de plus radical dans l'intellect pratique, ce qui le fonde : l'amour spirituel à l'égard du bien finalisant l'homme, amour qui présuppose une certaine connaissance intellectuelle.

On comprend mieux par là comment, pour Aristote, l'ordre des vertus morales possède bien sa structure propre, dépendant de la prudence, et plus profondément encore de la *φιλία*. Cependant, considéré sous la lumière de la finalité ultime, celle de la sagesse, il est relativisé, en vue d'une fin qui est plus qu'humaine, « divine ». L'ordre des vertus morales n'est plus alors qu'une disposition à l'égard de ce bonheur ultime de la contemplation. Aussi peut-on dire que cet ordre des vertus éthiques ne peut acquérir 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 éthiques, humaines. Les vertus sont de véritables qualités humaines, d'authentiques perfections humaines, mais elles ne peuvent être les seules perfections de l'homme. Si noble que soit la prudence, elle ne peut être la vertu par excellence pour l'homme ; elle est trop relative à l'homme, elle ne peut être la perfection de ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme, le *νοῦς*. Celui-ci exige la sagesse contemplative.

## 7. Amour d'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 *νοῦς* qui est en l'homme, puisque ces deux orientations peuvent être perfectionnées dans leurs principes propres par des vertus éthiques et intellectuelles (*διανοητικαί*), il est normal de considérer le bonheur humain à la fois comme le fruit de l'exercice de nos vertus éthiques et comme le fruit de la vertu de sagesse. Le premier est celui qui termine et finalise la vie humaine éthique, pratique, le second celui qui termine et finalise la vie dite contemplative : c'est un bonheur supra-humain et éminemment humain.

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, premier selon l'ordre de nature. Seul ce bonheur peut finaliser d'une manière absolue tout

ce qui est le plus profond dans l'homme, son νοῦς. C'est pourquoi seul il relève de la vertu par excellence, la sagesse. Le bonheur atteint par la vie active ne peut être qu'imparfait. Dans la perspective même de l'éthique d'Aristote, ce bonheur semble bien être l'amour d'amitié. L'ordre même de l'*Ethique à Nicomaque* nous invite à l'affirmer puisqu'après l'étude des vertus morales, le Philosophe aborde celle de l'amour d'amitié. Il y 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'amour (Ἔρως) comme une forme divine de la vie, capable de nous élever jusqu'à la contemplation du « Beau-en-soi ». L'amour, à la fois divin et humain, réalise l'unité parfaite de vie entre les hommes et entre ceux-ci et Dieu. Il est évident que pour Platon l'amour exalté dans le *Banquet* n'est pas la φιλία du *Lysis*. On pourrait dire que Platon sépare l'amour à l'égard de l'absolu, de l'amour d'amitié à l'égard de l'ami. Aristote ne cherche-t-il pas à approfondir ce qu'est l'amour humain dans ce qu'il a de plus fort, de plus profond : l'amour d'amitié ? Il montre que l'amour d'amitié n'est pas quelque chose de « facultatif », un agrément, mais s'enracine dans la nature même de l'homme, dans son unité substantielle impliquant l'âme spirituelle et le corps : l'amour d'amitié est un amour volontaire, spirituel, se réalisant pleinement dans un choix et s'incarnant dans le corps à travers les passions, en les assumant, les ennoblissant. Toute l'exigence de l'amour (Ἔρως) que Platon expose dans le *Banquet* est ainsi comme assumée et humanisée dans cet amour d'amitié qui unit les amis. Certes, Aristote maintiendra qu'il peut y avoir une autre forme d'amour à l'égard de Dieu — il sera comme assumé dans la contemplation ; mais il reconnaîtra que cet amour possède toujours un mode très imparfait pour l'homme. Ces conceptions différentes de l'amour dans la philosophie de Platon et dans celle d'Aristote s'enracinent évidemment dans la vision toute différente qu'ils ont de l'union de l'âme spirituelle et du corps dans l'homme.

Cette réalité humaine incomparable de l'amour d'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. Aristote nous livre son expérience vécue profondément, mais il nous la livre en philosophe ayant pleinement conscience de la valeur originale et unique de ce dont il parle. C'est pourquoi, à la différence de Platon, Aristote étudie l'amour d'amitié exclusivement dans sa philosophie humaine, comme une perfection proprement humaine. De l'amour comme tel, Aristote parlera en philosophie première — très brièvement, il est vrai, mais en le situant. 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. L'amour d'amitié est

vraiment l'amour humain par excellence, aussi ne peut-on le considérer explicitement qu'en philosophie humaine. Le souci principal d'Aristote en traitant philosophiquement de l'amour d'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, pour manifester comment on peut « l'acquérir », et comment il finalise l'homme comme homme.

Après cela, nous pouvons passer à ce qui concerne l'amour d'amitié. Il est en effet une certaine vertu (*ἀρετή*), ou il ne va pas sans vertu ; de plus, il est ce qu'il y a de plus nécessaire dans la vie. Car sans amis, personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens. Et en effet, pour les gens riches et pour ceux qui ont autorité et puissance, il semble nécessaire au plus haut point d'avoir des amis : de quelle utilité serait cette prospérité une fois ôtée la bienfaisance, qui s'exerce principalement et de la façon la plus digne d'éloge à l'égard des amis ? (...) Dans la pauvreté et dans les autres malheurs, le seul refuge auquel on pense, ce sont les amis. [L'amour d'amitié est nécessaire] aux jeunes, pour les préserver de l'erreur ; aux vieillards pour leur assurer des soins et suppléer au manque d'action (*πρᾶξις*) dû à la faiblesse ; à ceux enfin qui sont dans la force de l'âge (*ἐν ἀκμῇ*) pour les inciter aux nobles actions : « Quand deux vont de compagnie... », car on est alors plus capable de penser et d'agir.<sup>1</sup>

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'amour d'amitié — les uns l'identifiant à une *ressemblance*, d'autres à une *contrariété* ou à une *opposition*<sup>2</sup> —, après avoir relevé les principales difficultés qui peuvent naître à son sujet<sup>3</sup>, Aristote précise que l'amour d'amitié est un amour réciproque. Une telle approche manifeste clairement que si l'amour d'amitié est vraiment un amour — il regarde un certain bien, l'aimable — il n'est cependant pas n'importe quel amour.

A ce propos, les choses deviendraient vite manifestes si nous connaissions ce qu'est l'aimable (*τὸ φιλήτονον*). Il semble en effet que tout ne soit pas aimé, mais seulement l'aimable, c'est-à-dire ce qui est bon, agréable ou utile. On peut d'ailleurs admettre qu'est utile ce par quoi naît un certain bien ou un certain plaisir, de sorte que seuls le bien et l'agréable seront aimables comme fins.<sup>4</sup>

L'amour d'amitié se distingue 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 : « L'attachement

---

1. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 3-16.

2. Cf. *ibid.*, 2, 1155 a 32 - b 7. Aristote conclut ce passage en affirmant : « Mais parmi les difficultés, laissons celles qui sont d'ordre physique ; elles n'appartiennent pas en effet à la présente enquête. Les problèmes humains, et qui se posent dans les mœurs et les passions, ce sont ceux-là que nous examinons » (*ibid.*, 1155 b 8-10).

3. Cf. *ibid.*, 1155 b 10-16.

4. *Ibid.*, 1115 b 17-21.

pour les choses inanimées ne se nomme pas amour d'amitié ; en effet, il n'existe pas d'attachement en retour, et nous ne voulons pas le bien pour elles. Il serait sans doute ridicule de vouloir du bien au vin ! Toutefois, on veut qu'il se conserve, de façon à l'avoir pour soi ! »<sup>1</sup>. 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 à nous comme tel. Seul, parmi les réalités visibles, l'homme se présente à nous comme une réalité dont la dignité s'impose. Il serait indigne d'en user. Mais de toutes les autres réalités, il est légitime d'user : « Pour l'ami, nous disons qu'il faut vouloir ce qui est bon pour lui (βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἔνεκα) »<sup>2</sup>.

Ce désintéressement dans l'amour est le premier caractère de l'amour d'amitié. Il nous révèle sa noblesse toute particulière. Cet amour est essentiellement le fruit de ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme ; il provient de son vouloir déterminé, d'un désir qui naît en lui grâce à la présence d'un bien spirituel : la bonté même d'une personne humaine.

Si ce désintéressement dans l'amour est le premier caractère essentiel de l'amour d'amitié, il n'est cependant pas son caractère distinctif et spécifique. En effet, l'amour de bienveillance qui n'est pas l'amour d'amitié, est aussi un amour désintéressé et s'oppose à l'amour de concupiscence : « Ceux qui veulent ce qui est bon pour un autre on les appelle bienveillants, si le même [vouloir] ne se produit pas en retour ; l'amour d'amitié est en effet une bienveillance dans la réciprocité »<sup>3</sup>. L'amour de bienveillance, qui nous fait aimer une personne humaine pour elle-même — on lui veut du bien —, a certes une très grande noblesse, la noblesse de ce qui est spirituel, mais il ne suffit pas à réaliser l'amour d'amitié. Celui-ci réclame la réciprocité. C'est une réciprocité dans l'amour de bienveillance qui exprime le plus exactement ce qu'il y a d'unique dans cet amour d'amitié. Pour qu'il y ait amour d'amitié, il faut que celui qui est aimé, l'ami, aime lui aussi celui qui l'aime, et qu'il l'aime également dans un amour désintéressé. C'est la rencontre de ces deux amours qui constitue la réciprocité dans l'amour le plus noble. L'amour d'amitié n'est-il pas comme le nœud de ces deux amours désintéressés ?

« Ne faut-il pas ajouter : [une bienveillance mutuelle] qui ne demeure pas cachée ? Nombreux sont ceux en effet qui sont bienveillants pour des gens qu'ils n'ont jamais vus, qu'ils estiment justes ou utiles ; et l'un de ceux-ci peut éprouver aussi bien la même chose à l'égard de l'autre. Ils sont donc bienveillants l'un envers l'autre, mais comment prétendre qu'ils sont amis, si ce qu'ils éprouvent l'un envers l'autre demeure caché ? »<sup>4</sup> La fusion

1. *Eth. Nic.*, V, 2, 1155 b 27-31.

2. *Ibid.*, 1155 b 31.

3. *Ibid.*, 1155 b 32-34.

4. *Ibid.*, 1155 b 34 - 1156 a 3.

de ces deux amours de bienveillance réclame la lucidité et la conscience. 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 la personne aimée qui aime elle aussi et se donne à la personne qui l'aime. Ce n'est qu'en tant qu'il aime lui aussi, personnellement, spontanément l'autre que cet aimable spécifie l'amour d'amitié. L'aimé n'est vraiment *l'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 amour d'amitié.

Nous découvrons bien là l'intensité et la qualité unique de l'amour d'amitié. Il est le fruit propre de deux amours désintéressés qui se rencontrent, se compénètrent, s'unissent. Il ne s'agit pas simplement d'additionner deux amours désintéressés ; 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. Cela est rigoureusement vrai de l'amour comme tel, mais ne l'est sans doute plus du désir.

Précisons que c'est dans cette conscience de la réciprocité de leur bienveillance l'un par rapport à l'autre que l'amour spirituel de l'un et de l'autre va acquérir une liberté parfaite, qui se traduit alors dans un choix libre. Et c'est précisément en se choisissant comme l'unique amour de l'un et de l'autre qu'ils deviennent amis.

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 à être unique, à atteindre toujours davantage ce qu'il y a de plus profond, de plus personnel dans l'ami. Et c'est son bien propre qui est toujours désiré. L'amour d'amitié 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'homme, l'amour d'amitié réclame que l'ami soit entièrement donné à son ami, dans 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'amour d'amitié, par sa nature même, réclame la vie commune et la durée. La stabilité est une propriété de sa nature. L'expérience nous

manifeste clairement que l'épreuve du temps est nécessaire pour unir les amis et mettre leur amour d'amitié à l'abri de toutes les causes de destruction.

Cette première analyse de l'amour d'amitié, qui se prend du bien aimable qui le spécifie, nous manifeste la structure essentielle de l'amour d'amitié en le distinguant de l'amour de concupiscence et de l'amour de bienveillance. Elle explique encore comment l'amour d'amitié peut se réaliser d'une triple façon : amitié *selon la vertu*, amitié *selon le plaisir*, amitié *selon l'utilité*, puisque le bien aimable lui-même est triple : le bien « selon la vertu », aimable pour lui-même et par lui-même, le bien aimé comme source de plaisir et le bien comme utile. Les biens aimables

diffèrent l'un de l'autre spécifiquement ; et par suite aussi les attachements et les amitiés. On aura donc trois espèces d'amitiés, en nombre égal [aux biens] aimables, car pour chacun il existe un attachement réciproque qui ne demeure pas caché. Mais ceux qui s'aiment veulent l'un pour l'autre ce qui est bon, selon l'aspect même sous lequel ils s'aiment.<sup>1</sup>

Pour le Philosophe, cette division dans les biens aimables est la division propre du bien humain ; il n'est donc pas étonnant de découvrir trois types d'amour d'amitié. L'amour d'amitié qui regarde l'ami pour lui-même — on l'aime pour lui et on lui veut du bien pour qu'il soit de plus en plus lui-même — est le plus parfait, le premier selon l'ordre de nature. Seul il épanouit toutes les virtualités de l'amitié et toutes ses perfections. Le signe de sa perfection est sa stabilité et son excellence :

L'amour d'amitié parfait (τελεία φιλία) est celui de ceux qui sont bons et semblables selon la vertu. Ceux-là en effet se veulent mutuellement du bien de la même manière, en tant qu'ils sont bons ; or ils sont bons par eux-mêmes. Mais ceux qui veulent du bien à leurs amis pour eux-mêmes sont amis au plus haut degré (μέλιστα). Ils sont ainsi en effet par eux-mêmes, et non par accident. L'amour d'amitié de [ceux qui sont bons] dure donc aussi longtemps qu'ils sont bons ; or la vertu est stable. Et chacun d'eux est à la fois bon absolument (ἀπλῶς) et pour l'ami ; en effet, les [hommes] bons sont bons d'une manière absolue et utiles les uns aux autres. Il en est de même aussi de l'agréable (...). Il est normal qu'un tel amour d'amitié soit stable : en lui en effet sont réunies toutes les qualités qui doivent appartenir aux amis (...). Dès lors, le fait d'aimer (τὸ φιλεῖν) et l'amour d'amitié existent chez ces amis au plus haut degré et de la façon la meilleure (ἀρίστη).<sup>2</sup>

Cet amour d'amitié ne peut avoir de contraires, il est donc au-dessus des attaques. Rien ne peut le corrompre ou le désagréger. Les deux autres amitiés, en revanche, 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 la vertu peut permettre à l'amour de s'épanouir parfaitement et d'être pleinement lui-même. Pour le Philosophe, la vertu éthique est nécessaire non seulement parce qu'elle fait

---

1. *Eth. Nic.*, VIII, 3, 1156 a 6-10.

2. *Ibid.*, 4, 1156 b 7-24.

vivre selon la raison, mais parce qu'ainsi elle permet à l'amour d'amitié de s'épanouir. Elle permet que des liens d'amour d'amitié véritable se réalisent entre les hommes. Aristote souligne que l'amour d'amitié parfait est aussi source de joie et, s'il le faut, ce qu'il y a de plus utile pour l'ami : le meilleur des serviteurs n'est-il pas l'ami ?

Notons aussi que pour le Philosophe, l'amour d'amitié selon le plaisir, même s'il est bien inférieur à l'amour d'amitié selon la vertu, demeure un véritable amour d'amitié ; en effet, à travers le plaisir qu'il procure, c'est l'ami qui est aimé. Quant à l'amitié ordonnée à l'utilité, elle n'est plus en réalité un véritable amour d'amitié : je n'aime l'autre qu'en raison d'une qualité qui pourrait me servir. La réciprocité est donc fautive. C'est pourquoi le Philosophe affirme que si on parle comme les hommes qui appellent du nom d'amis ceux qui ne cherchent que l'utilité ou le plaisir, on peut peut-être dire « qu'il existe plusieurs espèces de l'amour d'amitié. Au sens premier et principal, l'amour d'amitié est celui des hommes bons en tant que bons, alors que les formes restantes sont amour d'amitié par ressemblance »<sup>1</sup>.

Aristote considère ensuite l'amour d'amitié dans ses relations avec la vie commune et la communauté, ce qui est très important pour préciser sa place dans la communauté politique.

De même que dans le domaine des vertus les hommes sont appelés bons selon une disposition stable ou selon une activité, ainsi en est-il pour l'amour d'amitié : les uns, qui passent leur vie ensemble, se réjouissent l'un l'autre et se font mutuellement du bien ; ceux qui sont endormis ou qui sont séparés dans le lieu ne sont plus en acte, mais sont disposés à agir d'une manière amicale (*ἐνεργεῖν φιλικῶς*). En effet, les distances ne détruisent pas absolument l'amour d'amitié, mais son acte. Si pourtant l'absence se prolonge, elle produit, semble-t-il, l'oubli de l'amour d'amitié aussi. (...) Rien en effet n'appartient plus à des amis que de vivre ensemble (...). Or passer sa vie les uns avec les autres, cela n'existe pas si l'on n'y trouve rien d'agréable et si l'on ne se réjouit pas des mêmes choses, comme, semble-t-il, l'implique une association.<sup>2</sup>

Par son exercice, l'amour d'amitié réalise une vraie vie commune, puisque celle-ci ne développe toutes ses virtualités que dans et par l'exercice de l'amitié ; n'en est-elle pas 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'amour d'amitié, il en est aussi comme le gardien et l'origine. L'amour d'amitié ne s'acquiert et ne se conserve que grâce à la vie commune. Sans celle-ci, il ne pourrait naître ; et sans celle-ci, même déjà acquis, il ne pourrait croître : très vite il disparaîtrait.

---

1. Cf. *ibid.*, 5, 1156 b 33 - 1157 a 35.

2. *Ibid.*, 6, 1157 b 5-24.

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

Grâce à cette analyse, le Philosophe peut de nouveau distinguer deux types d'amitié : l'amitié selon la supériorité et l'infériorité et l'amitié selon l'égalité, puisque suivant les relations humaines diverses de supériorité, d'infériorité ou d'égalité, la vie commune s'exerce nécessairement de diverses manières et revêt des modes particuliers<sup>1</sup>.

L'amour d'amitié étant dans sa raison la plus intime une relation d'unité affective et spirituelle entre deux amis, il faut encore préciser le fondement propre de cette relation. Tout amour d'amitié étant un amour de bienveillance dans la réciprocité, implique nécessairement que l'ami communique à son ami ce qu'il a de plus intime et de plus « lui-même » dans un don, et qu'il reçoive ce que son ami lui communique de plus intime et de plus « lui-même » dans un don. Plus l'ami se donne et plus il reçoit le don de son ami, plus l'unité entre les amis sera grande. Cette mise en commun (*κοινωνία*) est bien le fondement même de la relation humaine réalisée dans l'amour d'amitié<sup>2</sup>. Cette mise en commun, considérée en elle-même, n'est pas autre chose que le don réciproque des amis, qui réalisent une similitude de vie entre eux. Elle est à la fois le fruit de l'amour d'amitié et la source de toute sa croissance. En ce sens, la *κοινωνία* considérée en elle-même n'est pas l'exercice actuel de l'amour d'amitié, mais bien son fondement. Et c'est en précisant la qualité de cette mise en commun qu'on pourra déceler le caractère spécifique de tel amour d'amitié.

Si la *κοινωνία* est le fondement des relations d'amour d'amitié, n'existe-t-il pas aussi une *κοινωνία*, différente certes, mais analogiquement la même, pour l'exercice de la justice entre les citoyens ? Pour qu'il y ait un exercice de la justice entre les hommes, il faut certains éléments communs entre eux. De même pour l'exercice de l'amour d'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'amour d'amitié. L'amitié vient s'ajouter à la justice, la parfaire et la dépasser<sup>3</sup>. C'est pourquoi, si la justice est la structure essentielle de la cité, l'amour d'amitié en est comme la fin et la fleur dernière.

1. Cf. *Eth. Nic.*, VIII, 8-10, 1158 b 1 sq.

2. Cf. *ibid.*, 11, 1159 b 25 - 1160 a 30.

3. « L'amitié semble aussi unir les cités, et les législateurs semblent se soucier plus d'elle que de la justice elle-même. En effet, la concorde, qui semble être proche de l'amitié, est ce qu'ils recherchent au plus haut point (*μάλιστα*), et l'esprit de faction qui est son ennemi est ce qu'ils pourchassent par dessus tout. Et pour ceux qui sont amis, la justice n'est plus nécessaire ;

Cette nouvelle façon de considérer l'amour d'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 « mises en commun ». Le Philosophe établit alors un parallèle très étonnant, à première vue, entre ces diverses amitiés 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 « meilleurs » (ἀριστοι) et leurs sujets, est semblable à celle qui unit l'époux et l'épouse ; enfin, l'amitié entre les chefs d'un gouvernement républicain et leurs subordonnés ressemble à celle qui se réalise entre les frères d'une même famille, ayant reçu même éducation<sup>1</sup>.

L'amitié, envisagée sous cet aspect, permet donc au Philosophe de rejoindre le point de vue politique et d'indiquer comment cette perfection humaine de l'amour d'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'amour d'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, comme le décrit Aristote, que l'amour de l'homme vertueux pour ce qu'il y a de plus noble en lui-même :

L'homme vertueux est en accord avec lui-même, et il désire les mêmes choses selon son âme « tout entière ». Il veut aussi par lui-même ce qui est bon et ce qui lui semble tel, et il l'accomplit (car c'est le propre de l'homme bon de donner tout son soin au bien), et cela en vue de lui-même (car c'est en vue de la partie intellectuelle, puisque c'est ce que chacun semble être). Il veut aussi que lui-même vive et soit conservé (σώζεσθαι), et au plus haut point ce par quoi il pense (φρονεῖ). Pour l'homme vertueux en effet, l'être est un bien, et chacun veut pour lui-même ce qui est bon ; et personne ne choisirait de posséder toutes choses en devenant autre que ce qu'il est devenu (car Dieu possède maintenant tout ce qui est bon), mais en étant ce qu'il est, quel qu'il soit. Or il semblera que l'esprit (νοῦς) est chacun, ou du moins chacun d'une manière principale. En outre, un tel homme veut passer sa vie avec lui-même ; il réalise cela avec plaisir, car le souvenir de ses actions passées est doux, et de ses actions futures, il sait qu'elles seront bonnes, et comme telles seront agréables. Enfin il parvient par sa pensée à ce qui peut être contemplé. Il compâtit et se réjouit par-dessus tout avec lui-même ; c'est toujours en effet la même chose qui est pénible ou agréable [pour lui], et non pas tantôt une chose tantôt une autre chose. Il n'éprouve pour ainsi dire pas de regret.<sup>2</sup>

mais ceux qui sont justes ont en outre besoin d'amitié. Et la plus haute expression du juste est semble-t-il ce qui est amical » (*Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 22-28). Cf. *ibid.*, 11.

1. Cf. *ibid.*, 12-13, 1160 a 31 sq.
2. *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166 a 13-29.

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 un véritable amour d'amitié : ainsi compris, loin de replier l'homme sur lui-même, il le rend accueillant aux autres, capable de les comprendre et de les aimer<sup>1</sup>. Il sera l'ultime explication philosophique de la philanthropie et de l'amour d'amitié — la philanthropie n'étant pour Aristote qu'une disposition à l'amour d'amitié.

Grâce à cette conception analogique de l'amour d'amitié, où il étudie successivement « l'objet » propre de l'amour d'amitié (l'aimable), le milieu vital dans lequel il doit éclore (la vie commune), et son fondement propre (la mise en commun), Aristote peut ordonner analogiquement tous les types d'amour d'amitié que nous pouvons expérimenter dans notre vie humaine. Lequel est le plus parfait ? S'il est évident que dans la division selon l'aimable, l'amour d'amitié selon la vertu est premier (l'ami est aimé pour lui-même et pour ce qu'il y a de meilleur en lui), on ne peut le préciser selon les deux autres approches... L'amour d'amitié nous met vraiment en présence de l'amour, dont la qualité propre est tout intérieure.

Il nous est facile maintenant de comprendre comment pour Aristote, l'amour d'amitié se présente vraiment comme la fin immédiate de la vie active vertueuse, puisque, pour être pleinement lui-même, l'amour d'amitié suppose toutes les vertus. Mais il 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. En effet, l'amour, qui est à la racine de toute vertu, demeure toujours dans les activités vertueuses quelque chose de relatif, de partiel et d'un peu formel, on pourrait même dire de trop rationnel. Dans l'amour d'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, on pourrait même dire une personne vivante et parfaite : si le mot « personne » n'est pas présent chez Aristote, la réalité y est bien... Toutes les vertus éthiques trouvent dans l'amour d'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 on peut faire une œuvre commune, mener une vie commune dans la confiance et l'amour mutuel. Pour cela, il faut que les vertus éthiques soient comme dépassées par cet amour mutuel. Tant qu'on reste dans l'ordre des vertus éthiques, on demeure dans des perfections relatives et multiples : elles ne peuvent s'unifier et acquérir un caractère absolu qu'avec l'amour d'amitié. Voilà comment il peut y avoir un véritable bonheur en continuité immédiate avec l'ordre des vertus éthiques. Sans l'amour d'amitié, le bonheur serait impossible dans cet ordre de qualités, car

---

1. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre article : *L'amour de soi : obstacle ou moyen privilégié de la rencontre de l'autre ?*

tout bonheur humain implique un lien d'amour avec un bien absolu, une personne ; par la vertu, on n'atteint pas la personne, on demeure dans le relatif.

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

Lorsqu'il s'agit de la vie morale, il en est l'ultime perfection intrinsèque et nécessaire : sans l'amour d'amitié, il n'y a pas de bonheur possible. Lorsqu'il s'agit de la vie contemplative, il en est comme un rayonnement, une surabondance. La vie contemplative possède, dans la contemplation même, son propre bonheur essentiel. Mais ce bonheur, par l'amour d'amitié, acquiert 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 éthique. L'amour d'amitié, dans sa perfection ultime, peut donc harmoniser en l'homme les exigences si opposées de la contemplation et de l'activité morale. 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 contemplation et tout mettre en œuvre pour l'aider à y parvenir et à s'y maintenir. Peut-être découvrons-nous ici l'amour d'amitié le plus parfait : celui des contemplatifs.

## B.

### PHILOSOPHIE POLITIQUE

Dans sa recherche de philosophie humaine, Aristote ne se contente pas de cette étude qui précise la fin propre et la fin ultime de l'homme considéré en lui-même comme une personne singulière. Il prolonge sa recherche sur l'homme engagé dans la communauté politique, la communauté parfaite, la cité. Et il est le premier qui 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 humaine en tant qu'engagée dans telle ou telle communauté et acquérant par le fait même un caractère 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<sup>1</sup>. Etant 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<sup>2</sup>.

Cette supériorité de la politique sur l'éthique, qui apparaît très nette lorsqu'on compare le bien commun de la cité au bien éthique de l'individu, ne doit pas s'entendre d'une manière absolue. Plus exactement, dans la pensée d'Aristote, il semble qu'elle doive se comprendre strictement dans l'ordre éthique pratique, c'est-à-dire à l'égard de la seule partie de l'éthique traitant de la vie morale, précisons : de l'acquisition et de la croissance des vertus, et non des fins propres de l'homme — l'amour d'amitié, et a fortiori la vie contemplative. 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 : ce que considère cette sagesse théorique, le Bien séparé, lui échappe et la transcende, puisque ce Bien, en réalité, finalise d'une manière ultime le bien commun immanent, que considère la politique. L'amour d'amitié, dans son caractère tout à fait personnel, transcende aussi le bien commun. Mais il lui est plus immédiatement relié, par l'intermédiaire de la vertu de justice et de la concorde, qui dispose à l'amour d'amitié personnel.

---

1. *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 9-10.

2. Cf. *ibid.*, 1094 a 27 sq.

Aristote reconnaît donc que l'acte de contemplation du philosophe est d'un autre ordre que la politique (il ne relève formellement que de la philosophie première) ; mais indirectement, dans la mesure où l'exercice de la sagesse théorique 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 d'une certaine façon dépendante de la sagesse théorique, seule capable d'atteindre le Bien absolu et de le contempler. Tout ce qui regarde l'épanouissement ultime de l'homme, sa vie contemplative, dépend immédiatement de la sagesse ; tout ce qui regarde la vie morale de l'homme dépend de sa fin propre, l'amour d'amitié. Et tout ce qui regarde le conditionnement de notre vie morale dépend immédiatement de la politique : ne considère-t-elle pas l'élaboration des lois, impliquant l'éducation en vue de l'acquisition et de la croissance des vertus ? Cela fait partie du « bien vivre » éthique qui ne peut être parfaitement vécu qu'en communauté.

Pour Aristote, l'homme en tant que s'adonnant à la vie théorique doit mener une vie solitaire ; il échappe aux exigences de la communauté ; l'homme en tant que menant une vie morale, dans la mesure même où il est engagé dans une communauté, est soumis à la politique. Mais l'amour d'amitié le lie personnellement à telle ou telle personne ; il atteint par là une certaine fin propre, qui est au delà de son engagement dans la communauté politique.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans l'analyse de tous les livres de la *Politique*, mais il est important de relever la manière dont Aristote commence son étude de philosophie politique :

Nous voyons que toute cité est une certaine mise en commun (*κοινωνία*), et que toute mise en commun est constituée en vue d'un certain bien (tous en effet accomplissent tout en vue de ce qui leur semble appartenir au bien). Il est donc évident que toutes les mises en commun ont en vue un certain bien ; mais au plus haut point (*μέγιστα*), celle qui est la plus importante de toutes et qui enveloppe toutes les autres a en vue le bien le plus important de tous les biens. Celle-ci est appelée la cité (*πόλις*), c'est la « mise en commun » politique (*ἡ κοινωνία ἢ πολιτική*).<sup>1</sup>

Ce commencement de la *Politique* montre bien l'étroite *dépendance* de la philosophie politique à l'égard de l'éthique « personnelle » qu'Aristote a élaborée. L'insistance sur le bien le manifeste clairement. Et c'est la *κοινωνία*, la mise en commun entre les hommes, qui réalise une *continuité* entre l'éthique et la politique : la *κοινωνία* est le fondement de l'amour d'amitié et le fondement des rapports des hommes engagés dans la même cité. Or la *κοινωνία* est en quelque sorte le bien vécu dans une intersubjectivité. C'est donc en regardant le bien objectif, et le bien vécu en éthique

---

1. *Politique*, I, 1, 1252 a 1-7.

et en politique qu'on pourra préciser philosophiquement l'ordre qui existe entre l'une et l'autre.

Dès le début, nous voyons que la cité est pour Aristote la communauté parfaite, la seule qui se suffise à elle-même et qui puisse donner à l'homme son parfait épanouissement moral. 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 pas. 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 est précisément 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, Aristote la définit 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 des diverses tribus se constitue la cité. Mais entre ces diverses communautés il n'y a pas qu'une simple différence quantitative, de nombre<sup>1</sup>. Evidemment elles diffèrent en raison du nombre plus ou moins important de leurs membres, mais cette diversité numérique cache une autre diversité, une diversité qualitative, provenant de leur structure, 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 en effet transmet la vie et la garde ; la cité réalise l'épanouissement du « bien vivre » humain, en vue du bonheur humain avec tout ce qu'il comporte.

### 1. Philosophie de la famille

Affirmant au point de départ que la cité est la communauté parfaite, constituée par une mise en commun en vue d'un certain bien, Aristote précise la voie qu'il faut suivre pour entrer dans la connaissance philosophique de la cité : « De même que dans les autres domaines il est nécessaire de diviser le composé jusqu'aux incomposés (c'est-à-dire les plus petites parties du tout), de même aussi en considérant la cité à partir de ce dont elle est formée, nous verrons mieux ce qui concerne ces choses [les diverses autorités]... »<sup>2</sup> « Si donc on regarde à partir du point de départ (ἐξ

---

1. « Ceux donc qui croient que "politique", "royal", "chef de famille" et "maître" sont la même chose ne s'expriment pas bien ; en effet, ils admettent que chacun d'eux ne diffère que par le nombre plus ou moins grand, et non par l'espèce : par exemple, si c'est à l'égard de peu, c'est un maître ; si c'est à l'égard d'un plus grand nombre, un chef de famille ; et si c'est à l'égard d'un plus grand nombre encore, un homme politique ou un roi, comme si une grande famille et une petite cité ne différaient pas... » (*Pol.*, I, 1, 1252 a 7-13).

2. *Ibid.*, 1252 a 18-22.

ἀρχῆς) les choses qui se sont développées naturellement, comme dans les autres domaines, dans ce domaine-là aussi on aura ainsi le regard le plus juste (κάλλιστ' ἄν οὖτω θεωρήσειεν) »<sup>1</sup>. La famille apparaît alors comme l'élément fondamental de la cité. Nous découvrons là une grande différence entre Platon et Aristote. Pour Platon, la cité se fonde sur les individus, qui s'unissent en fonction de leurs besoins : « Or selon moi, la cité naît certes lorsque chacun de nous n'arrive pas à se suffire à lui-même, mais a besoin de beaucoup de choses. Ou bien penses-tu que quelque autre point de départ (ἀρχή) fonde la cité ? »<sup>2</sup>. Pour Aristote au contraire, c'est la famille qui est le fondement de la cité. Aussi la *Politique* implique-t-elle toute une analyse philosophique de la famille, extrêmement intéressante et importante pour bien comprendre le caractère propre de cette communauté. Pour le Philosophe, la famille implique différents types de relations : la relation de l'époux et de l'épouse ; celle des parents et des enfants ; celle des enfants entre eux ; celle du maître et de l'esclave, qui est intégrée à l'intérieur de la famille comme un de ses éléments constitutifs, pour permettre à celle-ci de garder son indépendance dans le domaine des biens temporels.

Aristote a soin de préciser que cette communauté familiale n'est pas conventionnelle mais naturelle, en raison même de son rôle, de sa fonction propre dans la cité, qui est de transmettre la vie et de la conserver, ce qui est une exigence naturelle pour lutter contre la disparition des individus :

En premier lieu, il est nécessaire que s'unissent deux par deux ceux qui sont incapables d'exister l'un sans l'autre, comme le mâle et la femelle en vue de la génération (cela n'est pas à partir d'un choix ; mais, comme chez les autres animaux et les plantes, il est naturel de tendre à laisser après soi un autre semblable à soi). C'est aussi celui qui par nature commande et celui qui par nature est commandé, à cause du salut. (...) C'est ainsi à partir de ces deux mises en commun qu'existe la « famille première » (οἰκία πρώτη) (...). La mise en commun constituée selon la nature (κατὰ φύσιν) pour [la vie de] chaque chaque jour, c'est la famille.<sup>3</sup>

Il est important de noter ici que pour Aristote c'est bien l'amour, le choix amical de l'époux à l'égard de l'épouse, qui est premier dans la famille<sup>4</sup>. Et cet amour d'amitié entre eux aura ce caractère particulier, en assumant l'aspect naturel, de permettre la réalisation de la transmission de la vie de l'espèce. Quant à la relation des parents et des enfants, elle doit permettre la première éducation. Aristote ne reconnaît-il pas que c'est par l'obéissance des enfants à l'égard des parents que cette œuvre peut se réaliser ? Enfin, ce qu'il y a de plus délicat, et en même temps de plus original, est la relation du

1. *Ibid.*, 2, 1252 a 24-26.

2. PLATON, *République*, II, 369 b. La suite du livre II de la *République* montre le développement et l'accroissement de la cité en fonction des besoins croissants des individus.

3. ARISTOTE, *Pol.*, I, 2, 1252 a 26 - 1252 b 14.

4. Aristote souligne dans l'*Ethique à Nicomaque* qu'il existe un véritable amour d'amitié entre l'époux et l'épouse, un amour réciproque fondé sur la vertu, donc une amitié parfaite (voir *op. cit.*, VIII, 14, 1162 a 16 sq). Sur les relations de l'époux et de l'épouse, voir aussi ARISTOTE, *Les Economiques*, I, 3 et 4, 1343 b 7 - 1344 a 20.

maître et de l'esclave au sein même de la famille. Cet aspect a été souvent très mal interprété : n'a-t-on pas oublié le contexte historique et surtout méconnu l'analyse si fine d'Aristote ?

### *Le maître et l'esclave*

Aristote affirme d'abord que cette relation est celle de « celui qui par nature commande et de celui qui par nature est commandé, à cause du salut. Celui qui par son intelligence est capable de prévoir commande par nature, celui qui par son corps est capable de réaliser (*ποιεῖν*) ces choses obéit et est esclave par nature. C'est pourquoi le même intérêt unit maître et esclave »<sup>1</sup>.

Que signifie pour Aristote être « esclave par nature » ? Cette distinction entre le maître et l'esclave par nature est vue dans la lumière de celle qui existe entre celui qui commande et celui qui obéit, en vue d'une coopération dans l'acquisition des biens temporels ordonnés au « salut », à la conservation. L'esclave par nature est précisément celui qui a besoin d'un autre pour découvrir sa propre finalité : c'est l'homme qui en raison du conditionnement même de sa nature humaine est incapable de se diriger, d'organiser sa vie humaine d'une manière prudente ; c'est celui qui est incapable, en raison de son conditionnement, d'acquérir une autonomie « personnelle ». Aussi est-ce son intérêt propre de coopérer avec quelqu'un qui est capable de découvrir ce pour quoi l'homme est fait. Pour Aristote, c'est bien dans la lumière de la *coopération* de celui qui commande et de celui qui obéit qu'on doit comprendre cette distinction du maître et de l'esclave. C'est la force de cette affirmation : « Le même intérêt *unit* maître et esclave ».

Est esclave par violence, au contraire, l'homme capable par lui-même de se diriger et qui, en raison de certaines circonstances, est mis par violence sous la tutelle d'un autre. En effet « “être esclave” et “l'esclave” se disent en deux sens ; il existe en effet une sorte d'esclave et d'esclavage selon la loi (*κατὰ νόμον*). Cette loi est une sorte d'arrangement selon lequel on déclare que ce qui est vaincu à la guerre est à ceux qui gagnent »<sup>2</sup>. Si cet esclavage par violence est injuste, il ne peut plus y avoir par le fait même cette unité dans la coopération. Aussi Aristote affirme-t-il qu'une mauvaise manière de commander

est nuisible au maître et à l'esclave. En effet, le même intérêt unit la partie et le tout, le corps et l'âme ; or l'esclave est une partie du maître, telle une partie animée du corps, mais séparée. C'est pourquoi aussi il existe entre le maître et l'esclave un intérêt et un amour d'amitié de l'un envers l'autre, chez ceux qui par nature sont dignes d'être tels. Mais chez ceux pour qui ce n'est pas de cette façon, mais selon la loi et la violence, c'est tout le contraire.<sup>3</sup>

---

1. *Pol.*, I, 2, 1252 a 30-34.

2. *Ibid.*, 6, 1255 a 3-7.

3. *Ibid.*, 1255 b 9-15.

L'esclavage par violence est injuste car cette sujétion détourne celui qui est réduit en esclavage de sa propre finalité. Cela va contre la dignité de l'homme.

Pour mieux comprendre cette coopération du maître et de l'esclave par nature, Aristote introduit cette distinction au niveau des instruments, entre instrument animé et instrument inanimé :

La propriété (κτησις) est une partie de la famille et son usage (κτητικὴ), une partie de l'administration de la famille (en effet, sans les choses nécessaires il est impossible et de vivre, et de bien vivre). Et de même que dans des arts définis il sera nécessaire de commander aux instruments appropriés, si on veut que l'œuvre soit accomplie, ainsi est-il dans l'administration de la famille ; or parmi les instruments, les uns sont inanimés, les autres animés — tels pour le pilote le gouvernail, inanimé, et le timonnier, animé (car dans les arts, l'aide est dans l'espèce de l'instrument). Ainsi aussi, le bien dont on est propriétaire (κτήμα) est un instrument relatif à la vie, et la propriété (κτησις) est un ensemble d'instruments. L'esclave est un bien de propriété animé et tout aide est comme un instrument précédant les instruments (ὄργανον πρὸ ὀργάνων). Si en effet chacun des instruments était capable, sur un ordre ou un pressentiment, d'accomplir l'œuvre qui lui est propre (...), alors les maîtres d'œuvre n'auraient pas besoin d'aides, ni les maîtres, d'esclaves.<sup>1</sup>

Aristote introduit ensuite une nouvelle distinction, entre instrument d'efficacité (ποιητικόν) et instrument dans l'ordre de l'action (πρακτικόν) :

Les instruments proprement dits sont des instruments d'efficacité, mais le bien de propriété (κτήμα) est dans l'ordre de l'action. De la navette en effet vient (γίνεται) quelque chose d'autre que son usage, alors que du vêtement et du lit on use seulement. De plus, puisque la réalisation (ποίησις) et l'action (πράξις) diffèrent spécifiquement, et que l'une et l'autre ont besoin d'instruments, il est nécessaire aussi que ces instruments aient [entre eux] la même différence. Or la vie est action, et non réalisation. C'est pourquoi l'esclave est un aide parmi les choses relatives à l'action.<sup>2</sup>

Cette distinction se comprend à la lumière même du fait que la famille implique la propriété et l'acquisition de certains biens. L'esclave par nature n'est pas vu en premier lieu comme un instrument d'acquisition ; il est vu comme un instrument du point de vue de la vie même de la famille. C'est un instrument moral et non pas d'efficacité pure. N'y a-t-il pas là une sorte de contradiction, puisqu'Aristote affirme au point de départ que la coopération est en vue de l'acquisition des richesses ? Comprendons bien qu'il y a deux aspects dans l'administration des richesses. Elle demeure *en premier lieu* une œuvre humaine, volontaire, et donc éthique ; mais elle n'exclut pas une certaine efficacité dans l'acquisition des richesses temporelles nécessaires à la vie de la famille. On ne peut pas séparer ces deux points de vue ; mais il faut les distinguer, car leur finalité est différente — c'est la différence de l'agir (πράξις) et du faire (ποίησις). La coopération de l'esclave et du maître

1. *Ibid.*, 4, 1253 b 23 - 1254 a 1.

2. *Ibid.*, 1254 a 1-8.

est *premièrement* au niveau éthique ; elle introduit donc l'esclave au cœur de la famille comme communauté humaine éthique. Le maître ne peut se servir de l'esclave qu'en l'aimant, en respectant sa dignité d'homme moral, et c'est comme cela que l'esclave est un instrument dans l'ordre de l'action et non pas uniquement dans l'ordre de la réalisation efficace.

On voit combien tout cela est difficile pour nous qui regardons souvent l'acquisition de la richesse du point de vue de l'efficacité, et non plus du point de vue humain. Le primat de l'éthique sur l'efficacité se manifeste pleinement dans la coopération du maître et de l'esclave...

Pour bien manifester cela, Aristote utilise l'analogie des liens de l'âme et du corps :

Le vivant d'abord est composé d'une âme et d'un corps, dont l'une commande par nature, et l'autre est commandé. Mais il faut examiner ce qui est par nature plutôt en ceux qui sont selon la nature (*ἐχουσι κατὰ φύσιν*), et non en ceux qui sont dégradés. C'est pourquoi aussi on doit regarder l'homme disposé de la meilleure façon quant au corps et quant à l'âme, en qui cela est évident. Chez les hommes vicieux en effet, ou habitués à agir d'une manière vicieuse, le corps semblera souvent commander à l'âme à cause d'une habitude mauvaise ou qui est en dehors de la nature. Ainsi, c'est en premier lieu dans le vivant, comme nous le disons, qu'on peut voir l'autorité d'un maître et l'autorité politique. En effet, l'âme commande au corps d'une autorité de maître, et l'intelligence au désir d'une autorité politique et royale. Ici, il est manifeste qu'il est naturel et utile au corps d'être commandé par l'âme (*ὑπὸ τῆς ψυχῆς*), et à la partie passionnelle de l'être par l'intelligence et par la partie qui possède la raison ; mais de l'égalité ou de l'inversion [de leurs rapports] vient ce qui est nuisible pour tous.<sup>1</sup>

Le corps est substantiellement uni à l'âme et non pas un instrument d'efficacité : l'âme et le corps ont même finalité. Mais pour avoir cette même finalité, il faut que le corps soit soumis à l'âme. Cette analogie corrige la première (celle de l'instrument), qui par elle-même risquerait toujours de nous conduire à ne voir que l'efficacité dans une certaine extériorité — celle de l'instrument par rapport à la cause principale. Aristote prend cette nouvelle analogie pour nous faire comprendre l'unité de vie et l'unité de finalité qui existe entre le maître et l'esclave par nature. Cela nous fait bien comprendre comment, entre le maître et l'esclave, peut s'établir un véritable amour d'amitié. C'est peut-être là qu'on voit le mieux la victoire de l'amour sur le conditionnement. Les conditionnements du maître et de l'esclave sont extrêmes et apparaissent contraires : l'un est libre et l'autre, par nature, ne l'est pas. L'amour d'amitié réalise entre eux une unité de vie. Et quand le maître se sert de l'esclave pour coopérer avec lui, l'efficacité de cette coopération devient un moyen, une disposition à cette unité dans l'amour.

Cela fait comprendre aussi comment pour Aristote la coopération du maître et de l'esclave tend proprement à libérer l'esclave de sa propre

---

1. *Pol.*, I, 5, 1254 a 34 - 1254 b 9.

servitude<sup>1</sup>. On voit là toute la confiance d'Aristote envers l'autorité du maître, envers sa grandeur d'âme. Cette grandeur d'âme est-elle possible en dehors de la contemplation ? Il faut en effet que le maître coopère avec l'esclave — qui devient son ami — dans un désintéressement total ; l'esclave, devenant libre, sera davantage son ami, et deviendra par le fait même un meilleur serviteur.

Cela se réalise à l'intérieur même du milieu familial, où l'amour de l'époux et de l'épouse est suffisamment fort pour permettre le primat constant de l'amour de bienveillance sur tout accaparement, sur toute possession de la propriété. Cela ne doit-il pas jeter aussi une grande lumière sur ce qu'Aristote dit de la famille comme lieu propre du droit de propriété ?<sup>2</sup> En effet, c'est bien à l'égard de l'esclave par nature qu'on découvre l'aspect le plus fort (*maxime tale*) du droit de propriété dans cette philosophie humaine de la famille.

## 2. La cité, communauté parfaite

Si la famille est le fondement, elle n'est cependant pas ce qu'il y a d'ultime dans l'engagement communautaire de l'homme. L'engagement ultime est à l'égard de la cité, où on est en présence de l'aspect politique proprement dit :

La mise en commun à partir de plusieurs villages est la cité parfaite (*τέλειος*), atteignant dès lors, pour ainsi dire la limite de « l'autarcie » ; ayant été formée en vue du vivre, elle existe certes en vue du bien vivre. Toute cité existe donc par nature, puisque les premières mises en commun aussi. Elle est en effet la fin (*τέλος*) de celles-ci ; or la nature est fin. En effet, telle est chaque chose dont le devenir est parvenu à sa fin, nous disons que c'est la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une famille. De plus, le « ce en vue de quoi » et la fin, c'est ce qui est le meilleur. Or l'autarcie est et une fin et ce qu'il y a de meilleur. A partir de tout cela, il est manifeste que la cité appartient aux réalités qui existent par nature et que l'homme est par nature un animal politique ; et celui qui est sans cité, par nature (*δὲν φύσιν*) et non par hasard, est ou dégradé ou supérieur à l'homme.<sup>3</sup>

Les relations particulières qui unissent les membres de cette communauté parfaite seront dites « politiques » dans la mesure où elles cherchent à réaliser le bien vivre humain de tous les membres de cette 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

---

1. Voir *ibid.*, 13, 1259 b 21 sq.

2. « Il est évident que dans l'administration de la famille, on porte un plus grand intérêt aux hommes qu'à la possession des biens inanimés, à leur excellence plus qu'à celle des biens que nous appelons la richesse, et à celle des hommes libres plus qu'à celle des esclaves » (*ibid.*, 13, 1259 b 18-21).

3. *Ibid.*, I, 2, 1252 b 27 - 1253 a 4.

de chaque partie, puisque la communauté parfaite, par définition, est un véritable « tout », un corps :

Par nature donc la cité est antérieure à la famille et à chacun de nous. Le tout est en effet nécessairement antérieur à la partie, puisque [le corps] entier une fois détruit, il n'y aura plus de pied ni de main, si ce n'est par homonymie, comme on parle d'une main de pierre ; telle sera en effet [la main] une fois morte. Toutes choses se définissent par l'œuvre et par la puissance ; par conséquent, dès qu'elles ne sont plus telles, on ne dit plus qu'elles sont les mêmes, mais qu'elles ont le même nom. Ainsi donc, il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chacun. Si en effet chacun pris séparément ne peut se suffire à lui-même, il sera semblable, comme pour les autres choses, à une partie relative au tout ; celui qui est incapable de mettre en commun ou qui n'en a nul besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est pas une partie de la cité. Il est ou une bête ou un dieu.<sup>1</sup>

C'est évidemment 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.

C'est dans cette lumière de la cité comme « mise en commun parfaite », finalisant dans l'ordre politique toutes les autres communautés, que nous pouvons saisir la critique si acerbe et si pénétrante qu'Aristote fait de la *République* de Platon, au début du livre II : Aristote ne peut admettre que la finalité de la politique soit l'*unité* de la cité, et non le bien commun. Si au début de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote critique Platon en montrant que le Bien-en-soi ne peut être la finalité propre de l'action éthique de l'homme, dans la *Politique*, il critique le rôle propre de l'Un-en-soi par rapport à l'action politique de l'homme :

Mais, de tout ce qui peut être mis en commun, est-il mieux qu'une cité qui doit être bien (*καλλῶς*) administrée mette toutes choses en commun, ou bien est-il mieux qu'elle mette en commun certaines choses et non d'autres ? On peut concevoir en effet que les citoyens mettent en commun aussi les enfants, les femmes et les biens, comme dans la *République* de Platon. Socrate y dit en effet que les enfants, les femmes et les biens doivent être communs. Sur ce point donc, faut-il plutôt tenir pour meilleure la manière dont cela est maintenant ou bien ce qui serait selon la loi décrite dans la *République* ? Que les femmes soient communes à tous implique certes beaucoup d'autres difficultés ; et la cause pour laquelle Socrate prétend qu'on doit imposer par la loi cette manière de vivre n'apparaît pas comme quelque chose qui provient de ses arguments. De plus, pour atteindre la fin, qui selon lui doit être celle de la cité, ce qui a été formulé maintenant est impossible [à réaliser] ; et la manière dont il faut l'analyser n'est déterminée en aucune façon. Je parle certes de ce que « la cité tout entière une au plus haut point est ce qui est le meilleur ». C'est en effet ce que Socrate prend comme base.<sup>2</sup>

En philosophie pratique, Aristote critique donc les deux grands sommets de la philosophie de Platon, l'Un et le Bien. Ce sont deux considérations

---

1. *Pol.*, I, 2, 1253 a 19-29.

2. *Ibid.*, II, 1-2, 1261 a 2-16.

très différentes qui mettent en pleine lumière les deux modalités du bien humain : un bien humain absolu, et un bien humain immanent à la communauté humaine.

Pour Aristote, finaliser l'action politique par l'Un, c'est détruire radicalement ce qui caractérise proprement l'action politique, c'est remettre l'homme dans une situation d'individu :

Certes, il est manifeste qu'en progressant ainsi et en devenant plus une, la cité n'existera plus. La cité est en effet par nature une multitude. Devenue plus une, de cité elle sera famille et de famille un homme. Nous dirions en effet que la famille est plus une que la cité, et [l'homme] un plus que la famille. Ainsi s'il était possible que quelqu'un agisse ainsi, il ne faudrait pas qu'il le fasse ; car on détruirait la cité.<sup>1</sup>

Cette manière de voir va aussi contre l'autarcie de la cité :

Il est manifeste aussi, d'un autre point de vue, que rechercher l'unité de la cité n'est pas [ce qui est] le meilleur. En effet une famille se suffit plus à elle-même qu'un homme unique, et une cité plus qu'une famille ; dès lors, ceux qui veulent être une cité le sont lorsque la mise en commun de la multitude arrive à se suffire à elle-même. Si donc on recherche plus ce qui se suffit plus à soi-même, on recherche plus aussi ce qui est moins un que ce qui l'est plus.<sup>2</sup>

Aristote montre encore que la position de Platon conduit en fait à un égocentrisme : « Mais si vraiment le bien le meilleur est que la mise en commun soit une au plus haut point, cela n'est pas rendu manifeste ni prouvé par le fait de dire tous ensemble “le mien” et “pas le mien” — c'est en effet cela que Socrate estime être le signe de l'unité parfaite d'une cité »<sup>3</sup>. De plus, « ce qui est dit a encore un autre inconvénient ; en effet, on prend très peu de soin de ce qui est commun au plus grand nombre ; on se soucie au plus haut point de ses biens propres, moins de ceux qui sont communs, ou seulement dans la mesure où ils s'appliquent à chacun »<sup>4</sup>. Aristote achève sa critique de la mise en commun totale préconisée par Platon par de nombreux autres arguments et il conclut ainsi :

Bref, à cause d'une telle loi, survient nécessairement le contraire de ce que les lois correctement établies produiraient comme causes, et le contraire de la cause pour laquelle Socrate pense qu'il faut régler ce qui touche les enfants et les femmes. Nous estimons en effet que l'amour d'amitié est le plus grand des biens pour les cités — c'est par lui en effet que l'on évite les dissensions. Et Socrate loue au plus haut point l'unité de la cité ; or cela semble être, comme il le déclare lui-même, l'œuvre de l'amour d'amitié. De même, dans les discours sur l'amour, Aristophane, nous le savons, dit que ceux qui s'aiment, à cause de la véhémence de leur amour, désirent se fondre ensemble et de deux êtres devenir l'un et l'autre un seul être ; dans ce cas il est nécessaire que les deux ou l'un des deux disparaissent. Dans cette cité, au contraire, à cause d'une telle mise en commun, il est

---

1. *Ibid.*, 1261 a 16-22.

2. *Ibid.*, 1261 b 10-15.

3. *Ibid.*, 3, 1261 b 16-20.

4. *Ibid.*, 1261 b 32-35.

nécessaire que l'amour d'amitié se dilue et qu'un père n'y puisse dire : « mon fils », ou un fils : « mon père ». Tout comme en effet un peu de vin doux mêlé à beaucoup d'eau produit un mélange sans saveur, ainsi arrive-t-il que disparaisse ce sentiment de parenté mutuelle qu'implique ces noms ; dans une telle constitution, il n'est plus nécessaire de se soucier les uns des autres comme un père à l'égard de ses fils ou un fils à l'égard de son père ou des frères les uns à l'égard des autres. Il y a en effet deux choses qui produisent par dessus tout pour les hommes l'intérêt et l'amour d'amitié : ce qui appartient en propre (τὸ ἴδιον) et ce qu'ils ont en affection (τὸ ἀγαπητόν). Or ni l'un ni l'autre n'ont place chez les citoyens d'une telle cité.<sup>1</sup>

Dans ces critiques successives d'Aristote à l'égard de Platon, on découvre la colère du philosophe de philosophie humaine, qui veut sauver l'homme du naufrage auquel conduit fatalement une philosophie politique toute tendue vers la plus grande unité de la cité — impliquant un communisme intégral entre les hommes et les femmes qui détruit complètement la famille. Cette critique met en pleine lumière l'importance qu'Aristote accorde à la famille comme fondement de la cité et de la vie politique, et par le fait même le devoir primordial qu'a tout chef de gouvernement de maintenir le sens plénier de la responsabilité humaine de la famille. Les différentes critiques d'Aristote manifestent bien quels sont les points qu'il veut sauver.

Si Aristote face à Platon veut mettre en pleine lumière l'originalité propre de la famille, communauté fondamentale de la cité, il n'est cependant pas moins attentif à analyser ce qui caractérise le citoyen comme tel. Le citoyen est relatif à la cité dans laquelle il se trouve. Il est partie de cette cité et est lié aux autres citoyens qui en font partie ; il est membre d'une multitude organisée dans un tout politique. Et cette organisation elle-même dépend de la forme du gouvernement :

Puisque la cité appartient aux réalités composées comme n'importe quel tout composé de plusieurs parties, il est évident qu'il nous faut d'abord nous interroger sur le citoyen ; en effet, la cité, c'est une multitude de citoyens. Il faut donc chercher qui doit être appelé citoyen et ce qu'est le citoyen. Et en effet, le citoyen prête souvent à contestation, car tous ne sont pas d'accord pour dire que le même homme est un citoyen : quelqu'un qui est un citoyen dans une démocratie souvent ne l'est pas dans une oligarchie.<sup>2</sup>

Aristote s'interroge ensuite pour savoir si la vertu du citoyen coïncide avec celle de l'homme pris dans son action personnelle. Y a-t-il coïncidence parfaite entre le souci éthique de l'homme face à sa finalité propre, et l'intention du citoyen engagé dans le bien vivre de la cité ? La prudence personnelle de l'homme coïncide-t-elle avec la prudence politique ?

De même que le matelot est l'un de ceux qui vivent en commun, ainsi aussi le disons-nous du citoyen. Bien que la capacité (δύναμις) des matelots les rende différents

---

1. *Pol.*, II, 4, 1262 b 3-24.

2. *Ibid.*, III, 1, 1274 b 38 - 1275 a 5.

(l'un en effet est rameur, l'autre pilote, l'autre timonier, l'autre encore ayant une dénomination comme celles-ci) et qu'il soit évident que l'intelligibilité propre la plus exacte de chacun soit celle de [son] excellence, quelque chose de commun s'appliquera aussi à tous de la même façon. En effet, la sécurité (σωτηρία) de la navigation est l'œuvre d'eux tous car chacun des matelots la désire. Il en est de même aussi des citoyens : bien qu'ils soient différents, le salut est l'œuvre de la communauté ; et la mise en commun, c'est la constitution. C'est pourquoi l'excellence du citoyen est nécessairement relative à la constitution. Or, puisqu'il existe plusieurs formes de constitutions, il est évident qu'il ne peut exister pour le bon citoyen une seule vertu parfaite. Et nous disons que l'homme bon l'est selon une seule vertu, la vertu parfaite. Qu'ainsi donc on puisse être un bon citoyen sans posséder la vertu selon laquelle on est un homme bon, cela est manifeste.<sup>1</sup>

Aristote précise sa pensée par d'autres arguments et conclut ainsi : « D'après tout cela on peut voir manifestement si l'excellence de l'homme bon et celle du citoyen vertueux sont la même ou sont différentes, et comment elles sont la même et comment elles sont différentes »<sup>2</sup>.

L'étude du citoyen et de son excellence, de sa perfection, de sa bonté morale conduit ainsi nécessairement Aristote à préciser 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 sera donc celui qui assume des éléments des diverses formes bonnes de gouvernement dans une unité plus élevée. On retrouve là ce qu'Aristote dit de la perfection propre du mixte.

A l'opposé des bons gouvernements, Aristote étudie les déviations des formes de gouvernement, la tyrannie, l'oligarchie, la démagogie. Elles sont comme des caricatures : celle de l'excès d'unité dans la tyrannie ; celle du primat excessif des richesses dans l'oligarchie ; enfin, celle de l'excès de recherche de liberté dans la démagogie<sup>3</sup>. Aristote insiste sur ces caricatures du gouvernement pour dénoncer leur perversité : la responsabilité de l'autorité disparaît, complètement absorbée par le pouvoir. Cela est surtout manifeste dans la tyrannie.

Ces différents gouvernements ne peuvent gouverner qu'en établissant des lois. Il ne s'agit pas alors de chercher quelles sont les lois les plus

---

1. *Ibid.*, 4, 1276 b 20-34.

2. *Ibid.*, 1277 b 30-32.

3. Cf. *ibid.*, III, 8, 1279 b 10 sq.

parfaites mais quelles sont les lois les meilleures, capables d'être reçues et acceptées par les citoyens. Les meilleures lois deviennent inefficaces si elles ne peuvent être vécues par les citoyens... Le législateur, en établissant la loi, doit donc tenir compte des conditions particulières des citoyens auxquels il s'adresse, mais non pas en légitimant leur conditionnement ; sinon le législateur coopérerait avec la fragilité de l'homme, alors qu'il doit l'aider à découvrir sa vraie finalité pour sortir de cette fragilité. Nous retrouvons ici à propos des lois ce qu'Aristote a établi en éthique à propos des vertus : les vertus sont des sommets entre deux extrêmes passionnels. La loi bonne doit être un sommet : elle doit rappeler la finalité en tenant compte du conditionnement et en l'assumant. Nous découvrons alors la véritable prudence de celui qui doit gouverner. Les lois, en effet, sont faites pour aider les citoyens à mener une vie parfaitement humaine. Elles doivent être gardiennes de la vertu humaine, en continuant et achevant au niveau politique le rôle de l'éducation familiale : « Ceux qui se soucient d'une bonne législation sont attentifs à la vertu et au vice dans la cité »<sup>1</sup>. On peut donc dire que les relations politiques qui unissent le « tout » aux « parties », 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 relations d'amitié, en véritable concorde. Dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote a déjà précisé comment la mise en commun (la *κοινωνία*) est en quelque sorte le fondement commun des relations de justice et d'amitié. La « mise en commun » parfaite au niveau politique 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 : 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.

Cela 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

---

1. *Pol.*, III, 9, 1280 b 5-6.

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. Comme nous l'avons souligné, le but ultime de la politique était pour Platon l'unité absolue de la cité : le philosophe, chef de la cité, contemplant le Bien-en-soi doit par tous les moyens chercher à réaliser la justice dans ses sujets. Pour Platon, le Bien-en-soi, et son reflet dans la cité (la justice), est vraiment la fin propre de la cité et son modèle (causalité exemplaire et finale s'identifiant). Mais, sous-jacente à son idéal d'unité absolue, une irréductible diversité demeure, provenant de la composition différente des corps. Le dualisme platonicien — cause formelle-exemplaire et cause matérielle errante — se retrouve donc au sein même de sa philosophie politique. Aristote, par l'amitié, maintient l'union dans la diversité : la fin propre de la cité est de réaliser une amitié entre les citoyens, donc une union vivante et libre, et non une unité idéale imposée. Tendre vers une telle unité reviendrait à vouloir la destruction même de la cité ; celle-ci, 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, nous l'avons noté, à propos de son origine. Pour Platon, c'est l'utilité et la beauté qui expliquent et justifient 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 du Bien-en-soi contemplé. 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. 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 le Bien-en-soi.

Pour Aristote, ce n'est pas l'utilité qui justifie la cité mais l'homme lui-même, pour « vivre bien », humainement — l'homme est par nature un animal politique. C'est pourquoi la cité, dès son origine, diffère des groupements animaux.

Il faut souligner enfin qu'Aristote accorde dans la *Politique* une grande place à l'éducation, pour mieux préciser ce qu'est la cité, la communauté politique, par son œuvre propre<sup>1</sup>.

On voit combien, pour Aristote, l'étude de la politique n'est pas du tout accidentelle, marginale ; elle est vraiment essentielle à sa philosophie

---

1. *Pol.*, VII, 13 sq et VIII.

humaine. Elle ne pourra cependant se comprendre parfaitement qu'à la lumière de son éthique proprement dite : celle-ci précise les finalités propres de l'homme ; la politique précise la manière concrète d'atteindre cette finalité. Pour Aristote, l'homme est un être essentiellement éducatif, mais n'est pas uniquement le fruit de son éducation. Il y a en l'homme une nature propre, qui réclame la découverte de sa propre finalité, ce qui maintient en lui une autonomie radicale par rapport à la politique ; il doit cependant reconnaître qu'étant né dans une famille et dans la fragilité d'un enfant, il ne peut atteindre parfaitement ses diverses finalités qu'en acceptant ce conditionnement d'être partie d'une famille et partie de la cité.

## C.

### PHILOSOPHIE DE L'ACTIVITÉ ARTISTIQUE (Philosophie du faire)

Aristote ne nous a pas donné une philosophie complète du développement humain artistique. Mais il est facile de comprendre que l'étude de l'activité de la réalisation artistique est toujours présente dans l'élaboration de sa philosophie éthique, et encore beaucoup plus dans celle de la philosophie politique : Aristote ne cesse pas en effet de se servir d'analogies prises dans le domaine de l'art, de l'activité artistique, pour nous aider à découvrir le point de vue propre de l'éthique et de la politique. Et on pourrait faire, du reste, des remarques analogues à l'égard de sa philosophie théorétique. Cela montre bien que, pour Aristote, l'étude de l'activité artistique est comme sous-jacente à toutes les analyses philosophiques. Est-ce là encore un patrimoine reçu de Platon ? On est en effet toujours « tenté » de regarder la philosophie de Platon comme une méta-esthétique : l'*εἶδος* joue un rôle capital dans sa philosophie ; de plus, la causalité exemplaire, si importante en philosophie de l'art, n'est-elle pas chez lui la causalité primordiale, qui absorbe toutes les autres et est présente dans chacune d'elles ? N'est-ce pas cela qui donne à la philosophie de Platon cette séduction si étonnante ?

Aristote, reconnaissant l'importance de l'activité artistique dans la vie humaine, en raison de sa connaturalité avec l'homme, maintient cependant avec une très grande netteté la diversité des finalités et de l'activité artistique. C'est pourquoi sa philosophie, tout en l'utilisant constamment, n'est pas déterminée par l'expérience de l'activité artistique. Grâce au sens si profond qu'il a de l'analogie, Aristote peut affirmer que l'activité artistique est première dans l'ordre du devenir, dans l'ordre génétique, mais qu'elle ne l'est pas dans l'ordre de perfection. L'activité artistique, en effet, ne peut nous faire découvrir la finalité de l'homme dans ce qu'elle a de tout à fait propre : l'amour d'amitié et la contemplation.

Il serait très intéressant de recueillir ici tous les éléments d'une analyse philosophique de l'activité artistique qui sont dispersés dans les diverses œuvres d'Aristote, pour élaborer une sorte de philosophie du faire (du *ποιεῖν*), ce qu'Aristote n'a pas fait. Il s'est en effet « contenté » d'élaborer dans la *Poétique* l'étude philosophique de la tragédie et de l'épopée, qui représentent pour lui ce qu'il y a de plus parfait dans l'activité artistique. Il a élaboré aussi un traité de *Rhétorique*, qui est d'une certaine manière à

l'extrême opposé : la *Rhétorique* est l'étude du discours humain tout imprégné d'affectivité ; c'est donc avant tout l'étude de la persuasion, au service de la politique. La tragédie et l'épopée sont bien le sommet d'un art complètement désintéressé, tout en ayant un rôle important dans l'éducation, par la purification des passions et de l'imaginaire qu'elles réalisent :

La tragédie est l'imitation d'une action élevée et ultime (τελεία), ayant une certaine grandeur, dans un langage relevé d'une manière différente pour chacune des espèces, selon les parties, [imitation] de personnages en action et non par le moyen d'un récit, accomplissant, par le moyen de la pitié et de la crainte, la purification (κάθαρσις) de telles passions.<sup>1</sup>

Alors que la rhétorique a un but beaucoup plus utilitaire, par la politique, l'art de la tragédie et de l'épopée est beaucoup plus désintéressé et regarde beaucoup plus l'homme, dans sa perfection, dans son propre épanouissement personnel et politique.

La *Rhétorique* est certes l'étude philosophique d'un art, mais d'un art très spécial, proche de la dialectique<sup>2</sup>. 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 essentiellement un art. Les sophistes avaient identifié les deux et Platon après avoir, sous l'influence de Socrate, battu en brèche cette rhétorique des sophistes, avait essayé de la réhabiliter dans la philosophie. Aristote, pour sa part, ne rejette pas la rhétorique de persuasion — sans l'identifier pour autant à celle des sophistes. Mais il n'accepte pas la « rhétorique de vérité » de Platon ; celle-ci est indigne de la recherche philosophique proprement dite, car elle demeure dans l'opinion. Elle est une servante, il ne lui convient pas de régner : elle est incapable d'atteindre les principes.

Pour mieux comprendre la place de la philosophie éthique et de la philosophie politique, il n'est pas inutile de préciser ce qu'Aristote entend par « l'art » (τέχνη). C'est un *habitus* qui vient qualifier notre intelligence pratique en vue de la réalisation d'une œuvre : « L'art est un habitus (ἕξις τις) réalisateur (ποιητική) impliquant une idée vraie (μετὰ λόγου ἀληθοῦς) »<sup>3</sup>. Pour Aristote, l'art est donc quelque chose d'acquis : on ne naît pas artiste, on le devient. Bien que certaines dispositions naturelles soient nécessaires à son acquisition, l'*habitus* d'art est le fruit de notre activité humaine volontaire : il faut travailler pour l'acquérir. Ce qui le caractérise, c'est d'être tout tendu vers une œuvre à l'aide d'une certaine « idée » (μετὰ λόγου)<sup>4</sup>.

---

1. ARISTOTE, *Poétique*, 6, 1449 b 24-28.

2. « La rhétorique est corrélatrice (ἀντίστοιχος) à la dialectique ; l'une et l'autre en effet ont trait à des questions qui sont d'une certaine manière de la compétence commune de tous, et en aucune manière d'une science délimitée » (*Rhétorique*, 1, 1354 a 1-2).

3. *Éthique à Nicomaque*, VI, 4, 1140 a 20-21.

4. *Ibid.* Cf. *Métaphysique*, A, 1, 981 a 29-30 : « Les hommes d'art savent le pourquoi et la cause » ; *Parties des Animaux*, I, 1, 640 a 31 : « L'art, c'est l'idée de l'œuvre (λόγος τοῦ ἔργου) : l'idée qui existe sans la matière ».

C'est un habitus qui affecte l'intellect pratique. L'art permet donc à l'intelligence de produire, d'avoir une fécondité. 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 éthiques, l'homme se perfectionne en permettant à son intelligence de rayonner sur ses diverses activités, ses divers appétits ; les vertus lui permettent de s'unir dans des liens d'amour d'amitié avec ses semblables, et de rendre son milieu amical et 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 la poésie, la tragédie, la peinture, la musique, la danse —, et les arts d'utilité, — tels l'architecture, l'art de construire les navires, l'art de la médecine...<sup>1</sup> Il faudrait du reste, parmi ces arts « utiles », distinguer ceux qui font 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.

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. Quand Aristote affirme en effet que l'« art imite la nature »<sup>2</sup>, il veut dire que l'art agit comme la nature : c'est un principe de mouvement<sup>3</sup>, de réalisation, qui a sa détermination propre, sa fin propre, ses moyens propres. Autrement dit, l'art implique toute une « technique », orientée consciemment vers une œuvre précise à réaliser. Le Philosophe, du reste, précise bien que l'art « achève et imite la nature » : l'art réalise ce que la nature ne peut pas faire, car la nature de notre univers physique 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 à représenter, mais en même temps très

---

1. Voir par exemple *Mét.*, A, 1, 981 b 17 sq. : « Lorsque beaucoup d'arts furent découverts, les uns ordonnés aux nécessités [de la vie], les autres au loisir, on a toujours jugé plus sages ceux [qui ont découvert] ces derniers, du fait que leurs sciences n'étaient pas ordonnées à une utilité ».

2. « L'art d'une part achève ce que la nature est impuissante à effectuer, d'autre part l'imite » (*Physique*, II, 8, 199 a 15-17) ; cf. *Parties des Animaux*, I, 1, 640 a 27.

3. « L'art tout entier concerne un devenir, et s'appliquer à un art, c'est considérer comment naît une chose parmi celles qui impliquent l'être et le non-être, le principe étant dans celui qui produit et non dans la chose produite » (*Eth. Nic.*, VI, 4, 1140 a 10-14).

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 diverses virtualités de la nature. Ces virtualités sont cachées à notre regard humain, mais l'artiste les saisit et les explicite. Et si cette production est la plus noble (la poésie), elle doit expliciter les virtualités de la nature la plus noble : celles de la nature humaine, celles des opérations 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 ce qu'il y a de plus parfait à contempler dans l'ordre de nos connaissances artistiques. Et cette contemplation est source de plaisir<sup>1</sup>.

Il faut enfin essayer de préciser les relations qu'Aristote établit entre l'activité artistique, l'activité éthique et la contemplation. Distinguons tout de suite, pour éviter les équivoques, les relations entre l'œuvre elle-même et l'activité morale, et celles entre l'activité de l'artiste faisant son œuvre et son activité morale. Si l'œuvre est le fruit d'un art utile, elle est faite pour être utilisée. L'usage de cette œuvre dépendra de la prudence : selon l'*Éthique à Nicomaque*, cela ne fait aucun doute. Si l'œuvre est le fruit d'un art d'imitation, elle 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 sur notre vie morale. C'est cette *κάθαρσις* dont parle Aristote à propos de la tragédie : elle produit une sorte d'apaisement, de soulagement, de purification, comme la musique elle-même peut nous détendre et produire un véritable délassement, permettant ensuite une reprise plus vertueuse de nos activités. Mais on ne doit pas dire pour autant que cette contemplation est ordonnée à un but immédiatement moral. Cette *κάθαρσις* est plutôt une conséquence heureuse et bienfaisante.

Cela n'empêche pas que l'on puisse vraiment utiliser ces arts d'imitation dans une intention morale. On peut s'en servir pour éduquer, pour faciliter l'acquisition des vertus : par exemple, les chants « d'enthousiasme » 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...

Si maintenant on considère non plus l'œuvre, mais l'activité artistique elle-même relativement à l'activité éthique, il est évident 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 à Nicomaque*, l'*habitus* d'art de la prudence ne laisse aucun doute à ce sujet,

---

1. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (III, 13, 1118 a 1 sq), Aristote parle du plaisir que donnent la peinture et la musique pour le distinguer de celui que modère la vertu de tempérance.

précisément parce que ces activités ont des fins propres qui ne sont pas de même nature. Cela 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.

Aristote maintient donc à l'art son autonomie propre à l'égard de la prudence et 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.

Par la conception de l'art qu'il expose dans ses diverses œuvres, Aristote peut rendre compte de ce qu'il y avait de juste dans certaines affirmations 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 d'avoir considéré que cette manière de bien dire avait une valeur absolue, et d'avoir ramené 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.

D'autre part, 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. Distinguant les habitus d'art des autres habitus, éthiques (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 ; il montre 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 réhabilite l'art et 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 ; 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.

\*

On voit l'importance de cette philosophie pratique humaine : elle montre d'une part l'homme face au monde physique ; n'est-il pas en effet capable de le transformer et de coopérer avec lui, réalisant par là une œuvre utile ou agréable ? Elle montre d'autre part l'homme en présence de l'homme ; n'est-il pas capable de l'aimer et de mener avec lui une vie commune, n'est-il pas capable de découvrir sa fin propre : l'amour d'amitié ? La première partie de la philosophie humaine (la philosophie de l'activité artistique) est commandée par la causalité exemplaire et par la causalité efficiente ; l'éthique, elle, est commandée par la cause finale. Mais l'amour d'amitié, selon le conditionnement naturel de l'homme qui naît dans une famille et se développe dans une communauté politique, réclame comme deux moments de croissance, de développement : l'éducation et l'instruction, où il est aidé par ses parents et par des maîtres. L'analyse de ce conditionnement exige une philosophie politique qui, présupposant la cause finale, est comme mesurée par un type particulier de causalité exemplaire.

Cette philosophie humaine montre donc comment la causalité finale, qui en est l'axe principal, réclame « l'aide » de la causalité exemplaire : celle-ci dispose à la découverte de la fin, et peut aussi en montrer tout le rayonnement. La causalité exemplaire peut être comme une voie d'accès à la découverte de la finalité ; et elle peut en être aussi une manifestation, un rayonnement. Cela, de deux manières différentes : par l'art d'une part, par la communauté politique d'autre part. Une philosophie politique, telle qu'Aristote nous la donne, ne peut être parfaitement saisie que grâce à la philosophie éthique et à la philosophie de l'activité artistique.

## CHAPITRE II

### LA PHILOSOPHIE DES RÉALITÉS PHYSIQUES

La philosophie humaine d'Aristote, tout en ayant ses principes propres et ses méthodes propres, réclame cependant une étude philosophique théorique de l'homme. Celle-ci cherche à préciser ce qu'est l'homme en lui-même, dans sa nature propre, dans sa complexité et son unité. Toute la hiérarchie des vertus morales et intellectuelles étudiées dans l'*Ethique à Nicomaque* présuppose une connaissance philosophique des diverses facultés humaines ainsi que de leur ordre. La connaissance philosophique qu'Aristote a de l'art, transformant notre univers, appelle elle aussi une philosophie des réalités physiques considérées pour elles-mêmes, de la matière, des réalités mues, capables d'être transformées. Quant aux critiques qu'Aristote fait du Bien-en-soi et de l'Un de Platon, ne réclament-elles pas un regard théorique beaucoup plus profond sur la signification du Bien et de l'Un ?

Pour Aristote, notre intelligence prise en elle-même a un appétit radical de vérité : « Tous les hommes désirent par nature savoir »<sup>1</sup>. Cet appétit, ce désir naturel de vérité, ne peut s'arrêter à une connaissance pratique, où notre connaissance intellectuelle avide de vérité demeure subordonnée à l'action ou à une œuvre<sup>2</sup>.

De plus, les traditions religieuses parlant d'un Dieu créateur et d'une âme immortelle ne réclament-elles pas pour Aristote une connaissance théorique, capable d'atteindre par elle-même ces deux réalités, pour montrer le bien-fondé des traditions religieuses ? Si l'intelligence humaine ne peut par elle-même découvrir ces deux réalités, le philosophe demeure

---

1. *Métaphysique*, A, 1, 980 a 21.

2. « C'est à juste titre que l'on affirme que la philosophie est la science de la vérité. En effet, la fin de la [connaissance] théorique est la vérité, celle de la [connaissance] pratique est l'œuvre » (*ibid.*, *z*, 1, 993 b 19-21). « Ainsi, l'œuvre des deux parties intellectuelles [noétiques] est la vérité » (*Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 b 12).

dans le doute à l'égard des traditions religieuses. Il est donc nécessaire, pour lui qui veut aider l'homme à vivre d'une manière pleinement humaine, d'entrer dans une recherche philosophique toute nouvelle à l'égard de l'âme et de Dieu. Si Dieu existe, et si l'âme existe, ils ne peuvent être atteints par une connaissance pratique : ni éthique, ni artistique.

Aristote, ami de Platon et critique des Idées, s'est aussi nécessairement posé la question de savoir si tout ce que Platon disait de la *θεωρία* comme fin de la vie humaine, ne pouvait pas s'expliquer autrement que par les Idées. Aristote ne peut avoir à l'égard de Platon, auprès de qui il a vécu durant vingt ans, qu'une très grande admiration ; il cherche par le fait même à voir ce qu'on peut sauver de sa philosophie, tout en restant dans une position très réaliste et très critique. Platon, ce poète-philosophe, ce philosophe qui rêve de gouverner, a quelque chose de génial, de très grand, qu'on ne peut réduire à rien, même si son langage n'a pas toute la rigueur voulue : trop lié aux mathématiques, Platon ne pouvait atteindre l'âme spirituelle et Dieu que dans un langage poétique... Aristote, en ami, portera tout son effort sur la recherche de ce qui permet de sauver ce qu'il y a de plus grand dans les découvertes de Platon, sachant que les disciples « officiels » ne peuvent que le diminuer.

Dans la philosophie d'Aristote, l'étude théorétique et philosophique de l'âme humaine fait partie intégrante de sa philosophie des réalités mues, que l'on a appelée philosophie de la nature. Si l'homme est un vivant, il est aussi une réalité mue en raison de son corps. C'est la raison pour laquelle l'étude de l'âme humaine s'intègre, selon le Philosophe, dans la philosophie des réalités mues, tout en la dépassant d'une certaine manière. En outre, l'étude théorétique de l'âme humaine dans son sommet (le *νοῦς*), ne relève plus de la philosophie des réalités mues, 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 théorétique, l'une interrogeant ce-qui-est-mû 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 capitale — dans l'ensemble des œuvres d'Aristote. Le nombre des traités se rapportant à la nature, 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 mues et sensibles d'ici-bas.

Il est indéniable qu'à propos de la philosophie de la nature l'originalité d'Aristote face à Platon se manifeste avec une netteté toute particulière. Il suffit de rappeler la critique que le disciple fait à son maître au début de la

*Physique* : « Certains autres [philosophes] encore ont atteint cette [nature], mais de manière non suffisante. D'abord en effet, ils accordent qu'elle devient absolument à partir du non-être, en quoi ils affirment que Parménide s'exprime d'une juste manière. Ensuite, il leur apparaît que si elle est une selon le nombre, elle est aussi une [lorsqu'elle est] seulement en puissance »<sup>1</sup>. Platon a suivi l'erreur de Parménide en confondant la matière (la pure puissance) avec le non-être. Si on confond la matière et le non-être, il ne peut plus exister réellement de mouvement, de devenir, de génération : la physique ne peut plus être une philosophie qui considère la réalité existante, et non un être de raison.

Pour Aristote, l'erreur de son maître et de ses disciples est foncièrement une erreur épistémologique, dirions-nous aujourd'hui : Platon n'a pas suffisamment fondé sa philosophie sur l'expérience<sup>2</sup>. Pour Platon, 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 des réalités physiques joue un rôle primordial dans la découverte de leurs principes propres. Seule elle permet de découvrir l'intelligibilité des principes propres du monde physique et, par là, elle permet l'élaboration d'une véritable philosophie du « devenir »<sup>3</sup>. C'est du reste pour cette raison que pour le Stagirite, la philosophie de la nature est génétiquement première dans la philosophie théorétique. Elle est la connaissance de philosophie théorétique la plus proche de notre expérience, celle qui se situe comme dans son prolongement immédiat, tout en la dépassant :

Le cheminement va ainsi naturellement de ce qui est plus connaissable et plus évident pour nous jusqu'à ce qui est plus évident et plus connaissable par nature ; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connaissables pour nous et absolument. C'est pourquoi il est nécessaire de procéder de cette manière : des choses moins évidentes par nature mais plus évidentes pour nous jusqu'à celles qui sont plus évidentes par nature et plus connaissables. Or ce qui pour nous est d'abord visible et évident, ce sont les choses plus mêlées ; ensuite, à partir de celles-ci, les éléments deviennent plus connaissables, et les principes les divisent. C'est pourquoi il faut aller des choses prises selon le tout jusqu'à celles prises selon le singulier. En effet, le tout est plus connaissable selon la sensation...<sup>4</sup>

---

1. *Physique*, I, 9, 191 b 35 - 192 a 2.

2. « La cause de cette moindre capacité à embrasser du regard des réalités qui s'accordent, c'est le manque d'expérience » (*De la génération et de la corruption*, I, 2, 316 a 5-6).

3. « Puisqu'on parvient au savoir et au connaître scientifique, dans tous les ordres de recherche pour lesquels il existe principes ou causes ou éléments, à partir de l'acquisition de la connaissance de ceux-ci — en effet, nous pensons connaître chaque chose lorsque nous connaissons les causes premières, les principes premiers, et jusqu'aux éléments —, il est évident que pour la science de la nature aussi, il faut d'abord essayer de distinguer ce qui concerne les principes » (*Phys.*, I, 1, 184 a 10-16).

4. *Ibid.*, 184 a 16-26. Nous traduisons ici littéralement *καθόλου* par « selon le tout », plutôt que par « général » ou « universel », termes qui impliqueraient une certaine abstraction. Aristote veut nous indiquer ici que nous connaissons d'abord la réalité physique d'une manière globale, dans sa totalité, avant de la connaître d'une manière particulière.

Avant de chercher les réalités les plus difficiles et les plus élevées, il est nécessaire d'examiner longuement et minutieusement les réalités les plus proches de nous. La philosophie de la nature est donc génétiquement antérieure à la philosophie première et à la « théologie ». En ce sens, il est légitime de la regarder comme le fondement de tout l'ordre de nos connaissances philosophiques théorétiques. Pour Platon au contraire, la philosophie de la nature, génétiquement, ne pouvait s'élaborer qu'après la saisie propre des « formes 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 notre connaissance.

Une telle diversité dans la valeur accordée à l'expérience devait nécessairement orienter les « recherches physiques » de ces deux grands philosophes sur des voies toutes différentes, dans des directions quasi opposées ; tous deux pourtant étaient possédés du même désir de connaître la vérité. Mais l'un fait l'économie de la connaissance des réalités physiques ; l'autre montre qu'elles sont le moyen d'atteindre la vérité.

Si l'opposition entre Aristote et Platon, comme philosophes de la nature, est si visible, il ne faut pourtant pas nier toute influence du maître sur le disciple : la grandiose vue du *Timée* n'est sans doute pas étrangère à la philosophie de la nature du Stagirite. Le *Timée* peut être considéré comme une « disposition » magnifique aux analyses philosophiques d'Aristote, disposition en ce sens que le *Timée* oblige Aristote à considérer immédiatement l'ensemble de l'univers — le mythe ayant une valeur de synthèse —, et en ce sens qu'il l'oblige 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 à l'admiration et aux oppositions provenant des opinions des philosophes anciens. 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 qu'Aristote a subie comme disciple de Platon qui peut expliquer en partie comment son « empirisme » se distingue si profondément de celui des premiers physiciens. Aristote, en considérant le monde physique pour lui-même, rejoint bien l'ancienne tradition ionienne de la pensée grecque, tout en la transformant. Cet univers qui l'intéresse dans sa réalité sensible et matérielle, il l'examine avec des préoccupations toutes nouvelles, selon une analyse originale. Il ne s'agit plus, pour lui, d'une simple explication matérielle et efficiente des réalités physiques<sup>1</sup> ; il faut

---

1. « Qui regarderait les anciens croirait que [la physique est la connaissance] de la matière... » (*Phys.*, II, 2, 194 a 18-19). « Les anciens et ceux qui ont commencé à philosopher sur la nature faisaient porter leur examen sur le principe matériel et sur la cause matérielle, sur ce qu'elle est et sur ses qualités... » (*Parties des animaux*, I, 1, 640 b 4-6). Voir en particulier le jugement extrêmement dur sur Démocrite, qui a confondu la forme (*μορφή*) avec la configuration extérieure (*σχήμα*) (*ibid.*, 640 b 28 - 641 a 17). Voir aussi *Mét.*, A, 3, 983 b 6 sq.

aussi chercher ce qu'est la réalité (sa cause formelle) et ce en vue de quoi elle existe (sa cause finale)<sup>1</sup>. Platon, avec sa vision si fulgurante des formes idéales, a légué à Aristote de nouvelles exigences en ce qui concerne le domaine de la connaissance philosophique : il a mis en lumière 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 vision philosophique, élaborée patiemment autour de la recherche des quatre causes propres de « ce-qui-est-mû ». Cette recherche des causes propres maintient à toute cette philosophie de la nature, son caractère d'analyse minutieuse et profonde. Respectant la complexité des réalités physiques, elle lui donne une organisation plus profonde. Cela permet par conséquent 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.

Selon la position de Platon, l'unité de l'univers n'était réalisée qu'en partie par la causalité exemplaire : un dualisme essentiel, structural, demeurerait, en raison de la matière, cause errante irréductible et même dialectiquement opposée à la cause exemplaire. Cette unité participée était donc doublement relative : relative par le bas — la matière ; relative par le haut — ordre vers les formes idéales. Pour Aristote, l'unité de l'univers ne se comprend pas par la participation : celle-ci n'explique rien... L'univers possède une unité réelle mais proportionnelle, en ce sens que cette unité implique divers principes, divers éléments, irréductibles entre eux tout en étant ordonnés. Au sein de cette unité réelle et proportionnelle, il faut distinguer 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 qualitative se transforme en une hiérarchie de nature : les corps célestes ont une nature parfaite dans l'ordre physique. Mais cela ne suffit pas, car la réalité physique est mue ; 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 lieu suprême. Enfin, dans cet univers physique, Aristote précise les divers degrés de vie s'épanouissant dans les vivants, le vivant le plus parfait étant l'homme ou le corps céleste, selon les différentes interprétations qu'on peut donner du traité *Du ciel*. Pour Aristote, l'unité de l'univers est donc réelle ; elle lui est immanente, mais implique une réelle diversité d'éléments hiérarchisés, une réelle diversité de mouvements ordonnés.

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

---

1. Voir *Parties des animaux*, I, 1, 639 b 11 sq ; 640 b 20 sq.

présente. Il n'est pas inutile d'en dire un mot avant d'en analyser certains aspects. Dans la *Physique*, après avoir montré les principes propres de ce-qui-est-mû et après avoir dévoilé que la nature, principe propre du mouvement, implique nécessairement une dualité — nature-matière et nature-forme —, et est elle-même fin, Aristote étudie d'une manière générale la nature du mouvement physique, ses propriétés, ses diverses espèces. Cela lui permet de remonter au premier mouvement local uniforme, circulaire, d'où est posé 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'univers et 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 — un mouvement circulaire parfait, sans contraire, exigeant une nature physique parfaite : les corps célestes ; — un mouvement vers le haut, mouvement tendant vers le parfait, exigeant une nature physique corruptible, mais active : le feu ; — un mouvement vers le bas, exigeant une nature physique corruptible passive : la terre.

On considère ensuite l'univers sublunaire et ses parties dans la perspective du mouvement d'altération et de corruption. Sous cet aspect, l'univers sublunaire apparaît comme ayant quatre éléments s'ordonnant qualitativement selon les qualités propres tangibles : le chaud, le froid, le sec, l'humide. L'altération et la corruption des éléments expliquent la formation de corps mixtes, qui sont étudiés dans les *Météorologiques*.

Mais notre univers n'est pas seulement un monde purement physique, puisque 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 donc l'univers physique en tant que vivant. Il étudie les principes propres du vivant : en premier lieu l'âme et ses facultés, puis le corps organique du vivant, enfin le mouvement local propre des animaux ainsi que leur génération et la durée de leur vie.

Evidemment, la perfection de la philosophie des réalités physiques serait de connaître, de la manière la plus exacte, la nature de chaque espèce des réalités physiques, vivantes et non vivantes ; mais comme Aristote lui-même le souligne : « Il est manifeste qu'en parlant en détail de nombreuses réalités, nous disons souvent les mêmes choses »<sup>1</sup>. « Aussi faut-il traiter en premier lieu des actions communes à tous, puis de celles qui sont selon un genre, puis de celles qui sont selon une espèce »<sup>2</sup>.

---

1. *Parties des animaux*, I, 1, 639 a 23-24 ; cf. *ibid.*, 5, 645 b 1 sq ; 4, 644 a 34 sq.

2. *Ibid.*, 5, 645 b 20-22.

## A.

### PHILOSOPHIE DE CE-QUI-EST-MÔ

#### 1. Possibilité d'une philosophie de ce-qui-est-mô (*Physique*, livre I)

Dans le premier livre de la *Physique*, Aristote justifie dans une perspective critique l'existence d'un véritable savoir de ce-qui-est-mô ; contrairement aux Eléates et à Platon, qui pensaient que la connaissance de l'univers physique ne pouvait être qu'une opinion, le Stagirite veut établir que ce-qui-est-mô est quelque chose de réel, et non une apparence ; bien qu'imparfait, ce-qui-est-mô est donc capable de spécifier une connaissance philosophique (scientifique) impliquant la découverte de principes et de causes propres. Certes, le Philosophe ne démontre pas d'une manière directe que l'univers physique, ce-qui-est-mô, possède en lui-même une certaine intelligibilité capable de déterminer une connaissance philosophique, mais il réfute les opinions qui tendraient à prouver le contraire. Il montre comment on peut prolonger l'effort de ceux qui ont déjà cherché à connaître des réalités physiques, et enfin comment l'analyse de ce-qui-est-mô lui permet de découvrir divers principes : cela suffit à montrer qu'il peut y avoir une véritable philosophie de ce-qui-est-mô.

Aristote commence ainsi son étude : « Il est certes nécessaire que le principe soit unique ou multiple ; s'il est un, il est assurément immobile, comme le disent Parménide et Mélissos, ou mô, comme le disent les physiciens, dont certains affirment que le premier principe est l'air, d'autres l'eau. S'ils sont multiples, les principes doivent être limités ou infinis ». Aristote souligne alors que « le fait d'examiner si ce-qui-est est un et immobile n'est pas un examen qui porte sur la nature ». Et il poursuit :

Pour nous, posons comme fondement que les réalités naturelles (*τὰ φύσει*), toutes ou en partie, sont mues ; or cela est évident à partir de l'induction. Ajoutons aussi qu'il ne convient pas de réfuter toutes choses, mais seulement celles à propos desquelles quelqu'un se trompe en faisant une démonstration à partir des principes (...). Puisqu'il arrive [à ces philosophes] de dire, mais pas à propos de la nature, des difficultés d'ordre physique, peut-être est-il bon de discuter un peu celles-ci ; cette recherche implique en effet une philosophie.<sup>1</sup>

---

1. *Physique*, I, 2, 184 b 15 - 185 a 20.

Considérant donc les opinions de ses devanciers à propos des principes de « ce qui est », Aristote constate qu'il se trouve entre deux traditions contradictoires ; toutes deux excluent nécessairement la philosophie de la nature.

« Le point de départ le plus approprié de tous, puisque ce-qui-est est dit de multiples manières, est de regarder comment ceux qui disent que toutes les choses sont unes affirment cela »<sup>1</sup>. Aristote examine ici les opinions de Parménide et de Mélissos : ils envisagent le mouvement comme du « non-être » puisqu'il n'est pas absolument. Aristote souligne quelle est l'erreur de Parménide et des partisans de la fixité absolue de l'être : méconnaître que l'être se dit de « diverses manières »<sup>2</sup>. 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 ce-qui-est-mû.

D'autres, comme Anaxagore, multiplient à l'infini les premiers éléments des corps naturels<sup>3</sup>. 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 déterminées. Or multiplier à l'infini leurs éléments les rend indéterminées, puisque, par définition, l'infini est quelque chose d'indéterminé. En les rendant indéterminées, on les rend inconnaisables. Par le fait même, toutes les réalités physiques échappent à l'investigation de notre intelligence philosophique. Une philosophie de la nature qui prétend rechercher les principes infinis de ce-qui-est-mû est donc impossible et contradictoire : « Il y aura, dans une grandeur finie, [des grandeurs] également finies, en nombre infini ; mais cela est impossible »<sup>4</sup>. Notons bien qu'une telle position philosophique ne distingue pas entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte<sup>5</sup> ; aussi attribue-t-elle à ce qui est en acte ce qui ne peut affecter que ce qui est en puissance : ce qui est en puissance peut être infini. Dans le continu, dans la durée, il peut y avoir un certain infini, mais jamais ce qui est en acte ne sera infini<sup>6</sup>.

Si les principes propres des réalités mues ne peuvent ni se multiplier à l'infini, ni se ramener à l'unité, ils sont nécessairement en nombre déterminé : « Tous, en quelque façon, font des contraires les principes ; et c'est avec raison »<sup>7</sup>. Les premiers physiciens, et avec eux Empédocle et Démo-

1. *Phys.*, I, 2, 185 a 20-22.

2. Cf. *ibid.*, 3, 186 a 24-25. « A prendre les choses de cette manière, il est manifestement impossible que les êtres soient un, et il n'est pas difficile de dénouer ce à partir de quoi ils argumentent. L'un et l'autre en effet, Mélissos et Parménide, raisonnent de manière éristique ; et de fait, ils assument des [prémisses] fausses, et leurs raisonnements ne sont pas syllogistiques. Celui de Mélissos surtout est grossier et n'offre aucune difficulté ; mais une absurdité étant accordée, les autres suivent ; cela n'est pas difficile » (*ibid.*, 186 a 4-10).

3. Cf. *ibid.*, 4, 187 a 26 sq.

4. *Ibid.*, 187 b 33-34.

5. Cf. *ibid.*, 8, 191 b 27-29.

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

7. *Phys.*, I, 5, 188 a 26-27.

crité, ont donc raison en posant comme principes les contraires en nombre limité. 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. Cela 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 propres 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 dignité philosophique :

Il faut en effet que les principes ne soient ni les uns à partir des autres, ni à partir d'autre chose ; et c'est à partir d'eux que sont toutes choses. Or cela appartient aux « contraires premiers », à cause de ce que les réalités premières n'existent pas à partir d'autres, et à cause de ce que les contraires n'existent pas les uns à partir des autres.<sup>1</sup>

Aristote précise qu'il s'agit des « contraires premiers », considérés dans leur rôle propre de « contraires premiers » et non selon leurs réalisations matérielles et concrètes. Et il poursuit :

Mais il faut aussi examiner selon l'intelligibilité comment cela se rencontre. Il faut admettre d'abord que, de tout ce qui est, rien ne peut naturellement faire ou subir ce que l'on voudra de ce que l'on voudra ; et que n'importe quoi ne naît pas de n'importe quoi, à moins qu'on ne l'entende par accident. (...) Si donc cela est vrai, tout ce qui est engendré devrait être engendré, et tout ce qui se corrompt devrait se corrompre, soit à partir de contraires, soit dans des contraires et leurs intermédiaires. (...) Ainsi, tous [les êtres] qui sont engendrés par nature sont des contraires ou sont à partir des contraires.<sup>2</sup>

Cependant, Aristote ne se contente pas de justifier la valeur authentique des contraires comme principes propres des réalités mues ; il lui faut encore répondre à cette question : ces principes sont-ils les seuls ?

Il y aurait lieu de dire ici, si les principes sont deux, ou trois, ou plusieurs. En effet, il n'est pas possible d'une part qu'il existe un principe unique, parce que le contraire n'est pas un ; il n'est pas possible d'autre part que [les principes] soient infinis, parce que ce qui est ne serait pas connaissable (*ἐπιστητόν*).<sup>3</sup>

Dans la pensée d'Aristote, il est évident que les contraires sont principes nécessaires du devenir, mais n'en sont pas pour autant principes suffisants et exhaustifs. Le seul couple des contraires ne peut expliquer ce-qui-est-mû, sa permanence, et l'existence propre des réalités physiques : « D'aucune des réalités existantes nous ne constatons que la substance soit les contraires »<sup>4</sup>. Il faut donc poser un troisième principe : le substrat (*ὑποκείμενον*).

---

1. *Ibid.*, 188 a 27-30.

2. *Ibid.*, 188 a 30 - 188 b 26.

3. *Ibid.*, 6, 189 a 11-13.

4. *Ibid.*, 189 a 29.

Du fait même que « la substance n'est pas contraire à la substance »<sup>1</sup>, c'est-à-dire que la substance est au delà de la contrariété, 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 ce-qui-est-mû, on est obligé de poser, en dehors des contraires, un nouveau principe, le substrat antérieur aux contraires, capable de les recevoir et de permettre leur changement.

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 sa nature propre et sans saisir comment il se distinguait des contraires.

Mais tous donnent figure à cet un par les contraires, par exemple par le dense et le rare, et par le plus et le moins. En somme, ce sont là assurément excès et défaut. (...) Et elle semble être ancienne, l'opinion même [qui dit] que l'un, et l'excès et le défaut sont principes du réel [physique], sauf que ce n'est pas de la même manière : les anciens disent que les deux [contraires] « agissent efficacement » (*ποίειν*) et que l'un pâtit ; et certains, plus récents, disent plutôt, au contraire, que l'un « agit efficacement » (*ποίειν*) et que les deux [contraires] pâtissent.<sup>2</sup>

Ici encore, le mérite d'Aristote est un effort de pénétration et d'analyse philosophiques. Il justifie pourquoi et comment ce troisième principe est essentiellement distinct des autres, exerçant le rôle spécial de substrat.

Ces trois principes, les deux contraires et le substrat, suffisent à expliquer l'intelligibilité propre de ce-qui-est-mû ; poser un quatrième principe compliquerait inutilement l'explication philosophique :

Qu'ils soient plus nombreux que trois, non. Relativement au pâtir en effet, l'un est suffisant ; et s'il existait quatre êtres, deux contrariétés, il faudrait que se trouve une autre nature intermédiaire, séparée de chacune d'elles. Et si elles peuvent, étant deux, être engendrées l'une de l'autre, l'une des contrariétés doit être inutile. En même temps aussi, il est impossible que plusieurs contrariétés soient les premières. En effet, la substance est un certain genre un de ce qui est ; par suite, les principes se différencient les uns des autres par l'antérieur et le postérieur seulement, mais non par le genre ; toujours en effet, dans un genre un existe une seule contrariété, et toutes les contrariétés semblent se ramener à une seule.<sup>3</sup>

N'oublions pas que dans cette perspective critique, Aristote ne cherche que les conditions nécessaires — les conditions *sine qua non* — à l'intelligibilité philosophique de ce-qui-est-mû : ce sont le couple des contraires et le substrat. Cela seul l'intéresse dans cette recherche critique. Les contraires peuvent évidemment se réaliser concrètement de diverses manières ; de

---

1. *Phys.*, I, 6, 189 a 32-33.

2. *Ibid.*, 189 b 8-16.

3. *Ibid.*, 189 b 15-27.

même leur substrat. Mais ils jouent toujours le même rôle de contraires et de sujet : leurs multiples réalisations n'engendrent aucun principe nouveau.

Il n'est pas suffisant de déterminer la nécessité de poser trois principes de ce-qui-est-mû ; 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, leur génération, qu'Aristote détermine la signification originale de chacun de ces principes et leurs propriétés caractéristiques.

Le substrat seul possède une unité numérique, sans avoir d'unité formelle. « Il est un quant au nombre, mais non quant à la forme »<sup>1</sup>, tandis que les contraires possèdent une unité formelle, sans avoir d'unité numérique. Le substrat est ce qui demeure, ce qui subsiste, tandis que les contraires ne demeurent pas, ne subsistent pas ; ils ne sont que les principes déterminants du devenir<sup>2</sup>. Ces deux propriétés du substrat, ainsi que celles, inverses, des contraires, se rattachent immédiatement à leur rôle 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 un cas privilégié attire tout spécialement l'attention du philosophe de la nature : celui de la génération substantielle. Que devient alors le substrat, le « quelque chose à partir de quoi se réalise la génération » ?

Ce « quelque chose », Aristote l'appelle la matière<sup>3</sup> : « J'appelle matière le substrat premier pour chaque chose, d'où quelque chose est engendré et qui demeure en lui, et cela non par accident »<sup>4</sup>. Cette matière est bien un principe-substrat, 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 :

Quant à la nature qui est substrat, elle est connaissable selon l'analogie. En effet, l'airain est relatif à la statue, ou le bois au lit ; et la matière et ce qui est sans forme avant de recevoir la forme, est relative à quelque autre des réalités qui ont une forme ; de même, la matière est relative à la substance, à l'individu particulier (*τὸδὲ τι*) et à ce qui est.<sup>5</sup>

La seule connaissance que nous puissions avoir de la matière, c'est sa relation à ce qui la détermine, puisque toute sa capacité d'exister lui est relative.

---

1. *Ibid.*, 7, 190 a 15-16.

2. Cf. *ibid.*, 190 a 17 sq.

3. Cf. *ibid.*, 191 a 10 ; 9, 192 a 3 sq.

4. *Ibid.*, 192 a 31-32. En philosophie première, Aristote précise le lien qui existe entre la substance et la matière (*Mét.*, Z, 3, 1028 b 33 sq), et oppose l'être comme acte à la matière première, puissance radicale et fondamentale (*ibid.*, θ, 7, 1049 a 18 sq).

5. *Phys.*, I, 7, 191 a 7-12.

Pour nous faire comprendre comment la matière est toute relative à ce qui la détermine, Aristote utilise certaines comparaisons : la matière est « *comme* la femelle qui désire le mâle, *comme* le laid qui aspire au beau »<sup>1</sup>.

A cause de ce caractère essentiellement relatif de la matière 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<sup>2</sup>. C'est pourquoi, si on peut dire d'une certaine façon que la matière est un non-être, il ne faut pourtant pas l'identifier absolument à celui-ci. C'est d'une manière toute différente de la privation que la matière est un non-être ; celle-là l'est essentiellement, celle-ci ne l'est que par accident. Essentiellement, la matière est ordonnée au principe selon la forme ; par là elle en demeure proche. On peut même dire qu'elle est en puissance ce principe. Elle peut donc être considérée encore comme un principe : le substrat ultime de toutes les générations.

Cette conception philosophique du substrat 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 fait même, puissance et non-être —, identification qui l'empêchait de répondre aux objections de Parménide et l'entraînait dans les mêmes erreurs<sup>3</sup>. Pour Platon, comme pour Parménide, le monde physique, dans la mesure où il implique la matière, est incompréhensible 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 le rôle respectif de ces trois principes de ce-qui-est-mû, 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 substrat, capable de devenir, est le point de départ de ce 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. Le contraire-privation est donc le point de départ du devenir, le contraire-qualité est le terme vers lequel ce devenir tend. Le substrat est ce qui demeure, ce qui est affecté soit par la privation, soit par la qualité, suivant que le substrat est considéré comme capable de devenir ou

---

1. *Phys.*, I, 9, 192 a 22-23.

2. « La cause conjointe qui subsiste sous la forme des choses engendrées est comme une mère » (*ibid.*, 192 a 13-14).

3. Cf. *ibid.*, 191 b 35 sq.

comme au terme du devenir. C'est pourquoi on peut dire que la structure essentielle de ce-qui-est-mû comme tel s'explique immédiatement par ces deux causalités intrinsèques essentielles : matière et forme — la privation n'intervient ici que comme un principe « par accident » ; mais l'intelligibilité propre du *devenir* physique lui-même 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 de ce-qui-est-mû et trois principes pour expliquer leur devenir. Comme le devenir, en définitive, se ramène à l'être, qui lui est antérieur, les trois principes du devenir se ramènent également à ces deux principes essentiels : matière et forme.

## 2. La nature (*Physique*, livre II)

Après avoir justifié d'un point de vue critique la possibilité de la philosophie de ce-qui-est-mû, en déterminant le nombre et la qualité des principes propres de ce-qui-est-mû, Aristote dévoile la structure philosophique (scientifique) de cette partie de la philosophie, en abordant l'étude de la nature (*φύσις*).

La *φύσις* n'est pas un de ces termes que la tradition philosophique lègue à Aristote avec une signification bien définie. 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 du 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 réalité 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, et ce qui possède une force instinctive, irrationnelle, aveugle ; c'est le donné primordial devant lequel l'homme se trouve, présupposé à toute activité humaine.

Pour Platon, au contraire, la nature, c'est avant tout l'âme, qui est la seule forme immanente antérieure au physique, le dépassant et l'organisant. Ce qu'on appelle 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 réalité véritable. Dans cette perspective, la conception des premiers physiciens à l'égard de la nature est encore naïve et grossière, puisque jamais ce qui est irrationnel et aveugle ne peut être premier. On ne peut que la rejeter.

Aristote, attentif à ces deux positions, reconnaît la part de vérité que chacune d'elles possède, tout en les critiquant et les jugeant. Ces deux positions diamétralement opposées l'obligent à scruter plus profondément la réalité physique. 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 par soi et non par accident »<sup>1</sup>. Cette découverte de la nature est le résultat immédiat d'une induction fondée sur nos expériences. Celles-ci nous apprennent en effet que certaines réalités sensibles sont telles qu'elles sont, sans l'influence ni le concours de l'action artistique de l'homme ou de certaines causes qui leur sont extérieures ; ces réalités physiques sont elles-mêmes dans leur propre devenir. D'autres réalités, au contraire, sont telles grâce à des interventions artistiques de l'homme, ou en raison 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 unes un principe immanent propre de mouvement et de repos — principe immanent qui les fait être telles immédiatement par elles-mêmes sans le secours d'aucune autre intervention humaine, volontaire —, et pour les autres, en affirmant au contraire leur étroite dépendance à l'égard de réalités qui agissent sur elles et qui leur sont extrinsèques :

Pour chacune des autres [choses] fabriquées, aucune n'a en elle le principe de sa fabrication ; les unes l'ont dans d'autres [choses] et hors d'elles, par exemple une maison et toute autre chose faite par la main de l'homme ; les autres l'ont en elles-mêmes, mais non par soi, à savoir celles à qui il arrive d'être par accident cause pour elles-mêmes.<sup>2</sup>

La nature, pour Aristote, n'est donc pas tel vivant ou tel corps, telle réalité sensible immédiatement expérimentée... Les réalités vivantes ou non vivantes sont certes des réalités naturelles, mais elles ne sont pas *la nature*. Assurément, les premiers physiciens avaient su discerner entre les œuvres artificielles et les œuvres naturelles, mais ils n'avaient pas su préciser philosophiquement la signification profonde de cette distinction. Ils n'avaient pas saisi, à travers l'expérience des réalités physiques, le principe immanent qui explique philosophiquement leur mouvement propre. La différence entre la position des premiers physiciens et celle d'Aristote à l'égard de la connaissance des réalités naturelles est semblable à la différence entre la description sensible, qui garde un mode concret et singulier, représentant ces réalités expérimentées, et une analyse de l'intelligence dévoilant la signification intime de ce-qui-est-mû, en saisissant, à travers les caractères individuels et sensibles de ces réalités, la source immanente de leur mouvement. Aussi, pour Aristote, la « nature » ne doit-elle plus se confondre avec telle réalité naturelle sensible ; elle est la cause propre et le *principe* de mouvement et de repos de cette même réalité physique. Ce principe échappe à notre connaissance sensible et ne peut être atteint que par une connaissance intellectuelle philosophique.

En disant que la nature est un principe et une cause, Aristote ne l'identifie pas pour autant aux « formes » de Platon. Il affirme, en effet, que la nature est immanente à la réalité, dont elle est principe de mouvement et

---

1. *Physique*, II, 1, 192 b 21-23.

2. *Ibid.*, 192 b 27-32.

de repos. Elle existe dans la réalité et en demeure inséparable. 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 :

*La nature est donc ce que nous avons dit. A une nature, d'autre part, tout ce qui a un tel principe. Et toutes ces réalités sont substance, car toujours la nature est un certain sujet et est dans un sujet. Sont selon la nature ces réalités et tout ce qui leur appartient par soi, par exemple pour le feu le fait de se porter vers le haut : cela n'est pas une nature et n'a pas une nature mais est par nature (φύσει) et selon la nature (κατὰ φύσιν). Ainsi donc, on a dit ce qu'est la nature, ce qu'est le « par nature » et le « selon la nature ». Mais que la nature existe, chercher à le démontrer serait risible ; il est manifeste en effet que beaucoup parmi les réalités sont telles. Or démontrer ce qui est manifeste par ce qui est obscur appartient à celui qui est incapable de discerner ce qui est connaissable par soi et ce qui ne l'est pas. Qu'il soit possible de souffrir de cela, cela n'est pas sans se voir : un aveugle de naissance peut bien raisonner sur les couleurs... Nécessairement donc, le raisonnement tenu par ces gens-là concerne les mots ; ils ne pensent en aucune manière<sup>1</sup>.*

En reconnaissant que la nature est avant tout principe 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 réalités vivantes et réalités non vivantes, puisque les unes comme les autres peuvent être dites naturelles. Aussi l'univers physique en sa totalité, dans la mesure où il est expérimenté, peut-il être connu philosophiquement, grâce à la saisie de ce principe qui lui est immanent : 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 de le connaître avec certitude. Il n'est pas nécessaire de poser une âme du monde pour trouver un point stable et ferme, capable de fonder une connaissance philosophique, puisque toute réalité naturelle porte déjà en elle 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 donc de noter comment il a distingué le principe de tous les modes divers de ses réalisations particulières, et comment il a ordonné et hiérarchisé la valeur propre de ces modes divers.

Aristote ne s'arrête pas à la découverte inductive de la nature comme « principe et cause de mouvement et de repos pour chaque chose en qui elle existe en premier lieu, par soi et non par accident ». Il précise que la nature est forme et matière, nature-forme et nature-matière<sup>2</sup>, parce que, précisément, le principe propre du mouvement ne peut être absolument indivisible.

---

1. *Ibid.*, 192 b 32 - 193 a 10.

2. Cette diversité de significations de ce qu'est la nature ne supprime pas sa signification première : on est bien en présence d'une connaissance analogique — dans la diversité, il y a une unité. La connaissance univoque, au niveau des prédicables, ne pourrait expliquer cela.

Il implique une certaine dualité : il est source de détermination tout en impliquant une indétermination. En effet, s'il n'était que déterminé, il pourrait être source extrinsèque du mouvement, mais non source immanente. Cela s'explique en raison même de la complexité du mouvement, qui implique à la fois détermination et indétermination — nous l'avons vu, l'intelligibilité du mouvement implique toujours les deux contraires et un substrat. Aristote peut donc affirmer :

D'une certaine manière donc, la nature est dite la matière, substrat premier pour chacune des réalités qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement ; d'une autre manière, elle est dite forme informant la matière (*μορφή*) et forme intelligible (*εἶδος*).<sup>1</sup>

Aristote précise ensuite « par quoi le mathématicien diffère du physicien »<sup>2</sup>, pour mieux déterminer ce que celui-ci regarde dans les réalités physiques :

Puisque la nature est double, appartient-il au physicien [de s'occuper] de l'une des deux, ou de ce qui existe à partir des deux ? Mais si c'est de ce qui est à partir des deux, c'est aussi de chacune des deux. Appartient-il donc à la même ou à une autre [science] de connaître l'une et l'autre ?<sup>3</sup>

En se servant d'analogies avec l'art, Aristote montre alors qu'il appartient à une même science de connaître la forme et la matière, ainsi que la fin et tout ce qui est en vue de la fin — or la nature est fin.

Il affirme ensuite : « Ces points déterminés, il faut faire porter l'examen sur les causes, rechercher quelles elles sont (*ποιά*) et leur nombre (*πόσα τὸν ἀριθμὸν*) ». En effet, il faut rappeler, dans une certaine perspective critique, que toute connaissance philosophique demande la recherche des causes :

Puisque notre étude est en faveur du connaître, et que nous estimons ne pas connaître chaque réalité avant d'en avoir saisi le pourquoi (cela, c'est saisir la cause première), il est évident que c'est ce que nous devons réaliser aussi à l'égard de la génération et de la

---

1. *Phys.*, II, 1, 193 a 28-31. Aristote donne ensuite quatre raisons de cette identification entre la nature et la forme : 1. « De même qu'on appelle art ce qui est selon l'art et ce qui est artistique (*τὸ τεχνικόν*), de même aussi, on appelle nature ce qui est selon la nature et ce qui est naturel (*τὸ φυσικόν*) ». Or une réalité artistique n'a rien de conforme à l'art si elle ne possède la forme qu'en puissance. Il en est de même dans les réalités naturelles. « La nature des réalités qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement doit donc être la forme informant la matière (*μορφή*), et la forme intelligible (*εἶδος*) ». 2. Le composé de matière et de forme n'est pas la nature, mais est par nature. Or le composé « est plus nature que la matière, car chaque chose est dite quand elle est en acte plutôt que quand elle est en puissance ». 3. « En outre, un homme naît d'un homme ». La génération naturelle implique bien une forme qui la détermine. 4. « De plus, la nature, celle qui est dite comme génération (*γένεσις*), est une voie vers la nature ». Or le devenir naturel tend vers un terme, comme les soins vers la santé. C'est donc la forme qui est nature. (Cf. *ibid.*, 193 a 31 - 193 b 18).

2. *Ibid.*, 2, 193 b 23.

3. *Ibid.*, 194 a 16-18.

corruption, ainsi que de tout le changement physique, de telle façon que connaissant les principes de ces réalités, nous nous efforcions d'y ramener chacune de nos recherches.<sup>1</sup>

Aristote souligne là que la connaissance philosophique demande d'être une science parfaite, et que la connaissance scientifique implique la connaissance par les causes. Et de fait, il y a quatre causes :

D'une manière, est dite cause ce à partir de quoi quelque chose est engendré et qui demeure fondamentalement en elle, tel l'airain de la statue (...); d'une autre façon, c'est la forme et le modèle; en outre, c'est d'où est le commencement premier du changement ou du repos (...); enfin, [la cause est dite] comme la fin; c'est le « ce en vue de quoi », telle la santé cause de la promenade.<sup>2</sup>

Aristote se demande ensuite si la fortune (τύχη) et le hasard (αὐτόματον) sont de véritables causes : « De quelle manière la fortune et le hasard font-ils partie de ces causes ? sont-ils la même chose, ou plutôt sont-ils différents ? et d'une manière générale, qu'est-ce que la fortune et le hasard ? C'est ce qu'il faut examiner »<sup>3</sup>. A partir de la constatation que certains faits se produisent toujours de la même manière (ἀεὶ ὡσαύτως) et que d'autres se produisent la plupart du temps (ἐπι πού), Aristote précise que la fortune « n'est dite cause ni des uns ni des autres ». « Lorsque des faits se produisent par accident (κατὰ συμβεβηκός), nous disons qu'ils sont des effets de fortune ». Aristote transpose donc la distinction de ce qui est par soi et de ce qui est par accident à la source, à la cause. « Par exemple, l'art de bâtir est cause par soi de la maison, le blanc et le musicien par accident (...). Donc, quand dans les faits qui arrivent en vue d'une fin, cela se produit, on parle d'effets de fortune et de hasard »<sup>4</sup>. Le hasard et la fortune sont des causes accidentelles. Mais le hasard a une extension plus grande; en effet, « tout ce qui vient de la fortune vient du hasard, mais tout ce qui vient du hasard ne vient pas de la fortune »<sup>5</sup>. La fortune regarde les activités pratiques de l'homme, au delà de son intention. Le hasard, lui, regarde l'indétermination fondamentale de notre monde physique, tout ce qui n'est pas sous l'emprise de la nature-forme et fin. Il est donc conçu relativement à la finalité. Le hasard actuel dans le monde est hors de l'ordre de la finalité : c'est l'ordre de ce qui est « 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 son caractère propre.

Il affirme alors : « Qu'il existe des causes, et que leur nombre soit ce que nous disons, cela est évident; c'est en effet ce nombre qu'embrasse le

1. *Ibid.*, 3, 194 b 16-23.

2. *Ibid.*, 194 b 23-33.

3. *Ibid.*, 4, 195 b 32-35.

4. *Ibid.*, 5, 196 b 10 sq.

5. *Ibid.*, 6, 197 a 36-37.

pourquoi »<sup>1</sup>. « Or, puisqu'il existe quatre causes, il appartient au physicien de les connaître toutes (εἰδέναι περὶ πασῶν), et il exposera en physicien (φυσικῶς) le pourquoi, en remontant vers elles toutes : la matière, la forme, le "moteur", le ce en vue de quoi »<sup>2</sup>.

Aristote précise enfin que la nature-forme est en même temps fin, en ce sens que tout mouvement naturel est en vue de cette nature-forme ; la nature-fin est saisie à partir de la forme — la forme naturelle et la fin naturelle ne font qu'un. Cette fin demeure donc immanente ; elle n'a rien de transcendant. Autrement, elle ne serait plus naturelle : « Il faut donc dire d'abord pourquoi la nature appartient aux causes "en vue [d'une fin]" »<sup>3</sup>. A propos de la nature comme fin, Aristote se trouve encore en présence de deux thèses diamétralement opposées, celle des mécanistes, 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.

Dans ces diverses explicitations de la nature, principe et cause immanente du mouvement, il y a un ordre : ce n'est que d'une façon secondaire et relative que la nature est dite nature-matière. Elle est dite premièrement et principalement nature-forme, immanente à la réalité physique qu'elle détermine. Et elle est dite nature-fin, en raison même de sa détermination de nature-forme.

### 3. Le mouvement (*Physique*, livre III)

Dans le livre III de la *Physique*, Aristote précise ce qu'est le mouvement :

Puisque la nature est principe de mouvement et de changement, et que notre recherche ordonnée (μέθοδος) est à l'égard de la nature, il faut ne pas laisser dans l'ombre ce qu'est le mouvement ; nécessairement en effet, si on l'ignore, on ignore aussi la nature.<sup>4</sup>

Le mouvement est « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel »<sup>5</sup>, ou « l'acte du mobile comme mobile »<sup>6</sup>. Contrairement à ce que prétendait

---

1. *Phys.*, II, 7, 198 a 14-16.

2. *Ibid.*, 198 a 22-24.

3. *Ibid.*, 8, 198 b 10.

4. *Loc. cit.*, 1, 200 b 12-15.

5. *Ibid.*, 201 a 11.

6. *Ibid.*, 2, 202 a 7-8.

Platon, qui posait un « mouvement en soi »<sup>1</sup>, le Stagirite affirme que « le mouvement n'existe pas hors des choses (πράγματα) »<sup>2</sup>. Pour lui, le mouvement serait 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<sup>3</sup>.

Le mouvement, pour Aristote, est essentiellement relatif à quelque chose d'antérieur. Il n'est jamais premier ; il présuppose toujours un autre, qu'il achève et qu'il perfectionne. Ainsi, ce qu'est le 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 sa source, la nature qu'il suppose et achève. Le mouvement apparaît donc comme l'effet propre de la nature. Il est 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 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 considère dans la *Physique* 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, par rapport au 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 »<sup>4</sup>. Et « l'infini apparaît en premier lieu dans le continu »<sup>5</sup>, donc dans le mouvement, puisque celui-ci « appartient aux continus »<sup>6</sup>.

### *L'infini*

Ayant analysé le mouvement, Aristote peut donc étudier la question de l'infini.

---

1. Cf. PLATON, *Parménide*, 138 c sq ; 162 c ; *Sophiste*, 248 c.

2. *Physique*, III, 1, 200 b 32 ; 3, 202 a 13.

3. 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.

4. *Phys.*, III, 1, 200 b 20-21.

5. *Ibid.*, 200 b 17-18.

6. *Ibid.*, 200 b 17.

Puisque, dit-il, la science de la nature porte sur les grandeurs, le mouvement et le temps, réalités dont chacune est nécessairement ou infinie ou limitée (...), il conviendrait à celui qui étudie la nature de regarder à propos de l'infini, s'il existe ou s'il n'existe pas, et s'il existe, ce qu'il est.<sup>1</sup>

Après avoir rappelé dans une brève enquête l'opinion des anciens (les Pythagoriciens et Platon d'une part, les physiciens Anaxagore et Démocrite d'autre part), Aristote expose cinq raisons de la croyance (πίστις) à l'existence de l'infini<sup>2</sup>, et soulève les difficultés que son étude présente : « Est-il substance, ou accident par soi (συμβεβηκώς καθ' αὐτό) à une certaine nature ? Ou bien n'est-il ni l'un ni l'autre, mais n'en existe-t-il pas moins un infini ou des infinis en nombre ? Or, c'est au plus haut point au physicien qu'il appartient de chercher s'il existe une grandeur sensible infinie »<sup>3</sup>.

Aristote précise alors qu'il est impossible qu'existe un infini séparé des réalités sensibles, un infini par soi, et qu'il est impossible qu'existe en acte un corps infini. Cependant, « si l'infini n'existe pas d'une manière absolue, on rencontre de nombreuses impossibilités »<sup>4</sup>. Il faut donc reconnaître qu'il existe un infini, mais en puissance : « L'infini est en puissance. Mais il ne faut pas prendre "ce qui est en puissance" comme quand on dit : ceci est une statue en puissance, c'est-à-dire sera une statue »<sup>5</sup>. L'infini n'est pas *une réalité* qui existera en acte.

Après avoir affirmé cela, Aristote étudie l'infini dans le temps, dans les grandeurs, selon la division et la composition, et il conclut :

Puisque les causes ont été distinguées de quatre manières, il est manifeste que l'infini est cause comme matière, que d'une part son être est privation et que d'autre part son sujet par soi c'est le continu et [le] sensible.<sup>6</sup>

### *Le lieu*

Avec le livre IV de la *Physique*, Aristote aborde l'étude du lieu, puis du vide et du temps. Relevons quelques-uns des aspects de ces études de philosophie des réalités physiques.

« Il est nécessaire qu'à propos du lieu, le physicien connaisse, comme au sujet de l'infini, s'il existe ou non (εἰ ἔσται ἢ μή), comment il est (πῶς ἔσται), et ce qu'il est (τί ἔσται) »<sup>7</sup>. Voilà bien les trois questions que le philosophe doit se poser à l'égard du lieu : existe-t-il, comment est-il, et qu'est-il ?

1. *Physique*, III, 4, 202 b 30-36.
2. Cf. *Ibid.*, 203 b 15-30.
3. *Ibid.*, 203 b 33 - 204 a 2.
4. *Ibid.*, 6, 206 a 9-10.
5. *Ibid.*, 206 a 18-20.
6. *Ibid.*, 207 b 34 - 208 a 2.
7. *Loc. cit.*, 1, 208 a 27-29.

Que le lieu existe, cela est évident, l'expérience nous le montre, et tous les hommes le pensent : « Toutes les réalités [mobiles] sont quelque part (ποῦ) »<sup>1</sup> ; seul le non-être est nulle part. Aristote précise, que « c'est à partir du remplacement que l'existence du lieu est évidente »<sup>2</sup>. Car « là où maintenant il y a de l'eau, là même, quand elle en part comme d'un vase, voici de l'air qui s'y trouve et, à tel moment, un autre des corps occupe le même lieu »<sup>3</sup>. Il y a donc une chose autre que les corps qui se succèdent ; cette chose autre, c'est le lieu qui, lui, demeure le même.

Mais c'est avant tout « le mouvement selon le lieu », qui est « le mouvement le plus commun et le principal », ce qu'on appelle transport (φοράν)<sup>4</sup>, qui nous manifeste que le lieu existe :

Les transports des corps naturels et simples comme feu, terre et autres semblables, indiquent non seulement que le lieu est quelque chose (τι), mais aussi qu'il a une certaine puissance (δύναμις). En effet, chacun est transporté (φέρεται) vers son lieu propre, si rien ne fait obstacle, l'un en haut, l'autre en bas.<sup>5</sup>

S'il y a six dimensions (dispositions) du lieu (le haut, le bas, la droite, la gauche, en avant, en arrière) il faut bien distinguer celles qui sont « dans la nature », et qui sont définies d'une manière absolue : le haut et le bas. Le haut est le lieu où le feu est transporté, le bas le lieu où les réalités pesantes et terreuses sont transportées. Les autres déterminations indiquent une position relevant de la pensée.

Que le lieu existe, cela relève donc de l'expérience, car la réalité physique est « quelque part » (ποῦ). Quant à savoir ce qu'il est, Aristote souligne que c'est une question très difficile, qui soulève beaucoup de problèmes : « La question de savoir ce que peut bien être le lieu est pleine de difficultés ; en effet, il n'apparaît pas unique à qui l'examine selon toutes ses propriétés. En outre, les autres auteurs ne nous ont rien laissé, aucun exposé de difficultés, ni aucune solution à son sujet »<sup>6</sup>. Aussi, après avoir longuement exposé les difficultés que soulève cette question<sup>7</sup>, Aristote montre d'abord qu'il ne peut être ni la matière, ni la forme<sup>8</sup>. Puis il poursuit sa recherche en considérant ce qui semble être les véritables propriétés du lieu : « Ce que peut bien être le lieu, voici comment cela deviendra

---

1. *Ibid.*, 208 a 29.

2. « Ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως » (*ibid.*, 208 b 1-2).

3. *Ibid.*, 208 b 2-4.

4. *Ibid.*, 208 a 32. « Il faut d'abord réfléchir qu'aucune recherche ne serait institué sur le lieu, s'il n'existait pas un certain mouvement selon le lieu » (*ibid.*, 4, 211 a 12-13).

5. *Ibid.*, 208 b 8-12. « Chacun se porte vers son lieu propre, cela est bien dit (εὐλόγως) » (*ibid.*, 5, 212 b 30) ; « Et chacun demeure par nature dans son lieu propre » (*ibid.*, 212 b 33) ; « Tout n'est pas dans un lieu, mais seulement le corps mobile » (*ibid.*, 212 b 29).

6. *Ibid.*, 208 a 32-35.

7. *Ibid.*, 1, 209 a 2-30.

8. *Ibid.*, 2, 209 a 31 - 210 a 13.

manifeste. Prenons, à ce sujet, ce qui semble véritablement lui appartenir par soi »<sup>1</sup>.

Il est facile de reconnaître que le lieu est

l'enveloppe première de ce dont il est le lieu, qu'il n'est rien de la réalité localisée, que le lieu premier n'est ni plus grand ni plus petit que la réalité, qu'il peut être abandonné de la réalité et qu'il en est séparable (*χωριστόν*). A tout lieu appartiennent le haut et le bas, et chacun des corps est transporté par nature et demeure dans son lieu propre.<sup>2</sup>

Aristote précise alors qu'il faut aller plus loin en vue de préciser *ce qu'est le lieu*.

Il faut transformer en propriétés véritables du lieu celles qu'on avait seulement *admisses* comme telles, et par là manifester la raison des difficultés.<sup>3</sup>

Il faut ensuite montrer la différence qu'il y a entre le fait de faire partie d'un tout et être dans un lieu.

Quand le corps n'est pas détaché, il est dit comme une partie dans un tout, comme par exemple la vue dans l'œil ou la main dans le corps ; en revanche, quand il est détaché, il est dit comme l'eau dans le tonneau, le vin dans l'outre ; car la main est mue avec le corps, mais l'eau est mue dans le tonneau<sup>4</sup>.

On peut aussi préciser que quand « l'enveloppe est non-séparée du corps, mais continue avec le corps, on ne dit pas que le corps est en elle comme dans un lieu, mais comme une partie dans un tout ; quand l'enveloppe est séparée et simplement en contact, le corps est immédiatement à l'intérieur de la surface extrême de l'enveloppe, qui n'est pas partie de son contenu, ni plus grande que l'intervalle d'extension du corps, mais qui lui est égale. Car les extrémités des réalités en contact sont "dans le même" »<sup>5</sup>. « Si le corps est continu avec l'enveloppe, il ne se meut pas en elle, mais avec elle ; s'il est séparé, il se meut en elle ».<sup>6</sup>

Cela permet à Aristote de conclure : « Le lieu ne peut être que l'une de ces quatre réalités : la forme, la matière, un intervalle entre les extrémités, ou enfin les extrémités »<sup>7</sup>. Il est manifeste que le lieu n'est pas la forme : celle-ci est « de la réalité » ; le lieu est « du corps enveloppant ». Le lieu n'est pas l'intervalle. Celui-ci est intermédiaire entre les limites et il paraît être quelque chose en tant qu'il est indépendant du corps déplacé. Le lieu n'est pas la matière, car la matière n'est pas séparable de la réalité, ni ne

---

1. *Phys.*, IV, 4, 210 b 32-34.

2. *Ibid.*, 210 b 33 - 211 a 6.

3. *Ibid.*, 211 a 9-11.

4. *Ibid.*, 211 b 1-5.

5. *Ibid.*, 211 a 29-34.

6. *Ibid.*, 211a 34-35.

7. *Ibid.*, 211 b 6-9.

l'enveloppe — deux caractères propres du lieu. Le lieu est donc « la limite (τὸ πέρας) du corps enveloppant »<sup>1</sup>. Le corps enveloppé est celui qui est mobile par transport.

Et Aristote ajoute : « Comme le vase est un lieu transportable, ainsi, le lieu est un vase qu'on ne peut mouvoir »<sup>2</sup>. Il faut donc bien distinguer la manière d'être dans un vase et la manière d'être dans un lieu ; ainsi, un navire sur un fleuve est plutôt comme dans un vase que comme dans un lieu. En ce sens, on peut dire que le lieu veut être immobile. C'est le fleuve en son entier qui est le lieu puisque, dans son entier, il est immobile. « Le lieu est donc la limite première immobile de l'enveloppant »<sup>3</sup>.

« A cause de cela, le centre du ciel et l'extrémité (celle qui est vers nous) du transport circulaire semblent être le haut et le bas, avant tout, pour tout, et au sens éminent ; en effet, l'un demeure toujours, l'autre, l'extrémité de l'orbe, demeure en ce sens qu'elle se comporte de la même manière. (...) Le bas est la limite enveloppante du côté du centre ; c'est aussi le corps central lui-même. Le haut, qui est du côté de l'extrémité est extrême lui aussi ». Voilà pourquoi « le lieu semble être comme une surface et comme un vase, une enveloppe ». Aristote dit aussi que le lieu existe en même temps que la réalité, car « c'est avec le limité qu'est la limite »<sup>4</sup>. Et il conclut : « Si un corps a hors de lui un corps qui l'enveloppe, il est dans un lieu (...). Et le tout en tant que tout ne change pas de lieu mais se meut en cercle »<sup>5</sup>.

Après le lieu, Aristote étudie le vide<sup>6</sup>. Si certains de ses prédécesseurs affirmaient que le vide existe, faisant du vide une sorte de lieu, Aristote est très net : le vide n'existe pas, il n'est ni séparé, ni en puissance.

### *Le temps*

Aristote commence par rappeler les difficultés au sujet du temps, et par examiner, à travers un discours exotérique, s'il faut le considérer parmi les réalités existantes. Il précise ensuite sa nature (φύσις)<sup>7</sup>.

« Le temps n'a qu'une existence imparfaite et obscure, car précisément d'une part il a été et n'est plus, d'autre part il va être et n'est pas encore »<sup>8</sup>. Il existe successivement et d'une manière partielle, impliquant du non-être. Par le fait même, il semble ne pas participer à la substance. « D'autre part,

---

1. *Ibid.*, 212 a 6.

2. *Ibid.*, 212 a 14-15.

3. *Ibid.*, 212 a 20.

4. *Ibid.*, 212 a 21-30.

5. *Ibid.*, 5, 212 a 31-35.

6. *Physique*, IV, 6-9.

7. Cf. *Physique*, IV, 10, 217 b 29-32.

8. *Ibid.*, 217 b 32-34.

l'instant ( $\tau\acute{o}$   $\nu\acute{\upsilon}\nu$ ) n'est pas une partie, (...) car le temps n'est pas composé d'instants »<sup>1</sup>. Comment un instant existe-t-il ? est-il toujours nouveau ? Subsiste-t-il un et identique ?

Aristote montre ensuite que les traditions ne donnent pas beaucoup de clarté, les uns prétendant que c'est le mouvement du tout qui est le temps, d'autres que c'est la sphère elle-même.

Il est net en tout cas que le temps est lié au mouvement, et c'est ce rapport du temps au mouvement qu'il faut examiner ; on ne peut identifier les deux, et on ne peut les isoler. « Le changement de chaque réalité est uniquement dans la réalité qui change, (...) tandis que le temps est partout et en tous également »<sup>2</sup>. Parler de rapide ou de lent n'a pas de sens par rapport au temps, car lenteur et rapidité sont définies par le temps : est rapide ce qui est mû beaucoup en peu de temps. Le temps, lui, n'est pas défini par le temps... Cela montre bien que le temps n'est pas le mouvement, mais d'autre part que le temps n'existe pas sans le mouvement.

S'il nous arrive de ne pas penser qu'il s'écoule du temps, c'est quand nous ne déterminons aucun changement et que l'âme paraît durer dans un état unique et indivisible, puisqu'au contraire, c'est en sentant et en déterminant que nous disons qu'il s'est passé du temps ; on voit qu'il n'y a pas de temps sans mouvement ni changement.<sup>3</sup>

C'est bien par l'expérience du changement qu'on perçoit le temps<sup>4</sup>.

Il faut maintenant chercher ce qu'est le temps, et pour cela il faut préciser « ce qu'il est du mouvement »<sup>5</sup>. Cette expérience du mouvement peut être extérieure ou intérieure, et c'est par elle que nous *percevons* le temps. Cela montre bien que le temps est quelque chose ( $\tau\iota$ ) du mouvement. Le temps est continu par le mouvement<sup>6</sup>, car c'est bien par la continuité de la grandeur que le mouvement est continu. L'antérieur et le postérieur sont premièrement dans le lieu, selon la position. Si la relation de l'antérieur et du postérieur est dans la grandeur, elle sera aussi dans le mouvement, par analogie avec la grandeur. Elle sera donc aussi dans le temps, « puisque le temps et le mouvement obéissent toujours l'un à l'autre »<sup>7</sup>. L'antérieur et le postérieur sont dans le mouvement. Cela permet à Aristote d'affirmer que

nous connaissons le temps quand nous avons déterminé le mouvement en utilisant l'antérieur et le postérieur ; et nous disons que du temps s'est passé quand nous sentons l'antérieur et le postérieur dans le mouvement<sup>8</sup>.

---

1. *Phys.*, IV, 10, 218 a 6-7.

2. *Ibid.*, 218 b 10-13.

3. *Ibid.*, 11, 218 b 29 - 219 a 1.

4. « Nous percevons ( $\alpha\iota\sigma\theta\alpha\lambda\acute{\nu}\mu\epsilon\theta\alpha$ ) en même temps le mouvement et le temps » (*ibid.*, 219 a 3-4).

5. *Ibid.*, 219 a 3.

6. *Ibid.*, 219 a 12-13.

7. *Ibid.*, 219 a 19.

8. *Ibid.*, 219 a 22-25.

On peut préciser par là le rôle de l'instant par rapport au temps :

La détermination du temps suppose qu'on prenne les termes distincts l'un de l'autre, et un intervalle (*μεταξύ*) différent d'eux. Car lorsque nous pensons les extrémités autres que le milieu, et que l'âme dit qu'il y a deux instants, l'antérieur et le postérieur, nous disons que c'est un temps ; car ce qui est défini par l'instant semble être temps<sup>1</sup>.

Quand donc nous sentons l'instant comme un, et non comme antérieur et postérieur dans le mouvement (...), il semble qu'aucun temps ne se soit passé, puisqu'il n'y a aucun mouvement. Lorsqu'au contraire nous sentons l'antérieur et le postérieur, alors nous disons [que] le temps [est]. (...) On peut donc dire que le temps c'est le nombre (*ἀριθμός*) du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. Le temps n'est pas le mouvement, mais le mouvement en tant qu'il a un nombre.(...) Le temps est donc un certain nombre.<sup>2</sup>

Aristote précise que le nombre se dit de deux façons : comme numbré et nombrable, comme moyen de nombrer. Le temps, c'est le numbré, et non ce par quoi nous nombrons.

Aristote précise ensuite ce qu'est l'instant par rapport au temps :

De même que le mouvement est toujours autre et autre, de même le temps. Cependant, le temps tout entier est le même, car l'instant est le même dans son sujet, alors que son existence est autre. Et l'instant mesure le temps, en tant qu'antérieur et postérieur.<sup>3</sup>

L'analyse de l'instant est capitale. Elle est difficile à bien saisir, car on veut préciser que l'instant est à la fois identique à lui-même comme instant (il est indivisible, donc toujours le même), et toujours différent dans son existence propre — il ne peut y avoir deux instants identiques dans leur existence propre. Par là nous comprenons comment l'instant mesure le temps, car la mesure est l'indivisible, donc toujours identique à elle-même, tout en étant en connaturalité avec le divisible qu'elle mesure. L'instant est en lui-même indivisible ; et dans son existence, il est autre et autre, il est en connaturalité avec l'antérieur et le postérieur.

#### 4. Le premier moteur (*Physique*, livres VII et VIII)

Les livres VII et VIII de la *Physique* sont bien connus comme étant les grandes voies d'accès, au terme de la *Physique*, vers un premier moteur immobile. Ils ont été si diversement analysés et interprétés qu'il est nécessaire d'essayer d'en montrer la signification profonde, sans vouloir ici les analyser minutieusement.

Essayons d'abord de préciser l'intention du Philosophe dans le livre VII. Faut-il considérer ce livre comme une conclusion de la philosophie de la nature ? On comprendrait alors comment on parle de « démonstration »

---

1. *Ibid.*, 219 a 25-30.

2. *Ibid.*, 219 a 30 - 219 b 5.

3. *Ibid.*, 219 b 9-12. Voir *ibid.*, 219 b 12 - 220 a 24.

de l'existence du premier moteur... Faut-il au contraire le considérer comme un livre *critique*, montrant comment l'existence même du mouvement, dans son intelligibilité profonde, exige de poser une réalité au delà du mouvement ? Autrement dit, une réalité mue, qu'elle soit une ou multiple, ou infinie, en raison même de son intelligibilité, exige de poser une réalité qui soit au delà du mouvement. Il est impossible qu'une réalité mue soit la réalité première : du fait même qu'elle existe, elle exige de poser un autre. L'analyse précise du texte d'Aristote montre bien que seule la seconde interprétation est légitime. Le livre VII commence par cette affirmation : « Tout mû est nécessairement mû par quelque chose »<sup>1</sup>. Que signifie exactement cette affirmation ? S'agit-il d'une cause et d'un principe propre de la philosophie de la nature, ou s'agit-il d'un axiome ? Le raisonnement qu'Aristote prend pour mettre en lumière et justifier cette affirmation est un raisonnement par mode d'impossibilité. Nous sommes donc bien dans une perspective critique, au niveau de l'intelligibilité. En effet, un principe propre est découvert par induction, grâce à l'expérience impliquant le jugement d'existence. Le principe s'impose par lui-même à l'intelligibilité : on le découvre ou on ne le découvre pas. En revanche, un axiome au niveau de l'intelligibilité, est démontré par mode d'impossibilité. Ici, Aristote démontre par impossibilité que nécessairement, l'intelligibilité de ce-qui-est-mû implique la coopération d'un autre.

La découverte d'un principe propre se fait par induction, car la réalité se découvre par elle-même — on ne peut que l'affirmer ou la nier —, alors que l'intelligibilité d'un axiome peut avoir été refusée ou mal comprise par d'autres — il s'agit donc de la défendre... On ne défend pas une réalité existante, mais l'intelligibilité qu'on en a perçue, ce qui présuppose toujours la découverte de la vérité. Ici, l'intelligibilité du mouvement exprimée à travers cet axiome présuppose la découverte de la nature, et de son mouvement propre.

Regardons maintenant la manière dont Aristote affirme, grâce à cet axiome, la nécessité de poser un premier moteur :

Puisque tout mû est nécessairement mû par quelque chose, si assurément une réalité est mue d'un mouvement local par une autre réalité mue, et si à son tour le moteur est mû par une autre réalité mue, et celle-ci par un autre, et toujours ainsi, il est nécessaire qu'il existe quelque chose, le premier moteur, et qu'on n'aille pas à l'infini.<sup>2</sup>

Ce raisonnement fait appel à l'affirmation de l'impossibilité de remonter à l'infini, qui est aussi un axiome. Il ne prouve rien dans l'ordre de l'exister, mais montre simplement que si on prétend remonter à l'infini, tout devient relatif et dépendant d'un autre. Plus rien n'est intelligible et il n'y a plus d'ordre possible.

Dans le livre VIII, Aristote utilise une argumentation un peu différente. Le Philosophe essaie en premier lieu de montrer l'éternité du

---

1. *Physique*, VII, 1, 241 b 24.

2. *Ibid.*, 242 a 15-20.

mouvement ; et c'est à partir de ce mouvement éternel qu'il affirmera la nécessité de poser un premier moteur. A première vue, il semblerait qu'on ait là une preuve philosophique (et non critique), permettant vraiment d'affirmer l'existence d'un premier moteur éternel, cause efficiente de ce mouvement éternel.

En fait, après avoir longuement démontré l'existence de l'éternité du mouvement<sup>1</sup>, Aristote se sert de nouveau de l'axiome donné au livre VII — « Toutes les réalités mues sont mues par quelque chose »<sup>2</sup> —, pour affirmer la nécessité du premier moteur et son immobilité, et de l'axiome de non-régression à l'infini. On retrouve donc une argumentation analogue à celle du livre VII, beaucoup plus développée cependant. Très souvent, Aristote fait ici explicitement appel à des hypothèses de recherche et à la méthode de division. Notons aussi que dans le livre VIII, Aristote emploie l'expression *εὐλόγως*<sup>3</sup>, conforme à la raison...

Il semble donc que l'intention d'Aristote dans le livre VIII soit de montrer l'impossibilité de justifier l'existence des réalités mues sans poser un premier moteur immobile... Mais pourquoi l'ajouter au livre VII ? C'est l'affirmation du mouvement et du temps éternels qui semble bien être le caractère propre de la recherche de ce livre VIII. Par là, Aristote nous montre sa vision sur le cosmos, sur l'univers, et sur sa manière d'exister : celle-ci peut apporter un élément nouveau à son raisonnement critique, qui est moins formellement explicité que dans le livre VII. Le livre VIII implique donc une certaine vision d'harmonie et de perfection du monde, qui sert de tremplin pour affirmer la nécessité de poser un premier moteur immobile, éternel, séparé de toute quantité.

\*

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. En réalité, si on l'examine d'un point de vue plus profond, on découvre que c'est proprement la nature en tant que principe 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 expérimenté, 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 l'analyser, au sens fort, c'est-à-dire en dévoiler les causes propres. La nature est précisément cette cause propre. Elle est dévoilée comme cause efficiente, matérielle, formelle et finale.

Cette nature qui est découverte par nous comme cause efficiente, matérielle, formelle et finale de la réalité physique mue et qui explique

---

1. *Phys.*, VIII, 1-3.

2. *Ibid.*, 4, 256 a 2-3. Voir l'ensemble du chapitre 4.

3. Cf. *ibid.*, 5, 256 b 13-14.

philosophiquement, par le mouvement 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.

## 5. Les corps célestes (Traité *Du ciel*)

Selon l'ordre des traités de la philosophie des réalités physiques, après la *Physique* vient donc le traité *Du ciel*. Il est intéressant de relever ici brièvement quelques aspects de l'organisation de ce traité. Il a une grande importance, puisqu'il considère la partie principale des réalités physiques :

La science de la nature considère manifestement, dans sa plus grande partie ou presque, les corps et les grandeurs, ainsi que leurs modifications (*πάθη*) et leurs mouvements.<sup>1</sup>

Aristote montre d'abord que « le divisible selon toutes [les dimensions] est un corps » et que dans les grandeurs, « ce qui est sur trois dimensions est un corps »<sup>2</sup>. Et il affirme : « Puisque “toutes les réalités”, le tout et le parfait ne diffèrent pas selon la forme (*κατὰ τὴν ἰδέαν*) (...), le corps sera la seule des grandeurs qui soit parfaite. Seul en effet il est défini par le nombre trois, ce qui est le même que “tout” »<sup>3</sup>. Le corps est la seule réalité matérielle quantitative parfaite, celle qui implique trois dimensions, et qui est divisible selon toutes les dimensions. Chacun des corps est donc parfait. Néanmoins, « il est limité par son contact avec le corps voisin », ce qui implique une certaine multiplicité. Mais « le tout, dont ces corps sont les parties, est nécessairement parfait ; et comme son nom en est le signe, il l'est totalement, au lieu de l'être sous tel aspect et non sous tel autre »<sup>4</sup>. Les corps s'appellent l'un l'autre pour former un tout.

Dans le traité *Du ciel*, les considérations d'Aristote *partent du tout* : c'est à partir du tout, qui est un tout quantitatif, qu'Aristote regarde les différents corps :

A propos du tout de la nature, nous examinerons ultérieurement s'il est infini selon la grandeur ou si sa masse tout entière est limitée. Parlons maintenant de ses parties spécifiquement distinctes (*κατ' εἶδος*).<sup>5</sup>

---

1. *Du ciel*, I, 1, 268 a 1-3.

2. *Ibid.*, 268 a 7-8.

3. *Ibid.*, 268 a 21-24.

4. Cf. *ibid.*, 268 b 5-10.

5. *Ibid.*, 2, 268 b 11-14.

Aristote souligne alors que ce tout implique une diversité de mouvements :

Tous les corps physiques et toutes les grandeurs sont, disons-nous, mobiles par soi selon le lieu ; nous disons en effet que la nature est le principe de leur mouvement. Or tout mouvement selon le lieu (...) est ou rectiligne, ou circulaire, ou un mélange de ceux-là, qui sont les deux seuls mouvements simples. La cause de cela en est que ces grandeurs-là aussi sont les seules simples, à savoir la droite et la circonférence (...). J'appelle mouvement vers le haut celui qui part du centre et mouvement vers le bas celui qui va vers le centre. Il est donc nécessaire que toute translation simple soit celle qui part du centre, celle qui va vers le centre, celle qui est autour du centre.<sup>1</sup>

Cette diversité dans les mouvements selon le lieu à l'intérieur du tout implique donc un ordre : les mouvements complexes se ramènent aux mouvements simples, qui sont les mouvements rectilignes et le mouvement circulaire. Les corps physiques étant mobiles par soi selon le lieu, Aristote passe de ces mouvements aux corps qui sont mûs. Puisque les corps sont ou simples ou composés de corps simples, les mouvements eux aussi sont nécessairement ou simples ou mixtes, d'une certaine manière : « Ceux des corps simples sont simples, ceux des corps composés sont mixtes »<sup>2</sup>. Aristote conclut alors qu'il existe nécessairement un corps simple mû du mouvement circulaire :

Puisque donc il existe un mouvement simple et que le mouvement circulaire est simple ; puisque le mouvement d'un corps simple est simple et que le mouvement simple est celui d'un corps simple (...), il est nécessaire qu'existe un certain corps simple qui naturellement est mû du mouvement circulaire, selon sa propre nature.<sup>3</sup>

C'est donc à partir du mouvement circulaire qu'Aristote pose l'existence d'un corps simple dont ce mouvement soit le mouvement proprement naturel. Il poursuit en affirmant que « cette translation est nécessairement la première, car par nature le parfait est premier par rapport à l'imparfait ; or le cercle appartient aux réalités parfaites »<sup>4</sup>. Le mouvement circulaire étant supérieur au mouvement rectiligne, qui appartient à un corps simple, il faut nécessairement que le mouvement circulaire appartienne à un corps simple, plus parfait. Il résulte donc manifestement « qu'existe naturellement la substance d'un corps en dehors des formations d'ici-bas, plus divine et première à l'égard d'elles toutes »<sup>5</sup>.

Aristote accumule alors les raisonnements pour montrer l'existence de ce corps simple plus divin et plus parfait. N'est-ce pas parce qu'aucun d'eux n'est absolument probant ? Il s'agit en quelque sorte de raisonnements au niveau dialectique, au terme desquels Aristote affirme :

---

1. *Ibid.*, 268 b 14-24.

2. *Ibid.*, 269 a 1-2.

3. *Ibid.*, 269 a 2-7.

4. *Ibid.*, 269 a 18-20.

5. *Ibid.*, 269 a 30-32.

C'est pourquoi, si quelqu'un raisonne à partir de toutes ces considérations, il pourra se *persuader* qu'il existe, en dehors des corps qui nous entourent ici-bas, un corps différent et séparé, ayant une nature d'autant plus noble qu'il est plus éloigné des choses d'ici.<sup>1</sup>

Aristote montre ensuite les propriétés de ce corps : ce corps n'est ni léger, ni lourd, car son mouvement naturel est le mouvement circulaire ; il est inengendré, incorruptible, sans croissance ni altération, car ce corps ne peut avoir aucun contraire. Il est encore inaltérable, sa qualité n'est pas soumise au changement.

C'est pourquoi, étant éternel, sans accroissement ni diminution, mais ne pouvant vieillir, étant immuable et impassible, il est le premier des corps, si l'on admet (*πιστεύει*) ce que nous avons posé comme fondement ; cela est manifeste à partir de ce que nous avons dit.<sup>2</sup>

Et pour justifier ses affirmations, Aristote poursuit :

Il semble bien que le *λόγος* témoigne en faveur des choses manifestes et que les choses manifestes témoignent en faveur du *λόγος*. Tous les hommes ont en effet une certaine conception des dieux, et tous assignent au dieu le lieu le plus élevé, aussi bien les barbares que les grecs, du moins ceux qui disent que les dieux existent. Il est évident que l'immortel est lié à l'immortel, car il est impossible qu'il en soit autrement. Ainsi donc, s'il existe quelque chose de divin, et il en existe vraiment un, ce qui vient d'être dit à propos de la première substance des corps a été dit d'une manière correcte.<sup>3</sup>

En troisième lieu, Aristote note que l'observation sensible conduit à la même conclusion :

Dans toute l'extension du temps, selon le souvenir que les hommes se sont transmis les uns aux autres, aucun changement n'a été constaté, ni dans le dernier ciel dans son ensemble, ni dans aucune des parties qui lui sont propres.<sup>4</sup>

Enfin, Aristote donne un argument à partir du nom : les anciens ont appelé « éther » le lieu le plus élevé, mot qui provient, comme le note Aristote, de la course incessante (*ἀεὶ θεῖν*) de ce corps.

Notons ici qu'Aristote pose l'existence de ce corps simple, ainsi que ses propriétés, en *raisonnant* sur les mouvements. L'expérience n'intervient qu'en second lieu. Dans ce regard sur le tout, Aristote 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. C'est pourquoi la part constructive et logique, la part plus probable et plus arbitraire est beaucoup plus manifeste et plus importante dans le traité *Du ciel* que dans les autres traités de la philosophie de la nature<sup>5</sup>.

---

1. *Du ciel*, I, 2, 269 b 13-17.

2. *Ibid.*, 3, 270 b 1-4.

3. *Ibid.*, 270 b 4-11.

4. *Ibid.*, 270 b 12-16.

5. Voir en particulier *Du ciel*, II, 5, 287 b 28 sq ; 12, 291 b 24 sq ; 292 a 18 sq.

Aristote traite ensuite de la finitude de l'univers, puisqu'un corps physique ne peut être infini. Il commence par souligner l'importance de cette question : elle joue un rôle décisif

relativement à la contemplation (*θεωρία*) de la vérité. C'est elle en effet qui est le point de départ des divergences entre ceux qui ont donné des explications à propos de la nature tout entière, et sans doute continuera-t-il d'en être ainsi, puisqu'une légère déviation hors de la vérité devient à mesure qu'on progresse, dix mille fois plus considérable.<sup>1</sup>

Aristote montre alors, à l'aide de nombreux arguments, par mode d'impossibilité, que l'univers n'est pas infini<sup>2</sup>.

Il montre ensuite que le ciel est unique et qu'il est éternel.

Disons d'abord ce que nous appelons ciel (...). D'une première manière, nous appelons ciel la substance du dernier orbe du tout, ou le corps physique qui est dans ce dernier orbe du tout. En effet, ce que nous nommons le plus habituellement ciel, c'est ce qui est ultime et ce qui est en haut, ce en quoi aussi nous disons que réside toute divinité. D'une autre manière, c'est le corps qui est continu avec le dernier orbe du tout, en quoi sont la lune, le soleil et quelques-uns des astres. Nous disons en effet qu'ils sont dans le ciel. En outre, nous disons d'une autre manière que le ciel, c'est le corps enveloppé en-dessous du dernier orbe. Car nous avons coutume aussi d'appeler ciel le tout et l'univers.<sup>3</sup>

Aristote affirme alors qu'aucun corps n'existe en dehors du ciel, qu'il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps hors du ciel. Par conséquent, pour aucun des êtres célestes, il n'y a de lieu ni de temps ; immuables, impassibles, jouissant de la meilleure et de la plus indépendante des vies, ils poursuivent leur existence « pendant la durée tout entière ».

Pour Aristote, toute la nature est connue par le mouvement ; or parmi les mouvements, le mouvement local est le plus parfait ; et le mouvement local le plus parfait est le mouvement circulaire. C'est ainsi le mouvement circulaire, mouvement d'un corps simple, divin et incorruptible, qui doit nous donner l'intelligibilité la plus forte du monde physique, du tout, constitué des corps physiques qui en sont les parties spécifiquement distinctes. Aristote met ainsi en lumière la structure propre de l'univers, qui est « trinitaire ». C'est pourquoi il affirmait au départ :

Le tout et la totalité des choses sont déterminés par le nombre trois ; fin, milieu et point de départ forment le nombre du tout, et leur nombre c'est celui de la triade. C'est pourquoi la nature nous ayant livré en quelque sorte ses lois propres, nous nous servons également de ce nombre dans les cérémonies du culte des dieux.<sup>4</sup>

Dans le livre II, Aristote étudie la raison de la multiplicité des mouvements locaux — « il est nécessaire que le devenir (*γένεσις*)

---

1. *Ibid.*, 5, 271 b 5-9.

2. *Ibid.*, chapitres 5 à 8.

3. *Ibid.*, 9, 278 b 9-21.

4. *Ibid.*, 1, 268 a 11-15.

existe »<sup>1</sup> —, la sphéricité du ciel, qui est animé d'un mouvement de rotation d'une régularité parfaite. Il aborde ensuite l'étude des astres — « ils sont sphériques et ne sont pas mûs par eux-mêmes »<sup>2</sup> —, et leur ordre, question à propos de laquelle Aristote souligne l'importance de l'astronomie<sup>3</sup>. Enfin, le Philosophe affirme : « Il reste à parler de la terre ; du lieu où elle se trouve située ; appartient-elle aux réalités en repos ou en mouvement ? Et quelle est sa configuration ? »<sup>4</sup> Le livre III est consacré à l'étude de la génération et de la corruption, ainsi qu'à celle des éléments ; et le livre IV au lourd et au léger.

L'étude du traité *Du ciel* nous montre bien que pour Aristote, 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... »<sup>5</sup> Ces corps, tout en faisant essentiellement partie du cosmos — ils demeurent des êtres mobiles — échappent pourtant entièrement à la contingence et au hasard. Aristote conçoit en effet qu'ils ont une nature qui implique une matière parfaitement informée, ne laissant aucune possibilité de corruption — c'est le royaume du nécessaire. Ils sont éternels, possédant et conservant en eux-mêmes une durée infinie, puisqu'ils sont inengendrés et incorruptibles. Ils ont une figure parfaite : la figure sphérique.

Nous retrouvons cependant à l'égard des corps célestes, divins, la distinction de toute la philosophie de la nature entre la nature-forme et la nature-matière. La forme « céleste » est soit une âme, faisant de ces corps célestes des vivants parfaits, soit une forme parfaite, mais purement physique. Nous ne voulons pas résoudre ici la question de savoir si cette âme est une âme principe immanent de ces corps célestes, ou une forme demeurant physique, et dépendant d'une âme, substance séparée purement spirituelle, qui se servirait de ces corps comme l'intelligence humaine peut se servir d'un instrument. La pensée du Philosophe sur ce point est très difficile à établir. D'une part, il semble bien que ces corps célestes possèdent les perfections des êtres vivants ; d'autre part, on ne voit pas comment l'âme peut informer un corps simple et vivre en celui-ci. Mais il est sûr 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. Un tel mouvement s'effectue donc sans aucune difficulté et sans labeur. Par suite, il peut être uniforme et éternel.

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 luttes, dans la simplicité absolue.

---

1. *Du ciel*, II, 3, 286 b 7.

2. *Ibid.*, 9, 291 a 27.

3. Cf. *ibid.*, 10, 291 a 29 sq.

4. Cf. *ibid.*, 13, 293 a 15-17.

5. *Parties des animaux*, I, 1, 641 b 18-20.

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 précision de leurs conclusions, mais quant à l'analyse même d'Aristote et quant aux principes philosophiques qui s'y trouvent engagés. Dans ce traité *Du ciel*, spécialement dans la partie qui traite de l'ensemble de l'univers et des corps célestes en particulier, en raison même de ce qu'elle considère, « 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 perfection unique. Dans la partie « céleste » de l'univers, le seul mouvement qui puisse encore exister 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. Elle peut paraître à première vue platonisante ou pythagoricienne. En réalité, elle demeure propre au génie d'Aristote<sup>1</sup>. Pour le Philosophe, en effet, dans les 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 comme étant en quelque sorte le prototype de tout l'ordre physique ? —, ce monde échappe en grande partie à l'expérience du philosophe. Il ne peut donc être étudié de la même manière que le monde sublunaire. Tout en faisant partie de la philosophie de la nature, 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 et religieux, d'où sa caducité et son intérêt plus historique, nous révélant certaines conceptions religieuses et artistiques du Philosophe. Aristote lui-même fait d'ailleurs référence à plusieurs reprises à ces traditions religieuses<sup>2</sup>.

Il est intéressant aussi d'essayer de découvrir ce que représente, dans la pensée d'Aristote, le passage de la *Physique* au traité *Du ciel*. La *Physique*, après avoir justifié que le mouvement physique est intelligible, l'étudie philosophiquement en cherchant sa *cause* propre, en analysant l'expérience

1. Il serait intéressant de comparer la manière dont Platon regarde les corps célestes dans le *Timée*, et l'étude du traité *Du ciel* d'Aristote... Tous deux se servent de l'astronomie, mais de manière toute différente. Pour Platon, tout est vu à partir de la cause exemplaire et du démiurge. Le souci d'Aristote est d'expliquer les quelques données expérimentales que nous avons du monde céleste en utilisant les recherches astronomiques, qui demeurent de l'ordre du vraisemblable. On pourrait ainsi préciser comment Platon et Aristote conçoivent le possible. Platon le regarde à partir de la cause exemplaire, comme un possible artistique. Pour Aristote, il est regardé en confrontation avec les données de l'expérience, si fragiles et si faibles qu'elles soient. L'un formalise les données des sciences astronomiques grâce à une causalité exemplaire ; l'autre retient un certain ordre possible en fonction de l'expérience.

2. Voir en particulier *Du ciel*, II, 1, 284 a 2 sq ; I, 3, 270 b 4-11 ; I, 9, 278 b 15.

de ce-qui-est-mû. Le traité *Du ciel* regarde le tout de l'univers, qui implique les corps comme des parties. Aristote ne cherche donc plus les principes propres du mouvement, mais veut montrer *comment* on peut comprendre l'harmonie visible du mouvement de l'univers. Celui-ci forme un tout et est le milieu dans lequel pourront apparaître et se développer les vivants et l'homme. Notons enfin que cette différence entre la *Physique* et le traité *Du ciel* peut permettre de situer les critiques faites à la philosophie de la nature d'Aristote. C'est évidemment à cause du traité *Du ciel* qu'elle est la cible de tant de critiques ! Mais la philosophie de la nature ne se réduit pas à ce traité, et n'est pas non plus constituée en premier lieu par lui. Le traité *Du ciel* dépend de l'astronomie, des sciences astronomiques, Aristote lui-même le reconnaît. Celles-ci ont évidemment beaucoup évolué, se sont beaucoup précisées. Il serait déraisonnable de vouloir garder à tout prix ces affirmations d'Aristote, parce qu'elles sont d'Aristote ! Ce serait être matériellement disciple d'Aristote, mais certes pas selon l'esprit... Il faut donc bien comprendre que seule la *Physique* nous donne l'analyse proprement philosophique des causes propres de ce-qui-est-mû, des réalités physiques. Le traité *Du ciel*, se servant de ces principes et de l'astronomie, ne nous dévoile plus les principes propres de ce-qui-est-mû, mais les lois du comment, à partir des corps célestes.

## 6. Les éléments

A l'opposé des corps célestes, et pourtant enveloppées par ceux-ci, se trouvent les réalités corruptibles. Elles sont pour nous les réalités naturelles les plus connaissables et les plus proches, puisqu'elles sont immédiatement saisies par l'expérience : leurs qualités propres déterminent immédiatement nos sens externes.

Les premières réalités physiques selon l'ordre d'imperfection sont les éléments<sup>1</sup>. 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 éléments n'est autre que la détermination qui les fait *tels* et les distingue entre eux. Ces déterminations ne sont autres que les qualités tangibles, puisque seules les contrariétés selon le toucher peuvent constituer les espèces des éléments<sup>2</sup>. 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.

---

1. Aristote étudie les éléments dans le traité *Du ciel* (III, 3, 301 b 10 sq), et dans le traité *De la génération et de la corruption* (II, 1, 328 b 26 sq).

2. « Il est impossible que ce corps existe sans une opposition sensible » (*De la génération et de la corruption*, II, 1, 329 a 10-11) ; « Puisque nous cherchons les principes des corps sensibles, c'est-à-dire du corps sensible au toucher... » (*ibid.*, 2, 329 b 5 sq).

Cette conception du « tangible », notons-le bien, doit se comprendre en parallèle à toute la philosophie aristotélicienne des puissances sensibles. Pour le Stagirite, en effet, le toucher est le sens le plus imparfait, mais c'est aussi le sens fondamental : la vie animale se fonde sur le toucher. Si celui-ci disparaît, la vie animale disparaît<sup>1</sup>. Comme il y a un ordre essentiel entre la puissance et ce qu'elle atteint, on saisit comment ce qui est connu immédiatement par le 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 éléments<sup>2</sup>. Ces premières contrariétés sont d'une part le chaud et le froid, d'autre part le sec et l'humide<sup>3</sup>. 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, notre intelligence affirme un des éléments : le feu, l'eau, la terre, l'air. Les quatre éléments ne sont donc pas des corps que nous pouvons expérimenter : nous expérimentons immédiatement diverses harmonies de qualités existantes qui se retrouvent constamment, ce qui permet à l'intelligence humaine d'affirmer l'existence de quatre réalités élémentaires.

En affirmant que le feu, l'eau, la terre, l'air sont les réalités physiques élémentaires, 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 saisie philosophique de la nature, il peut en effet nous présenter une nouvelle connaissance philosophique des éléments, qui se situe au delà 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 leur caractère primordial. Ce ne sont pas les conclusions qui intéressent avant tout le Philosophe (les quatre corps élémentaires sont le feu, l'eau, etc...), mais les déterminations propres qui les constituent et les distinguent entre eux, ainsi que leurs propriétés, c'est-à-dire les premières contrariétés tangibles, saisies immédiatement par l'expérience. En précisant que l'ordre de ces qualités tangibles dévoile les réalités physiques dans leur diversité propre et dans ce

---

1. Voir ci-dessous, pp. 144-145.

2. On voit tout de suite l'objection qu'on pourrait opposer à Aristote : nous ne pouvons pas projeter sur le monde physique l'ordre de nos connaissances sensibles découvert grâce à une analyse philosophique. N'est-ce pas la confusion de l'ontologisme de passer de l'ordre de la connaissance au réel ? Pour répondre à cette objection, il faut rappeler que, pour Aristote, nos expériences sensibles philosophiques impliquent le jugement d'existence. C'est le *réel* que nous découvrons à travers le tangible : ce-qui-est ayant telle qualité, que nous découvrons à travers nos expériences sensibles, spécialement le toucher.

3. Cf. *ibid.*, 2, 330 a 24-29.

qu'elles ont de plus fondamental, 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<sup>1</sup>.

Ces éléments qui, par leurs qualités tangibles, sont à l'origine de toutes les générations et corruptions<sup>2</sup>, 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 éléments, l'air et l'eau, n'ont pas de mouvement local caractéristique, mais participent respectivement à celui du feu et à celui de la terre. Si donc, du point de vue des qualités tangibles, les premiers éléments sont au nombre de quatre, du point de vue du lieu, ils ne sont qu'au nombre de deux. Il n'y a que deux lieux extrêmes.

Cette divergence entre l'ordre des déterminations propres (qualités tangibles) et celui de la fin propre des mouvements (lieux), est caractéristique de l'imperfection de ces éléments. La nature, en effet, ne se trouve réalisée dans ces éléments 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 génératrice de leur mouvement ne peut, en définitive, s'expliquer sans le secours efficace et actuel des mouvements circulaires des corps célestes<sup>3</sup>. 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. 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 ces corps ne se meuvent pas tous de la même manière. Aristote essaie d'expliquer ces mouvements divers apparents en s'aidant des systèmes de Callippe et d'Eudoxe<sup>4</sup>. 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 »<sup>5</sup>. 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 ses 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

---

1. C'est donc par une véritable démonstration à partir des effets qu'Aristote découvre l'existence propre de ces quatre éléments. Le feu détermine un corps simple. Il y a une forme du feu, dont la propriété est le chaud, immédiatement expérimenté par le toucher.

2. Cf. *De la génération et de la corruption*, II, 4, 331 a 7 sq.

3. Cf. *Physique*, VIII, 6, 258 b 10 sq ; *Du ciel*, II, 3, 286 a 2 sq ; *De la génération et de la corruption*, II, 9-10, 335 a 24 sq.

4. Cf. *Métaphysique*, Λ, 8, 1073 a 14 sq.

5. *Phys.*, II, 2, 194 b 13.

ses reculs successifs, il réalise leur corruption et leur déclin. Les éléments demeurent donc naturellement dépendants des mouvements des corps célestes : ils ne peuvent pas s'expliquer sans leur 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. Par leurs mouvements circulaires, ils permettent aux êtres corruptibles de le réaliser partiellement ; ceux-ci, n'existant pas toujours dans leur individualité propre, peuvent cependant, dans leur caractère spécifique, 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.

## 7. 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.<sup>1</sup> Ces êtres naturels, en raison de leur complexité sont appelés *mixtes*. Si les mixtes réalisent la nature d'une façon plus parfaite que les 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 (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... »<sup>2</sup>. 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 capacités d'influence, des qualités toutes nouvelles.

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

---

1. *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.

2. *Météor.*, I, 1, 378 b 20 sq.

## B.

### PHILOSOPHIE DU VIVANT ET DE L'ÂME

L'étude des vivants est une partie importante de l'ensemble de la philosophie de la nature d'Aristote. On pourrait même dire qu'elle en est la partie principale. Le Philosophe nous le signale au début de son traité *De l'âme* :

Considérant que la connaissance fait partie des réalités belles et honorables, et qu'une connaissance l'est plus qu'une autre soit selon l'exactitude, soit parce qu'elle considère des réalités meilleures et plus admirables, à cause de ces deux aspects, nous pouvons placer à juste titre l'étude de l'âme dans les premières. Il semble aussi que la connaissance de l'âme apporte d'importantes contributions à la vérité tout entière, et avant tout par rapport à la nature. Elle est en effet le principe propre des vivants.<sup>1</sup>

L'étude philosophique des vivants comporte donc non seulement l'étude du corps organique des animaux, mais principalement celle de l'âme. Et l'étude de l'âme, pour être parfaite, doit considérer avant tout l'âme humaine, en distinguant en celle-ci les différents degrés de vie — Aristote les étudie dans son traité *De l'âme*.

Etudier l'âme selon ses diverses opérations vitales, 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 *νοῦς*, capable d'atteindre un principe universel, est une puissance séparée, et d'autre part celui de la nature propre de l'activité volontaire. L'activité du *νοῦς* et celle de l'appétit (de la volonté) qui la suit, sont capables d'une certaine réflexion et d'une certaine conscience : elles peuvent donc être considérées par une connaissance philosophique propre. Cette étude de l'âme oriente donc la philosophie de la nature à la fois vers la philosophie première et vers une philosophie humaine, de deux manières très différentes. On pourrait dire qu'elle conduit vers la philosophie première — l'étude de l'âme humaine en est comme une disposition ultime — et qu'elle fonde la philosophie humaine. Nous découvrons là l'importance très spéciale de cette étude philosophique, et aussi sa complexité. Pour Aristote, l'étude de l'âme demeure une partie de la philosophie de la nature. Elle en est comme le sommet : dans son ultime considération elle rejoint la philosophie première.

---

1. *De l'âme*, I, 1, 402 a 1-7.

Et elle est pour la philosophie humaine un fondement indispensable. La philosophie de l'âme demeure une connaissance théorétique. Cette connaissance s'explique et s'achève, dans ce qu'elle a de plus noble, en une autre connaissance théorétique — la philosophie première —, et en une connaissance pratique — la philosophie humaine.

### 1. Les vivants corruptibles

Dans le premier livre du traité *De l'âme*, Aristote s'attache avant tout à relever les opinions de ses devanciers au sujet de l'âme. Et il conclut cette étude en affirmant :

Voilà donc exposées les opinions transmises par nos devanciers. Reprenons maintenant depuis le point de départ, nous efforçant de définir ce qu'est l'âme, et ce que serait son λόγος le plus commun.<sup>1</sup>

Et il poursuit un peu plus loin :

Des corps naturels, les uns possèdent la vie, les autres ne la possèdent pas ; or j'appelle vie le fait de se nourrir, de croître et de dépérir de soi-même.<sup>2</sup>

Pour Aristote, les vivants sont des réalités naturelles 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, ils répugnent à être mûs et apparaissent comme ayant une certaine autonomie dans leur propre mouvement vital. Ils ont en eux le pouvoir d'agir, d'exercer leurs propres puissances.

Aristote précise que ces réalités naturelles douées de vie sont des substances composées de corps et d'âme : « Aussi tout corps naturel ayant part à la vie sera une substance, substance comme composé »<sup>3</sup>. Cette analyse est *analogue* à celle des réalités physiques, qui impliquent la nature-matière et la nature-forme : la nature-matière est au corps physique ce que le corps est au vivant, de même que l'âme est au vivant ce que la nature-forme est à la réalité physique<sup>4</sup>. Et Aristote ajoute :

---

1. *De l'âme*, II, 1, 412 a 3-6.

2. *Ibid.*, 412 a 13-15. « Nous disons donc, posant ainsi le point de départ (ἀρχή) de notre recherche, que l'animé diffère de l'inanimé par "le vivre". Or "le vivre" étant dit de plusieurs manières, même si une seule de celles-ci se trouve dans une réalité, nous disons qu'elle vit ; par exemple l'intelligence, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, et encore le mouvement selon la nutrition, enfin le dépérissement et la croissance » (*ibid.*, II, 2, 413 a 20-25). Voir aussi *Physique*, VIII, 4, 255 a 6-7, et 6, 259 b 1-3, où Aristote souligne que le propre des vivants est de se mouvoir, alors que les autres réalités sont mues.

3. *De l'âme*, II, 1, 412 a 15-16.

4. « Pour celui qui considère la nature, il faut parler plus de l'âme que de la matière » (*Parties des animaux*, I, 1, 641 a 29-30). De même que la forme est plus nature que la matière, de même l'âme à l'égard du corps. C'est pourquoi elle est ce que le philosophe de philosophie du vivant considère principalement et en premier lieu.

Mais puisqu'aussi c'est un corps de telle qualité — ayant en effet la vie —, le corps ne sera pas l'âme ; car le corps n'appartient pas aux réalités qui sont selon un sujet [relatives à un sujet], mais il est plutôt sujet et matière. Nécessairement donc, l'âme est substance comme forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance. Or la substance est acte. L'âme est donc acte d'un corps de cette qualité.<sup>1</sup>

Et il précise qu'elle est « l'acte *premier* d'un corps naturel ayant la vie en puissance — or tel est le corps organique »<sup>2</sup>. Le corps est donc le sujet de l'âme. Il est en puissance à son égard ; il ne possède pas en acte, par lui-même, la vie, mais 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 ». Un tel corps doit être « organique », possédant des parties différenciées<sup>3</sup>. Et l'âme est une forme naturelle capable d'animer un corps. « Acte premier d'un corps naturel organique », elle est « la cause et le principe du corps vivant »<sup>4</sup>. Substance « selon le *λόγος* », elle est la « *quiddité* »<sup>5</sup> de tel corps naturel, c'est-à-dire de celui qui a en lui-même un principe de mouvement et de repos<sup>6</sup>.

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<sup>7</sup>. Elle est acte en tant qu'informant le corps, existant en lui et

1. *De l'âme*, II, 1, 412 a 16-22.

2. *Ibid.*, 412 a 27-28.

3. « 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 » (*ibid.*, 412 b 1-4).

4. *Ibid.*, 4, 415 b 8. En disant que l'âme est « l'acte *premier* d'un corps naturel ayant la vie en puissance », Aristote précise qu'elle est acte « comme la science » (qui est *ἐπιστήμη*) et non pas comme l'acte de contemplation (qui est l'opération). « En effet, durant la possession de l'âme, il y a et du sommeil et de la veille ; la veille est analogue au fait de contempler et le sommeil au fait de posséder la science et de ne pas penser en acte » (*ibid.*, 412 a 23 sq).

5. Elle est son *τὸ τί ἦν εἶναι* (*ibid.*, 412 b 10-11). Ce terme, inventé par Aristote désigne ce qui fonde directement la connaissance que nous pouvons avoir des réalités sensibles, considérées dans ce qui est le plus elles-mêmes. La « quiddité » signifie donc ce qui, dans chaque individu, est le plus lui-même : dans Pierre, l'homme. En disant donc que l'âme est la « quiddité d'un corps de telle qualité », Aristote signifie que l'*intelligibilité* propre du « corps naturel organique ayant la vie en puissance » provient de l'âme. En effet, le vivant a l'âme comme forme, comme détermination propre de vivant ; et l'âme l'actue du point de vue de l'être — il n'existe que par l'âme — : or tout ce qui est en puissance n'est intelligible que par l'acte.

6. *Ibid.*, 412 b 15-17. Au chapitre 4, Aristote montre encore que l'âme est cause du corps vivant comme substance : « La cause de l'être, pour toutes choses, c'est la substance ; or le vivre pour les vivants, c'est l'être, et c'est l'âme qui en est cause et principe » (*loc. cit.*, 415 b 12-14). Notons cette identification de la vie et de l'être pour les vivants : « τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῴοις τὸ εἶναι ἐστίν ». L'âme, qui est formellement principe de vie, est par le fait même substance — de même que la nature-forme, qui est principe de mouvement, est par le fait même substance des réalités naturelles, puisque le mouvement est l'être de ces réalités. Voir *Parties des animaux*, I, 1, 641 a 18-20 : « L'âme disparue, il n'y a plus de vivant, et aucune de ses parties ne demeure la même, sinon seulement par la configuration extérieure ».

7. Cf. *De l'âme*, II, 1, 413 a 4 sq. Voir aussi *ibid.*, 2, 414 a 19-22 : « C'est une opinion juste que celle de ceux qui admettent que l'âme ne peut être ni sans le corps, ni un certain corps. Car

le faisant exister. L'unité qui résulte de cette actuation de l'âme est une unité substantielle<sup>1</sup>.

Mais l'âme est aussi le principe du mouvement et sa fin : « L'âme est cause et principe du corps vivant ; or cela est dit de multiples manières ; ainsi l'âme est-elle cause des trois manières qui ont été définies : elle est en effet ce d'où vient le mouvement, le ce en vue de quoi, et c'est encore comme substance des corps animés que l'âme est cause »<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>. Elle

---

l'âme n'est pas le corps, mais quelque chose du corps, et c'est pourquoi elle se trouve dans un corps et dans un corps de telle qualité ».

1. Depuis les travaux de Jaeger concernant la chronologie des œuvres d'Aristote, on a coutume de souligner une certaine évolution de la pensée du Philosophe dans la conception de l'âme. Dans les dialogues et le *Protreptique*, Aristote semble être encore sous l'influence immédiate des doctrines de Platon. Le traité sur les *Parties des animaux* représenterait comme une étape intermédiaire avant le traité *De l'âme* où serait exposé le point de vue proprement aristotélicien. Dans son traité sur les *Parties des animaux*, Aristote affirme plusieurs fois la localisation de l'âme dans un organe privilégié, le cœur. Le cœur est dit « l'acropole du corps » où se trouve « l'étincelle de la nature » (*op. cit.*, III, 7, 670 a 25) ; cf. *ibid.*, II, 1, 647 a 24 sq ; III, 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 ». Dans le traité *De l'âme*, l'âme est considérée comme la forme de tout le corps ; elle lui est immédiatement unie. 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. ARISTOTE, *Fragmenta selecta*, 10 b, p. 41 ; JAEGER, *Aristote...*, p. 39 sq). Aristote semble donc avoir complètement modifié sa conception sur ce point, même si nous trouvons dans ses œuvres tardives des expressions qui semblent impliquer encore un certain dualisme. (Cf. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 13, 1161 a 32-35 ; *De l'âme*, II, 4, 415 b 18-19, où le corps est considéré comme l'instrument de l'âme). Mais il faut remarquer que ces études demeurent très délicates car elles ne respectent pas l'intention profonde d'Aristote. En effet, d'un point de vue théorique, l'âme peut être considérée comme forme naturelle et acte du corps. Et d'un point de vue pratique, l'âme peut se servir du corps comme d'un instrument (*ὄργανον*). Il est donc très difficile de comprendre la pensée d'Aristote en demeurant dans une perspective philologique ! Sa pensée philosophique, étant analogique, ne peut être saisie que par une connaissance philosophique qui respecte l'analogie... Une science philologique ne pourra pas pleinement saisir l'analogie : elle la saisit en premier lieu comme un rapport de similitude, et non pas dans sa diversité, qui implique une certaine unité. Il ne faut pas oublier qu'Aristote n'a jamais accepté, pour les réalités physiques, la division platonicienne de l'*εἶδος* et de la matière. Or pour Aristote, l'homme vivant est bien une réalité physique. Le lien qui existe entre l'âme et le corps est donc conçu analogiquement à celui de la nature-forme et de la nature-matière...

2. *De l'âme*, II, 4, 415 b 7-12. Cf. *Parties des animaux*, I, 1, 641 a 27.

3. Cf. *De l'âme*, II, 2, 413 a 25 sq. Voir aussi *ibid.*, III, 3, 427 a 17 sq : « 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 ». Voir aussi *ibid.*, 9-11, 432 a

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 immatérialité, qui lui permet d'agir avec une sorte d'autonomie et une spontanéité qui la situent au delà de la pure détermination passive des réalités non vivantes. Cette « immatérialité » ne signifie pas que l'âme soit séparée du corps. L'âme du vivant est bien dans le corps (ἔνυλος), mais elle le vivifie. Elle possède à son égard une noblesse et une certaine supériorité, qui lui permettent toujours de le dominer. 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 :

L'âme se trouve dans un corps, et dans un corps de telle qualité, et on ne peut pas, comme nos devanciers, la faire entrer dans un corps et l'y adapter, sans déterminer en rien ce qu'il est et sa qualité. Il est manifeste au contraire que n'importe quoi ne peut pas recevoir n'importe quoi.<sup>1</sup>

Dans le livre III, Aristote montre que le corps du vivant ne peut pas être un corps simple, élémentaire<sup>2</sup>. Le moyen-terme de son argumentation est l'organe du toucher qui est nécessairement quelque chose de complexe, ayant une harmonie. La conclusion ne regarde donc 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.<sup>3</sup>

---

15 - 434 a 20, où Aristote précise la nature de la faculté motrice des vivants : le désir et l'intellect pratique, le désir et l'imagination. 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 niveau 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* (II, 2, 284 b 11 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<sup>1</sup>. *De l'âme*, II, 2, 414 a 21-25.

2. *Loc. cit.*, 12, 434 b 5 sq.

3. Dans le traité des *Parties des animaux*, Aristote montre 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 (ἰμοιομερήεις) 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 (*op. cit.*, II, 1, 646 a 12 sq). Notons que la première synthèse n'est pas proprement vitale. En revanche, les deux autres le sont, puisqu'elles ne peuvent se réaliser que sous l'action immédiate de l'âme. 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

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 :

Il est manifeste que l'âme est cause comme fin (*ὁ ἔνεκεν*). De même en effet que l'intelligence œuvre en vue de quelque chose, de même la nature, et cela, c'est sa fin. Or chez les vivants, cette fin est l'âme, et cela selon la nature ; en effet, tous les corps naturels sont instruments de l'âme, aussi bien ceux des animaux que ceux des plantes, ce qui montre qu'ils sont en vue de l'âme.<sup>1</sup>

Grâce à l'âme, le vivant possède en quelque sorte en lui-même sa propre fin<sup>2</sup>, puisque, par elle, il peut s'assimiler tout ce qui peut l'achever et le compléter. L'âme, en effet, n'est pas proprement principe d'opération finalisée par une œuvre extrinsèque, mais d'opération vitale demeurant dans le vivant et finalisée par lui. Si l'âme 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. Par là, elle est vraiment fin des opérations vitales.

C'est en considérant la génération, opération vitale par excellence du vivant de vie végétative, qu'on comprend le mieux le rôle de l'âme comme cause finale :

L'âme nutritive appartient à tous les autres vivants [aussi bien qu'à l'homme], elle est la première et la plus commune des puissances de l'âme, car c'est selon elle que le vivre appartient radicalement à tous les vivants. Ses œuvres sont la génération et la nutrition. En effet, la plus naturelle des œuvres pour les vivants, pour autant qu'ils sont parfaits et non incomplets ou dont la génération n'est pas spontanée, c'est de produire un autre semblable à soi (l'animal, un animal, la plante, une plante), pour participer à l'éternel et au divin autant que possible. Tous les [vivants] désirent en effet cela, et ils agissent en vue de cela, pour autant qu'ils agissent selon la nature (...). Et puisqu'il est impossible de communier (*κοινωνεῖν*) à l'éternel et au divin d'une manière continue, à cause du fait qu'aucun des [vivants] corruptibles ne peut demeurer le même et un numériquement, chacun y communique autant qu'il peut y participer, l'un plus, l'autre moins ; et il demeure, non pas lui-même, mais semblable à lui-même, non pas un numériquement, mais spécifiquement.<sup>3</sup>

---

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.

1. *De l'âme*, II, 4, 415 b 15-20. Cf. *Parties des animaux*, I, 5, 645 b 19.

2. Ce que chaque puissance est à son organe, l'âme l'est au corps : « Si l'œil était un vivant indépendant, son âme serait la vue » (*De l'âme*, II, 1, 412 b 18-19). Or il est évident que la faculté est la fin propre de son organe, qui lui est ordonné et n'existe qu'en vue de celle-ci.

3. *De l'âme*, II, 4, 415 a 23 - 415 b 7. « Puisqu'on dénomme à juste titre toute chose d'après sa fin et que la fin est d'engendrer un [vivant] semblable à soi, l'âme première sera ce qui engendre un [vivant] semblable à soi » (*ibid.*, 416 b 23-25).

Malgré leur perfection, les vivants d'ici-bas demeurent corruptibles. Tous, individuellement, ont un cycle de vie irréversible : naissance, croissance, diminution, mort<sup>1</sup>. Ils ont un rythme de vie déterminé et limité à l'intérieur et en fonction de telle nature-forme, de telle âme. Mais spécifiquement, ils possèdent une certaine éternité, car par la génération, ils communiquent normalement leur propre nature vivante à des vivants semblables et de même nature<sup>2</sup>. Par là, ils participent autant qu'ils le peuvent à l'éternel et au divin. 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 vivants corruptibles ont quelque chose d'éternel et de divin.

Cette triple causalité exercée par l'âme sur le corps vivant est analogue à celle qu'exerce la nature-forme sur la nature-matière, pour toute réalité naturelle. L'âme, comme la nature-forme, mais d'une façon spéciale, dans son ordre particulier, est principe et fin : tout vient d'elle et tout se termine à elle. Elle enveloppe et contient tout le vivant, comme la nature-forme enveloppe et contient toute réalité physique. Mais tandis que la forme naturelle inanimée détermine la réalité physique, l'incline nécessairement vers telle autre et la 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'acquérir 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 vivant semblable à lui : communiquer à un nouveau vivant sa propre vie. La caractéristique de la causalité de l'âme est donc d'être une causalité d'organisation, d'assimilation et de propagation. Cela lui est tout à fait propre. Nous devons donc respecter l'ordre *analogique* qui existe entre nature-forme et nature-matière, âme et corps ; nous disons *analogique*, pour souligner leur diversité totale. Le « quelque chose de commun » est que la matière est tout ordonnée à la forme, de même que le corps est tout entier tourné vers l'âme.

## 2. Les trois degrés de vie

Il ne suffit pas à Aristote de traiter de l'âme comme principe radical de vie. Il veut encore préciser l'ordre qui existe dans la diversité des opérations

1. Tout vivant a son sommet de vie, ce qui ne pourrait avoir lieu sans la nutrition (cf. *De l'âme*, II, 4, 415 b 25-27 ; III, 12, 434 a 22 sq). Notons la manière dont Aristote distingue l'accroissement du feu et celui du vivant : « L'accroissement du feu est indéfini, pouvu qu'il y ait du combustible ; mais il existe une limite et une règle (*πέρας καὶ λόγος*) de la grandeur et de la croissance de toutes les réalités constituées par nature. Et cela appartient à l'âme et non au feu, et à la forme plus qu'à la matière » (*ibid.*, II, 4, 416 a 15-18).

2. Cette distinction, typiquement aristotélicienne, entre l'individu et l'espèce, ne peut se comprendre qu'à partir de la saisie de la nature, forme et matière, et par le fait même, de la distinction du *τί ἐστί* et du *πῶς*.

vitales de l'âme. De fait, on constate de multiples activités vitales chez l'homme. Mais seules les activités nutritives, sensibles et rationnelles permettent au philosophe de déceler divers degrés de vie, et même diverses espèces de vivants, car c'est seulement entre ces diverses activités qu'existent des différences essentielles, du point de vue proprement vital. Chacune de ces diverses opérations réclame une cause propre. Voilà pourquoi il faut poser un principe propre des opérations de nutrition, un principe propre des opérations sensibles et un principe propre des opérations intellectuelles.

Mais il y a une hiérarchie entre ces divers principes propres de vie. Si le principe propre des opérations de vie végétative peut exister sans les autres, l'inverse ne peut avoir lieu :

Il est possible que [cette puissance] soit séparée des autres, mais il est impossible, chez les mortels, que les autres le soient de celle-ci. C'est manifeste chez les plantes : il ne se trouve en elles aucune autre puissance de l'âme. Le vivre appartient donc aux vivants grâce à ce principe.<sup>1</sup>

Le vivant de vie intellectuelle, l'homme, possède donc nécessairement toutes les puissances et toutes les opérations des divers degrés de vie inférieurs, qui se trouvent réalisés en lui, selon un ordre harmonieux, parfait. C'est pourquoi l'homme apparaît comme le vivant parfait parmi les vivants corruptibles ; il apparaît comme modèle de tous les autres : « Tous les vivants, en dehors de l'homme, sont des nains »<sup>2</sup>. Ils sont comme des ébauches qui attendent autre chose de plus définitif, de plus achevé.

Mais quand nous disons « ordre harmonieux parfait », 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<sup>3</sup>. Si donc on considère dans le même vivant les divers principes propres d'opérations vitales, il ne peut être question de séparations réelles, mais uniquement de *distinctions* de principes propres, qui prennent du reste différents caractères, suivant qu'il s'agit des facultés sensibles ou intellectives. De telles distinctions ne touchent pas à l'unité foncière substantielle du vivant<sup>4</sup>.

En vue de préciser et de définir la nature exacte de chacune de ces puissances, végétative, sensitive, intellectuelle, Aristote entreprend successivement l'étude de l'aliment et de la nutrition, du sensible et de la sensation, de l'intellection ; nous ne pouvons en effet connaître ces diverses

---

1. *De l'âme*, II, 2, 413 a 31 - 413 b 2. « Il faut chercher selon chaque réalité, ce qu'est l'âme ; par exemple ce qu'est celle d'une plante et d'un homme ou d'une bête. Il faut examiner pour quelle cause elles se trouvent ainsi en ordre. En effet, sans la [puissance] sensitive, aucune des autres sensations n'appartient [au vivant] ; mais la puissance nutritive est séparée de la sensitive chez les plantes » (*ibid.*, 3, 414 b 32 - 415 a 3). Cf. *ibid.*, III, 12, 434 a 22 sq.

2. *Parties des animaux*, IV, 10, 686 b 3.

3. Cf. *De l'âme*, II, 3, 414 b 19 sq.

4. Cf. *ibid.*, 2, 413 b 10 sq.

puissances que par leurs opérations, et celles-ci par ce qu'elles atteignent spécifiquement<sup>1</sup>.

Après de longues analyses, Aristote aboutit à cette conclusion :

Ce principe [celui des opérations de vie végétative] de l'âme est une puissance capable de conserver qualitativement, tel qu'il est, le vivant qui la possède, et la nourriture est ce qui permet à cette faculté de s'actuer. C'est pourquoi, privé de nourriture, le vivant ne peut pas exister.<sup>2</sup>

Si on considère cette puissance relativement à sa fin, elle est dite « l'âme première », « génératrice d'un vivant semblable à soi »<sup>3</sup>.

Le principe propre des opérations vitales sensibles est capable

de recevoir les formes sensibles sans la matière, comme la cire prend [l'empreinte de] l'anneau sans le fer ni l'or, et reçoit le sceau d'or ou 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.<sup>4</sup>

La puissance sensitive existe du reste de diverses façons dans les multiples espèces animales, depuis le simple sens du toucher, jusqu'à l'imagination<sup>5</sup>. Si donc toutes les espèces animales ne possèdent pas également la vie sensible, toutes du moins ont le sens du toucher. Aristote précise ce rôle fondamental du toucher qui caractérise à ses yeux la vie animale : « De même que la puissance nutritive peut se séparer du toucher et de toute sensibilité, de même le toucher peut se séparer des autres sens (...). Tous les animaux ont la sensation tactile »<sup>6</sup>. « De plus, ils ont tous la sensation de l'aliment ; car le toucher est le sens de l'aliment »<sup>7</sup>. Aristote montre encore que le sens du toucher est nécessaire à la conservation de la vie animale, alors que les autres sens ne sont nécessaires qu'en vue de son bien-être<sup>8</sup>. C'est pourquoi « il est nécessaire que ce soit le seul sens dont la privation entraîne chez les animaux la cessation de la vie »<sup>9</sup>. Et il note que les autres

---

1. Cf. *De l'âme*, II, 4, 415 a 14-23.

2. *Ibid.*, 4, 416 b 17-20.

3. *Ibid.*, 416 b 23-25. Aristote emploie ici l'expression « âme première » pour le principe fondamental de vie, en vue de mieux faire comprendre que la vie végétative peut se séparer de la vie sensible. Mais lorsqu'il s'agit de l'homme, Aristote ne parle pas d'âme végétative, d'âme sensible, d'âme noétique.

4. *Ibid.*, 12, 424 a 17-24.

5. Cf. *ibid.*, III, 3, 428 a 9 sq, où Aristote affirme que l'imagination n'existe pas chez la fourmi, l'abeille ou le ver..., même si beaucoup de bêtes ont l'imagination. Voir aussi *ibid.*, 11, 434 a 4 sq, où Aristote distingue l'imagination sensitive — celle qui peut appartenir aux animaux — de l'imagination délibérative, propre à l'homme.

6. *Ibid.*, II, 2, 413 b 5-10. Cf. *ibid.*, 3, 414 b 3 ; 415 a 4-5.

7. *Ibid.*, 414 b 7.

8. *Ibid.*, III, 12, 434 b 21 sq.

9. *Ibid.*, 13, 435 b 4 sq.

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 supprime l'animal ». Détruisant le toucher, il détruit la vie, puisque « c'est par le toucher que la vie se définit »<sup>1</sup>.

Le 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.<sup>2</sup>

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 (*τῆν δίανοιαν*), tandis que ceux qui ont la chair tendre sont bien doués ».<sup>3</sup>

Pour chacun des vivants de vie végétative, sensible, intellectuelle, un corps organique correspond donc à l'âme qui est principe de sa vie<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>. En somme, nous pouvons dire que pour Aristote, c'est précisément « par le principe [de l'opération nutritive] que le vivre appartient primitivement au vivant » et le constitue tel<sup>6</sup> ; c'est par le principe des opérations sensitives, et spécialement par le toucher, que l'animal est constitué.

C'est enfin par le principe des opérations intellectives que l'homme possède le degré de vie supérieur :

A propos de cette partie de l'âme par laquelle elle connaît et pense, qu'elle soit une réalité séparable ou qu'elle ne soit pas séparable selon la grandeur mais seulement selon la notion

---

1. *Ibid.*, 435 b 13 sq.

2. *Ibid.*, II, 9, 421 a 21-23.

3. *Ibid.*, 421 a 23-26.

4. Il faudrait analyser ce qu'Aristote dit au chapitre 10 du livre IV des *Parties des animaux* (685 b 29 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 de vie qui explique ces diversités.

5. 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 » (*De l'âme*, II, 12, 424 b 1 sq) ; cf. *ibid.*, III, 12, 434 a 30 sq.

6. *Ibid.*, II, 2, 413 b 1-2 ; cf. *ibid.*, 4, 415 a 23-25. Aristote confirme son affirmation par la négation : « Aucune réalité ne se nourrit si elle ne participe à la vie » (*ibid.*, 4, 416 b 9). On pourrait donc dire que pour lui, « vivre » égale premièrement « se nourrir ».

(λόγος), il faut examiner la différence qu'elle possède, et comment, à un moment, naît la pensée (τὸ νοεῖν).<sup>1</sup>

L'opération propre de cette puissance de l'âme est l'acte de penser, l'intellection, qui est une connaissance immatérielle, 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, se les assimilant intentionnellement. 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. Son caractère propre est donc d'être les formes intelligibles en puissance seulement :

Par conséquent, cette partie de l'âme qu'on appelle intellect (νοῦς) (et j'entends par intellect ce par quoi l'âme pense et croit) n'est en acte aucune des réalités existantes avant de penser.<sup>2</sup>

Voilà pourquoi l'intellect ne peut être « mêlé au corps » et doit nécessairement en être séparé<sup>3</sup>, 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 : après avoir perçu ce qui est fortement sensible, notre puissance de connaissance sensible est moins apte à sentir.

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 l'est même davantage. La puissance sensible, en effet, n'est pas sans le corps, tandis que l'intellect est séparé.<sup>4</sup>

L'âme humaine, grâce à sa partie supérieure, le νοῦς, implique donc nécessairement une certaine transcendance à l'égard du monde physique. A cause de son état de séparation, le νοῦς est non seulement capable de recevoir les formes intelligibles, mais il est lui-même intelligible :

---

1. *De l'âme*, III, 4, 429 a 10-13. Cf. *ibid.*, 3, 427 b 27 sq. Cf. *De la génération des animaux*, II, 3, 736 b 12 sq. Aristote est très bref sur toute cette question du νοῦς parce que cette étude, dans ce qu'elle a de propre, échappe au philosophe de la nature (cf. *Part. des an.*, I, 1, 641 a 36 - 641 b 9). Le νοῦς est en effet séparé de la matière, et son étude ne fait plus formellement partie de la philosophie de la nature, mais de la philosophie première.

2. Cf. *De l'âme*, III, 4, 429 a 14 sq. « 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 » (*ibid.*, 429 b 30 - 430 a 2). Pour Aristote, le νοῦς est une puissance à l'égard de tous les intelligibles, pour pouvoir tous les recevoir et les connaître. « D'une manière générale, l'intellect en acte est les choses [mêmes] » (*ibid.*, 7, 431 b 16-17); cf. *Parties des animaux*, I, 1, 641 a 36.

3. *De l'âme*, III, 4, 429 a 24-25. « Son acte n'a rien en commun (κοινωνεῖ οὐθὲν) avec l'acte corporel » (*De la génération des animaux*, II, 3, 736 b 28-29).

4. *De l'âme*, III, 4, 429 a 31 - 429 b 5.

Et lui-même est intelligible, comme les intelligibles. En effet, au sujet de ces réalités sans matière, le pensant et le pensé sont identiques, car la science théorique et ce qui est connu de la même manière sont identiques.<sup>1</sup>

En outre, par une de ses parties, l'« intellect actif », il réalise en acte ces formes intelligibles. Celles-ci, en effet, ne se trouvent qu'en puissance dans les réalités sensibles ; sous l'influence de l'intellect actif, elles sont actualisées :

Comme il existe dans la nature tout entière d'une part ce qui est matière pour chaque genre (c'est ce qui est en puissance toutes les réalités), et d'autre part quelque chose d'autre, qui est cause et agit efficacement, qui produit toutes choses (comme l'art par rapport à la matière qui pâtit), il est nécessaire que ces différences se trouvent aussi radicalement dans l'âme. Et il existe un νοῦς tel qu'il est capable de devenir toutes choses, et d'autre part celui qui parce qu'il produit toutes choses, est comme une certaine disposition stable, tel que la lumière. Et ce νοῦς est séparé, sans mélange et impassible, étant acte substantiellement (ἐνέργεια τῆ ὀψία).<sup>2</sup>

Dans la pensée d'Aristote, il semble bien que seul cet intellect actif « qui est substantiellement acte », soit immortel et éternel<sup>3</sup>, et donc divin<sup>4</sup>. L'intellect passif en tant que νοῦς est séparé ; mais en tant que puissance à l'égard des formes intelligibles, il ne peut s'exercer sans le concours de l'imagination, et par le fait même, sans le concours de certains organes corporels<sup>5</sup>. En tant qu'il est spécifié par les formes intelligibles, l'intellect passif est au delà du corruptible ; mais dans son exercice vital, en tant qu'il est lié à l'image, au phantasme, il demeure lié au monde corruptible.

Autrement dit, le Philosophe souligne que grâce à l'intellect agent, on découvre que l'intelligence, dans sa spécification propre, demeure séparée du monde physique — elle est immortelle. Mais dans son exercice d'opération vitale, elle demeure liée au sensible et au corruptible. Je peux affirmer que le νοῦς a quelque chose d'éternel. Mais comment existe-t-il de cette manière séparée du monde physique ? Je l'ignore. Toute philosophie qui ne distingue plus l'analyse du conditionnement ne peut comprendre le sens de ces affirmations d'Aristote, et est conduite à affirmer qu'il nie l'immortalité de l'âme noétique. Si on reconnaît cette distinction, on voit l'extrême rigueur philosophique d'Aristote : du point de vue de la philosophie du vivant, il ne peut affirmer que l'âme noétique est immortelle ; il affirme seulement que l'intellect agent indique qu'il y a quelque chose d'immortel dans l'homme. Ici, Aristote ne traite pas de la nature de l'intellect, car précisément en tant qu'il est séparé, il échappe à la philosophie de la nature<sup>6</sup>.

1. *Ibid.*, 430 a 2-5.

2. *Ibid.*, 430 a 10-18.

3. « Ἀθάνατον καὶ αἰδιον » (*ibid.*, 430 a 23).

4. « Le νοῦς est quelque chose de plus divin et d'impassible » (*ibid.*, I, 4, 408 b 29) ; « Seul le νοῦς vient de l'extérieur [du dehors] ; seul il est divin » (*De la gén. des an.*, II, 3, 736 b 27-28 ; cf. aussi *ibid.*, 737 a 9-10) ; cf. *Part. des an.*, II, 10, 656 a 7 ; IV, 10, 686 a 27.

5. Cf. *De l'âme*, III, 7, 431 a 14 sq ; 8, 432 a 7 sq.

6. « Le philosophe de philosophie première considère les réalités séparées » (*De l'âme*, I, 1, 403 b 16)

A travers cette étude du vivant et de l'âme, Aristote, comme lui-même l'indique, innove en s'avancant sur un terrain encore très peu exploré par ses devanciers<sup>1</sup>. Ceux-ci lui ont transmis comme trois définitions de l'âme : elle est le moteur et ce qu'il y a de plus mobile ; elle est une harmonie ; elle est un nombre qui se meut<sup>2</sup>.

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 perfection ; mais ils demeuraient dans un point de vue descriptif, sans chercher la *cause* propre du vivant comme tel. 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 comme les autres réalités physiques ; certes comme la réalité physique la plus noble, mais encore de cet ordre.

Aristote, en découvrant 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 substance qu'il faut considérer d'une façon spéciale, originale, pour déceler ce qu'elle est, son pouvoir propre, sa supériorité caractéristique à l'égard du monde physique. La vie n'est-elle pas 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 un corps physique et sensible. C'est

---

1. C'est ce qu'il dit au début du livre II du traité *De l'âme*, en affirmant qu'il reprend la recherche au point de départ... (*loc. cit.*, I, 412 a 3-5 — cf. ci-dessus p. 137).

2. Cf. *De l'âme*, I, 2-5, 403 b 20 - 411 b 30. Dans ce regard rétrospectif, Aristote n'a pas d'autre intention que 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. Son souci n'est pas celui de la chronologie. La première définition qu'il relève (l'âme est ce qu'il y a de plus mobile) est celle de Démocrite, de Leucippe 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. Quant à la deuxième définition (l'âme est une certaine harmonie), Aristote ne dit pas de qui elle provient. Philopon l'attribue aux Pythagoriciens (cf. PLATON, *Phédon*, 85 c sq, où cette thèse est soutenue par Simmias, disciple de Philolaos, le grand pythagoricien). Mais comme le remarque Rodier (*Notes sur le Traité de l'âme*, p. 120), les Pythagoriciens ne prétendaient pas définir l'âme comme une harmonie ; 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. 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 » (voir RODIER, *op. cit.*, p. 138-139).

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, forme du corps, et dont les opérations dépendent d'une façon plus ou moins immédiate de certains organes physiques. Les vivants sont, en effet, des réalités naturelles. L'âme, si elle est une forme principe de vie, est encore une certaine nature. Et le corps, s'il est le « sujet » propre de l'âme, est encore, lui aussi, une certaine nature.

Si Aristote, face aux opinions philosophiques de ses devanciers, découvre *ce qu'est* l'âme, sa distinction réelle à l'égard des réalités physiques comme principe propre du vivant, ce n'est pas à la manière de Platon, en opposition à la réalité du corps vivant. Il reproche à ses devanciers de ne pas l'avoir considéré et d'avoir négligé d'expliquer pourquoi l'âme se trouve unie au corps et comment elle s'y trouve unie. Mais 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  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . La mort, pour Platon, est une délivrance vers laquelle le philosophe doit tendre. Grâce à la libération qu'elle apporte, le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  pourra de nouveau contempler librement les formes.

Cette opinion s'oppose à l'unité substantielle de la nature humaine, qu'Aristote met en pleine lumière. Pour lui, l'âme humaine, tout en informant le corps, possède en elle-même une « partie séparée », le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , capable d'atteindre la quiddité des réalités physiques et capable de déceler leur être propre : ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ce qui, pour Platon, était perçu en droit comme une substance séparée, devient pour Aristote partie principale d'une âme informant le corps. Par là, Aristote intègre le *corps* dans la nature humaine comme une partie substantielle, bien que soumise et ordonnée à l'âme. Son attitude philosophique est donc pleinement réaliste. Et c'est ce réalisme même qui lui fait découvrir ce qui, dans l'âme, dépasse le monde physique. Il s'oppose au matérialisme des mécanistes et au pur formalisme de Platon ; plus exactement, il domine cette opposition matérialisme-formalisme, dans une analyse beaucoup plus rigoureuse et analogique, qui respecte la diversité des causes propres de la réalité vivante.

Nous retrouvons, à l'égard de l'âme et du corps, la même rigueur philosophique que nous avons constatée à propos de la nature. Les premiers philosophes avaient fixé leur regard sur le caractère concret des vivants, Aristote cherche à saisir leur principe propre. Platon, en réaction contre certains mécanistes, cherche surtout une explication purement formelle de l'âme noétique, considérée en elle-même (avant ou après son union au corps) comme essentiellement indépendante de ce corps sensible ; il rejette en même temps la dignité 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 du vivant, domine ce dualisme, à la fois trop angélique et trop animal. Il découvre la dignité proprement humaine de l'âme et du corps.

Certaines de ses analyses restent évidemment en étroite dépendance des conceptions de son temps. Mais il faut savoir reconnaître les principes propres philosophiques qu'elles dévoilent : les divers principes propres des degrés de vie ; leur hiérarchie ; la primauté de certaines puissances vitales à l'intérieur de ces divers degrés de vie ; la relation des puissances vitales à ce qu'elles considèrent ; la causalité spécifique de ce qui est considéré sur les puissances vitales... 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 propres du vivant, dépasse évidemment toutes les relativités du contexte historique dans lesquelles elles sont nées.

\*

Il nous est maintenant facile 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 réalités physiques ; et par le fait même, elle répond aux diverses interrogations de l'intelligence humaine à l'égard des réalités physiques : d'où ? En quoi ? Qu'est-ce ? En vue de quoi ?

La nature 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. 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. C'est donc bien la nature qui spécifie cette philosophie ; elle est son principe propre, qui lui donne son unité particulière et sa structure spéciale, et qui la constitue dans son ordre particulier de connaissance des réalités physiques, avec leurs propriétés, leurs accidents, et en premier lieu leur mouvement.

Si l'on ne veut pas déformer la pensée d'Aristote, il faut bien saisir que la *nature* se situe à un niveau 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 » et de « forme » des sciences physiques, conduirait aux plus lamentables confusions. Il faut au contraire bien respecter ces divers points de vue, et reconnaître que l'esprit humain peut atteindre le réel 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 abstractive qui fait qu'elle n'atteint jamais que partiellement le réel.

Notons enfin que le souci d'Aristote de considérer l'étude du vivant, de l'homme vivant, comme faisant partie de la philosophie de la nature, est extrêmement légitime : il le fait, face à Platon, pour éviter de ramener l'homme vivant à l'âme séparée. Il faut cependant reconnaître que ce vivant particulier qu'est l'homme, ainsi que l'expérience interne qu'il a de sa propre vie, réclament un développement philosophique spécial, analysant ce qu'est proprement la vie. La philosophie contemporaine met cette attente en pleine lumière en opposant, hélas, souvent dialectiquement le vivant aux réalités physiques. Dans notre monde d'aujourd'hui, le philosophe devra donc préciser avec plus de rigueur qu'Aristote ce qui caractérise la philosophie du vivant.



## CHAPITRE III

### LA PHILOSOPHIE PREMIERE<sup>1</sup>

A la fin du premier livre de la *Physique*, Aristote déclare : « A propos du principe selon la forme, est-il un ou multiple, et qu'est-il (ou que sont-ils) ? C'est l'œuvre de la philosophie première de le déterminer en toute rigueur »<sup>2</sup>. Et dans le livre II, traitant de la nature comme forme, il interroge : « Jusqu'à quel point le physicien doit-il connaître la forme (εἶδος) et le "qu'est-ce" ? Comme le médecin le nerf, ou le forgeron l'airain, jusqu'à ce point. En effet, chacune de ces [considérations] est en vue de quelque chose, et est au sujet de ces choses qui sont séparables par la forme, mais 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 »<sup>3</sup>.

En parlant de l'âme, Aristote se pose les mêmes questions et fait le même discernement : « On pourrait se demander s'il appartient à la physique de traiter de toute âme ou bien seulement d'une certaine âme. Si c'est de toute âme, aucune philosophie ne restera en dehors de la science physique. En effet, l'intelligence est relative aux intelligibles... »<sup>4</sup>. Si 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. Le Philosophe reconnaît alors que « toute âme n'est pas nature, mais seulement une certaine partie de l'âme, une ou plusieurs »<sup>5</sup>. 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 est celui qui

---

1. Nous nous permettons de renvoyer ici à nos ouvrages sur *L'être* (Téqui, Paris 1972-1974), et *De l'être à Dieu* (Téqui, Paris 1977), qui comportent plusieurs études sur la philosophie première d'Aristote.

2. *Loc. cit.*, 9, 192 a 34-36.

3. *Loc. cit.*, 2, 194 b 9-15.

4. *Parties des animaux*, I, 1, 641 a 32-36.

5. *Ibid.*, 641 b 9-10.

considère toujours la forme et la matière et leur relation, leur composition ; le mathématicien est celui qui ne considère que la forme abstraite ; l'artisan regarde surtout la matière en tant que transformable. Et Aristote conclut : « Enfin, ce qui est séparé [ne peut être considéré que par] le philosophe de philosophie première »<sup>1</sup>. C'est pourquoi, nous l'avons vu, l'étude du νοῦς en tant que capable d'atteindre les réalités séparées, les « purs intelligibles », ne regarde plus la physique, mais la philosophie première<sup>2</sup>.

L'étude de la forme (εἶδος) et tout spécialement celle de l'âme humaine, oblige donc le philosophe à 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. Précisons qu'Aristote n'entend pas cette étude de la forme à la manière de Platon, mais relativement à ce-qui-est ; c'est la forme en tant qu'elle est source propre de ce-qui-est, et non pas la forme-en-soi. Cette partie de la philosophie qui se situe d'une certaine façon *après* la physique — selon l'ordre génétique — sera appelée « métaphysique » par les commentateurs d'Aristote. Aristote l'appelle « philosophie première » : 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.

En 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 la composition de ces livres. Notre intention est de tâcher de déceler les principes propres de cette philosophie première, et d'en expliciter l'organisation scientifique. En philosophie, n'est-ce pas la première chose qu'on doit faire ?<sup>3</sup>

Cette philosophie première est pour Aristote la sagesse par excellence, c'est-à-dire la science qui considère les premières causes et les premiers principes, 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, en ce sens précis que, d'une façon plus ou moins directe, elle les finalise toutes. Une telle philosophie considère avant tout les causes premières, les premiers principes, et la fin ultime de tout ce qui est : la substance séparée, premier intelligible et premier aimable. Si elle procède à la manière d'une science théorétique, impliquant des analyses et la recherche des causes propres, tout ordonnée à la connaissance de la vérité recherchée pour elle-même, elle s'achève toutefois dans une contemplation, capable d'assurer le bonheur parfait de l'homme.

1. *Op. cit.*, I, 1, 403 b 15.

2. Cf. *ibid.*, III, 7, 431 b 17-19.

3. Distinguons bien l'œuvre du philosophe et celle de l'historien ! L'histoire de la pensée d'Aristote ne peut d'ailleurs être développée que si on sait — comme philosophe — *ce qu'est* sa pensée...

## 1. Nature de la sagesse (livre A)

Dans le premier livre, Aristote nous présente l'exigence naturelle qui pousse l'homme à tendre vers les sciences suprêmes et la sagesse. Celle-ci n'est pas un luxe superflu. Elle est l'épanouissement dernier, ultime de l'intelligence humaine.

Tous les hommes désirent par nature savoir ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ ) ; l'amour des sensations en est le signe. En effet, celles-ci, en dehors de leur utilité, sont aimées pour elles-mêmes, et plus que les autres, celles qui nous viennent par les yeux. Car ce n'est pas seulement pour agir, mais aussi quand nous sommes sur le point de ne pas agir, que nous choisissons de voir, à l'encontre, pour ainsi dire, de tout le reste. La cause en est que parmi les sensations [la vue] nous fait au plus haut point connaître, et montre ( $\delta\eta\lambda\omicron\iota$ ) des différences plus nombreuses.<sup>1</sup>

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. Que la sagesse 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.

Les animaux naissent en ayant par nature la sensation ; de celle-ci pour les uns n'est engendré aucun souvenir ; tandis qu'il l'est pour les autres. Et c'est pourquoi ceux-ci sont plus prudents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir (...). Les uns donc vivent d'images et de souvenirs et participent peu à l'expérience ; quant au genre humain, il vit d'art et de raisonnements. Du souvenir naît pour les hommes l'expérience ; en effet, plusieurs souvenirs d'une même chose en arrivent à constituer la puissance d'une seule expérience. Et l'expérience semble presque semblable à la science et à l'art. La science et l'art surviennent pour les hommes par l'intermédiaire de l'expérience.<sup>2</sup>

Il est évident que l'animal demeure dans les images engendrées par ses sensations, tandis que l'homme les dépasse : pour lui, de la mémoire et des images naîtra l'expérience, et de ses expériences naîtra l'art, capable d'atteindre une saisie universelle. Si d'une certaine façon l'expérience, dans l'ordre de la vie pratique, peut apparaître comme supérieure à l'art, celui-ci est cependant vraiment plus noble et plus parfait :

Nous estimons que le savoir et le comprendre appartiennent plus à l'art qu'à l'expérience, et nous jugeons que les hommes d'art sont plus sages que les hommes d'expérience, pensant que la sagesse accompagne tous les hommes selon leur savoir ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ ) ; cela, parce que les uns connaissent la cause, les autres non. En effet, les hommes d'expérience connaissent le fait ( $\tau\acute{o}\ \theta\epsilon\tau\iota$ ), mais non le pourquoi ( $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ ) ; les autres [les hommes d'art] connaissent le pourquoi et la cause.<sup>3</sup>

---

1. *Métaphysique*, A, 1, 980 a 21-27.

2. *Ibid.*, 980 a 27 - 981 a 3.

3. *Mét.* A, 1, 981 a 24-30.

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 le λόγος et qu'ils connaissent les causes »<sup>1</sup>.

Parmi les arts, les plus nobles et les plus « sages » sont ceux qui ne sont pas dirigés vers l'utile, mais vers le « loisir ». Les arts sont comme une disposition aux spéculations mathématiques. Et par celles-ci s'introduisent les spéculations philosophiques qui considèrent les premières causes et les principes de ce-qui-est : ces spéculations sont donc bien ce qu'il y a de plus profond et de plus noble dans l'ordre de la connaissance. 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 : « Or puisque nous recherchons cette science, il faudra examiner à l'égard de quelles causes et de quels principes la sagesse est la science. Si nous prenons les conceptions que l'on a sur le sage, cela en deviendra vite plus manifeste »<sup>2</sup>. Aristote nous présente alors une sorte de description du sage et de la sagesse, description admise par tous certes, mais déjà très élaborée. Voici les six caractères du sage et de la sagesse qu'Aristote relève<sup>3</sup> :

1. Le sage sait toutes choses — universalité de son savoir.
2. Le sage connaît les choses difficiles — profondeur de son savoir.
3. Le sage connaît avec plus de précision (*ἀκρίβεια*) 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 les 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 celle que Platon avait donnée dans le *Théétète*. 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. Le sage est d'une indifférence totale à l'égard de ce monde extérieur : « Un tel homme ne connaît ni

---

1. *Mét.*, A, 1, 981 b 5-6.

2. *Mét.*, A, 2, 982 a 4-7.

3. Cf. *ibid.*, 982 a 8-19.

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... »<sup>1</sup> — 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 »<sup>2</sup>. Le sage s'élève jusqu'au Beau en soi pour le contempler. Il a la nostalgie de ce monde divin et désire s'évader 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 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.

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

Comparativement à celle de Platon, la description d'Aristote est d'une sobriété extraordinaire. De toutes les qualités intellectuelles, politiques, morales et physiques, il ne retient et ne développe que celles qui affectent strictement la connaissance théorétique : l'universalité du savoir, la profondeur, la précision, la communicabilité, l'amabilité et la noblesse. Les autres qualités que le maître reconnaît au sage, le disciple les rattache à la magnanimité<sup>3</sup>, 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 qui considère certaines causes et certains principes »<sup>4</sup>, 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. Aristote peut donc conclure que la sagesse considère les premières causes et les premiers principes, et par le fait même la cause finale ultime :

La plus dominante des sciences et celle qui commande le plus à ce qui est subordonné est celle qui connaît en vue de quoi chaque chose est accomplie ; cela, c'est le bien de chacun, et d'une manière générale, c'est [ce qui est] le meilleur dans la nature tout entière (...). [La sagesse] doit donc être une connaissance théorétique des premiers principes et des premières causes ; et en effet, le bien, le « ce en vue de quoi », est l'une des causes.<sup>5</sup>

En affirmant que la sagesse s'occupe du bien suprême, le Philosophe montre comment une telle sagesse, science suprême — la plus universelle et la plus réaliste — est une science théorétique, tout ordonnée à la recherche

---

1. PLATON, *Théétète*, 173 d - 174 b.

2. *Ibid.*, 176 a.

3. Voir *Ethique à Nicomaque*, IV, 7-9, 1123 a 34 sq. Cf. ci-dessus, p. 55.

4. *Mét.*, A, 1, 982 a 2.

5. *Ibid.*, 2, 982 b 4-10.

de la vérité, et cependant capable de procurer à l'homme son véritable bonheur.

C'est l'admiration, l'étonnement, point de départ de l'acquisition de la sagesse, qui montre au Philosophe le caractère spéculatif de la sagesse :

Qu'elle ne soit pas une connaissance réalisatrice (*ποιητική*), cela est évident à partir de ceux qui ont philosophé les premiers. C'est par l'étonnement (*τὸ θαυμάζειν*) que les hommes, aujourd'hui comme au point de départ, commencent à philosopher (...). Or celui qui pose les difficultés et s'étonne voit qu'il ne sait pas (...). Ainsi puisqu'ils philosophèrent pour fuir l'ignorance, il est manifeste qu'ils recherchaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour quelque chose d'utile.<sup>1</sup>

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 théorétique est pour l'homme le bien le plus noble, étant la plus parfaite des sciences. Elle est un bien divin :

C'est à juste titre que l'on peut estimer que sa possession n'est pas humaine. De tant de manières, en effet, la nature des hommes est esclave que selon Simonide « Dieu seul peut avoir ce privilège », et qu'il n'est pas digne que les hommes ne se bornent pas à rechercher la science qui est la leur par soi. Si donc les poètes disent quelque chose, et si la jalousie est naturelle à la divinité, c'est bien dans ce cas qu'il conviendrait qu'elle s'exerce, et que tous ceux qui excellent [dans le savoir] soient éprouvés. Mais on ne peut admettre que la divinité soit jalouse (et selon le proverbe, « les poètes disent beaucoup de mensonges ») et on ne doit pas estimer qu'une autre [science] que celle-ci soit plus digne d'honneur. La plus divine est en effet aussi la plus digne d'honneur. Or seule une telle science serait cela, de deux manières : en effet, celle que Dieu posséderait au plus haut point est la plus divine des sciences, aussi bien que celle qui serait la science des choses divines. Or cette [sagesse] est la seule à avoir ces deux [caractères]. Dieu semble être, en effet, cause pour toute chose et un certain principe ; et une telle science, Dieu la possède seul ou au plus haut point.<sup>2</sup>

La sagesse est donc divine parce qu'elle considère les premiers principes et la cause ultime, Dieu, et en raison de celui qui la possède naturellement, Dieu. Mais si divine qu'elle soit, cette science demeure une perfection pour l'homme. Elle est même sa perfection suprême, capable de lui donner un bonheur parfait.

## 2. Structure scientifique de cette sagesse

Il n'est pas suffisant de considérer la sagesse comme la recherche des causes premières ; il faut encore savoir quelles sont les causes, dans leur diversité, qui structurent cette sagesse comme science. Le Philosophe l'a déjà précisé dans la *Physique*, elles sont au nombre de quatre :

---

1. *Mét.*, A, 2, 982 b 11-21.

2. *Ibid.*, 982 b 28 - 983 a 10.

Les causes sont dites de quatre manières : nous disons que l'une de celles-ci est la substance (*οὐσία*) et la « quiddité » (*τὸ τί ἦν εἶναι*) — en effet, le pourquoi se ramène au *λόγος* extrême, et le pourquoi premier est cause et principe ; une autre est la matière et le substrat ; la troisième, c'est le principe d'où part le mouvement ; et la quatrième, la cause opposée à celle-ci, c'est le « ce en vue de quoi » et le bien (car celui-ci est la fin de toute génération et de tout mouvement). Nous les avons suffisamment considérées dans les [livres] sur la nature.<sup>1</sup>

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 se sont appliqués avant lui 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 achever ce qu'ils ont commencé à chercher. Cela 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, qui nous permet de mieux comprendre les difficultés et aiguise notre recherche de la vérité ; et l'enseignement de « celui qui sait », d'un sage. Ces trois sources n'ont pas la même valeur. L'expérience est évidemment la source principale ; la seconde enrichit et confirme la première dans ses propres découvertes ; la troisième est aussi ordonnée à la première : elle évite les pertes de temps qu'occasionnerait le fait de suivre de fausses pistes en demeurant dans l'imaginaire.

Aristote montre d'abord que « la plupart des premiers philosophes considéraient que les seuls principes de toutes les réalités étaient dans la nature de la matière (*ἐν ὕλης εἶδει*) »<sup>2</sup>. Cela est manifeste chez les premiers physiciens. Mais leurs affirmations ne peuvent expliquer le devenir physique. C'est pourquoi il est nécessaire de se poser une nouvelle question : quelle est l'origine du changement, sa cause ? On cherche alors la cause efficiente. Quant à l'existence de l'ordre et du beau dans les réalités, elle exige de poser un nouveau principe : l'intelligence. Mais Aristote souligne qu'Anaxagore ne s'en sert que comme d'une cause efficiente ; de même 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 causes découvertes par les philosophes furent en réalité la matière et l'origine du mouvement.

Platon est le premier philosophe qui découvre explicitement le rôle de la forme (*εἶδος*) dans les réalités. Mais il ne l'a pas saisie comme quiddité et substance selon la forme<sup>3</sup>. L'analyse que Platon fait des réalités se ramène de fait, à la découverte de la matière et de la forme<sup>4</sup>. Aristote souligne aussi que la recherche du « ce en vue de quoi », de la fin, est celle qui a été le

1. *Ibid.*, 3, 983 a 26-33. Cf. *Physique*, II, 3, 194 b 16 sq ; voir ci-dessus, p. 111 sq.

2. *Mét.*, A, 3, 983 b 6-8.

3. Cf. *ibid.*, 8, 988 a 34-35.

4. Cf. *ibid.*, 7, 988 a 7-17.

moins mise en lumière : « “Ce en vue de quoi” sont les actions, les changements et les mouvements, ils disent d’une certaine manière que c’est une cause, mais ils n’en parlent pas de cette manière selon laquelle justement elle l’est naturellement »<sup>1</sup>. Anaxagore et Empédocle ont pressenti la cause finale mais n’ont pas su distinguer sa causalité propre de celle de l’origine. 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 n’ont pas su les préciser avec assez de netteté. Cela est surtout vrai de la cause finale. C’est pourquoi, affirme Aristote, « en un sens toutes [les causes] ont bien été énoncées avant, en un autre sens, elles ne l’ont été d’aucune manière »<sup>2</sup>. La raison dernière des confusions des philosophes antérieurs, spécialement de Platon, est de ne pas avoir distingué les différentes acceptions de l’être : « Rechercher d’une manière générale les éléments de ce-qui-est (τῶν ὄντων), sans avoir distingué qu’il est dit de multiples manières, c’est être incapable de trouver »<sup>3</sup>. On ne peut chercher les éléments que des « substances premières », c’est-à-dire des réalités existantes, et non des accidents ou des opérations. C’est une erreur de vouloir chercher les éléments de toutes les modalités de ce-qui-est.

La découverte de l’analogie de ce-qui-est — ce-qui-est se dit de diverses façons — et la découverte des diverses causes sont corrélatives. Or la découverte précise de la diversité des causes ne peut avoir lieu que par celle de la cause finale — la cause des causes — ; c’est donc la découverte de la cause finale qui nous permet de saisir avec une parfaite netteté l’analogie de ce-qui-est. Cette saisie de l’analogie de ce-qui-est, et la découverte de la cause finale, sont bien les deux grandes découvertes d’Aristote. Elles donnent à sa sagesse philosophique sa profonde originalité.

Si Aristote a le souci de rappeler ici ces quatre grandes analyses de la réalité existante, c’est que pour lui, la philosophie première, *science* ultime, implique une recherche des différentes causes, qui nous permettent d’en comprendre la structure propre. Cette structure scientifique de la philosophie première est présupposée à son caractère propre de sagesse, qui ne peut être déterminé que dans la mesure où le bien ultime de l’homme est découvert. Une lecture rapide de la philosophie première risque toujours de ne pas saisir avec suffisamment de netteté ces deux aspects de science et de sagesse. Aristote, en effet, nous livre le fruit propre de sa recherche en le découvrant lui-même, sans avoir suffisamment de recul critique. C’est ce qui explique la très grande diversité d’interprétations qu’on peut donner de la philosophie première... Nous essayons d’expliquer sa pensée avec ce « pré-

---

1. *Mét.*, A, 7, 988 b 6-8.

2. *Ibid.*, 10, 993 a 14-15.

3. *Ibid.*, 9, 992 b 18-19.

jugé favorable » qu'on doit avoir envers tout chercheur. Pour Aristote, la contradiction ne peut exister en philosophie ; elle ne peut exister dans sa philosophie première. Or à certaines de ces affirmations — « la sagesse est la science de certaines causes et de certains principes » —, on pourrait objecter que la sagesse n'atteint qu'une seule cause première, Dieu ; ce n'est qu'en tant que science que la philosophie première atteint diverses causes, qui ne sont plus des causes ultimes, mais des causes propres de ce-qui-est. Prétendre qu'Aristote se contredit ici, n'est-ce-pas prendre ses affirmations d'une manière trop matérielle ? N'oublions pas qu'Aristote affirme que la philosophie première est sagesse, et qu'elle est science : « La sagesse est la science de certaines causes et de certains principes ». Elle ne serait pas sagesse philosophique si elle n'était pas science, au sens où Aristote l'entend.

### 3. Les Apories (livre B)<sup>1</sup>

Avant de préciser ce que considère proprement la philosophie première, Aristote énonce dans le livre B, les divers problèmes que cette science doit résoudre. 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, car

on ne peut rien délier en ignorant le nœud ; et la difficulté de la pensée montre le nœud à propos de ce qu'elle considère. En effet, en tant qu'elle se heurte à une difficulté, la pensée est presque semblable à ce que souffrent des hommes enchaînés ; dans les deux cas, en effet, il est impossible d'aller de l'avant.<sup>2</sup>

Prétendre résoudre un problème sans l'avoir d'abord bien posé, c'est « comme si l'on marchait sans savoir où l'on doit aller, et en outre, c'est ne pas connaître qu'à un moment on a trouvé ce qu'on cherchait »<sup>3</sup>.

Ce livre 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 et ultimes d'Aristote ami de la sagesse, en nous montrant tout le champ d'exploration de ses plus difficiles et plus profondes spéculations. Les quatorze apories qu'Aristote pose peuvent se grouper de cette manière : 1) Questions touchant la nature de la sagesse et son extension. Première aporie : l'étude des causes appartient-elle à une science ou à plusieurs ? Deuxième aporie : cette science doit-elle aussi considérer les principes des démonstrations, « par exemple est-il possible d'affirmer et de nier en même temps une seule et même chose, ou non » ? Cinquième aporie : cette étude doit-elle ne regarder que les substances ou également

---

1. Nous laissons de côté ici le livre  $\alpha$ , qui est comme une préface critique à toute la philosophie, destinée à nous rappeler ce qu'est la recherche de la vérité.

2. *Mét.*, B, 1, 995 a 29-33.

3. *Ibid.*, 995 a 35 - 995 b 1.

leurs propriétés ? 2) Questions concernant la nature des principes. Sixième aporie : les principes et les éléments des êtres sont-ils les genres ? Sont-ils universels (douzième aporie) ? Neuvième aporie : les principes sont-ils limités numériquement ou spécifiquement ? Dixième aporie : les principes des êtres corruptibles et des êtres incorruptibles sont-ils les mêmes ? 3) Questions touchant l'existence des réalités séparées. Quatrième aporie : doit-on reconnaître les seules substances sensibles, ou y en-a-t-il d'autres ? 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 ? 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 ce-qui-est ( $\tauὸ ἓν καὶ τὸ ὄν$ ) sont-ils la substance même des réalités existantes ?

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 ce-qui-est, 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), ce-qui-est et l'un sont les substances des choses ; pour les autres (les physiciens), il existe quelque chose qui sert de substrat, de sujet, à ce-qui-est et à l'un<sup>1</sup>.

Pour montrer qu'on ne peut admettre l'une ou l'autre de ces positions et pour forcer l'intelligence à chercher une autre issue, Aristote expose successivement les impossibilités qu'elles contiennent. Si l'on ne pose pas que ce-qui-est et l'un sont une substance, il s'ensuit 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, ne peuvent 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.

---

1. Cf. *ibid.*, 4, 1001 a 4 sq.

## A.

### RÉFLEXION CRITIQUE SUR LE CARACTÈRE PROPRE DE LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

Les livres Γ, Δ, Ε, ne sont-ils pas une étude réflexive sur la nature de la philosophie première ? On précise en effet ce qu'elle considère en premier lieu ; on précise son axiome fondamental ; on montre comment on peut la défendre — livre Γ. On résume les diverses manières d'entendre les expressions essentielles utilisées dans cette science — livre Δ. 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 que les accidents, et l'être comme vrai existant dans le jugement d'union ou de séparation ne peuvent être ce qu'elle considère en premier lieu — livre Ε<sup>1</sup>.

Ces livres sont très importants pour nous faire comprendre *comment* la sagesse doit réfléchir elle-même sur sa structure et son propre fondement, *comment* elle doit se critiquer. Comme science suprême, en effet, la sagesse doit préciser ce qu'elle considère en premier lieu, et l'aspect formel sous lequel elle le considère, ce qui dévoile l'orientation profonde de ses recherches, leur unité et leur diversité. Comme science suprême, la sagesse doit préciser quel est l'axiome 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, dans l'ordre des connaissances, parce que seule elle peut atteindre les substances séparées. Réfléchissant sur la connaissance des réalités divines qui 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, et de certaines techniques qui ont peut-

---

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, fondamentale, et l'autre, défensive.

être une universalité aussi grande, sans avoir la même méthode scientifique et le même but dans leurs recherches<sup>1</sup>.

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

### 1. Il existe une science qui étudie ce-qui-est en tant qu'il est (τὸ ὄν ᾗ ὄν), et ses attributs premiers

Après avoir montré l'excellence de la philosophie première, science des premiers principes et des premières causes, Aristote précise ici ce que regarde en propre cette philosophie :

Il existe une science qui considère (θεωρεῖ) ce-qui-est en tant qu'il est, et ce qui lui appartient par soi (καθ' αὐτό). Elle n'est aucune de celles qui sont dites particulières. Aucune des autres, en effet, ne regarde universellement ce-qui-est en tant qu'il est ; mais découpant une partie de celui-ci, c'est de cela que les autres sciences considèrent l'accident, par exemple les sciences mathématiques. Or puisque nous cherchons les principes et les causes les plus élevés, il est évident que ceux-ci appartiennent nécessairement à une certaine nature par soi.<sup>2</sup>

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 », considéré non en tant que tel ou tel, mais en tant qu'il est. 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 ce qu'il est, comme tel.

Comme toute science considère non seulement ce qui l'intéresse en premier lieu et essentiellement, mais aussi ses propriétés<sup>3</sup>, Aristote ajoute que cette science, dont le sujet est ce-qui-est en tant qu'il est, considère aussi les propriétés de ce-qui-est comme tel.

Voilà bien ce qui distingue cette science suprême de toutes les autres sciences particulières. Celles-ci ne portent leurs investigations que sur une

---

1. Cf. *Mét.*, Γ, 2, 1004 b 17 sq, où Aristote distingue nettement philosophie, dialectique, sophistique : « Les dialecticiens et les sophistes revêtent le même extérieur que le philosophe ; en effet, la sophistique n'est qu'une sagesse apparente et les dialecticiens discourent sur toutes choses (...). La philosophie se distingue de la dialectique par l'attitude de la puissance, et de la sophistique par le choix de la vie... » Cf. *Mét.*, E, 2, 1026 b 15-16 : « Les arguments des sophistes se rapportent par-dessus tout à l'accident ». Cf. aussi *Mét.*, K, 3, 1061 b 8 sq ; 8, 1064 b 15 sq.

2. *Mét.*, Γ, 1, 1003 a 21-28. « On cherche les principes et les causes des réalités existantes, mais évidemment en tant qu'elles sont » (*ibid.*, E, 1, 1025 b 2-3).

3. Voir *Seconds Analytiques*, I, 2-6, 71 b 10 sq.

partie de ce-qui-est. Celle-là ne peut se spécialiser à tel ou tel être ; elle est toujours ordonnée à tout ce qui est, sans se limiter ni se particulariser à tel ou tel être. Toute réalité, en tant qu'elle existe, intéresse immédiatement le philosophe de philosophie première. Il ne peut se désintéresser d'aucune réalité, mais il les regarde toutes sous le point de vue de l'être.

Si on veut comprendre l'unité spécifique de cette philosophie qui répugne à toute spécialisation, il faut regarder attentivement l'unité de ce qu'elle considère, c'est-à-dire l'unité de ce-qui-est en tant qu'il est. Celui-ci possède une unité propre. Ce n'est ni une réalité individuelle possédant une unité numérique, ni un genre possédant une unité abstraite bien définie ; ce-qui-est comme tel ne peut être contenu dans un genre, puisque « ce-qui-est est dit de multiples manières »<sup>1</sup>. Cette diversité se prend relativement à « quelque chose d'un » (à un principe unique) ; en ce sens elle n'est pas pure équivocité, mais elle implique un certain ordre « analogique ».

Aristote précise cette signification multiple de l'être en la comparant à celle de « sain » : « Tout ce qui est sain est relatif à la santé » ; 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 ». Ces diverses appellations possèdent une certaine unité grâce à leur relation avec la santé.

De même, ce-qui-est est dit de multiples manières, mais est tout entier relatif à un principe unique. Car tels êtres sont appelés ainsi parce que ce sont des substances, tels autres parce qu'ils affectent (*παθήν*) 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 de ce qui est dénommé par relation avec la substance.<sup>2</sup>

Grâce à l'ordre de ces diverses appellations de ce-qui-est à la substance, on comprend comment « il appartient à une seule et même science d'étudier tous les êtres en tant qu'être (*τὰ ὄντα ἢ ἡ ὄντα*) »<sup>3</sup>. Evidemment, 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 selon 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 ce-qui-est en tant qu'il est. Il précise aussi :

Or toujours la science est principalement (*κυρίως*) la science du premier, dont (*ἐξ*) tout le reste dépend, et à cause de quoi (*διὰ*) il est dénommé. Si donc c'est la substance, le philosophe devra connaître les principes et les causes des substances.<sup>4</sup>

1. *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33.

2. *Ibid.*, 1003 b 5-9 ; cf. K, 3, 1060 b 31 sq.

3. *Ibid.*, Γ, 2, 1003 b 15.

4. *Ibid.*, 1003 b 16-19. « C'est pourquoi nous aussi, par-dessus tout, en premier lieu et pour ainsi dire uniquement, il nous faut examiner à propos de ce qui est ainsi [la substance], ce que c'est » (*ibid.*, Z, 1, 1028 b 6-7). « Nous avons dit que nous recherchions les causes, les principes et les éléments des substances » (*ibid.*, H, 1, 1042 a 4-5). « L'être n'est rien en dehors du "qu'est-ce", de la qualité ou de la quantité » (*ibid.*, I, 2, 1054 a 17-18). Il est quelquefois difficile de bien comprendre la pensée du Philosophe... La substance, en effet, est prise à la fois comme principe (le *τί ἐστίν*) et dans ses diverses réalisations concrètes (son *πῶς*). On ne peut parler d'une recherche des principes d'un principe... Dans les *Catégories*, Aristote parle de la

Et comme les substances sont diverses dans leur manière d'exister, et qu'il existe des substances séparées qui sont plus parfaites que les autres substances, on voit comment le Philosophe pourra de nouveau affirmer que cette philosophie première est une théologie : elle seule considère l'intellect et Dieu<sup>1</sup>.

Ne pensons pas qu'en affirmant successivement que la philosophie première est une sagesse qui recherche les principes premiers et les causes suprêmes, que cette sagesse est la science de ce-qui-est en tant qu'il est, 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, Aristote n'ait su ni trancher parmi ces diverses conceptions, ni les dominer 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'elles ont de si profond, de si génial. Toute science en effet, pour Aristote, possède ses principes propres et considère quelque chose de propre ; et il doit y avoir une certaine homogénéité entre ses principes et ce qu'elle considère. Lorsqu'il s'agit de la science suprême, la sagesse, il est nécessaire d'affirmer d'abord que ses principes sont les plus universels et les plus indivisibles, puisqu'elle considère ce-qui-est en tant qu'il est. Ce-qui-est en tant qu'il est impliquant une diversité dans une certaine unité, il est nécessaire de préciser comment cette science considère en premier lieu la substance comme principe et cause propre. Et comme, de fait, les substances se trouvent réalisées de différentes manières et selon un certain ordre, il est nécessaire de préciser comment cette science considère la Substance première<sup>2</sup>.

---

substance première et de la substance seconde, qui sont bien deux manières dont la substance existe ; et dans le livre Z, il en parle comme du principe propre selon la forme de ce-qui-est en tant qu'être. Il s'agit donc de comprendre en fonction du contexte : quand Aristote parle de *l'ousia*, parle-t-il du principe propre de ce-qui-est en tant qu'être, ou de *telle* substance ?

1. Cf. *Mét.*, E, 1, 1026 a 10-32 ; *Phys.*, II, 2, 194 b 14.

2. Evidemment l'ordre entre les diverses acceptions de l'être n'est pas de même nature que l'ordre entre les diverses réalisations de la substance. C'est pourquoi, affirmer que la science de ce-qui-est en tant qu'être est en premier lieu la science de la substance, et affirmer que la science de la substance est la théologie (la science de la Substance première), cela ne représente pas du tout la même démarche. Dans le premier cas, on précise le premier « analogué » de l'être, 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 ce qui existe en premier lieu, selon l'ordre de nature. On précise alors la réalité dernière, qui termine toutes les recherches du philosophe. Cette seconde précision se situe donc au niveau de la manière d'exister des substances, et non plus du *τί ἐστί*. Elle précise le terme des recherches de la sagesse, mais ne précise pas ses principes spécifiques, ce que réalise le passage de ce-qui-est

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 niveau de ce-qui-est et en termes d'être — autrement ils se limiteraient et perdraient nécessairement leur priorité absolue et leur parfaite universalité, comparable à celle de ce-qui-est comme tel ; de même, la science qui a pour sujet ce-qui-est en tant qu'il est, ne peut considérer en premier lieu et principalement que la substance, puisque celle-ci est la première détermination de ce-qui-est, 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 ne se réalise pas seulement dans les substances sensibles, mais aussi dans 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 préciser la science suprême, non seulement il n'y a aucune contradiction, mais il y a un ordre parfait. On peut donc dire de manière équivalente, mais en exprimant chaque fois quelque chose de spécial et de très précis, que la philosophie première est la science des causes suprêmes et des premiers principes, qu'elle est la science de ce-qui-est en tant qu'il est, 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 ce-qui-est (considéré analogiquement), théologie.

Pour montrer toute l'extension des recherches de la philosophie première, Aristote précise encore comment cette science considère nécessairement aussi l'un en tant qu'un puisque « l'un n'est rien d'autre (ἕτερον) en dehors de ce-qui-est »<sup>1</sup>. 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 en a de ce-qui-est »<sup>2</sup>.

Les contraires relèvent de la même science<sup>3</sup> : la philosophie première doit encore considérer le multiple, ainsi que l'autre, le dissemblable, l'inégal, contraires à l'un, au même, au semblable et à l'égal.

## 2. Le premier principe

Non seulement la philosophie première doit réfléchir d'une manière critique sur les axiomes et les principes premiers, mais elle doit encore les défendre contre ceux qui les rejettent.

---

en tant qu'il est à la substance — par là, en effet, on précise vraiment le caractère propre de cette science suprême.

1. *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 31-32.

2. *Ibid.*, 1003 b 33-34.

3. Cf. *ibid.*, 1004 a 9-10.

Les autres sciences, en effet, ne découvrent que leurs principes propres, et elles reçoivent, grâce à certaines connaissances antérieures, des principes communs — les principes premiers, qu'elles supposent donc connus et auxquels elles adhèrent nécessairement. La philosophie première, comme science suprême, ne peut pas recevoir d'une autre science des principes premiers, les considérant comme déjà connus : ces principes premiers, elle doit les mettre en pleine lumière et les défendre ; 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. Le premier principe « au sujet duquel il est impossible de se tromper »<sup>1</sup> exercera 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 de celui qui est le plus fondamental. Pour le Philosophe, il ne peut être que le suivant :

Il est impossible que le même [attribut], en même temps appartienne et n'appartienne pas à la même [réalité], et selon le même [rapport].<sup>2</sup>

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 même chose est et n'est pas, comme certains croient qu'Héraclite le dit. Car il n'est pas nécessaire que, ce que quelqu'un dit, il le pense aussi. Si on ne peut admettre que des contraires appartiennent en même temps au même [sujet] (...), et si l'opinion contraire est la contradiction d'une autre opinion, il est manifestement impossible que le même [esprit] pense que la même réalité en même temps est et n'est pas (...). C'est pourquoi tous les raisonnements se ramènent à cette ultime vérité ; il est en effet par nature un principe, même de tous les autres axiomes.<sup>3</sup>

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 en donner une démonstration directe et positive<sup>4</sup>. Le prétendre serait une grave erreur : on ne respecterait pas l'ordre fondamental de la vie de l'intelligence. Pour Aristote, en effet, « il est entièrement impossible qu'il y ait une démonstration de toutes choses,

---

1. *Mét.*, Γ, 3, 1005 b 12.

2. *Ibid.*, 1005 b 19-20. Cf. *ibid.*, K, 5, 1061 b 34 sq. A propos de l'opposition de contradiction, voir *ibid.*, 1, 7, 1057 a 34.

3. *Ibid.*, 1005 b 23-34.

4. « Il n'existe pas de démonstration proprement dite (*ἀπλῶς*) de telles [vérités], mais il existe un [argument] "ad hominem"... » (*Mét.*, K, 5, 1062 a 2 sq).

puisque alors on irait à l'infini et, de ce fait, il n'y aurait même pas de démonstration »<sup>1</sup>, celle-ci réclamant des principes et le principe étant par définition quelque chose de premier<sup>2</sup>. 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 évidente, 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 le soustraire totalement aux attaques de l'ennemi.

Aristote explique clairement ce qu'il faut entendre par cette démonstration, qui caractérise la « méthode défensive » de la sagesse :

Je dis que démontrer par réfutation diffère de 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 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, dès lors, quelque chose sera déterminé.<sup>3</sup>

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 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

---

1. *Mét.*, Γ, 4, 1006 a 8-9.

2. « Principe se dit d'abord du point de départ du mouvement de la réalité » (*Mét.*, Δ, 1, 1012 b 34-35) ; « Le point de départ de la connaissance d'une réalité est aussi nommé le principe de la réalité, par exemple les prémisses des démonstrations » (*ibid.*, 1013 a 14-16).

3. *Mét.*, Γ, 4, 1006 a 15-25.

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. En effet, dire 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'ignorent 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... »<sup>1</sup>. Si les mots 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 à 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 exigences les plus naturelles de notre intelligence.

Ayant précisé ce qui caractérise la démonstration par réfutation, Aristote utilise celle-ci de diverses façons pour montrer que les propositions contradictoires ne peuvent être simultanément vraies. Par ces réfutations, il veut nous dévoiler toutes les impossibilités auxquelles on est acculé dès qu'on affirme qu'elles peuvent être simultanément vraies. La première de ces impossibilités, et la plus radicale, 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<sup>2</sup>. La seconde est la suppression de toute attribution essentielle, et donc la suppression de toute saisie de la quiddité de la réalité. Par le fait même, on en arrive à prétendre que toute attribution est accidentelle, ce qui conduit à la suppression de toute attribution, celle-ci impliquant toujours un sujet qui n'est pas un accident<sup>3</sup>. La troisième est la

1. *Mét.*, Γ, 4, 1006 a 22-23.

2. *Ibid.*, 1006 a 28 - 1007 a 20.

3. L'attribution « irait alors nécessairement à l'infini, mais c'est impossible » (*ibid.*, 1007 a 28 - 1007 b 18).

suppression de toute diversité : tout sera alors « un », « toutes choses seront mêlées », et par le fait même, plus rien ne pourra exister<sup>1</sup>. La quatrième est celle-ci : « Il n'est alors pas nécessaire d'affirmer ou de nier »<sup>2</sup>. La cinquième est qu'on pourra tout affirmer et tout nier, ou tout nier et tout affirmer. Ainsi, tout le monde dira le vrai et tout le monde dira le faux ; l'adversaire lui-même avouant être dans l'erreur<sup>3</sup>. Aristote énonce ainsi la sixième : « Si lorsque l'affirmation est vraie, la négation est fausse, et si lorsque la négation est vraie, l'affirmation est fausse, il ne sera pas possible que la même chose soit, en même temps, affirmée et niée avec vérité »<sup>4</sup>. La septième affirme que si tous sont également dans l'erreur et la vérité, il ne peut s'agir de proférer un son ni de dire quelque chose d'intelligible. Un tel homme ne diffère pas des plantes ! Affirmer que les propositions contradictoires sont simultanément vraies va jusqu'à la suppression de tout choix dans la vie pratique, donc la suppression de la sagesse pratique, de la prudence<sup>5</sup>. Enfin, on ne peut nier que le plus et le moins existent dans la nature des réalités existantes. Il y a donc du plus ou moins vrai, et donc « du plus ferme et du plus véritable »<sup>6</sup>. 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 entrer ici dans les détails de toutes ces réfutations ; soulignons seulement les diverses manières dont Aristote envisage la connaissance défensive de la sagesse. La première manière consiste, comme nous l'avons déjà vu, à montrer que l'objectant est en contradiction avec lui-même. Il s'agit ensuite de 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 liens cachés 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 fausse. 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 les maintenir toutes.

- 
1. *Ibid.*, 1007 b 18 - 1008 a 4.
  2. *Ibid.*, 1008 a 2-7.
  3. *Ibid.*, 1008 a 8-34.
  4. *Ibid.*, 1008 a 34 - 1008 b 1.
  5. *Ibid.*, 1008 b 2-31.
  6. *Ibid.*, 1008 b 31 - 1009 a 5.

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 »<sup>1</sup>.

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 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. 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. Ces exigences de notre intelligence, si elles sont ce qu'il y a de plus vital en nous, sont en même temps ce dont le plein 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

---

1. *Mét.*, I, 5, 1009 a 16-18.

qui nient son pouvoir d'atteindre ce-qui-est, qui nient ce premier principe, ne peut se défendre que négativement. Ne pourrait-on pas dire que 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 : elle est « *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 de les reprendre et de les expliciter dans une critique philosophique de certaines philosophies qui veulent s'élaborer comme au delà ou en deçà du principe de contradiction...

### 3. Excellence de la philosophie première parmi les connaissances théorétiques

Pour déterminer sa place exacte parmi les connaissances théorétiques (physique et mathématiques), il est nécessaire de dire de quelle manière la philosophie première précise, en le définissant, ce qu'elle considère : « Des choses définies et des « qu'est-ce ? » (τῶν τί ἐστὶ), les uns sont comme le camus, les autres comme le concave ; or la différence consiste en ce que le camus est saisi [dans son union] avec la matière (le camus c'est le nez concave), tandis que la concavité est sans la matière sensible »<sup>1</sup>. La transposition est facile à faire : toutes les réalités physiques sont dites de la même manière que le camus, par exemple la chair, l'os, l'animal, la plante. Dans la définition de ces réalités 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. Elles définissent donc ce qu'elles considèrent comme la « concavité »<sup>2</sup>. Enfin, la philosophie première — celle qui est « antérieure » aux deux précédentes selon l'ordre de perfection — considère des réalités « à la fois séparées et immobiles »<sup>3</sup> : le divin. Aussi cette philosophie est-elle théologie, car si « le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée »<sup>4</sup>. Cette science suprême, tout en considérant les êtres immobiles et séparés, est une science universelle parce qu'elle est « première »<sup>5</sup>. Tout ce-qui-est peut être considéré par elle, mais envisagé sous cet aspect propre de l'être. Aussi, ce que la philosophie première définit sous cette lumière n'implique-t-il comme tel aucun élément

---

1. *Mét.*, E, 1, 1025 b 30-34.

2. Cf. *ibid.*, 1025 b 34 - 1026 a 10. « Le mathématicien porte sa recherche sur des réalités qui existent à partir de l'abstraction... » (*ibid.*, K, 3, 1061 a 28 sq).

3. *Ibid.*, E, 1, 1026 a 16 ; cf. *De l'âme*, I, 1, 403 b 9-16 ; *Mét.*, K, 7, 1064 a 21 sq.

4. *Ibid.*, 1026 a 19-21 ; cf. K, 7, 1064 a 34 sq.

5. *Ibid.*, 1026 a 30 ; cf. K, 4, 1061 b 18-33.

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 saisit la substance en philosophie première n'est pas la même que celle dont il saisit la nature en physique. L'une est saisie relativement à ce-qui-est, l'autre relativement à ce-qui-est-mû.

A première vue, ces livres que nous avons qualifiés de critiques peuvent sembler se succéder d'une manière purement accidentelle. Nous pouvons en réalité y découvrir un certain ordre critique. Partant du plus complexe pour aller vers le plus simple, on constate que la philosophie première, science théorétique ultime, saisit ce-qui-est en tant qu'être. On saisit ensuite les principes premiers de ce-qui-est comme tel. Enfin, on met en lumière la saisie originale caractérisant la philosophie première.

Il s'agit en effet de réfléchir d'une manière critique sur la nature propre de cette philosophie première qui est science. Il faut donc voir ce qu'elle atteint en propre et ce qu'elle est seule à atteindre. Pour l'atteindre, elle se sert de principes premiers, qui sont comme les conditions *sine qua non* de cette connaissance ultime, si pénétrante et si fragile, qui peut si facilement dévier, se corrompre. Il faut enfin préciser ce qui caractérise l'universalité de cette saisie de l'être, donc son abstraction, afin de pouvoir situer avec précision la philosophie première par rapport aux autres sciences théorétiques. Nous découvrons là, présents d'une manière sous-jacente, les trois grands moments de notre vie intellectuelle : ce qui est atteint d'une manière scientifique, par démonstration, les jugements nécessaires et indispensables pour que cette connaissance puisse se réaliser, et enfin, la réflexion sur ce qu'on peut définir, permettant de préciser le caractère propre de l'abstraction, la manière propre dont le singulier et l'universel se distinguent et s'appellent. Ce-qui-est est la réalité la plus singulière, et ce-qui-est comme tel est le plus universel. Ils se distinguent par leur modalité (leur  $\pi\acute{o}\varsigma$ ) et s'unissent dans leur signification la plus caractéristique (le  $\tau\acute{\iota}$  ἐστίν).

Après ces réflexions critiques, Aristote peut affirmer : « Il faut examiner les causes et les principes de ce-qui-est lui-même, en tant qu'il est »<sup>1</sup>.

---

1. *Mét.*, E, 4, 1028 a 3-4.

## B.

### STRUCTURE SCIENTIFIQUE DE LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE : ANALYSE ET DÉCOUVERTE DE SES PRINCIPES PROPRES

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 —, garde le mode humain propre à toute science dianoétique<sup>1</sup>, perfectionnant une intelligence ayant un mode rationnel. C'est pour cette raison que cette science demeure comme toute science une recherche des causes propres<sup>2</sup>, 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 les réalités que nous sommes capables d'expérimenter. Il le dit explicitement dans la *Physique*<sup>3</sup>. Nous pouvons ajouter que cette recherche des quatre causes demeure encore le moyen pour nous d'atteindre scientifiquement les réalités 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 modalité 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 ce-qui-est en tant qu'être ; n'étant pas de soi lié à la matière, il échappe au mouvement. C'est pourquoi la recherche de la cause matérielle au sens propre n'a plus de signification ; elle laisse toute la place à la recherche de la cause selon la forme. Quant à la recherche de la cause efficiente, elle est elle aussi comme dépassée, puisque celle-ci demeure toujours au niveau de ce-qui-est-mû ; elle laisse toute sa place à la cause finale comme cause propre ultime de ce-qui-est en tant qu'être. Dans cette perspective, il est nécessaire que la première recherche soit celle de la cause selon la forme de ce-qui-est : la substance.

---

1. « D'une manière générale, toute science dianoétique, ou participant en quelque manière au raisonnement, est à l'égard de causes et de principes, ou plus certains, ou plus simples » (*Mét.*, E, 1, 1025 b 6-7).

2. Cf. *Mét.*, H, 4, 1044 a 32 sq ; K, 7, 1063 b 35 sq.

3. Cf. *op. cit.*, I, 1, 184 a 10-16 ; II, 3, 194 b 16 sq. Voir ci-dessus, p. 111 sq.

## 1. Recherche de la substance (Livres Z et II)

### *L'être au sens premier : la substance<sup>1</sup>*

Voici comment Aristote commence cette recherche de ce qu'est l'être :

Ce-qui-est est dit de plusieurs façons, comme nous l'avons distingué précédemment dans les chapitres concernant les multiples acceptions ; en effet, il signifie d'une part le « qu'est-ce ? » et le « ceci » ; d'autre part une qualité ou une quantité ou chacune des autres choses qui sont ainsi attribués. Mais ce-qui-est étant dit d'autant de façons, il est manifeste que ce qui est premier parmi celles-ci, c'est le « qu'est-ce ? », qui est signe de la substance. (En effet, d'une part, lorsque nous disons de quelle qualité est telle chose, nous disons qu'elle est bonne ou mauvaise, et non pas qu'elle est longue de trois coudées ou qu'elle est un homme ; d'autre part, lorsque nous disons ce qu'est telle chose, nous ne disons pas qu'elle est blanche ou qu'elle est chaude, ni qu'elle mesure trois coudées, mais qu'elle est un homme ou un dieu). Quant aux autres choses, elles ne sont dites des êtres (*ὄντα*) que par le fait d'être des quantités de ce qui est ainsi, des qualités, ou des passions, les autres enfin quelque [détermination] qui soit telle.<sup>2</sup>

Aristote montre donc qu'à l'interrogation « qu'est-ce que cette réalité ? », on découvre sa substance, comme la détermination essentielle de cette réalité, sa signification radicale : toutes les autres déterminations lui sont relatives. Mais cette détermination radicale est elle-même attribuée à la réalité existante, singulière, substantielle : c'est à Pierre que j'attribue « homme ». La détermination essentielle est donc encore relative d'une certaine manière à la réalité existante. Selon cette constatation, on expérimente comme deux modalités de la substance : chacune a quelque chose d'irréductible à l'autre, chacune a son absolu — absolu dans l'ordre de la signification, absolu dans l'ordre de l'exister. On pourrait dire que cette première démarche d'Aristote est comme une induction, dévoilant la signification première, celle qui est antérieure à toutes les autres, et la réalité fondamentale existante, sujet radical de toutes les attributions.

Il s'agit bien d'une sorte de démarche inductive, précisant ce qui est premier dans un ordre donné — celui de l'attribution. Cet ordre de l'attribution est exprimé dans le langage, mais il implique une réalité sous-jacente. C'est du reste pour cela que nous sommes en présence de deux modalités de la substance — première dans l'ordre de la signification, première dans l'ordre de l'existence — : la substance *existe* de ces deux manières. Notre langage en est le signe, et notre expérience au sens fort, impliquant le jugement d'existence, le manifeste. Par là, Aristote répond pleinement aux affirmations de Platon : pour celui-ci, la substance était la

---

1. Le terme substance traduit le grec *οὐσία*, déjà présent chez Platon, qui rattache son étymologie au nom de la déesse *Ἑστία*, « la déesse qui demeure à la maison des dieux, toute seule » (*Phèdre*, 247 a). Cf. *Cratyle*, 401 c-e ; 385 e, 386 a et e, 393 d, 402 e, 424 b, 431 d, 436 e. Voir aussi *Phèdre*, 245 e sq.

2. *Mét.*, Z, 1, 1028 a 10-20.

forme, l'être intelligible, ce qu'il y a de premier dans cet ordre intelligible et dans l'ordre de l'être, l'être et l'intelligibilité étant identiques. Aristote maintient avec Platon que la substance est bien première dans l'ordre de l'intelligibilité : c'est l'attribut essentiel. Mais il affirme que cette primauté n'est pas la primauté dans l'ordre de l'être, de l'être existant : la substance-sujet (τὸδε τι), qui exprime l'être singulier existant (Pierre), est radicalement première — sans l'être d'une manière absolue. Aristote, maintenant cette primauté de la substance dans l'ordre de l'intelligibilité, et la distinguant cependant par rapport à l'ordre de l'être existant, affirme donc à la fois leur distinction et leur correspondance : il exprime par le même mot (ὁσία) le premier dans l'ordre de l'intelligibilité et le premier dans l'ordre de l'existence. C'est donc bien le problème de la substance qui nous manifeste parfaitement à la fois cette distinction et cette correspondance entre l'intelligibilité et l'être existant : la substance est à la fois homme et Pierre.

Aristote complète cette première approche de la substance en écartant ceux qui prétendraient trouver un absolu dans d'autres affirmations :

C'est pourquoi on peut bien se demander si marcher, être en bonne santé, être assis, si chacune de ces choses est ou n'est pas, et pareillement pour un quelconque des autres cas semblables. En effet, de par sa nature, aucune de ces choses n'est par elle-même, ni n'est capable d'être séparée de la substance ; bien plutôt, si cela existe, c'est ce qui marche qui appartient aux réalités existantes, ce qui est assis et ce qui est en bonne santé. Et ces choses semblent manifestement davantage des réalités existantes parce qu'il y a quelque chose qui est un sujet déterminé pour elles (cela, c'est la substance et ce qui est pris individuellement), quelque chose qui précisément est manifesté dans cette attribution. En effet, le bon ou l'assis n'est pas dit sans cela.<sup>1</sup>

Aristote ne répond-il pas ici aux sophistes, en montrant qu'au delà des états particuliers, il y a toujours un sujet que ces états affectent et qui signifie bien l'absolu de la substance. Et Aristote reconnaît que ces états particuliers manifestent d'une manière toute spéciale le sujet existant, le montrant dans un *état* que lui-même n'exprime pas. S'agit-il déjà ici d'une pierre d'attente de l'analyse de l'être-en-acte qu'Aristote fera au livre θ ? On comprend alors la force de cette conclusion : « Ce-qui-est au sens premier (τὸ πρῶτως ὄν), non pas un certain être, mais ce qui est au sens absolu (ὄν ἀπλῶς), c'est la substance »<sup>2</sup>.

Aristote précise alors que « la substance est le premier, aussi bien selon la notion (λόγῳ) que selon la connaissance, que selon le temps »<sup>3</sup>. Car seule la substance peut exister séparément. Les déterminations accidentelles de ce-qui-est ne le peuvent : elles dépendent de la substance-sujet et lui sont relatives. Seule la substance possède sa propre détermination intelligible, sans impliquer de détermination extrinsèque. Elle est « selon elle-même »,

1. *Mét.*, Ζ, 1028 a 20-29.

2. *Ibid.*, 1028 a 30-31.

3. *Ibid.*, 1028 a 32-33.

et par elle-même déterminée. Enfin, 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 substantiel, notre connaissance intellectuelle demeure imparfaite et donc insatisfaite.

Il faut remarquer ici combien Aristote insiste sur le *τὸ πρῶτως ὄν*. C'est par là que nous pouvons le mieux saisir son intention dans ce premier chapitre du livre Z : Aristote veut saisir le *premier* dans l'ordre de ce-qui-est en tant qu'il est, la substance. Platon, certes, avait déjà découvert le rôle primordial de la substance dans l'ordre de l'être en identifiant l'être et la substance. Aristote, lui, montre qu'il y a, à l'intérieur de l'être, une diversité et un ordre, une diversité ordonnée, et donc un premier — la diversité manifeste le premier. Mais il ne précise pas encore ici le rôle propre de ce premier par rapport aux autres déterminations. Pour cela, il faut saisir *ce qu'est* ce premier dans l'ordre de l'être. C'est pour cela qu'Aristote conclut ainsi ce chapitre premier :

Et aussi bien, ce qui est recherché dans le passé, à présent et toujours, et ce qui est toujours mis en question : « qu'est-ce que l'être ? », revient à ceci : « qu'est-ce que la substance ? » (...) C'est pourquoi nous aussi, par-dessus tout, et en premier lieu, et pour ainsi dire uniquement, il nous faut examiner au sujet de ce qui est ainsi, ce que c'est.<sup>1</sup>

Ne prétendons pas qu'Aristote identifie ici l'*ὄσις* et l'être ; il vient de dire l'inverse, en affirmant que l'*ὄσις* est « le premier » ! Mais savoir *ce qu'est* la substance, nous permet de savoir ce qu'est l'être.

#### *Diverses manières de concevoir la substance*

Si tous les philosophes, d'une certaine manière, parlent des substances, ils les considèrent cependant de façons bien diverses : pour les uns (les premiers physiciens), ce sont les réalités physiques primordiales, l'eau, le feu ; pour d'autres (les 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 les autres au contraire, il existe des substances séparées, éternelles, seules véritables substances.

Il est donc nécessaire que le Philosophe précise d'abord ce qu'est la substance en examinant successivement ce qu'il y a de juste dans ces diverses manières de la concevoir, pour déterminer ensuite s'il existe d'autres substances que les substances physiques :

A propos de ces opinions : qu'est-ce qui est dit à juste titre (*καλῶς*), qu'est-ce qui ne l'est pas ? Quelles sont les substances ? En existe-t-il d'autres en dehors des substances sensibles ou non ? Et comment existent-elles ? Existe-t-il une substance séparée, pourquoi

---

1. *Mét.*, Z, 1, 1028 b 2-7.

et comment, ou n'en existe-t-il aucune en dehors des substances sensibles ? C'est ce qu'il faut examiner après avoir esquissé ce qu'est la substance.<sup>1</sup>

Aristote ramène alors la diversité des opinions sur la substance à quatre :

La substance est dite, sinon en un plus grand nombre de façons, du moins en quatre principales : en effet, la substance semble être pour chaque chose la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι), l'universel (τὸ καθόλου), le genre (τὸ γένος) et en quatrième lieu le sujet (τὸ ὑποκείμενον).<sup>2</sup>

Le passage des différentes conceptions de la substance à ces quatre résume admirablement la pensée d'Aristote, sans l'expliquer. En effet, dans une perspective pythagoricienne et platonicienne, la substance, l'être premier, est ce qu'il y a de plus intelligible : la substance s'identifie à la forme. Si on identifie logique et métaphysique (comme les sophistes), le premier intelligible sera l'universel ; et le premier dans l'universel est le genre. Enfin, dans la perspective des « physiciens », la substance est le sujet. Entre l'enquête historique et l'affirmation de ces quatre significations, Aristote a déjà un jugement critique : il met en lumière quatre modalités du premier, selon des ordres différents.

### *Le sujet<sup>3</sup>*

Ramener la signification propre de la substance au sujet est une erreur facile à commettre. Le sujet est ce à quoi tout le reste est attribué et qui lui-même n'est attribué à personne. C'est donc ce qui est fondamental<sup>4</sup>. Or, précisément, la substance possède ces deux propriétés : elle est avant toutes les autres déterminations de l'être, les supportant ; elle n'est relative à aucune d'elles. Il semblerait donc normal d'identifier sujet et οὐσία.

Aristote ne peut accepter d'une manière absolue une telle identification, car celle-ci conduirait à faire de la matière la substance :

Si donc nous avons maintenant dit approximativement (τῶπι) ce que peut être la substance, à savoir ce qui n'est pas dit d'un sujet, mais ce dont tout le reste est dit, il ne faut pourtant pas nous en tenir à cela seulement, car ce n'est pas suffisant. En effet, cela n'est pas clair, et de plus la matière devient substance.<sup>5</sup>

La matière, en effet, est bien le sujet radical ; toutes les autres déterminations lui sont attribuables et elle ne se dit d'aucune autre. Elle est donc bien le sujet dernier.

1. *Ibid.*, 2, 1028 b 27-32.

2. *Ibid.*, 3, 1028 b 33-36.

3. *Ibid.*, 3, 1028 b 36 - 1029 a 34.

4. Délibérément, nous ne précisons pas ici la nature propre du fondement. Nous ne regardons que sa fonction, au niveau de laquelle se situe cette confusion.

5. *Mét.*, Z, 3, 1029 a 7-10.

J'appelle matière ce qui par soi n'est dit ni le « ce que c'est », ni la quantité ni quelque autre chose par quoi est déterminé ce qui est. Il existe en effet quelque chose à quoi chacune de ces [déterminations] est attribuée, pour lequel l'être est autre que pour chacune des catégories (en effet, les autres sont attribués à la substance, et celle-ci à la matière), en sorte que le sujet dernier par soi n'est ni un « τί ἐστί », ni une quantité, ni quelque autre chose ; il n'est pas même les négations, car celles-ci aussi lui appartiendront par accident. Donc, à considérer les choses ainsi, il résulte que la matière est substance. Mais c'est impossible.<sup>1</sup>

Il est impossible d'identifier la substance à la matière, car la substance est première dans l'ordre de l'être, ce qui, évidemment, répugne à la matière. Si donc on ne peut identifier sujet et substance, il faut cependant reconnaître que la confusion peut provenir d'une similitude de fonctions.

Il faut remarquer ici qu'Aristote considère aussi bien le sujet pris logiquement, que le sujet pris physiquement, passant de l'un à l'autre... Nous sommes dans une perspective critique, qui ne s'oppose pas à ce passage et à cette identité, la même erreur se retrouvant des deux côtés. Puisque le sujet logique implique la capacité d'être déterminé par l'attribution, il ne peut pas être premier dans l'ordre de l'être. Or c'est la signification du τί ἐστί de l'être que nous cherchons, en essayant de connaître ce qu'est la substance. Quant au sujet physique, il est évident qu'il implique une indétermination totale. Du point de vue critique, c'est-à-dire du point de vue de l'intelligibilité, le sujet logique et le sujet physique apparaissent donc comme *seconds*. Or la substance est quelque chose de premier.

#### *La quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι)<sup>2</sup>*

« Puisqu'en commençant, nous avons distingué les différentes manières pour nous de définir la substance, et que l'une d'entre elles semble être le τὸ τί ἦν εἶναι, nous devons l'examiner »<sup>3</sup>. Il nous faut d'abord préciser que c'est Aristote lui-même qui a forgé ce terme de τὸ τί ἦν εἶναι<sup>4</sup>, pour montrer la différence qui existe entre l'intelligibilité première et la réalité existante dans sa propre existence<sup>5</sup>.

1. *Ibid.*, 1029 a 20-27.

2. *Mét.*, Z, 4-12, 1029 b 1 sq.

3. *Ibid.*, 1029 b 1-2.

4. Il est traduit littéralement en latin par *quod quid erat esse*, c'est-à-dire *quidditas*, que traduit le français quiddité... Ce terme exprime ce qu'on saisit de la réalité quand on l'interroge pour la connaître dans ce qu'elle est profondément, au delà de son changement, de sa corruptibilité, de ses transformations secondaires et accidentelles. Aristote veut montrer que cette intelligibilité s'enracine dans l'être de la réalité, et qu'elle en est inséparable, tout en étant différente. L'intelligibilité de chaque réalité, dans ce qu'elle a de tout à fait propre, est unique, mais ne s'identifie pas formellement à son être. Cf. ci-dessus, p. 138, note 5.

5. Par là, Aristote évite deux erreurs qui se développeront ensuite dans la philosophie occidentale, en s'enracinant dans le néo-platonisme : identification entre l'intelligibilité et l'être dont elle est l'intelligibilité (identification du τί ἦν avec le τὸ εἶναι) ; séparation totale de l'intelligibilité et de la réalité.

1. C'est d'abord d'une manière purement intelligible (*λογικῶς*) qu'Aristote aborde le problème de la quiddité. Résumons cette subtile argumentation au niveau de l'intelligibilité :

a. « La quiddité est pour chacun ce qui est dit par soi (*καθ' αὐτό*). En effet, être toi, ce n'est pas être musicien, car ce n'est pas par toi que tu es musicien ; [ta quiddité], c'est donc ce que tu es par toi »<sup>1</sup>. La quiddité est l'attribut essentiel de chaque réalité.

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 ce qu'il y a de radical et de premier dans la réalité existante. Ne fait donc partie de la quiddité que ce qui structure essentiellement et d'une manière immanente cette réalité. La quiddité d'une réalité, c'est donc ce qu'est précisément cette réalité dans son existence propre et individuelle (*ὅπερ τόδε τί*)<sup>2</sup>.

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 »<sup>3</sup>, c'est-à-dire il n'y a de quiddité que de réalités considérées en elles-mêmes et pour elles-mêmes, sans aucune dépendance à l'égard d'autres réalités : seules ces réalités peuvent être définies.

d. Cependant, Aristote reconnaît que comme l'être se dit de diverses façons, de même le « qu'est-ce ? » et la quiddité :

Le « ce que c'est » signifie en un sens la substance et le « ceci », en un autre sens chacun des prédicaments, la quantité, la qualité (...). En effet, de même que le « est » se trouve en tous, mais non pas de façon identique, puisqu'il est en premier lieu et absolument dans la substance, et ensuite dans les autres [catégories], de même aussi le « ce que c'est » se trouve en premier lieu et absolument dans la substance, et d'une certaine manière dans les autres [catégories]. (...) La quiddité appartiendra donc en premier lieu et absolument à la substance, et ensuite aux autres catégories.<sup>4</sup>

Le Philosophe conclut alors ce chapitre en affirmant : « Ce qui est manifeste, c'est que la définition et la quiddité, *au sens premier* et absolu, appartiennent aux substances »<sup>5</sup>.

e. Puis au chapitre 6, Aristote affirme :

Il faut examiner si le *τὸ τί ἦν εἶναι* et chacun sont identiques ou différents, car c'est la chose utile à savoir pour notre enquête sur la substance. Chacun semble bien en effet n'être rien d'autre que sa propre substance, et on dit du *τὸ τί ἦν εἶναι* qu'il est la substance de chacun.<sup>6</sup>

1. *Ibid.*, 4, 1029 b 14-16.

2. *Ibid.*, 1030 a 4-5.

3. *Ibid.*, 1030 a 6-7. « La définition est la notion (*λόγος*) de la quiddité » (*ibid.*, 5, 1031 a 13) ; « la science de chaque réalité est de connaître le *τὸ τί ἦν εἶναι* de cette réalité » (*ibid.*, 6, 1031 b 7) ; « connaître ce qu'est chacun, c'est connaître le *τὸ τί ἦν εἶναι* » (*ibid.*, 1031 b 20-21).

4. *Ibid.*, 1030 a 18-30.

5. *Ibid.*, 1030 b 4-6.

6. *Loc. cit.*, 1031 a 15-18.

Il montre alors comment la quiddité de toutes les réalités qui ne sont pas affirmées d'une autre réalité, mais qui sont par soi et premières, s'identifie nécessairement à ce qu'elles sont ; tandis qu'il n'y a pas identité dans le cas de réalités composées. 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<sup>1</sup>. Et le Philosophe conclut : « Non seulement la substance et la quiddité ne font qu'une chose, mais encore leur notion (λόγος) est la même »<sup>2</sup>.

2. Après cette argumentation au niveau de l'intelligibilité, Aristote revient aux réalités physiques. C'est en analysant la génération et les réalisations artistiques, c'est-à-dire en analysant les mouvements des réalités sensibles, que le Philosophe montre en second lieu comment il faut préciser le lien de la quiddité et de la substance.

Parmi les réalités qui sont en devenir, les unes le sont par nature, d'autres par l'art, d'autres par l'effet du hasard, mais toutes deviennent par quelque chose, et à partir de quelque chose, quelque chose. Et ce quelque chose, je le dis selon chacune des catégories : du ceci, de la quantité, de la qualité ou du lieu.<sup>3</sup>

Il est évident que les réalisations artistiques réclament à leur origine une « forme-idée », une « quiddité », une « substance sans matière »<sup>4</sup>. « Ainsi, si la santé est fruit de l'art, la cause efficiente, le principe moteur du fait de se bien porter, c'est la forme qui est dans l'esprit [du médecin] »<sup>5</sup>.

De plus, il faut bien comprendre que seul le composé est engendré. La forme n'est pas engendrée, ni la *quiddité*<sup>6</sup>, car elle est *indivisible* : ainsi, toute espèce de production a, « comme les syllogismes, pour principe la substance : c'est à partir du "ce que c'est" qu'existent les syllogismes, et qu'existent ici les générations »<sup>7</sup>.

3. Enfin, pour préciser que 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 soit antérieure au tout<sup>8</sup>. Celle-ci serait alors plus substance que le « tout », c'est-à-dire que la quiddité, exprimée par la définition. Le Philosophe précise que « les parties prises comme matière, et

---

1. « Pour les substances premières, le τὸ τί ἦν εἶναι et le singulier sont identiques », dans tout ce qui forme un composé avec la matière, il n'y a pas identité (*Mét.*, Z, 11, 1037 b 1 sq). « Ame et "l'être à l'âme" sont identiques ; mais homme et "l'être à l'homme" ne le sont pas » (*ibid.*, H, 3, 1043 b 2-3).

2. *Mét.*, Z, 6, 1031 b 32 - 1032 a 1.

3. *Ibid.*, 7, 1032 a 12-15.

4. Cf. *ibid.*, 1032 b 1-15.

5. *Ibid.*, 1032 b 22-23.

6. Cf. *ibid.*, 8, 1033 b 6 ; 1033 b 17 ; 15, 1039 b 23-24.

7. *Ibid.*, 9, 1034 a 30-32.

8. Cf. *Mét.*, H, 3, 1043 b 28 sq.

en lesquelles se résout une chose comme en sa matière sont postérieures. Au contraire, celles qui sont comme des parties de la notion et de la substance envisagée comme forme sont antérieures... [au moins certaines] »<sup>1</sup> ; puisque « l'âme des animaux (...) est la substance selon la notion, et la forme, et le τὸ τῆς ψυχῆς εἶναι pour tel corps déterminé (...), les parties de l'âme sont antérieures à l'animal »<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>. La définition est en effet une notion une, la notion de la substance ; elle est donc 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 ce qu'est la réalité et sa définition. Donc, dans la mesure où l'on atteint la différence de la différence, la dernière sera la forme. La définition est donc la notion qui résulte de la dernière des différences.

Nous voyons bien la complexité de cette analyse au sujet du τὸ τῆς ψυχῆς εἶναι. Il s'agit de préciser ce que représente cette primauté de la quiddité par rapport à l'être — c'est l'intention profonde d'Aristote, qu'il ne faut jamais oublier : elle commande ces différents chapitres. Aristote veut préciser ce qu'est la quiddité par rapport à la substance, par rapport à la réalité existante.

Aristote commence par cerner la signification propre de la quiddité. C'est là que nous saisissons l'originalité de son regard philosophique sur la substance, mais d'une manière négative : la quiddité ne signifie pas l'être-premier, mais l'intelligibilité de ce-qui-est. Cela nous montre à la fois la pénétration de notre intelligence, qui veut atteindre la réalité telle quelle est, et sa limite. Notre intelligence ne peut saisir d'une manière exhaustive ce-qui-est comme tel, du point de vue de l'être. Elle saisit en premier lieu son intelligibilité essentielle première. Et cependant, elle est capable de discerner que la réalité telle qu'elle est ne peut se ramener à cette intelligibilité première : l'intelligence sait ce qu'elle définit et comment elle définit ; elle sait que la connaissance philosophique ne peut se ramener à la définition, car l'expérience de ce-qui-est et la saisie de ses principes propres sont au delà de la définition.

Aristote montre alors que le τὸ εἶναι, et donc la quiddité, « sont dits de manière différente », de même que ce-qui-est. On retrouve un ordre analogique entre l'être et la quiddité, de sorte que ce qui est premier dans l'ordre de l'être l'est aussi dans l'ordre de l'intelligibilité. On peut donc dire que la quiddité est premièrement « de la substance ». Mais cela ne veut pas dire que la quiddité et la substance soient identiques : la quiddité, comme

1. *Mét.*, Z, 10, 1035 b 12-14.

2. *Ibid.*, 1035 b 14-16.

3. Cf. *ibid.*, 12, 1037 b 8 sq.

l'être, est dite de différentes manières, alors que la substance est l'être-premier (τὸ πρῶτως ὄν).

Pour les réalités premières, non-composées, la substance et la quiddité sont identiques. C'est dans une perspective de recherche au niveau de l'intelligibilité (λογικῶς) qu'Aristote a raison de l'affirmer : précisément, nous n'avons pas l'expériences de ces réalités simples. L'argumentation λογικῶς n'est ni logique, ni métaphysique : elle est très proche d'un raisonnement critique, et elle est au service d'une recherche philosophique.

De même, la recherche « φυσικῶς » n'est pas un raisonnement physique : Aristote demeure au niveau d'un regard critique sur les réalités physiques. Celles-ci manifestent bien que la forme n'est pas la substance — la forme est première dans l'ordre du devenir, et pas dans l'ordre de ce-qui-est.

Quant à la troisième partie de l'argumentation, qui considère la définition et ses parties, elle est encore un regard critique, sur la logique ; Aristote se sert de la logique pour montrer que si la substance était la forme, elle ne pourrait être que la différence de la différence.

On voit dans ces chapitres la subtilité du regard d'Aristote... Il met tout en cause pour montrer le caractère particulier de la primauté de la substance : cette primauté est au niveau même de ce-qui-est en tant qu'être.

#### *L'universel<sup>1</sup>*

« Pour certains, l'universel est la cause par excellence, et il est principe »<sup>2</sup>. Aristote est catégorique pour rejeter cette position : « Il semble impossible que soit substance l'une quelconque des choses qui sont dites universellement »<sup>3</sup>. 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 quiddité, donc une partie de la substance, c'est oublier que la substance est fondamentalement et en premier lieu déterminée ; si dans sa manière d'exister elle est composée, elle implique alors nécessairement des éléments substantiels, et non pas des éléments purement qualitatifs. Sinon, la qualité serait avant la substance, ce qui est impossible.

Donc, « il est manifeste qu'aucune des choses prises universellement n'est substance »<sup>4</sup>, puisque le prédicat commun, universel, signifie une *qualité* (ποιόνδε), et non une réalité singulière (τόδε τι), une substance.

1. *Mét.*, Z, 13, 1038 b 1 - 1039 a 23.

2. *Ibid.*, 1038 b 6-8.

3. *Ibid.*, 1038 b 8-9.

4. *Ibid.*, 1038 b 35.

## *Le genre*

Après avoir montré comment l'universel n'est pas substance, il est facile de voir 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. En effet, « 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 »<sup>1</sup>.

« 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 ? »<sup>2</sup> 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 ; en effet, la substance n'existe dans aucun être qu'elle-même et ce qui la possède et dont elle est substance »<sup>3</sup>. 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.

Il est facile de remarquer le caractère négatif de ces quatre recherches successives de ce qu'est la substance. Elle n'est ni sujet, ni quiddité, ni universel, ni genre. Cependant, elle a un rapport fondamental avec chacun de ces premiers dans leur ordre donné : le sujet est premier dans l'ordre physique du devenir, premier dans l'ordre génétique ; la quiddité est première pour nous dans l'ordre de l'intelligibilité ; l'universel est premier dans l'ordre du conditionnement de notre connaissance, qui implique l'abstraction ; le genre est premier dans l'ordre génétique de ce même conditionnement. La substance a un rapport avec chacun de ces premiers, puisqu'elle-même est première dans l'ordre de ce-qui-est en tant qu'il est. Le premier dans l'ordre du devenir est premier génétiquement ; il dépend du premier dans l'ordre de nature, qui est le premier dans l'ordre de l'être. Le premier dans l'ordre de l'être *fonde* le premier dans l'ordre de l'intelligibilité, et fonde d'une manière ultime le premier selon l'ordre du conditionnement de notre connaissance.

Les négations successives d'Aristote sont là pour enlever tous les obstacles qui empêcheraient notre intelligence de découvrir, selon une « méthode » inductive, le premier dans l'ordre de l'être. Certes, il n'est pas nécessaire d'explicitier ces diverses négations pour découvrir immédiatement la substance par mode inductif. Elles n'entrent pas positivement dans cette démarche ; mais elles purifient notre intelligence, pour lui permettre de réaliser cette démarche propre à la découverte de la substance comme cause selon la forme de ce-qui-est.

---

1. *Ibid.*, H, 1, 1042 a 15-16.

2. *Ibid.*, Z, 14, 1039 a 33 - 1039 b 2.

3. *Ibid.*, 16, 1040 b 23-24.

*La substance, cause selon la forme de ce-qui-est*

Après avoir montré comment on ne pouvait s'arrêter ni au *sujet*, ni à la *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. Etant donné l'importance de cette recherche philosophique, nous n'hésitons pas à citer ici intégralement le dernier chapitre du livre Z :

Il faut dire ce qu'est la substance et quelle espèce de chose elle est, en nous appuyant une fois de plus sur un autre principe, car peut-être à partir de ces considérations éclaircirons-nous aussi le cas de cette substance qui existe séparée des substances sensibles. La substance est principe et cause : tel sera notre point de départ. Or chercher le pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi une chose appartient à une autre. Chercher, en effet, pourquoi l'homme musicien est homme musicien, c'est assurément chercher ce que nous avons dit : pourquoi l'homme est musicien ou autre chose. Or chercher pourquoi lui-même est lui-même, ce n'est rien chercher. Car il faut que le fait et que l'être de la chose soient déjà connus (par exemple, que la lune subit une éclipse) ; mais que lui-même soit lui-même est l'unique raison et l'unique cause [à donner] au sujet de toutes ces choses : pourquoi l'homme est homme ou le musicien, musicien ; à moins que quelqu'un ne dise que chaque chose est inséparable d'elle-même — c'est précisément son unité ; mais c'est une réponse commune et concise pour toutes [ces questions].

Mais ce qu'on pourrait demander, c'est pourquoi l'homme est un animal tel que celui-ci. Dans ce cas, il est évident qu'on ne cherche pas pourquoi ce qui est un homme est un homme, mais on cherche pourquoi une chose appartient à une certaine autre. Qu'elle lui appartienne, il faut toujours que ce soit évident, car s'il n'en est pas ainsi, on ne recherche rien. Par exemple, pourquoi tonne-t-il ? Parce qu'un bruit est engendré dans les nuages, car ce qui est cherché de cette façon, c'est pourquoi telle chose s'attribue à une autre. De même, pourquoi telles choses, à savoir des briques et des pierres, sont-elles une maison ? Il est donc manifeste que ce qu'on cherche, c'est la cause. Du point de vue de l'intelligibilité (*λογικώς*), c'est la quiddité ; dans certains cas, c'est le « ce en vue de quoi » : ainsi probablement pour la maison ou pour le lit ; dans d'autres cas, c'est le moteur premier, car lui aussi est cause ; mais tandis que cette cause n'est cherchée qu'au sujet du fait d'être engendré ou d'être corrompu, l'autre est recherchée aussi au sujet de l'être.

Ce qui est cherché échappe surtout dans les réalités qui ne sont pas dites relativement à d'autres, par exemple quand on cherche ce qu'est l'homme : on le dit simplement, mais on ne détermine pas qu'il est ainsi ou ainsi. Mais il faut chercher en décomposant ; sinon, quelque chose deviendrait commun au fait de chercher et de ne rien chercher. Puisqu'il faut que l'être existe et soit donné, il est évident que ce que l'on cherche, c'est pourquoi la matière est telle. Par exemple, ces matériaux sont une maison, pourquoi ? Parce qu'à ces matériaux appartient la quiddité de la maison. [On dira de même] que ceci est un homme, ou plutôt ce corps possédant telle forme [est un homme]. De sorte que ce qui est cherché, c'est la cause de la matière, c'est-à-dire la forme-idée (*εἶδος*), par laquelle la chose est telle ; et cela, c'est la substance.

Il est évident qu'à l'égard des réalités simples, aucune recherche ni aucun enseignement ne sont possibles ; mais une autre méthode de recherche [s'impose] pour de telles réalités. Ce qui est composé de quelque chose, de telle manière que le tout est un, est semblable non pas à une juxtaposition mais à la syllabe. Or la syllabe n'est pas les éléments [lettres composantes] : BA n'est pas identique à B et à A, ni la chair au feu et à la terre ; car étant dissous, les tous, c'est-à-dire la chair et la syllabe, n'existent plus, tandis que les éléments existent : le feu et la terre. La syllabe est donc quelque chose qui n'est pas seulement les éléments, voyelle et consonne, mais elle est autre chose encore. Mais n'est-il pas

nécessaire que ce quelque chose soit lui aussi ou un élément ou un composé d'éléments ? Si c'est un élément, le même raisonnement se répètera ; car la chair sera constituée par cet élément avec le feu, la terre et autre chose encore, de sorte qu'on ira à l'infini. Si c'est un composé d'éléments, il est évident [qu'il ne sera pas composé] d'un seul [élément] mais de plusieurs, sinon ce quelque chose sera lui-même ; de sorte que de nouveau, nous ferons à son sujet le même raisonnement qu'à l'égard de la chair et de la syllabe. Cependant, il semblerait bien que ce soit quelque chose, non un élément, et qui soit cause du moins que ceci soit la chair et cela une syllabe. Il en est de même dans d'autres cas. Or c'est la substance de chacun, car c'est là la première cause de son être. Et puisque certaines choses ne sont pas des substances, toutes celles qui sont des substances sont constituées selon la nature et par nature, la nature elle-même qui n'est pas un élément mais un principe semblerait être la substance ; un élément, c'est ce en quoi une chose se divise comme matière par exemple, pour la syllabe : A et B.<sup>1</sup>

Ici, il ne s'agit plus seulement d'analyser les réalités physiques et artistiques, mais d'interroger de la manière la plus radicale : pourquoi ceci est-il tel ? et d'examiner la réponse : la découverte de la cause. Toute la recherche philosophique de la substance se situe donc entre ces deux types d'interrogations : l'une est au niveau pré-philosophique, des expériences du monde physique et des prédicaments — elle nous permet de découvrir la substance comme être-premier, son existence ; l'autre nous révèle ce qu'elle est comme cause selon la forme, principe d'unité de ce-qui-est.

Dans ce dernier chapitre du livre Z, Aristote expose comment l'intelligence peut atteindre les principes et les causes, puisque la substance, comme on l'a vu dès le point de départ, est principe et cause, mais dans l'ordre fondamental de ce-qui-est<sup>2</sup>. Quand il s'agit d'une réalité composée, c'est toujours la recherche de l'unité de cette réalité qui nous permet de découvrir ce principe, cette source radicale<sup>3</sup> — les exemples qu'Aristote donne sont très nets. Dans l'ordre de ce-qui-est, on retrouve le même souci, ou la même intention de l'intelligence : dépasser la diversité que l'on constate immédiatement et en laquelle apparaît une certaine unité, pour découvrir la source de cette unité. Ce principe et cette cause selon la forme de l'unité d'une réalité existant dans une certaine composition, c'est la substance.

Il est évident que dans cette recherche, on ne peut s'arrêter ni au sujet, ni à la quiddité. Ni l'un ni l'autre ne peuvent expliquer la véritable unité de ce qui existe dans une certaine composition physique. Le sujet implique bien tous les éléments matériels, mais il n'explique pas l'unité la plus profonde de cette réalité matérielle. Quant à la quiddité, elle explique bien la détermination essentielle de cette réalité existante, mais elle n'explique pas son unité

---

1. *Mét.*, Z, 17, 1041 a 6 - 1041 b 33.

2. « L'homme n'est pas l'animal et le bipède, mais il faut qu'en dehors de cela, il existe, 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, que l'on omet quand on parle de la matière. Cela, c'est la cause de l'être, et la substance... » (*Mét.*, II, 3, 1043 b 10-14).

3. Cf. *ibid.*, II, 3, 1044 a 8 ; 2, 1043 a 2.

réelle, qui implique une unité individuelle. Si le sujet est bien substance, ainsi que la quiddité, ils sont comme deux *modalités* de la substance : l'un, dans l'individualité du  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$  ; l'autre signifiant proprement ce que l'intelligence peut saisir de cette réalité. Il faut donc, au niveau de ce-qui-est en tant qu'être, découvrir ce qui fait l'unité profonde du sujet et de la quiddité, au delà de leurs modalités propres. Par là, Aristote dépasse l'intuition de Platon, et la conception des physiciens.

Pour mieux le comprendre, rappelons ce qu'Aristote dit dans les *Catégories*. Il ne s'agit plus alors de la recherche de ce-qui-est en tant qu'être : on demeure dans une étude assez descriptive, pré-philosophique, qui en reste donc à ces 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 (...), et on appelle substances *secondes* les espèces auxquelles appartiennent les substances premières.<sup>1</sup>

La substance seconde 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 descriptif, il ne peut aller plus loin puisque sujet et attribut essentiel sont bien les deux éléments primordiaux. La substance décrite dans ses deux fonctions essentielles constitue bien les deux éléments primordiaux de la logique. Ces deux descriptions de la substance sont donc le fondement de toute la logique d'Aristote.

En philosophie première, le Philosophe ne peut s'arrêter à la seule considération de ces deux fonctions. Il doit 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, elle ne peut pourtant 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 du point de vue de ce-qui-est en tant qu'être, est bien la cause selon la forme de ce-qui-est.

On voit combien, dans cette recherche philosophique de la substance, Aristote dépasse les points de vue purement fonctionnels de la substance, comme sujet et quiddité ; critiquant ses devanciers, il les utilise pour pénétrer jusqu'au plus intime de la substance et 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 saisie.

---

1. *Op. cit.*, 5, 2 a 11-15.

Si le Philosophe avait identifié en philosophie première la substance au sujet, la substance seconde des *Catégories* n'aurait plus aucun sens ; de même, s'il avait identifié en philosophie première la substance à la quiddité, la substance première des *Catégories* n'aurait plus aucun sens. La logique serait alors sapée soit dans sa base propre, soit dans sa formalité propre. Cette vue philosophique profonde qui considère la substance comme la cause selon la forme 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 déterminations de ce-qui-est (quantité, qualité, relation...). Il ne fait que les signaler, en soulignant que les catégories « secondes » ne sont des modalités de l'être que grâce à leur relation à la substance.

Dans le livre H, Aristote résume ce qui a été dit au livre Z et pose certaines conclusions. Ce livre 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 ; celles-ci ne sont pas toutes les réalités corruptibles, mais seulement les réalités naturelles (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. Si la substance est la cause selon la forme de ce-qui-est, elle est son principe d'unité.

## 2. Découverte de l'être-en-acte (livre Θ)

Nous avons donc traité de ce-qui-est pris au sens premier, auquel se rapportent toutes les autres catégories de ce-qui-est, c'est-à-dire de la substance. C'est en effet selon le *λόγος* de la substance que toutes les autres choses sont dites des êtres : la quantité, la qualité et les autres réalités qui sont dites ainsi. Toutes impliqueront la notion de la substance, comme nous l'avons montré dans les traités antérieurs. Mais puisque ce-qui-est est dit d'une part de ce qu'est la chose, ou de la qualité, ou de la quantité, et d'autre part de ce qui est selon la puissance et l'acte et selon l'œuvre, nous donnerons aussi des précisions au sujet de la puissance et de l'acte.<sup>1</sup>

Que l'être se dise en acte et en puissance, cela n'a pas besoin d'être prouvé ni manifesté, étant donné ce qui a été dit précédemment dans les livres Z et H (la forme-substance est acte relativement à la matière qui est puissance), étant donné aussi l'analyse philosophique du mouvement (acte de ce qui est en puissance), ainsi que les rôles respectifs reconnus au sujet et

---

1. *Mét.*, Θ, 1, 1045 b 27-35.

aux attributs. Mais certains philosophes, les Mégariques, nient la réalité propre de la puissance, n'admettant celle-ci que dans la réalité de l'acte :

Il y a des philosophes, tels les Mégariques, pour prétendre qu'il y a puissance uniquement quand on agit (*ἐνεργῆ*), et que si l'on n'agit pas, il n'y a pas de puissance. Par exemple, celui qui ne construit pas ne peut pas construire, mais celui qui construit en a la puissance.<sup>1</sup>

Aristote montre les conséquences absurdes d'une telle position<sup>2</sup>. Nier la réalité de la puissance conduit nécessairement à rendre impossible le « devenir », et à rejeter l'art — qui est une certaine puissance. C'est aussi rejeter les qualités sensibles. Par là, on rejoint la position de Protagoras.

Donc, si on ne peut admettre ces conséquences, il est évident que la puissance et l'acte sont différents. Or le raisonnement de ces philosophes identifie la puissance et l'acte ; c'est pourquoi ce qu'ils cherchent à détruire n'est pas peu de chose. Il arrive donc qu'une chose ait la puissance d'être et ne soit pas, ou qu'elle ait la puissance de ne pas être, mais soit.<sup>3</sup>

Reconnaissant la distinction réelle entre l'être en acte et l'être en puissance, 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, il faut encore préciser la nature de ces deux manières d'exister : être en puissance et être en acte.

Ici encore, nous constatons ces deux aspects différents du regard philosophique d'Aristote : on peut *décrire* ces deux modalités, ces deux manières différentes d'exister — exister en puissance et exister en acte ; cela est directement expérimentable. Mais il faut, à partir de là, découvrir par induction l'être-en-acte distinct de l'être-en-puissance, comme principe propre de ce-qui-est : là seulement, on est en face d'une pensée proprement philosophique.

#### *Puissance et possible*

Aristote commence cette recherche philosophique en considérant la puissance dans son sens premier et principal (*μάλιστα κυρίως*)<sup>4</sup>, 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*.

Les puissances « sont certains principes, et sont dites relativement à une seule puissance première, qui est principe de changement dans un autre ou en tant qu'autre »<sup>5</sup>. La puissance (*δύναμις*) est donc en premier lieu un principe de changement dans un autre être, ou dans le même en tant qu'autre<sup>6</sup>. Il s'agit du principe d'efficience de l'agent comme tel, de celui qui

1. *Mét.*, Θ, 3, 1046 b 29-32.

2. *Ibid.*, 1046 a 33 sq.

3. *Ibid.*, 1047 a 17-22.

4. *Ibid.*, 1, 1045 b 36.

5. *Ibid.*, 1046 a 9-11.

6. « Ce qui est puissant, c'est ce qui peut quelque chose à un moment donné d'une certaine façon » (*ibid.*, 5, 1048 a 1). Aristote affirme encore que la puissance est une puissance de produire : « [Un être] possède la puissance de la façon dont existe la puissance de produire (*δύναμις τοῦ ποιεῖν*) » (*ibid.*, 1048 a 18). Cf. Δ, 12, 1019 a 15-20 ; K, 9, 1066 a 30 sq ; *Du ciel*, I, 11, 281 a 7 sq.

peut agir sur un autre et le modifier. C'est ce type de puissance qui est le plus facile *pour nous* à saisir, car c'est une *puissance efficace* : l'art de bâtir par exemple.

Ce type de puissance est soit rationnel (l'art), soit irrationnel (la qualité physique, comme la chaleur)<sup>1</sup>.

Les puissances qui impliquent la raison (*μετὰ λόγου*) sont toutes puissances des contraires ; quant aux puissances qui ne l'ont pas (*ἄλογοι*), une puissance unique est puissance d'un seul effet. Par exemple, la chaleur est uniquement puissance du fait de chauffer, alors que l'art médical est puissance de la maladie et de la santé.<sup>2</sup>

Le propre des puissances qui impliquent la raison 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<sup>3</sup>. Les puissances « sans la raison » ne sont ordonnées que vers un seul effet et s'exercent par le fait même dès que le patient est en contact avec l'agent.

Correspondant à ce type de puissance efficace, il y a la *puissance de pâtir*, qui est en quelque sorte dérivée de la première : « Il y a la puissance de pâtir, qui est dans le patient lui-même principe de changement, subi de la part d'un autre ou en tant qu'autre »<sup>4</sup>. Cette puissance de pâtir affecte la réalité capable d'être changée ; elle la rend capable de subir l'action d'une autre réalité. La puissance de pâtir est donc toute relative à la puissance de faire.

On peut également envisager la puissance comme un certain état qui rend telle réalité incapable d'être dégradée, incapable d'être corrompue : « Nous avons l'état d'impassibilité (*ἔξις ἀπαθείας*) [de celui qui n'est pas susceptible d'être modifié] dans le sens du pire ou de la corruption, par un autre ou [par lui-même] en tant qu'autre par un principe de changement »<sup>5</sup>. 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)<sup>6</sup>.

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

---

1. *Mét.*, θ, 2, 1046 a 36 sq.

2. *Ibid.*, 1046 b 4-7.

3. « Les puissances qui impliquent la raison sont productrices des contraires ; elles produiraient donc les contraires en même temps. Or cela est impossible. Il est donc nécessaire qu'il y ait quelque autre chose qui prédomine ; je dis que c'est le désir ou le choix délibéré » (*ibid.*, 5, 1048 a 9-11).

4. *Ibid.*, 1046 a 11-13. Cf. Δ, 12, 1019 a 21-23.

5. *Ibid.*, 1046 a 13-15. Cf. Δ, 12, 1019 a 26-32.

6. Cf. *ibid.*, 1046 a 16-19. Cf. Δ, 12, 1019 a 23-26.

Toutes ces puissances diverses ont quelque chose de commun, toutes manifestent une certaine modalité du réel : ce-qui-est en tant que pouvant agir, pouvant subir, pouvant résister, pouvant s'exercer, pouvant atteindre sa fin... C'est toujours une certaine puissance de ce-qui-est qui est alors exprimée dans l'ordre de ses opérations, de son mouvement. Cette puissance considérée en elle-même est un certain être « possible ». De la considération de la puissance physique, le Philosophe passe à celle 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. Par exemple, s'il est possible à quelqu'un d'être assis, et s'il lui arrive d'être assis, je dis de cette personne que rien n'est impossible, si elle est assise.<sup>1</sup>

Et aussi :

Le possible est en tant que l'acte suit.<sup>2</sup>

Aussi, « supposer l'existence actuelle (...) d'un être qui n'existe pas mais qui est possible, n'engendre-t-il aucune impossibilité »<sup>3</sup>. Le possible se définit donc en fonction de l'acte et il conduit immédiatement à l'étude de l'acte. Par là, Aristote veut montrer la différence entre le possible, qui demeure dans l'ordre de l'intelligibilité, et la vérité, qui implique une référence à ce-qui-est. Ce qui est possible n'est pas vrai, mais peut exister. La capacité d'exister n'implique pas la vérité.

On pourrait se demander pourquoi Aristote commence cette étude par la puissance. N'est-ce pas pour souligner la confusion que fait Platon entre l'ordre de l'efficacité et ce-qui-est ? Pour Platon en effet, la *δύναμις* est bien la réalité suprême — Plotin le souligne nettement. Aristote, pour découvrir ce qu'est l'acte comme fin de ce-qui-est, comme ce au delà de quoi on ne peut aller, doit donc commencer par montrer que si la *δύναμις* est première dans l'ordre de l'efficacité, elle ne l'est pas dans l'ordre de l'être. Cette démarche est analogue à celle qu'il avait adoptée dans la découverte de la substance, en montrant d'abord négativement que la substance n'est ni le sujet, ni la quiddité... Ici, Aristote montre que la fin de l'être n'est pas la puissance, bien que la puissance soit principe de la réalisation, du mouvement. La puissance, considérée non plus du point de vue du faire ou de l'action, mais du point de vue de l'être, nous permet de découvrir ce qu'est le possible. En effet, la puissance demeure en attente d'être actualisée par l'exercice, la réalisation... Le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance, et nous dévoile que toute puissance contient un possible.

---

1. *Mét.*,  $\theta$ , 3, 1047 a 24-28.

2. *Ibid.*, 4, 1047 b 3. Cf. *Du ciel*, I, 11, 281 a 1 sq.

3. *Mét.*,  $\theta$ , 4, 1047 b 9-11.

### L'être-en-acte

« Après avoir traité de la puissance selon le mouvement, nous déterminerons à propos de l'acte (ἐνέργεια) ce qu'il est et quel il est (τί ἐστί καὶ ποῖόν τι) »<sup>1</sup>. « Le nom d'acte (ἐνέργεια), que nous posons toujours avec celui d'acte (ἐντελεχεια), a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement, aux autres réalités. Il semble bien en effet que l'acte, c'est avant tout le mouvement »<sup>2</sup>. Mais le nom d'acte a pris une signification plus profonde :

L'acte, c'est le fait pour la réalité d'être, mais non de cette manière que nous appelons en puissance.<sup>3</sup>

Pour manifester 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 capacité de contempler, s'il ne contemple pas en acte, demeure en puissance. S'il exerce cette capacité, 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, l'acte qui est l'exercice même de la capacité<sup>4</sup>.

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. On saisit alors les deux modalités de ce-qui-est : ce qui est en puissance et ce qui est en acte. On demeure encore à un niveau descriptif.

1. *Mét.*, θ, 6, 1048 a 25-27.

2. *Ibid.*, 3, 1047 a 30-32. « L'œuvre est en effet la fin, et l'acte, c'est l'œuvre. C'est pourquoi aussi le mot acte (ἐνέργεια) dérive d'œuvre (ἔργον) et tend à s'identifier avec l'acte (ἐντελεχεια) » (*ibid.*, 8, 1050 a 21-23). Cf. *De l'âme*, II, 1, 412 a 27-28. Si on voulait distinguer ces deux mots (ἐνέργεια et ἐντελεχεια) qui expriment l'acte, on pourrait dire que le second signifie l'acte-activité, l'opération, et que le premier signifie l'acte-fin, l'acte dans ce qu'il a d'ultime du point de vue de l'être. De même que l'expression τὸ τί ἦν εἶναι a été forgée par Aristote pour distinguer l'intelligibilité de ce-qui-est de ce qu'est la réalité existante dans son être, Aristote invente le terme ἐντελεχεια (ἐν-τέλος-ἔχεια, « l'ayance dans la fin »), pour montrer la différence qui existe entre l'exercice de ce-qui-est, et son acte d'être, sa fin propre. La distinction entre le τὸ τί ἦν εἶναι et τὸ οὐσία est beaucoup plus nette que celle de l'ἐντελεχεια et de l'ἐνέργεια : dans l'ordre de la finalité de ce-qui-est, le bien joue un rôle primordial pour nous ; et c'est en aimant le bien que nous le connaissons — on ne peut séparer amour et connaissance du bien. Nous saisissons bien là la différence qui existe entre l'ordre de la cause formelle et celui de la cause finale. C'est le génie d'Aristote d'aller jusqu'au bout de la précision, mais en respectant le réalisme de ce-qui-est et du bien. Pour mieux saisir ce qui est premier dans l'ordre de l'être, Aristote « thématise » l'intelligibilité par le τὸ τί ἦν εἶναι ; et pour saisir ce qui est ultime dans l'ordre de l'être, sa fin propre, l'acte, il « thématise » l'exercice par l'ἐντελεχεια.

3. *Mét.*, θ, 6, 1048 a 31-32. Ἔστι δὲ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει.

4. Cf. *ibid.*, 1048 a 34-35.

Pour saisir *ce qu'est l'acte*, considéré en lui-même indépendamment de son opposition à la puissance, 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'analogie »<sup>1</sup>. C'est « par l'induction (τῆ ἐπαγωγῆ), à partir d'expériences singulières », et grâce à l'interrogation qu'il faut saisir ce qu'est l'acte.

Aristote précise même que c'est dans un regard analogique et synthétique (τῷ ἀνάλογον συννοεῖν) qu'il faut le saisir. Nous ne pouvons pas définir l'acte ; et l'induction qui nous permet de le découvrir est très particulière, et elle est ultime. Elle est analogique et synthétique, parce qu'elle nous fait atteindre un principe-fin, dont l'intelligibilité est extrême pour nous, et dont le rayonnement atteint tout ce qui est. 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 ce qu'il est comme acte. Autrement, on risque toujours de le ramener à une détermination formelle ou à un exercice, et par le fait même de ne plus connaître ce qu'il est en lui-même, en son originalité.

L'acte est

comme celui qui bâtit à celui qui a la faculté de bâtir, celui qui est éveillé à celui qui dort, celui qui voit à celui qui a les yeux fermés mais qui possède la vue, ce qui est séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui ne l'est pas.<sup>2</sup>

L'un de ces opposés est en acte, l'autre en puissance. C'est par ce qui est en acte qu'on saisit ce qui est en puissance. Ce qui est en puissance se réfère à ce qui est en acte, comme un état d'attente et 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 un état inférieur, indéterminé.

Aristote semble ramener cette diversité des réalités en acte à deux modalités principales : l'exercice (le mouvement relativement à la puissance, qui achève cette puissance d'une manière qui demeure accidentelle), et la substance relativement à la matière (l'âme relativement au corps, qui le détermine selon l'ordre substantiel)<sup>3</sup>.

Grâce à cette induction, Aristote peut dépasser les diverses modalités de ce qui est en acte et de ce qui est en puissance, pour saisir l'acte comme

---

1. *Mét.*, θ, 6, 1048 a 36-37.

2. *Ibid.*, 1048 a 37 - 1048 b 4.

3. « Toute chose n'est pas dite de la même manière en acte, mais d'une façon analogique : comme cette chose-ci est dans celle-ci (ἐν) ou relativement à celle-ci (πρός), ainsi, celle-là est dans celle-là ou relativement à celle-là. Certaines en effet sont comme le mouvement relativement à la puissance, d'autres comme la substance relativement à la matière » (*ibid.*, 1048 b 6-9). « Il est donc évident que la substance et la forme (τὸ εἶδος) sont acte » (*ibid.*, 8, 1050 b 2).

tel, au niveau même de l'être. Certes, on aimerait qu'Aristote l'ait davantage explicitée. Comme toujours chez lui, elle demeure d'une extrême brièveté : l'induction est une montée verticale, puisqu'on passe du visible à l'invisible, de l'expérience à la saisie analogique du principe. Et ici, il s'agit de la saisie du principe ultime : l'intelligence atteint là ce qui est ultime, dans une saisie quasi immédiate<sup>1</sup>.

Essayons d'expliciter cette induction : les diverses expériences que cite Aristote ont toutes quelque chose de commun : *l'ordre* de celui qui bâtit à celui qui peut bâtir, de celui qui est éveillé à celui qui dort..., de celui qui est en acte à celui qui est en puissance. Cet ordre existe à différents niveaux : dans l'opération volontaire, dans l'opération vitale, dans la forme et la matière. Ce « quelque chose de commun » oblige donc le Philosophe à aller jusqu'à ce-qui-est comme tel, ce qui permet à l'intelligence de toucher, d'atteindre cette division à l'intérieur même de ce-qui-est : l'être-acte et l'être-puissance. L'intelligence saisit alors le principe-fin ultime de ce-qui-est en tant qu'être.

Pour bien montrer que cette distinction entre ce qui est en acte et ce qui est en puissance se situe au niveau même de l'être, Aristote montre ensuite que nous la retrouvons partout où nous pouvons constater des réalités existantes en acte, mais qu'elle se réalise d'une façon tout autre pour les réalités qui n'existent que dans notre intelligence, par exemple le vide et l'infini :

L'infini, le vide et les autres réalités semblables sont dits en puissance et en acte d'une autre manière que « celui qui voit », « celui qui marche », « ce qui est vu ». (...) L'infini n'est pas en puissance de telle sorte qu'il sera en acte d'une façon séparée, mais seulement par la connaissance.<sup>2</sup>

Aristote fait ensuite cette constatation que le mouvement physique comme tel n'est pas l'acte. Seule l'opération immanente vitale, qui possède en elle-même sa propre fin, nous met en présence de l'acte :

Parmi les actions, les unes doivent être appelées « mouvements », les autres « actes ». Tout mouvement, en effet, est inachevé. L'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction : ces actions sont des mouvements et sont inachevées. Car ce n'est pas en même temps qu'on marche et qu'on a marché, ni qu'on construit et qu'on a construit. Pareillement, ce qui devient n'est pas devenu simultanément, et ce qui meut n'a pas mû en même temps ; mais celui qui meut diffère de celui qui a mû. Au contraire, le même être a vu et voit simultanément, pense et a pensé. C'est donc une telle action que j'appelle « acte » ; l'autre est un mouvement.<sup>3</sup>

---

1. Lorsque l'intelligence atteint l'existence d'un Être premier que les traditions religieuses appellent Dieu, il ne s'agit plus de la saisie d'un principe, mais de l'affirmation d'une réalité qui s'impose à nous et que nous ne saisissons pas : on l'affirme dans son existence propre, ce qui exige non plus une induction, mais une démonstration à partir des effets.

2. *Mét.*, θ, 6, 1048 b 9-15.

3. *Ibid.*, 1048 b 28-35.

Comprenons bien cette remarque d'Aristote, en la comparant à ce qu'il dit du mouvement dans la *Physique* : « Le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance comme tel »<sup>1</sup>. Dans un regard de philosophie première, l'acte, étant fin de ce-qui-est comme tel, se sépare du mouvement. Seule l'activité vitale immanente intègre l'être-en-acte. En philosophie de la nature, où la nature-forme et la nature-matière sont toujours unies, on peut dire que le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance.

Aristote se sépare donc de Platon et des physiciens, en distinguant bien l'être-en-acte de l'être intelligible et du mouvement. Si l'acte était saisi au niveau de l'exercice, le Philosophe ne pourrait plus les distinguer de la même façon. Il montre ainsi que ni l'intelligible, ni le monde physique ne peuvent atteindre ce qu'il y a d'ultime dans l'ordre de l'être : le monde physique existe, mais toujours d'une manière imparfaite, sans fin. Cette distinction de l'être-en-acte et de l'être-en-puissance apparaît donc comme une distinction plus intime et plus profonde de ce-qui-est que celle de la substance et de l'accident, puisque l'acte est présent aux diverses déterminations particulières de ce-qui-est.

Ayant précisé ce qu'est l'acte, le Philosophe peut 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 lointaine. Aristote précise alors qu'il s'agit de déterminer « quand (τότε) chacun est en puissance et quand il ne l'est pas »<sup>2</sup>, pour souligner que l'être-en-puissance n'est connaissable que par rapport à l'être-en-acte, et que dans notre monde physique, il implique toujours un lien avec le temps. Dans les opérations naturelles vitales, comme dans les productions artistiques, une telle distinction existe, mais 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 les réalités artistiques est ce à partir de quoi est faite telle œuvre<sup>3</sup>.

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 réalités naturelles, qui ont en elles-mêmes le principe de leur actualisation, elles sont en puissance d'autres choses par elles-mêmes, si rien d'extérieur ne s'y oppose<sup>4</sup>.

---

1. *Op. cit.*, III, 1, 201 a 9 sq. Voir ci-dessus, p. 116-117.

2. *Mét.*, Θ, 7, 1048 b 37.

3. Cf. *ibid.*, 1049 a 18 - 1049 b 2.

4. Cf. *ibid.*, 1049 a 5-14.

### *Antériorité de l'acte*

Si tout ce qui est en puissance est relatif à ce qui est en acte, cependant on ne peut pas conclure, du fait même que certaines réalités existent en puissance, qu'elles doivent nécessairement exister en acte. L'infini, le vide existent en puissance, ce qui n'implique pas qu'ils doivent exister en acte. Car la relation entre ce qui est en acte et ce qui est en puissance 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 (τῆ ὀσείᾳ); selon le temps (χρόνῳ), l'acte est en un sens antérieur et en un autre sens ne l'est pas »<sup>1</sup>.

L'antériorité selon la notion de l'acte sur la puissance est évidente, puisque la connaissance de l'acte est première. Au contraire, la connaissance de la puissance est relative à celle de l'acte. La puissance est ce qui peut agir, ce qui est ordonné à l'acte<sup>2</sup>.

Quant à l'antériorité selon le temps, elle est complexe. A tel homme déterminé, en acte, est antérieure selon le temps la semence, qui n'est homme qu'en puissance. Mais à la 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 éternel »<sup>3</sup>. Il faut donc un moteur premier en acte. Si pour tel individu en acte impliquant un devenir, il y a une certaine antériorité de la puissance, 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 » ; l'homme parfait est après l'homme-enfant et après la semence, mais avant la semence, il y a l'homme<sup>4</sup>.

2. « Tout ce qui devient tend vers le principe et la fin, car la cause finale est principe, et le devenir est en vue de la fin. Or la fin c'est l'acte, et c'est en vue (χάριν) de celui-ci que la puissance est prise »<sup>5</sup>. 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, alors elle est elle-même dans la forme »<sup>6</sup>. La forme est évidemment antérieure à la matière, d'une antériorité selon la substance.

Enfin, précise Aristote, l'acte est antérieur dans un sens plus fondamental encore (κυριωτέρως). En effet, « les réalités éternelles sont anté-

1. *Ibid.*, 8, 1049 b 11-12.

2. Cf. *ibid.*, 1049 b 12-17.

3. *Ibid.*, 1050 b 5-6.

4. Cf. *ibid.*, 1050 a 4-7.

5. *Ibid.*, 1050 a 7-10.

6. *Ibid.*, 1050 a 15-16.

rieures selon la substance aux réalités corruptibles. Or rien de ce qui est éternel n'est en puissance »<sup>1</sup>. La raison (λόγος) en est que

toute 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 le sens précis où il est dit qu'il peut ne pas être, c'est-à-dire selon le lieu, ou la quantité ou la qualité.<sup>2</sup>

Donc, ce qui est incorruptible selon la substance n'est pas en puissance selon la substance. Tout en lui existe en acte.

Aristote ajoute qu'on peut argumenter de la même manière à l'égard des réalités qui existent nécessairement. Ces êtres nécessaires et 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<sup>3</sup>.

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. Le bien en acte est donc 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. Il n'existe donc pas dans les réalités primordiales et éternelles.

Aristote ne développe pas ici 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'amour d'amitié que cette priorité du bien en acte est pleinement *manifestée*. 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, pour nous<sup>4</sup>.

1. *Mét.*, θ, 8, 1050 b 7-8.

2. *Ibid.*, 1050 b 8-15.

3. *Ibid.*, 9, 1051 a 4 sq.

4. Dans ce chapitre 9, Aristote signale aussi 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. C'est en les faisant qu'on les connaît (cf. *loc. cit.*, 1051 a 21 sq).

### Recherche de ce-qui-est comme vrai

Puisque ce-qui-est et ce qui n'est pas sont dits d'une part selon les types des catégories, d'autre part selon la puissance ou l'acte de celles-ci, ou selon leurs contraires, d'autre part enfin de ce qui est vrai ou faux au sens le plus propre et principal, (...) quand donc ce qui est dit comme vrai ou faux existe-t-il ou n'existe-t-il pas ?<sup>1</sup>

Il est frappant de constater qu'Aristote commence par l'être et le non-être quand il s'agit de préciser ce-qui-est comme vrai et comme faux. Pourquoi ? N'est-ce pas précisément parce que le vrai, tel qu'Aristote nous l'expose ici, est lié à notre connaissance intellectuelle ? Celle-ci implique l'affirmation et la négation. En effet, « atteint la vérité celui qui pense que ce qui est séparé est séparé et que ce qui est uni est uni ; se trompe celui qui pense contrairement à [ce que sont] les réalités »<sup>2</sup>.

Nos jugements sont vrais dans la mesure où ce qu'ils affirment est conforme à ce qui est dans la réalité. C'est bien celle-ci qui les mesure : « Science et sensation (...) sont plutôt mesurées que mesures »<sup>3</sup>. C'est pourquoi, à l'égard des réalités contingentes, le même jugement devient vrai ou faux, suivant que les réalités affirmées existantes disparaissent. Mais au sujet des réalités qui sont au delà de la corruption, la même opinion est toujours soit vraie, soit fautive : lorsqu'il s'agit des réalités simples, composées, « le vrai, c'est le fait de saisir<sup>4</sup> et d'énoncer ce qu'on saisit(...), et le fait d'ignorer, c'est de ne pas saisir »<sup>5</sup> ; mais on ne peut se tromper à leur sujet. Pour tout ce qui est une substance et existe en acte, il ne peut y avoir d'erreur, il y a connaissance ou ignorance. Le vrai correspond donc, dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, à l'acte dans l'ordre de ce-qui-est en tant qu'être. Et comme la connaissance est un certain acte immanent, le vrai qui qualifie cet acte immanent exprime sa perfection : 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 du livre  $\Theta$ . 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 une autre réalité<sup>6</sup>, son argumentation regarde donc au point de départ la cause

1. *Ibid.*, 10, 1051 a 34 - 1051 b 2.

2. *Ibid.*, 1051 b 3-5.

3. *Mét.*, I, 1, 1053 a 31-33.

4. Littéralement, « toucher »,  $\theta\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ .

5. *Mét.*,  $\Theta$ , 10, 1051 b 23-25.

6. Aristote se sert ici, nous pouvons le rappeler, de l'analyse de l'activité artistique, du travail humain ordonné à la réalisation d'une œuvre.

efficiente. Cette puissance efficace est bien l'origine propre des diverses modifications qu'une réalité physique subit. Par cette analyse de la puissance de faire, on découvre l'imperfection de la cause efficiente extrinsèque dans l'ordre physique. Cette puissance efficace est en effet relative à la puissance passive du patient, elle implique sa coopération.

L'analyse des puissances de faire et de pâtir conduit le Philosophe à étudier leur fondement métaphysique : le *possible* et l'*acte*. Par là, on se situe comme au delà de la considération du mouvement physique. On peut donc par l'acte atteindre quelque chose de tout à fait propre à ce-qui-est en tant qu'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, en tant qu'il atteint sa fin propre, puisque l'acte est fin. Par cette analyse, on passe donc de la considération de la cause efficiente des réalités physiques à la considération de la cause finale de ce-qui-est en tant qu'être. De même que la substance est cause selon la forme de ce-qui-est, et le sujet cause matérielle de ce-qui-est-mû, de même, l'acte est cause finale de ce-qui-est, et la puissance efficace est cause efficiente de ce qui devient, de ce qui tend vers sa fin.

Pour mieux saisir comment l'acte est fin, il faut considérer que l'acte est ce qui est ultime. L'imparfait implique toujours une certaine potentialité. Or l'ultime est ce qu'il y a de plus parfait dans chaque genre. L'ultime, c'est ce qui n'est pas susceptible d'être dépassé. L'acte dit par le fait même la fin de ce-qui-est. C'est évidemment le bien en acte qui explicite le mieux pour nous cette finalité de l'acte, le bien en acte étant fin ultime *pour nous*. Toute fin est ce qui est en acte, et pour nous, c'est le bien en acte. Nous pouvons saisir le 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'amour d'amitié. L'amour d'amitié, du reste, est 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 en tant qu'être : l'acte, le bien en acte, le vrai. Par l'acte, il dévoile sa transcendance ; par le bien en acte, il dévoile son immanence ; par le vrai, il dévoile sa noblesse.

### **3. Propriété de ce-qui-est en tant qu'être : l'un**

On sait que ce problème de l'un et du multiple est un des problèmes les plus présents dans la philosophie ; on peut même dire qu'historiquement il tient une place première, et que dans la plupart des philosophies à tendance néo-platonicienne et idéaliste, il est le problème crucial.

Aristote se trouve en présence d'une part des Pythagoriciens, de Parménide 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 ce-qui-est en tant qu'être. L'analyse philosophique de l'un montre comment, pour Aristote, l'un, tout en s'identifiant avec ce-qui-est, 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. Si 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. D'autre part, 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 géniale d'un Parménide et d'un Platon : priorité absolue de l'un sur le multiple. Il maintient que la contrariété ne saurait être première : l'un et le multiple ne peuvent être que des propriétés de ce-qui-est en tant qu'il 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 dit de multiples manières (...), mais ces sens multiples se ramènent à quatre modes de ce qui est dit un en premier lieu et par soi, et non par accident »<sup>1</sup>.

L'un est d'abord pour nous le *continu* (συνεχές), qui s'oppose au discontinu. Le continu est l'un dans la quantité : « Le continu existe quand la limite de chacune de deux réalités, [limite] par laquelle elles se touchent, devient une et "la même" et que, comme l'indique le nom, elle tient ensemble [ces réalités] »<sup>2</sup>. Il y a, du reste, des degrés d'unité parmi les réalités continues. Voici ce qui permet à Aristote 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 »<sup>3</sup>. Or le mouvement le plus simple est le mouvement circulaire, qui est le mouvement propre du « tout » comme tel.

1. *Mét.*, I, 1, 1052 a 15-19.

2. *Physique*, V, 3, 227 a 10-12.

3. *Mét.*, I, 1, 1052 a 20-21.

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 possède en effet, un nouveau type d'unité, qui lui vient de sa forme. Cela est surtout manifeste à propos du tout naturel : il 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 continu pour un être naturel n'est que l'effet d'une unité beaucoup plus foncière et primordiale<sup>1</sup>.

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 (λόγος) est une »<sup>2</sup>, l'unité des choses pour lesquelles il y a une connaissance indivisible (ἀδιαίρετος). 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<sup>3</sup>, la quiddité de la réalité.

Ainsi donc, l'un est dit d'autant de façons : le continu par nature et le tout, l'individu et l'universel. Et tous sont un par le fait que pour les uns le mouvement est indivisible, pour les autres, la pensée (νόησις) ou le λόγος.<sup>4</sup>

#### *Qu'est-ce que l'un et comment le concevoir*

De la considération de l'un dans l'ordre du mouvement et du continu, on aboutit à l'un dans l'ordre de ce-qui-est. Il n'est pas suffisant pour le Philosophe de considérer les diverses réalisations de l'un et de déterminer où il se trouve réalisé ; il faut encore tâcher de préciser sa nature : qu'est-ce que l'un ?<sup>5</sup> Saisir ce qu'est 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 : « L'être "à l'un", c'est l'être "à l'indivisible" »<sup>6</sup>. Car si le continu est un, c'est bien par 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 est exprimée par une notion « une », c'est en raison de leur indivisibilité. L'indivisibilité est bien ce qu'est l'un.

Il est évident que l'indivisibilité n'exprime pas seulement un aspect négatif : le fait de n'être pas divisible. L'un n'exprimerait plus alors la

1. Cf. *ibid.*, 1052 a 22-25.

2. *Ibid.*, 1052 a 30.

3. Voir *Mét.*, 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.

4. *Ibid.*, I, 1, 1052 a 34-37.

5. « Il faut se mettre dans l'esprit que ce n'est pas la même chose de savoir quelles sortes de réalités sont dites unes, et ce qu'est l'être "à l'un" (τὸ ἐνὶ εἶναι) et ce qu'est son λόγος » (*ibid.*, 1052 b 1-3).

6. *Ibid.*, 1052 b 15-16.

propriété de ce-qui-est comme tel : un aspect purement négatif ne peut signifier une certaine qualité propre de l'être. En affirmant l'indivisibilité de l'être, son unité, on exprime que ce-qui-est 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 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 ce-qui-est 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 »<sup>1</sup>. 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 essentiellement divisible, donc pure puissance accidentelle. Elle ne peut être connue que par ce qui active 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. Aussi le Philosophe affirme-t-il que la mesure est « ce par quoi primitivement chaque chose est connue »<sup>2</sup>, 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 ce-qui-est 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 selon la forme de ce-qui-est, l'unité de la substance est mesure de ce-qui-est, puisque l'un est convertible avec l'être.

### *Convertibilité<sup>3</sup> 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

---

1. *Ibid.*, 1052 b 20. Il serait intéressant de préciser comment la mesure fonde en philosophie première la causalité exemplaire. Platon 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 qu'elle n'attire pas ; elle ne produit pas l'amour dans ce 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 ce-qui-est.

2. *Ibid.*, 1052 b 24-25.

3. Aristote emploie dans le livre K (3, 1061 a 17) le verbe ἀντιστρέφειν, pour exprimer les rapports de l'un et de l'être. Cette expression signifie que deux termes ou deux propositions

substance, il en est de même de l'un, « car ce-qui-est et l'un sont les plus universels de tous les attributs »<sup>1</sup>.

Puisque ce-qui-est et l'un sont dits d'autant de manières, (...) il est évident qu'on doit rechercher ce qu'est l'un [pour toutes les catégories] (*ὅλως*), comme ce qu'est l'être, puisqu'il ne suffit pas de dire que ce qu'il est par soi, c'est sa nature.<sup>2</sup>

Ce n'est qu'en considérant l'un suivant les diverses catégories qu'on peut préciser ce qu'il est. Il faut donc nécessairement chercher ce qu'est l'un pour chacune de ces catégories, même pour l'*οὐσία* :

Que donc l'un soit dans chaque genre une certaine nature, et que jamais la nature d'une chose ne soit l'un lui-même par soi, c'est évident ; mais de même que dans les couleurs il faut rechercher l'un par soi, une couleur une, de même aussi dans la substance il faut rechercher une substance unique, l'un par soi.<sup>3</sup>

Et Aristote ajoute :

Et que l'un et ce-qui-est signifient d'une certaine manière la même chose, cela est évident du fait que l'un est lié de la même manière aux catégories, et qu'il n'est en aucune d'elles (par exemple, il n'est pas dans le *τί ἐστι*, ni dans la qualité mais il se comporte de la même manière que ce-qui-est) ; cela est évident aussi du fait que « un homme » n'attribue pas quelque chose de différent de « homme ».<sup>4</sup>

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 correspondent (*ἀντιστρέφει*), car l'un est l'être en un sens, et l'être l'un.<sup>5</sup>

Si donc Aristote s'oppose à la théorie platonicienne de l'Un-en-soi comme une substance propre, il montre ce qu'il y a d'exactly 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.

Si l'un et l'être sont convertibles, ils ne peuvent se confondre : l'un, attribué à ce-qui-est, précise son indivisibilité ; et l'être précise ce qui est premier par rapport à l'un. C'est par l'un qu'on saisit ce-qui-est, en dévoilant son indivisibilité propre, c'est-à-dire ses principes propres, selon la forme (*οὐσία*) et selon la fin (l'acte) ; et c'est par l'être qu'on saisit l'un, comme propriété de l'être, « acolyte » de l'être.

---

s'appellent tout en demeurant distincts — ils ne se confondent pas. Leur signification a même extension et même compréhension, et cependant, ils se distinguent réciproquement.

1. *Mét.*, I, 2, 1053 b 20-21.

2. *Ibid.*, 1053 b 25-28.

3. *Ibid.*, 1054 a 9-12.

4. *Ibid.*, 1054 a 12-17.

5. *Mét.*, K, 3, 1061 a 15-18.

### *L'un et le multiple*

Ayant précisé ce qu'est l'un et son rapport essentiel avec ce-qui-est, Aristote peut préciser ce qu'est le multiple et comment il faut considérer l'opposition entre l'un et le multiple, ainsi que la dépendance du multiple par rapport à l'un. Cela lui permet de manifester 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 lui première et indépendante de l'un<sup>1</sup>.

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. Pour nous, le divisible est ce qui est le plus connu<sup>2</sup>.

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 au multiple appartiennent bien respectivement les divers membres de ces oppositions. L'opposition entre le même et l'autre<sup>3</sup> se réalise elle-même de diverses manières. En effet, 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 »<sup>4</sup>), qui s'oppose à tout ce qui n'est pas « un par la forme et la matière » ; soit l'identité impliquant l'unité du λόγος de la substance première (« des lignes droites égales sont les mêmes »<sup>5</sup>), qui s'oppose à toute inégalité.

Le « semblable » signifie l'identité selon la forme, c'est-à-dire selon la qualité. Le semblable se dit des « réalités affectées sous tous les rapports des mêmes [attributs] »<sup>6</sup>. Le dissemblable 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 quantité. 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<sup>7</sup>.

3. Comme celle qui existe entre la mesure et ce qu'elle mesure<sup>8</sup>. On dit un et multiple, comme on dirait l'un et les « uns », le blanc et les blancs.

1. Cf. *Mét.*, 1, 6, 1056 b 28 sq.

2. Cf. *ibid.*, 3, 1054 a 20-29.

3. Cf. *Mét.*, Δ, 9, 1017 b 27 - 1018 a 11.

4. *Ibid.*, 1054 a 35.

5. *Ibid.*, 1054 b 1.

6. *Mét.*, Δ, 9, 1018 a 15.

7. Cf. *Mét.*, 1, 5, 1055 b 30 sq.

8. *Ibid.*, 6, 1056 b 32 sq.

Cela apparaît avec évidence au sujet des nombres. Chaque nombre est dit multiple parce que composé d'unités ; 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. Nous voyons donc comment, « en un sens, le multiple et l'un sont contraires — le divisible et l'indivisible —, et comment, en un autre sens, ils sont relatifs, comme la science à l'égard du connaissable, si du moins le multiple est un nombre et si l'un est mesure »<sup>1</sup>.

### *La contrariété*

L'opposition de contrariété qui existe entre l'un et le multiple est l'ultime contrariété, puisqu'elle est au delà de celle qui existe dans tel ou tel genre particulier :

Puisque les choses différant entre elles peuvent différer plus ou moins, il existe aussi une certaine différence « maxima », et je l'appelle contrariété. Qu'elle soit la plus grande différence (*μεγίστη διαφορά*), cela est évident à partir de l'induction. En effet, les réalités qui diffèrent par le genre n'ont pas de communication les unes avec les autres, mais sont trop éloignées et incombables. Pour celles qui diffèrent par l'espèce, les générations existent à partir des contraires pris comme extrêmes. Or la distance des extrêmes est la plus grande, et donc aussi celle des contraires. Mais assurément, ce qu'il y a de plus grand en chaque genre est ultime (*τέλειον*) (...). La différence ultime possède donc une fin (*τέλος*) (...). Il est donc évident que la contrariété est une différence ultime.<sup>2</sup>

L'opposition entre l'un et le multiple traduit donc en réalité l'opposition de contrariété au niveau même de ce-qui-est. 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*)<sup>3</sup>.

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 est ce en quoi il est nécessaire que ce qui change soit d'abord changé. Lorsque cette opposition de contrariété s'applique à l'un et au multiple, elle se situe dans la perspective de la possibilité ou de la non-possibilité de la division, et non plus dans celle du mouvement physique. Dans ce cas, il peut y avoir du plus ou 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.

1. *Ibid.*, 1057 a 14-17.

2. *Ibid.*, 4, 1055 a 3-16.

3. *Ibid.*, 7, 1057 a 18 sq ; 8, 1057 b 35 sq.

En tant qu'il est en dehors du genre, l'un joue son rôle de mesure extrinsèque. L'opposition entre l'un et le multiple est alors une opposition de mesure à ce qui est 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 dont une réalité peut 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, Aristote considère où se trouve de fait réalisée en premier lieu cette opposition<sup>1</sup>. 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 chacun des êtres corruptibles, ou bien réside dans leur substance ; et il en est de même pour l'incorruptible.<sup>2</sup>

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<sup>3</sup>.

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 réalités existantes. 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'il existe bien entre les deux une certaine identité spécifique, ce qui est évidemment impossible, puisque le corruptible et l'incorruptible diffèrent par le genre<sup>4</sup>.

L'unité philosophique de ce livre I est difficile à saisir, car les diverses analyses qui y sont élaborées semblent à première vue inorganiques. On

---

1. *Ibid.*, 10, 1058 b 26 sq.

2. *Ibid.*, 1059 a 2-8.

3. Dans le traité *Du ciel* (I, 10-12, 279 b 4 sq), Aristote traite explicitement la question du corruptible et de l'incorruptible. Est incorruptible ce qui est toujours capable d'être, est corruptible ce 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 ils affectent la substance même de la réalité. Il s'agit bien de substances corruptibles et incorruptibles.

4. *Mét.*, I, 10, 1059 a 10-14.

peut cependant y découvrir une intention : ce qui intéresse avant tout Aristote, c'est d'établir que l'un est propriété de ce-qui-est. Par là, il manifeste qu'il y a véritablement une science de ce-qui-est en tant qu'il est : ayant découvert les deux principes propres de ce-qui-est (l'οὐσία et l'acte), il montre ensuite que l'unité de l'être provient de la substance (unité numérique ou formelle) et de l'acte. D'autre part, dans la lumière des principes propres de ce-qui-est en tant qu'être, le Philosophe avait découvert l'être-accident et l'être-en-puissance, ce qui est source de la multiplicité propre de ce-qui-est : les accidents appellent la multiplicité, et la potentialité de l'être fonde toute multiplicité. Et comme dans notre monde physique toutes les réalités impliquent une composition d'acte et de puissance, on trouve en elles unité et multiplicité. Plus les réalités existantes sont parfaites, plus elles acquièrent une plus grande unité et s'éloignent de la multiplicité. Mais d'autre part, elles ont besoin d'une certaine complexité pour atteindre leur fin. On voit par là que le problème de l'un et du multiple est au cœur du monde physique considéré dans la lumière de ce-qui-est en tant qu'il est. Et ce regard s'étend ultimement jusqu'à l'homme, qui est le lieu de la plus grande complexité et de l'aspiration à la plus grande unité. On pourrait par là mieux saisir le problème de la personne humaine, qu'Aristote n'explique pas pour lui-même. Ce qu'Aristote dit de la substance et de la manière dont elle se trouve réalisée dans l'homme rejoint bien en réalité le problème philosophique de la personne : par l'un et le multiple, il en précise comme le fondement. Aussi n'est-il pas étonnant, comme nous allons le voir, que le livre Λ, qui traite de l'Être premier que nous appelons Dieu, commence par le problème de la substance. Grâce à la saisie de la substance comme principe et cause selon la forme de ce-qui-est, l'intelligence philosophique peut dire quelque chose de cet Être premier, qui ne peut être qu'une *substance séparée et Acte pur*.

## C.

### SAGESSE THEOLOGIQUE

#### 1. Substance séparée, éternelle, divine (livre $\Lambda$ )

Aristote commence ainsi le livre  $\Lambda$  :

C'est au sujet de la substance qu'existe la *θεορία* (la contemplation). Car ce qui est recherché, ce sont les principes et les causes des substances. Et en effet, si l'univers est comme un certain tout, la substance en est la partie première ; et du fait même [qu'il est] ordonné, même ainsi la substance est ce qui est premier, ensuite vient la qualité, ensuite la quantité. (...) En outre, rien d'autre que la substance n'est séparé<sup>1</sup>.

Avec ce livre, nous abordons ce qui a finalisé toute la recherche philosophique d'Aristote. Le philosophe est celui qui cherche la vérité, et qui cherche la vérité dans ce qu'elle a d'ultime ; il s'intéresse à l'homme, et cherche ce qui peut le finaliser. C'est pourquoi l'analyse de ce livre  $\Lambda$  a un intérêt tout à fait particulier, et a une grande importance pour connaître la véritable signification de la philosophie d'Aristote.

En disant que toute la philosophie d'Aristote est finalisée par le livre  $\Lambda$ , nous ne voulons pas dire que c'est Dieu qui lui donne son véritable sens : nous serions en présence d'un ontologisme. Aristote, au contraire, est précisément celui qui respecte parfaitement les différentes opérations humaines : il les étudie pour elles-mêmes, pour s'approcher par là de leur source propre, l'homme (la personne humaine). C'est à partir de là, nous l'avons vu, qu'il développe une philosophie théorétique, pour saisir ce qu'est le mouvement, présent dans toutes les opérations humaines ; ce qu'est le vivant, ce dépassement par l'intériorité de tout l'aspect extérieur du mouvement ; et enfin, ce-qui-est en tant qu'il est. Et c'est par l'être dans ce qu'il a de premier, l'*ὄσις* et l'acte, qu'Aristote est capable d'aborder le problème *ultime* de la substance première, séparée du monde physique, et de préciser qu'elle est l'Acte pur.

Ce n'est pas le problème de l'existence ou de la non-existence de cet Etre premier qui intéresse en premier lieu Aristote. Certes, Aristote aborde cette question, et d'une manière très particulière, nous le verrons, mais il veut avant tout découvrir *ce qu'est* cet Etre premier que regarde la contemplation du philosophe. Pour Aristote, l'existence de l'Etre premier est un

---

1. *Mét.*,  $\Lambda$ , 1, 1069 a 18-24.

donné des traditions religieuses. Elle s'impose comme un donné nécessaire : le nier ruinerait tout. C'est bien de cette façon qu'il faut entendre ce qu'il dit à la fin du chapitre premier du livre  $\Lambda$ , rappelant que « les substances sont trois : l'une sensible — elle est ou éternelle, ou corruptible; (...) la troisième est immobile, et certains disent qu'elle est séparée. (...) 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 »<sup>1</sup>.

Les quatre premiers chapitres de ce livre se présentent comme une sorte de résumé de 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  $\Lambda$  n'était qu'un court résumé de la *Physique*. Nous ne le pensons pas, car cette analyse du mouvement possède une orientation nouvelle : elle tend à prouver l'existence d'une substance séparée<sup>2</sup>, dont les chapitres 6 à 10 essaient de préciser la nature, la vie, le bonheur, autant du moins que le philosophe peut les connaître. Le livre  $\Lambda$  apparaît donc bien comme le terme de la recherche de la philosophie : celle-ci se transforme alors en sagesse.

Notons rapidement ce qui semble être l'organisation profonde de ses deux parties.

#### *Principes propres des réalités sensibles, leur diversité et leur unité*

L'étude du mouvement physique exige de poser trois principes de ce-qui-est-mû — les deux contraires et un sujet :

La substance sensible est capable de changer. Or si le changement a lieu à partir des opposés ou des intermédiaires, non certes de tous les opposés (...), mais seulement à partir des contraires, il est nécessaire qu'existe fondamentalement quelque chose qui change dans la contrariété, car ce ne sont pas les contraires qui changent; de plus, cela demeure fondamentalement, et le contraire ne demeure pas. Il existe donc un troisième [terme] en plus des contraires, la matière. Si donc les changements sont au nombre de quatre, selon la substance (*κατὰ τὸ τί*), ou selon la qualité, ou la quantité, ou le lieu, les changements se réaliseront entre des contraires selon chacune de ces [catégories]. Il est donc nécessaire que la matière qui change soit en puissance les deux contraires. Et puisque ce-qui-est est double, tout changement est de ce-qui-est en puissance à ce-qui-est en acte...<sup>3</sup>

Et Aristote affirme plus loin :

Ainsi, trois sont les causes et trois sont les principes; deux forment la contrariété, dont l'un est la notion et la forme, l'autre la privation; et le troisième est la matière.<sup>4</sup>

---

1. *Mét.*,  $\Lambda$ , 1, 1069 a 30 - 1069 b 2.

2. Dans les livres VII et VIII de la *Physique*, nous l'avons vu, Aristote considère ce-qui-est-mû comme ce qui ne peut se comprendre *pleinement* que dans la dépendance d'un être immobile (cf. ci-dessus, p. 123-125).

3. *Mét.*,  $\Lambda$ , 1-2, 1069 b 3-16.

4. *Ibid.*, 1069 b 32-34.

Mais la réalité engendrée ne peut se ramener au *devenir*, car la nature-matière et la nature-forme, principes constitutifs de la réalité physique, sont au delà du devenir :

Ni la matière ni la forme ne sont engendrées, je veux dire la matière et la forme ultimes. Tout changement en effet change quelque chose, à partir de quelque chose, et dans quelque chose. Ce par quoi le changement existe, c'est le moteur premier ; ce qui est changé, c'est la matière, ce en quoi elle est changée, c'est la forme. On irait donc à l'infini si non seulement le cercle d'airain était engendré, mais aussi le cercle ou l'airain. Il est donc nécessaire de s'arrêter.<sup>1</sup>

Aristote affirme alors que « les substances sont trois : la matière, qui est quelque chose de déterminé par le fait d'être manifestée (...), la nature, qui est quelque chose de déterminé (*τὸδε τι*) et une disposition stable en elle ; la troisième, c'est le singulier qui existe à partir d'elles, Socrate ou Callias » ; et il ajoute que si le *τὸδε τι* est susceptible d'exister en dehors des choses composées, c'est pour les réalités qui existent « par nature »<sup>2</sup>. Il montre enfin que « les causes efficientes existent comme antérieures à leurs effets, tandis que les causes comme *λόγος* existent en même temps ». D'autre part, « il faut examiner si quelque chose subsiste après ; pour certaines réalités, rien ne s'y oppose ; l'âme par exemple, non pas toute âme, mais l'esprit »<sup>3</sup>.

Enfin, si chaque réalité dans son être individualisé possède bien des principes propres, ces principes propres ont entre eux une certaine unité proportionnelle (analogique). Il y a un ordre entre ces principes. Et 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<sup>4</sup>. Dans les réalités naturelles, la cause efficiente est toujours antérieure, par exemple dans la génération humaine, l'homme individuel (le *τὸδε τι*) ; dans les réalités artificielles, la cause efficiente est la forme, l'idée. Voilà comment on peut dire que d'une certaine manière la cause efficiente s'identifie à la forme à la cause formelle extrinsèque. Et Aristote poursuit : « Enfin, en dehors de ces principes existe, comme le premier de tous les êtres, ce qui meut tout »<sup>5</sup>.

Aristote affirme ensuite : « Puisqu'il existe des réalités séparées, et d'autres non séparées, les premières sont substances. C'est pourquoi elles sont causes de tous les êtres, puisque sans les substances, les passions et les mouvements n'existent pas »<sup>6</sup>. Si donc tout peut se ramener à la substance, tout peut aussi se ramener à l'acte :

---

1. *Ibid.*, 3, 1069 b 35 - 1070 a 4.

2. *Ibid.*, 1070 a 9-17.

3. *Ibid.*, 1070 a 21-26.

4. Cf. *ibid.*, 4, 1070 b 25 sq.

5. *Ibid.*, 1070 b 34-35.

6. *Ibid.*, 5, 1070 b 36 - 1071 a 2.

C'est d'une autre façon que, par analogie, les principes sont les mêmes, à savoir l'acte et la puissance (...). La forme est en acte, si du moins elle est séparée, ainsi que le composé [de forme et matière]; (...) la matière est en puissance.<sup>1</sup>

L'acte et la puissance se réalisent de façons différentes dans les réalités qui ont une matière autre et une forme autre.

En outre, on doit voir que certaines causes sont dites universelles, d'autres non. Et les principes premiers de toutes choses, c'est ce qui est en acte immédiatement (*πρωτόν*) telle chose déterminée, et d'autre part ce qui est en puissance. Les causes universelles n'existent pas, car le principe de l'individu, c'est l'individu.<sup>2</sup>

On comprend comment ces chapitres 2 à 5 du livre  $\Lambda$  semblent être une interpolation résumant une analyse des réalités sensibles en mouvement, précisant la diversité de leurs principes propres et leur unité. Ils seraient alors comme extrinsèques à l'analyse qu'Aristote aborde au chapitre 6 à l'égard de la substance immobile : on pourrait les mettre entre parenthèses... Il est clair pourtant qu'il ne s'agit pas d'un résumé de ce qui a été dit dans la *Physique*. Ce n'est pas du tout le même regard. Aristote utilise ici toutes les découvertes de la philosophie première, et fait même appel à l'existence de la substance immobile, pour regarder le mouvement physique dans une nouvelle lumière : le mouvement physique est une certaine manière d'être, provenant d'un être en puissance (radicalement en puissance, la matière), sous l'action d'un être en acte. Aristote a donc ici un regard nouveau sur la matière, d'où provient tout mouvement physique. Il affirme que cette matière n'est pas non-être *simpliciter*, mais l'être en puissance ; elle est même substance, au sens de ce qui est fondamental et premier dans l'ordre de l'être. Par là, Aristote essaie de préciser l'ordre de notre univers physique, et montre comment ce monde physique s'achève dans celui des vivants, qui lui-même prend tout son sens avec l'homme, en qui la vie s'épanouit dans une vie d'intelligence — Aristote se demande alors si l'âme humaine, au moins dans sa partie noétique, est au delà de la corruptibilité, et donc au delà de notre monde physique. Nous avons donc deux substances extrêmes, la matière et l'intellect, l'une source de corruptibilité, l'autre incorruptible. La division entre corruptible et incorruptible est bien la division la plus fondamentale de notre monde physique.

Le monde corruptible, qui est le monde du mouvement, du devenir de ce qui est, s'enracine dans la substance matérielle, qui lui donne une certaine unité fondamentale, à travers la diversité. Mais cette substance matérielle n'explique pas par elle-même le mouvement. Elle fait appel à une très grande diversité de causes efficientes impliquant des déterminations. Cette diversité elle-même implique une certaine unité : de même que la diversité des modalités propres de ce-qui-est se ramène à la substance, de

---

1. *Mét.*,  $\Lambda$ , 5, 1071 a 8-10.

2. *Ibid.*, 1071 a 17-21.

même les causalités efficientes exigent une certaine unité. Le λέγεται πολλακῶς des prédicaments se retrouve au niveau des causalités efficientes, qui sont unifiées en définitive par la causalité finale : « Ce qui est premier en acte est cause de tout »<sup>1</sup>. Il y a donc deux pôles d'unité dans le monde physique des réalités corruptibles : celui de la substance-matière, et celui de la substance-forme, unis grâce aux causalités efficientes. Et la causalité efficiente n'a d'unité que par la finalité. N'avons-nous pas là un regard de sagesse sur le monde physique ? Bien sûr, il ne s'agit que d'une esquisse rapide, trop rapide à notre gré ; mais elle nous livre, si on y est très attentif, les éléments principaux d'un tel regard de sagesse, qui montre l'ordre de l'univers saisi en lui-même, appelant l'au-delà de ce monde physique.

Notons encore que cet ordre montre l'inutilité des Idées de Platon pour rendre intelligible notre univers physique — Aristote le souligne à deux reprises. Le monde physique, tout en demeurant obscur à cause de son fondement, la matière, possède cependant une intelligibilité propre, à cause des différentes formes (les contraires), et réclame un ordre des causalités efficientes.

#### *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. En effet, les substances sont les premières des réalités existantes et si elles étaient toutes corruptibles, tout serait corruptible. Mais 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. Cependant, s'il existe seulement une réalité capable de mouvoir ou d'agir efficacement, mais qui n'est pas en acte (μη ἐνεργούν), il n'y aura pas de mouvement. Car ce qui possède la puissance peut ne pas être en acte : il serait alors tout à fait inutile d'admettre des substances éternelles à la manière de ceux qui supposent les formes en soi, 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 en soi ; 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, alors que sa substance est puissance ; il n'y aura pas en effet de mouvement éternel, car ce qui est en puissance peut ne pas être. Par conséquent, il doit exister un principe tel que sa substance soit acte.<sup>2</sup>

Cette argumentation implique donc tout ce qui a été élaboré en physique, et ce qu'Aristote dit dans le livre  $\theta$  sur l'être-en-puissance et l'être-en-acte. Elle reste en continuité avec les conclusions de la *Physique* en se servant du mouvement circulaire, éternel, puisque ce mouvement est un

---

1. Cf. *ibid.*, 1071 a 33-36.

2. *Ibid.*, 6, 1071 b 4-20.

des moyens termes utilisés. 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<sup>1</sup>.

Cette substance, en acte, est nécessairement sans matière, puisque la matière est source de toute potentialité<sup>2</sup>. 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 »<sup>3</sup>.

On peut répondre en prouvant que l'acte est antérieur à la puissance, ce que le Philosophe a déjà fait précédemment. Il répond ici en montrant les impossibilités auxquelles on est amené si on affirme 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 ? »<sup>4</sup> 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 »<sup>5</sup>.

Il est important de bien voir la différence qui existe entre cette argumentation et celle des livres VII et VIII de la *Physique*. Ces deux livres, nous l'avons déjà signalé, sont élaborés dans une perspective critique ; ils reposent en effet entièrement sur deux axiomes critiques de la philosophie de la nature : « tout ce qui est mû est mû par un autre », et « on ne peut remonter à l'infini dans l'ordre des causes ». Nous ne trouvons pas ici ces deux axiomes, mais le principe métaphysique de l'acte et de la puissance, de l'antériorité de l'acte sur la puissance.

Aristote affirme donc que les substances sont les premiers des êtres, que le mouvement circulaire est éternel, que ce mouvement éternel présuppose une cause efficiente éternelle première telle que sa substance soit acte. Evidemment, cette argumentation présuppose l'existence d'un mouvement éternel, ce qui est contestable. Aurait-elle la même force au niveau philosophique si l'on n'affirmait pas l'existence du mouvement éternel ? Ce n'est pas le lieu d'explicitement cette question, mais nous pensons que la métaphysique de l'être-en-acte et de l'être-en-puissance permet d'affirmer la nécessité de poser un Être premier au delà du mouvement, à partir de

---

1. Cf. *Mét.*, A, 6, 1071 b 32 sq.

2. Cf. *ibid.*, 1071 b 21-22.

3. *Ibid.*, 1071 b 23-24.

4. *Ibid.*, 1071 b 29.

5. *Ibid.*, 7, 1072 a 20.

l'existence même d'une réalité en mouvement. En effet, le raisonnement métaphysique dépasse le mouvement, qui ne peut jamais être premier, et sa modalité (l'éternité) : l'argument métaphysique porte sur ce-qui-est, puisqu'Aristote lui-même reconnaît que le mouvement n'est pleinement intelligible que dans la lumière d'une philosophie de l'acte et de la puissance.

#### *La substance qui est acte*

Ce premier être est l'Être « ultime qui meut sans être mû, être éternel, substance et acte »<sup>1</sup>.

Or c'est de cette façon que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mûs. De ceux-ci [le désirable et l'intelligible], les premiers sont les mêmes. Le désirable en effet est le bien manifesté (*τὸ φαινόμενον καλόν*), et le premier voulu est ce qui est bon (*τὸ ὄν καλόν*). Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble [bonne] plus qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons ; le principe, c'est en effet la pensée. Or l'intelligence est mue par l'intelligible, et la série des opposés (*συστοιχία*) est intelligible par soi. La substance est première dans cette série, et dans la substance, ce qui est simple et selon l'acte est premier.(...) Mais le bien et le désirable par soi sont dans la même série. Et le premier est toujours le meilleur ou analogue [au meilleur].<sup>2</sup>

Le premier désirable est donc 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 ne peut parler que de finalité, puisque celle-ci est au delà du mouvement — elle l'achève en le dépassant. Une substance simple ne peut plus être considérée que sous l'aspect des causes formelles et finales. En effet, la cause matérielle est dépassée et comme absorbée par la cause formelle. Il s'agit d'une substance sans matière, pure forme. Quant à la cause efficiente, elle est aussi dépassée et comme assumée par la cause finale : il s'agit d'une substance simple, inengendrée, ne dépendant pas d'un être antérieur, mais en acte.

A l'égard de telles réalités immatérielles et immobiles, la finalité demeure, car la fin n'implique en elle-même aucune imperfection ; elle exige au contraire une perfection absolue. En effet, être fin pour quelqu'un se dit de deux manières :

Le « ce en vue de quoi » est soit pour quelqu'un (*τινὶ*), soit de quelqu'un (*τινός*). En ce dernier sens, la fin peut exister parmi les êtres immobiles, mais non au premier sens. Elles meuvent comme ce qui est aimé ; toutes les autres réalités meuvent par le fait d'être mues.<sup>3</sup>

On peut mouvoir soit comme celui qui meut en tant qu'aimé, soit comme celui qui est mû et qui meut, c'est-à-dire soit comme la fin ultime, dernière,

1. *Ibid.*, 1072 a 24-25.

2. *Ibid.*, 1072 a 26 - 1072 b 1.

3. *Ibid.*, 1072 b 1-3.

soit comme la fin intermédiaire. La 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) :

Puisqu'il existe quelque chose ( $\tau\iota$ ) qui meut en étant lui-même immobile, existant en acte, il ne peut être en aucune façon autrement qu'il n'est (...). Il existe donc de toute nécessité, et en tant qu'il est nécessaire, il est bon, et c'est de cette manière qu'il est principe (...). A un tel principe sont suspendus le ciel et la nature.<sup>1</sup>

La substance simple et en acte possède un bonheur plénier, car en elle rien 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, l'Être premier en jouit éternellement :

Il est une vie passée tout au long, telle que la meilleure qui pour nous ne dure qu'un bref moment. Il est éternellement ainsi (pour nous, c'est impossible), puisque son acte est aussi joie.<sup>2</sup>

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 :

La pensée ( $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ ), celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi ; et celle qui est pensée au plus haut point, est pensée de ce qui est au plus haut point. Or l'intelligence ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) se pense elle-même selon une saisie de l'intelligible. En effet, en touchant et en connaissant l'intelligible, l'intelligence devient intelligible, de telle sorte que l'intelligence et l'intelligible s'identifient. Car l'intelligence est le réceptacle de l'intelligible et de la substance (premier intelligible), et en les possédant, elle est en acte. C'est là ce que l'intelligence semble avoir de plus divin, et la contemplation est ce qu'il y a de plus agréable et de plus noble. Que donc cet état de bonheur, Dieu le possède éternellement — comme nous par moments —, cela est admirable.<sup>3</sup>

Si la substance première possède un tel bonheur, on peut affirmer que la vie existe en elle, puisque l'acte de l'intelligence est « vie ». La vie en elle est la plus parfaite, et elle est éternelle :

La vie aussi appartient [à Dieu]. En effet, l'acte de l'intelligence est vie, et lui-même est l'acte. Et son acte par soi est une vie excellente ( $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\eta$ ) et éternelle. Nous disons alors que Dieu est un vivant éternel et parfait ( $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ), puisqu'une vie et une durée continue et éternelle appartiennent à Dieu. C'est cela en effet qu'est Dieu.<sup>4</sup>

---

1. *Mét.*,  $\Lambda$ , 7, 1072 b 7-14.

2. *Ibid.*, 1072 b 14-16.

3. *Ibid.*, 1072 b 18-25.

4. *Ibid.*, 1072 b 26-30.

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 immanente et sans devenir, qui est un « repos parfait » et qui ne peut exister qu'au delà de la matière, dans une vie purement spirituelle. Le repos de la contemplation est donc le sommet de la vie ; ce repos est activité souveraine et éminente. Il est Acte Pur.

#### *Nombre des substances séparées*

« Mais faut-il 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 »<sup>1</sup>.

Le principe et le premier des êtres est immobile ; il l'est par soi et par accident, et il meut le mouvement premier éternel et unique. Or puisque ce qui est mû est nécessairement mû par un autre, que le premier moteur est immobile par soi, et que le mouvement éternel doit être mû par l'éternel et le mouvement un par l'un ; [puisque d'autre part], outre la translation simple du tout que meut ce que nous appelons la substance première et immobile, nous voyons d'autres mouvements de translation éternels, ceux des planètes (...), il est nécessaire aussi que chacune de ces translations soit mue par une substance immobile par soi et éternelle. En effet, la nature des astres étant une substance éternelle, et le moteur éternel étant antérieur à ce qui est mû, et ce qui est antérieur à une substance étant nécessairement une substance, il est par conséquent manifeste qu'il existe nécessairement autant de substances dont la nature est d'être éternelle et immobile par soi et sans grandeur...<sup>2</sup>

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 sur ce sujet une opinion personnelle, qui puisse « sauver les apparences », c'est-à-dire expliquer ce qui apparaît<sup>3</sup>.

Enfin, Aristote affirme :

Qu'il n'y ait qu'un seul ciel, c'est manifeste. S'il existait en effet plusieurs cieux, comme plusieurs hommes, le principe pour chacun serait un par la forme, mais multiple selon le nombre. Mais tout ce qui est multiple par le nombre possède de la matière (...). Or la quiddité première n'a pas de matière, car elle est acte. Le premier moteur immobile est donc un, et par le *λόγος*, et par le nombre, et par conséquent aussi ce qui est mû éternellement et d'une manière continue. Il n'y a donc qu'un seul ciel.<sup>4</sup>

N'oublions pas qu'Aristote reconnaît le caractère relatif de ces opinions, et par le fait même de l'inférence qui s'élabore à partir de celles-ci. Le

---

1. *Ibid.*, 8, 1073 a 14-15.

2. *Ibid.*, 1073 a 23 - 1073 b 1.

3. Cf. *ibid.*, 1074 a 1 sq.

4. *Ibid.*, 1074 a 31-38.

nombre des substances immobiles demeure donc pour lui du domaine de l'opinion — c'est pourquoi ce n'est pas cela qui intéresse avant tout le Philosophe, mais l'existence de la substance première. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il revienne, dans les chapitres suivants, sur les caractères propres de l'Intelligence première et sur la nature de sa contemplation.

Notons encore que c'est à partir du mouvement circulaire qu'Aristote infère immédiatement la substance séparée. Cela éclaire beaucoup ce qu'il a dit précédemment du premier moteur immobile : on ne peut l'atteindre que par la causalité finale.

### *L'Intelligence première : sa contemplation*

Aristote reconnaît que le problème de l'Intelligence première est particulièrement délicat et difficile, précisément à cause de son caractère premier, divin. Prétendre que cette Intelligence ne pense rien, c'est oublier sa dignité unique. On ne peut l'assimiler à celui qui dort : elle serait en puissance. Prétendre qu'elle pense une réalité autre qu'elle-même, serait reconnaître que son acte propre dépend d'un principe supérieur. Elle ne serait donc plus l'Être premier. Comment donc déterminer la réalité que cette Intelligence contemple ?<sup>1</sup>

Après avoir analysé et critiqué les diverses solutions possibles, Aristote conclut :

1. « C'est elle-même que l'Intelligence divine pense, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa pensée est la pensée de la pensée (*νόησις νοήσεως*) »<sup>2</sup>.

2. La contemplation de l'Intelligence première est donc identique à ce qui la détermine, qui n'a pas de matière<sup>3</sup>.

3. La contemplation divine qui est intellection d'elle-même, est absolument indivisible durant toute l'éternité<sup>4</sup>.

Du point de vue purement philosophique, on ne voit pas comment on pourrait arriver à une affirmation plus parfaite de ce qu'est la contemplation de la substance première : « contemplation de la contemplation », regard pur du regard pur, présence de la présence. Ne sommes-nous pas là au sommet de ce que l'intelligence humaine est capable de dire au sujet de l'Être premier ? Non seulement elle est capable d'affirmer qu'il existe nécessairement un Être premier nécessaire — et dans cette ligne, elle affirme l'au-delà de ce qui est mû, du devenir ; mais aussi, l'intelligence humaine est capable, en réfléchissant philosophiquement sur l'intelligence, d'affirmer que dans l'Être premier, être et intelligence sont identiques, et

---

1. Cf. *Mét.*, A, 9, 1074 b 15-27.

2. *Ibid.*, 1074 b 33-35.

3. Cf. *ibid.*, 1075 a 3-5.

4. Cf. *ibid.*, 1075 a 5-10.

que l'acte pur de cette intelligence est de se contempler. Seule la causalité finale peut permettre à l'intelligence humaine de l'affirmer. Dieu est au delà de la pensée dialectique, qui implique toujours un certain devenir. Il est *nécessairement*, il est substance simple, Acte Pur, il est contemplation. Ethique et philosophie première trouvent là leur achèvement ultime.

### *Bien séparé et bien immanent*

Aristote se demande enfin de quelle manière l'univers possède le bien, le bien absolu : est-ce quelque chose de séparé ? est-ce un ordre ? ne serait-ce pas plutôt des deux manières à la fois, comme dans une armée ? « En effet, le bien de l'armée est dans l'ordre, et c'est aussi le général ; c'est même davantage celui-ci, car ce n'est pas lui qui existe à cause de l'ordre, mais plutôt l'ordre à cause de lui »<sup>1</sup>.

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 »<sup>2</sup>. 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, n'ayant pas traité, du moins dans les écrits que nous possédons, le problème de la Création. Mais il semble bien que les principes mêmes de sa philosophie première ne s'y opposent pas. Proclus, du reste, le souligne. Son raisonnement est très simple : puisque la substance première est cause finale, et que la cause finale assume la cause efficiente, elle est cause efficiente de l'univers.

Par ses diverses recherches philosophiques portant sur ce-qui-est, considéré en tant qu'il est, 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-

---

1. *Ibid.*, 10, 1075 a 13-15.

2. *Ibid.*, 1075 a 16.

est également en premier lieu *acte* : voilà sa fin propre. Enfin, ce-qui-est est en premier lieu, comme substance et comme acte, *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 le fondement propre de ses limites ; enfin, qu'il soit, en tant qu'accident et en puissance, 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 pénétration philosophique remarquable qui maintient une unité réelle au sein d'une grande diversité. Pour diverses que soient ces analyses de la substance, de l'acte, de l'un, une unité demeure au delà de cette diversité, car la substance est la détermination première de ce-qui-est, l'acte est la fin propre de ce-qui-est, et l'un est la propriété de ce-qui-est. Il s'agit bien là des diverses dimensions philosophiques de ce-qui-est en tant qu'il est. Il semble bien qu'il ne puisse y en avoir d'autres, si du moins on rattache à l'acte le vrai et le bien, comme le fait Aristote. C'est par là qu'on répond vraiment aux diverses interrogations 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 n'a pas de sens dans cette analyse de l'être.

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 ici le problème des transcendants et celui de la propriété de ce-qui-est en tant qu'il est. En effet, si le problème de la propriété demeure dans la ligne même de la substance et de l'acte, le problème des transcendants est de l'ordre d'une réflexion critique. Autrement dit, chercher la propriété de ce-qui-est en tant qu'être revient à expliciter le caractère spécial de la substance et de l'acte, tandis que la détermination des transcendants est 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 recherche se situe donc au niveau de ce-qui-est en tant qu'il est ; le problème des transcendants est l'explicitation des différentes modalités propres de l'intelligibilité de ce-qui-est.

Ayant déterminé ces diverses dimensions de ce-qui-est en tant qu'il est, 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 se réalisera parfaitement elle-même comme substance (la substance-sujet et la substance-quiddité étant alors identiques). De même, les substances séparées sont les seules où la modalité de l'acte peut se réaliser séparée 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.

Cela montre comment l'analyse philosophique de ce-qui-est en tant qu'il est exige du philosophe de se poser la question de l'existence des substances séparées. Nous ne pouvons pas immédiatement inférer l'existence de substances séparées à partir de la substance-principe, qui, comme telle, n'implique aucune imperfection, ou de l'acte-fin, qui n'implique aucune imperfection. Nous pouvons seulement nous interroger : existe-t-il des substances séparées, existe-t-il un acte pur ? C'est ensuite à partir d'une réalité existante limitée et possédant cependant ses principes propres (substance et acte) que nous pouvons, en nous servant de la causalité finale, découvrir la nécessité de poser une substance séparée, Acte Pur.

## 2. La contemplation

« La capacité de contempler est en vue de la contemplation (...); on ne se livre pas à la contemplation pour posséder la capacité de contempler... mais pour contempler »<sup>1</sup>.

La philosophie première comme sagesse doit s'achever dans une activité contemplative. Son activité scientifique, tout ordonnée à analyser avec le plus de rigueur possible ce-qui-est en tant qu'il est, lui permet de montrer la nécessité des substances séparées et tout spécialement d'une première substance séparée. Le philosophe dévoile, autant qu'il le peut, ce qu'est cette substance séparée, et sa vie propre, sa contemplation. 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.

Il importe, pour mieux comprendre l'excellence de la philosophie première du point de vue humain, de préciser la nature exacte de l'acte de contemplation. En effet, cet acte finalise en dernier ressort une telle philosophie. Or la nature de l'acte de contemplation peut être précisé d'une manière objective — il s'agit alors de déterminer ce qu'il contemple, atteint, regarde —, ou d'une façon subjective — en précisant l'activité et l'attitude du contemplatif. De fait, Aristote ne détermine pas explicitement ce qui est atteint proprement dans l'acte de contemplation. Avoir précisé les principes propres qui spécifient la philosophie première, et avoir déterminé ce qu'est l'Être premier et sa vie propre semblent lui suffire. Dans la perspective

---

1. *Mét.*,  $\theta$ , 8, 1050 a 12-14.

propre de la philosophie première, nous comprenons ce besoin de rigueur objective. Mais n'oublions pas ce qu'Aristote lui-même dit du bonheur ultime de l'homme-philosophe. L'Être premier vit pleinement sa propre contemplation, il la vit éternellement, toujours en acte. L'homme sage ne vit cette contemplation qu'imparfaitement et par moments. Aussi la contemplation de Dieu est-elle la fin propre de celle du philosophe : le sage ne peut qu'aspirer à vivre de la contemplation même de Dieu.

A propos de la contemplation de la substance première, Aristote affirme, rappelons-le, que

la pensée (*νόησις*), celle qui est par soi, est la pensée de ce qui par soi est le meilleur ; et celle qui est pensée au plus haut point, est pensée de ce qui est au plus haut point. Or l'intelligence (*νοῦς*) se pense elle-même selon une saisie de l'intelligible. En effet, en touchant et en connaissant l'intelligible, l'intelligence devient intelligible, de telle sorte que l'intelligence et l'intelligible s'identifient. Car l'intelligence est le réceptacle de l'intelligible et de la substance (premier intelligible), et en les possédant, elle est en acte. C'est là ce que l'intelligence semble avoir de plus divin, et la contemplation est ce qu'il y a de plus agréable et de plus parfait.<sup>1</sup>

Ce que cette contemplation première atteint 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<sup>2</sup>. Nous pouvons donc 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 par l'intelligence. 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, par l'acte même de l'amour d'amitié et l'acte d'adoration, réalisant dans les opérations humaines une certaine harmonie, une concorde, une unité dans la diversité. Ces divers actes ne sont plus alors envisagés comme moyen-terme d'une démonstration permettant de poser l'existence de la substance première — cette démonstration est supposée acquise. Mais ils sont considérés comme le reflet et l'image de cette substance première, l'effet propre et immédiat de sa causalité finale. De cette façon, ils rendent présente à notre connaissance philosophique leur fin ultime (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 ce qui l'attire, ce qui lui donne toute sa signification, 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'amour d'amitié, nous signifions d'une part que cette contemplation atteint nécessairement la

---

1. *Mét.*, Λ, 7, 1072 b 18-25.

2. Cf. *ibid.*, 1072 a 26-27.

substance première elle-même et, d'autre part, qu'elle ne l'atteint ni immédiatement, ni intuitivement.

Si Aristote, dans le livre  $\Lambda$  de la *Métaphysique*, de fait, dit très peu de chose sur ce qui est contemplé, il parle au contraire longuement, dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, de la vie contemplative, c'est-à-dire de la manière spéciale dont le philosophe contemplatif atteint 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 sagesse, et que, d'autre part, le bonheur est précisément l'exercice de la vertu la plus excellente, la vertu de sagesse. L'analyse du livre X 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* : la contemplation est la meilleure, la plus belle, la plus noble de nos activités humaines. C'est en second lieu 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 est le *plaisir* : elle engendre des « plaisirs admirables par leur pureté et leur fermeté ». Sa quatrième note est l'*indépendance* (*αὐτάρκεια*) : 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 *elle se réalise dans le repos* : il est normal qu'elle se réalise au delà de tout devenir, puisqu'elle est le bien humain absolu, qui finalise d'une manière ultime toutes les activités humaines<sup>1</sup>.

Ces six caractères de la contemplation nous en manifestent la grandeur. Tout en restant humaine et acquise, elle est comme « surhumaine » et divine :

Mais une telle vie sera au-dessus de celle qui est « selon l'homme » ; car ce n'est pas en tant qu'homme qu'il vivra de cette manière, mais en tant que quelque chose de divin est présent en lui-même. Et autant ce quelque chose de divin diffère du composé, autant aussi son acte diffère de celui qui est selon l'autre vertu. Si donc le *νοῦς* est divin par rapport à l'homme, la vie selon le *νοῦς* est divine par rapport à la vie humaine. Il ne faut donc pas suivre ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et mortel, aux choses mortelles. Mais l'homme doit, autant qu'il le peut, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon [la partie] la plus excellente qui est en lui ; car même si elle est petite par la masse, par la puissance et par la valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste.

---

1. Cf. *Ethique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 19 - 1177 b 26.

On peut même penser que chaque homme s'identifie à cette partie même, puisqu'elle est principale et plus précieuse. Il deviendrait alors insensé s'il ne choisissait pas la vie qui lui est propre, mais celle de quelqu'un d'autre. Ce que nous avons dit plus haut s'appliquera aussi maintenant : ce qui est propre à chacun est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour lui. Pour l'homme, c'est la vie selon le νοῦς, puisque c'est cela avant tout, l'homme. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse.<sup>1</sup>

Elle permet au philosophe de mener une vie indépendante de la vie politique, une vie solitaire analogue à celle de Dieu. Une certaine amitié peut alors naître entre Dieu et le philosophe :

Celui qui exerce son intelligence (ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν) et qui la cultive semble être dans l'état le meilleur, et très aimé de Dieu. Si en effet les dieux prennent quelque souci des affaires humaines, comme on l'estime, il sera également raisonnable de penser qu'ils se réjouissent de ce qui est le meilleur et présente le plus d'affinité avec eux (ce ne saurait être que le νοῦς), et qu'ils récompensent à leur tour ceux qui chérissent et honorent au plus haut point cela, comme ceux qui ont le souci des choses qui leur sont chères à eux-mêmes et agissent avec droiture et noblesse. Or tout cela appartient au plus haut point au sage, cela n'est pas douteux. Il est donc l'homme le plus aimé de Dieu. Et ce même homme est aussi, semble-t-il, le plus heureux. Par conséquent, de cette façon encore, le sage sera heureux au plus haut point.<sup>2</sup>

Voilà donc l'excellence de la contemplation philosophique, exercice de la vertu de sagesse, qui épanouit en la nature humaine ce qui en elle est le plus divin, le νοῦς. Voilà ce qui apparente l'homme à Dieu, en développant en lui ce qu'il y a de plus intime et de plus vital puisque la vie humaine est avant tout la vie selon le νοῦς. 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, ou par fuite. Elle 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 cette conception si élevée et si profonde de la philosophie première, sagesse théorétique de l'homme, Aristote se rattache étroitement à tout un 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 dépouillé de la rigidité univoque provenant de toutes les données poétiques et symboliques qui l'enveloppaient. La sagesse demeure toujours la contemplation de l'Être nécessaire, mais d'un Être nécessaire saisi à travers l'ordre et le mouvement de l'univers comme le premier intelligible et le premier désirable. Il ne s'agit plus de la vue

---

1. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 26 - 1178 a 8.

2. *Ibid.*, 9, 1179 a 22-32.

intuitive et inspirée 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, et elle demeure divine grâce à la réalité ultime qu'elle atteint et qui la finalise.

L'idéal de Platon, celui du philosophe contemplatif menant une vie divine bienheureuse, est maintenu avec le même absolu. 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 un souci de réalisme et à un amour de la vérité, la solitude et l'autonomie souveraine du philosophe contemplatif, sa séparation et sa manière de vivre quasi divine. La sagesse théorétique est pour Aristote la seule sagesse au sens propre du mot, précisément parce qu'elle perfectionne ce qu'il y a de plus divin en l'homme : le *νοῦς*.

Pour Platon, le philosophe contemplatif demeure toujours ordonné à la cité, qu'il doit normalement gouverner et conduire. Sa contemplation lui donne comme un droit nécessaire au gouvernement royal de la cité. 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 leur bien propre, mais il distingue avec plus de netteté que son maître l'ordre propre de la connaissance théorétique 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 théorétique 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 philosophe contemplatif, lui, demeure immédiatement ordonné au Bien souverain séparé. Entre ces deux biens, la concorde des citoyens et la contemplation du sage, il y a diversité et hiérarchie.

En distinguant avec plus de netteté la sagesse théorétique 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 ligne ses exigences propres. 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 par les Idées ? Cette sagesse ne demeure-t-elle pas toujours relative aux formes 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 ? Si noble et si riche que soit la contemplation exprimée dans le *Banquet* et la *République*, elle s'achève dans une certaine expérience esthétique du « Bien-en-soi », du « Beau-en-soi », de « l'Un-en-soi ». L'expérience esthétique semble alors diminuer la pénétration et la pureté du regard contemplatif<sup>1</sup>. Le regard esthétique sur le « Beau-en-soi », ne peut purifier le regard contemplatif du philosophe, car cette expérience esthétique ne peut unir efficacement et réellement l'esprit du sage à la réalité divine. Certes, cette modalité esthétique rend la contemplation platonicienne plus séduisante que celle d'Aristote ; si nous la jugeons du seul point de vue philosophique, elle semble être moins parfaite, car elle demeure au niveau de la forme et ne pénètre pas dans la réalité ultime en ce qu'elle a de plus intime. 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 esthétique du « Bien-en-soi », du « Beau-en-soi » et de « l'Un-en-soi » par le moyen de la dialectique formelle ascendante et descendante des formes idéales. Par contre celui de la pensée aristotélicienne : de l'expérience de ce qui est à la contemplation (pur regard) de la substance première, à travers 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 ce-qui-est que la sagesse aristotélicienne, tout en gardant un caractère très expérimental et très réaliste, s'achève dans la contemplation philosophique. 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.

Selon l'état de ses écrits, Aristote n'a pas considéré le problème de la Création libre du monde physique par la Cause première ; il n'explicite pas toutes les conséquences des principes de sa propre doctrine. Au lieu de

---

1. Dans l'ordre surnaturel, 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 ; mais cela est tout à fait propre à la charité surnaturelle.

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 ce qu'est la contemplation philosophique. Tout ce qu'il dit demeure vrai, mais demande un ultime achèvement.

N.B. Dans les livres M et N, Aristote critique les autres philosophes dans leur approche de l'absolu. Nous ne voulons pas analyser ici ces deux grands livres de critique, qui n'éclairent pas directement la structure de la pensée d'Aristote. Ils nous montrent négativement la puissance critique de sa philosophie. C'est souvent à travers cet aspect négatif que nous découvrons le mieux l'irascible du Philosophe à l'égard des erreurs. Celles-ci lui sont insupportables en raison même de son amour de la vérité. C'est ce qui donne à ces deux livres un intérêt tout spécial : « Puisque nous examinons s'il existe quelqu'un d'immobile et d'éternel en dehors des substances sensibles, et s'il existe, ce qu'il est, il faut d'abord étudier ce qui a été dit par d'autres, de telle façon que s'ils disent quelque chose d'une manière qui ne convient pas, nous ne soyons pas asservis aux mêmes [erreurs]. Et si quelque doctrine nous est commune avec eux, nous n'en serons pour notre part nullement fâchés ; on doit en effet s'estimer heureux si quelqu'un dit mieux certaines choses et d'autres pas plus mal »<sup>1</sup>. Aristote montre alors « qu'il existe deux opinions » à propos de ce qu'il étudie : « Certains disent en effet que les [êtres] mathématiques sont des substances (...), et d'autres que les Idées [sont des substances] »<sup>2</sup>.

Pour Aristote, les mathématiques sont finalisées par la recherche du beau, mais elles ne peuvent nous faire découvrir la vraie finalité de l'homme, le bien. La confusion constante du bien et du beau provient donc d'une confusion de la connaissance philosophique avec les sciences mathématiques : « Puisque le bien et le beau sont autres (l'un est toujours dans l'action, le beau est aussi dans les réalités immobiles), ceux qui prétendent que les sciences mathématiques ne traitent ni du beau ni du bien se trompent »<sup>3</sup>. Aristote ne rejette pas les mathématiques (qui diffèrent des Idées), il ne nie pas leur grandeur et leur noblesse, mais ce qui l'irrite, c'est la confusion entre la philosophie première et ces sciences mathématiques, entre le bien et le beau.

Quant aux formes idéales, Aristote les rejette impitoyablement<sup>4</sup>. C'est surtout à l'égard de cette théorie qu'il exerce son irascible, montrant comment « elle amène une foule de difficultés » !

---

1. *Mét.*, M, 1, 1076 a 10-16.

2. *Ibid.*, 1076 a 17-19.

3. *Ibid.*, 3, 1078 a 31-34.

4. Cf. *ibid.*, 4-5, 1078 b 7 sq.



## CHAPITRE IV

### LA LOGIQUE

Le rejet des Idées et de la dialectique qui les ordonnait, au profit de l'expérience des réalités physiques, a conduit Aristote à la découverte inductive des principes et des causes propres de ce-qui-est-mû, de ce-qui-sement, de ce-qui-est, et à partir de la découverte des principes propres, à une véritable recherche scientifique des propriétés des réalités expérimentées (les réalités physiques, les vivants, l'homme). Il l'expose dans l'*Organon*, son traité de logique. En effet, en critiquant les Idées de Platon, en les considérant comme irréelles, Aristote devait nécessairement se poser le problème de notre manière de connaître les réalités physiques et vivantes de notre univers, et surtout les opérations propres de l'homme, de notre manière de saisir ce qu'est l'intelligence de l'homme et de préciser ce qu'est Dieu, dont l'existence est affirmée par les traditions religieuses. Si on rejette les « formes en soi » et la dialectique qui les ordonne, comment découvrir une véritable philosophie scientifique ? Quelle voie philosophique faut-il suivre ? Quelle méthode utiliser, capable de nous aider à demeurer ferme et vrai dans la connaissance philosophique des réalités physiques, des vivants, des opérations humaines... ? Dans la mesure, en effet, où on considère que notre intelligence est intuitive et saisit adéquatement ce qui est, notre manière de connaître correspond au mode d'être de ce qui est connu, et la logique n'a pas de raison d'être. C'est bien la conception de Platon, pour qui l'intelligence saisit intuitivement et immédiatement les « formes en soi », 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 les diverses « formes en soi », suivant un certain ordre dialectique. Cet ordre dialectique manifeste de nouveau une certaine saisie intuitive. Le problème d'une logique, fruit propre d'une connaissance réflexe et distincte de la connaissance philosophique, ne se posait donc pas pour Platon. Aristote au contraire, refusant cette saisie intuitive primordiale, considère

que notre intelligence dans son activité dépend de nos connaissances sensibles — ce que l'expérience même du développement de notre connaissance intellectuelle nous manifeste —, en reconnaissant d'autre part le désir naturel de notre intelligence de connaître les causes propres de ce qu'elle expérimente, c'est-à-dire de dépasser la représentation de l'image pour pénétrer au plus intime de ce-qui-est, de ce-qui-est-mû, de ce-qui-se-meut.

Aristote précise que si nous sommes capables de connaître intellectuellement le réel tel qu'il est, nous le saisissons cependant selon un mode spécial, un mode abstrait, un mode universel, impliquant une analyse et une certaine recherche. Notre intelligence, en effet, se développe progressivement, selon un certain devenir. Nous pouvons discerner certains moments propres de ce devenir, sans les séparer. Après l'expérience, il y a une première saisie intellectuelle qui atteint la « quiddité » des réalités physiques ; cette première connaissance appréhende les éléments simples et indivisibles de la réalité existante. Il y a un second mode de connaissance qui, se servant du premier, peut énoncer et juger « ce qui est ». Ce second mode de connaissance est complexe, il implique composition et division, affirmation et négation. Enfin il y a un troisième mode de connaissance qui, se servant des deux précédents, raisonne, discourt, explicite les liens existant entre les diverses propositions et montre leurs conséquences. Il est bien évident que ce troisième mode 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. Par le fait même, c'est à l'égard de ce troisième mode de connaissance, le raisonnement, qu'une étude logique s'impose en premier lieu. Son but est d'ordonner la complexité des raisonnements pour les empêcher de dévier et d'aboutir à certaines conclusions fausses. 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 principes et 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. On pourrait dire évidemment que les méthodes de recherche de Socrate, la dialectique de Platon, des Eléates et des sophistes sont déjà de la logique : Aristote n'a donc fait que poursuivre un effort déjà commencé !<sup>1</sup> On ne peut nier que la logique d'Aristote présuppose certains éléments. Plusieurs prédécesseurs d'Aristote ont eu le souci de rechercher des méthodes capables de définir et de saisir correctement la vérité. Mais il faut reconnaître l'état très embryonnaire de ces recherches 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. Cela est du reste facile à comprendre, puisque

---

1. Cf. *Réfutations sophistiques*, 34, 183 b 15 sq.

pour saisir avec précision la distinction entre la philosophie et la logique, il faut avoir discerné que ce-qui-est se dit de diverses manières : comme substance et selon les diverses catégories, comme acte et puissance, comme signifiant qu'une proposition est vraie<sup>1</sup>. Il faut avoir compris la différence entre ce-qui-est et l'universel qui est le fruit propre de notre manière de connaître. Autrement dit, ce qui est atteint du réel par notre intelligence, du fait même qu'il est connu, existe dans notre intelligence selon un mode spécial qui n'est pas sa manière réelle d'exister. Cette distinction suppose qu'on ait compris que ce-qui-est est dit de diverses manières. Or précisément, Aristote affirme toujours que sa grande découverte est d'avoir compris 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 ; pour le Stagirite, elle n'est qu'un ὄργανον, un instrument au service de la pensée scientifique.

### 1. Le raisonnement dialectique : les *Topiques*

Le premier livre de logique d'Aristote (selon l'ordre génétique) semble bien être celui des *Topiques*, si on accepte la conclusion des philologues. Une telle conclusion, du reste, semble juste, puisque cet ouvrage traite de l'activité de notre raison engagée dans une recherche intellectuelle au milieu des diverses opinions des hommes, recherche qui se sert 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 ne rien dire nous-mêmes qui y soit contraire »<sup>2</sup>. C'est une méthode qui permet de mener avec succès dans toute discussion dialectique le rôle de « questionneur » et de « répondant ». Elle 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... »<sup>3</sup>. Le raisonnement qui s'appuie sur de telles propositions ou se termine à celles-ci est un raisonnement dialectique — qu'il s'agisse d'une induction ou d'un syllogisme. C'est proprement de ce type de raisonnement que le Philosophe veut traiter dans les *Topiques*.

Après avoir rappelé ce qu'il faut entendre par syllogisme, par opinions probables, syllogisme éristique<sup>4</sup>, paralogismes, le Philosophe précise l'utilité de cette dialectique. Celle-ci peut être utilisée : *comme exercice* pour

1. Cf. *Mét.*, Δ, 7, 1017 a 31 sq; Θ, 10, 1051 a 34 sq; K, 8, 1065 a 22 sq.

2. *Topiques*, I, 1, 100 a 18-21. Cf. E. WEIL, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1951, n° 3, pp. 283-315.

3. *Topiques*, 10, 104 a 8-10. Cf. *ibid.*, 104 a 12 sq.

4. « Est éristique le syllogisme qui part d'opinions qui, tout en paraissant probables, en réalité ne le sont pas » (*Ibid.*, 1, 100 b 24).

rendre l'esprit capable d'argumenter, *comme moyen de contact* avec les hommes, révélant leurs opinions familières, *comme instrument philosophique* pour poser les problèmes dans toute leur acuité — et par là même, on peut dire qu'elle aide à découvrir les principes propres des sciences<sup>1</sup>. 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 d'utiliser ces contacts 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. Aristote nous enseigne donc là une méthode logique du travail pré-philosophique.

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. Cela est possible précisément parce que ces raisonnements demeurent dans le probable et ne s'appuient donc que sur des principes communs et extrinsèques. Quelles seront ces classifications ? Aristote fait d'abord appel *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. Les éléments de toute la dialectique sont donc ces quatre prédicables (la différence se ramène de fait à la définition)<sup>2</sup>. Mais Aristote fait aussi appel *aux dix catégories* : substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, possession, action, passion, 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<sup>3</sup>.

Quant aux instruments au moyen desquels procèdent les raisonnements, ils sont au nombre de quatre : « L'acquisition, le choix des propositions, le pouvoir de distinguer en combien de sens une expression est prise, la découverte des différences, l'examen de l'identité »<sup>4</sup>. Ces instruments servent à constituer les « lieux » (*τόποι*). Cette dernière notion est très importante, centrale dans les *Topiques* : pratiquement tous les livres des *Topiques* (sauf le premier et le dernier) sont consacrés à l'exposition des

---

1. Cf. *ibid.*, 2, 101 a 25 - 101 b 4.

2. Cf. *ibid.*, 4, 101 b 11-36.

3. Cf. *ibid.*, 9, 103 b 20 - 104 a 2.

4. *Ibid.*, 13, 105 a 21-25 ; cf. *ibid.*, 13-18, 105 a 20 - 108 b 33.

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. Mais si Aristote cherche à organiser dans les *Topiques* les divers lieux dialectiques, il n'en donne pas de définition. C'est dans la *Rhétorique* qu'il faut la chercher : les « lieux » ou « lieux communs » sont ce en quoi coïncident une multitude de raisonnements oratoires<sup>1</sup>. Si nous remplaçons « oratoires » par « dialectiques », nous avons la définition des lieux dialectiques : ce sont donc les sources communes d'une multitude de raisonnements. Par le fait même, ils permettent certaines classifications logiques.

Le premier lieu que relève Aristote est celui-ci : regarder si l'adversaire a assigné comme accident à un sujet un attribut qui lui appartient d'une autre façon. Cela permet de dépister l'erreur commise assez communément qui consiste à attribuer le genre comme s'il était un accident<sup>2</sup>...

Après avoir ainsi montré les divers éléments nécessaires à toute discussion dialectique fructueuse, Aristote aborde avec le livre VIII l'ordre (*τάξις*) 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 telles que celles-ci : « Dans les discussions dialectiques, il faut se servir du syllogisme plutôt avec les dialecticiens qu'avec le vulgaire ; au contraire, c'est plutôt l'induction qu'il faut employer avec le vulgaire »<sup>3</sup>. « Il ne faut pas faire porter l'interrogation sur la conclusion ; sinon, dans le cas où l'adversaire la nie, on semble ne pas avoir fait de raisonnement »<sup>4</sup>. « Celui qui interroge sur une seule chose pendant longtemps est un mauvais enquêteur »<sup>5</sup>.

## 2. Les faux raisonnements : *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 usage de faux arguments, n'ayant qu'un semblant de vérité, il faut répondre avec leurs propres armes. Aussi ce livre est-il une étude des faux raisonnements en général, des « paralogismes »... Aristote commence ainsi cet ouvrage :

Que certains raisonnements soient [vraiment des raisonnements], alors que d'autres le paraissent tout en ne l'étant pas, cela est manifeste. Comme cela arrive aussi pour d'autres choses, à cause d'une certaine ressemblance, ainsi en est-il pour les arguments. C'est ainsi

---

1. Cf. *op. cit.*, I, 2, 1358 a 10 sq ; II, 18, 1391 b 7 sq.

2. Cf. *Topiques*, II, 2, 109 a 34-36.

3. *Ibid.*, VIII, 2, 157 a 18-20.

4. *Ibid.*, 158 a 7-8.

5. *Ibid.*, 158 a 25.

que certains sont dans un bon état, d'autres paraissent l'être, s'enflant et s'apprêtant eux-mêmes à la façon des victimes offertes par les tribus dans les sacrifices ; les uns sont beaux par leur beauté naturelle, les autres le paraissent en se fardant. Il en est de même pour les réalités inanimées : certains d'entre eux sont véritablement d'argent ou d'or, d'autres ne le sont pas, mais le paraissent selon la sensation (...). C'est de la même façon que raisonnement et réfutation d'une part existent, d'autre part n'existent pas mais semblent exister à cause de l'inexpérience.<sup>1</sup>

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*)<sup>2</sup>.

Les sophismes *in dictione* sont comme six « lieux ». Aristote les établit par induction et sur l'analyse du langage : l'*homonymie*, l'ambiguïté dans un simple mot ; l'*amphibolie*, l'ambiguïté dans la structure de la phrase ; la *composition* qui unit à tort des mots ; la *division* qui sépare à tort certains mots ; l'*accentuation* qui provoque une fausse interprétation ; la *forme de l'expression*.

Les sophismes « *extra dictionem* » sont au nombre de sept : en raison de l'*accident*, quand on croit qu'un attribut appartient de la même façon à la chose et à son accident ; quand une expression, prise sous un certain aspect, est employée d'une manière absolue ; en raison de l'ignorance de la réfutation ; en raison de la conséquence, quand on suppose la relation de la conséquence réciproque ; en raison de la pétition du principe ; quand on pose comme cause ce qui ne l'est pas ; 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.

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, puisqu'elle n'a pas d'intuitions compréhensives de la réalité qu'elle expérimente, ce qui lui permettrait de la contempler en la saisissant et de ne 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 expérimentée. 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.

---

1. *Réfutations sophistiques*, 1, 164 a 23 - 164 b 26.

2. Cf. *ibid.*, 4-5, 165 b 23 sq.

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 occasionne de nouvelles complications. Le langage et l'écriture impliquent de nouvelles potentialités, diverses possibilités d'interprétations. 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 ; il 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, de penser « comme les autres », sous leur influence. Il risque toujours de considérer qu'il n'est qu'un « moment » d'une dialectique, un anneau d'une grande chaîne de pensée. Sa capacité de contemplation est alors oubliée ou méconnue. Réagissant alors contre cette tentation de n'être plus qu'un « moment » d'une dialectique, il s'isole complètement dans sa propre pensée, dans sa tour d'ivoire, oubliant 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 dans son égoïsme tyrannique ; il devient vite alors 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. En tant qu'*humaine*, celle-ci nous attire vers les autres hommes ; en tant qu'*intelligence*, elle 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, il nous montre la nécessité de dépasser l'*autorité* des hommes en matière de connaissance, et surtout de connaissance théorétique.

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 : il n'y a 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 concernent, 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 les hiérarchise. 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<sup>1</sup>. Entre le dialecticien et l'éristicien, il y a la même opposition qu'entre le géomètre et celui qui fait 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<sup>2</sup>. 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.

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<sup>3</sup>.

### 3. le raisonnement : *Les Premiers Analytiques*

En raison même de cette distinction très fortement marquée entre dialectique et science, Aristote devait, après avoir traité de la méthode

---

1. Cf. *Réfutations sophistiques*, 11, 171 b 25 sq ; 1, 165 a 19 sq.

2. Cf. *ibid.*, 11, 171 b 35 sq ; *Topiques*, I, 1, 101 a 5 sq.

3. Il serait intéressant de noter la différence qu'Aristote souligne entre la dialectique et la rhétorique : « La rhétorique est corrélatrice à la dialectique. L'une et l'autre ont trait à des questions qui sont d'une certaine manière de la compétence de tous et ne relèvent en aucune façon d'une science particulière » (*Rhétorique*, I, 1, 1354 a 1-3). La rhétorique est comme un rejeton de la dialectique. Elle est une partie de la dialectique et lui est semblable car toutes deux ont pour fonction 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. *Premiers Analytiques*, II, 23, 68 b 8 sq, et 24, 68 b 37 sq, où Aristote traite successivement de l'induction et de l'exemple). Cela nous manifeste leur but différent : la

dialectique dans les *Topiques*, traiter de la méthode proprement scientifique. C'est de fait ce qu'il réalise dans les *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*<sup>1</sup>, et leur but est de nous permettre d'effectuer correctement les démonstrations. Toute l'étude des *Premiers Analytiques* est ordonnée à celle 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 »<sup>2</sup>. C'est donc une proposition mais qu'on appelle prémisses en tant qu'elle est le 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 »<sup>3</sup>.

La prémisses telle qu'on l'envisage ici est la prémisses syllogistique, qui peut être dialectique ou démonstrative. Ce n'est que dans les *Seconds Analytiques* que sera explicitement étudiée la prémisses démonstrative.

Le *terme* est l'élément de la prémisses, c'est-à-dire le prédicat et le sujet dont celui-ci est affirmé, et cela indépendamment de l'affirmation ou de la négation de leur exister<sup>4</sup>.

Mais il 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. Enfin, elles sont soit affirmatives, soit négatives<sup>5</sup>.

Cela permet au Philosophe de préciser dans quel cas les termes des prémisses peuvent être convertibles. La conversion consiste à transposer les termes d'une même proposition, sans en changer la qualité. Le sujet devient

---

dialectique est orientée vers le développement de notre connaissance intellectuelle théorique, la rhétorique vers le développement de notre connaissance pratique.

1. Cf. *Premiers Analytiques*, I, 1, 24 a 10-11.

2. *Ibid.*, 24 a 16.

3. *Ibid.*, 24 a 18-22.

4. Cf. *ibid.*, 24 b 16-18.

5. Cf. *ibid.*, 2, 25 a 1-5.

alors le prédicat et inversement, le prédicat le sujet. Par exemple : dans l'attribution pure universelle, les termes de la prémisse négative sont nécessairement convertibles<sup>1</sup>.

### *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.<sup>2</sup>

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* du moyen, et le moyen contenu, ou non contenu, dans la *totalité* du majeur, alors il y a nécessairement entre les extrêmes syllogisme parfait.<sup>3</sup>

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 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 entre les deux termes extrêmes est alors clairement manifesté. En posant la conclusion nécessaire, l'intelligence adhère à une nouvelle proposition qui est vraie, dans la mesure où elle est conforme aux deux propositions antérieures (les prémisses).

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

---

1. Cf. *Premiers Analytiques*, I, 2, 25 a 5-10.

2. *Ibid.*, 1, 24 b 18-20.

3. *Ibid.*, 4, 25 b 32-35. Autrement dit : « Si A est affirmé de tout B, et B de tout Γ, nécessairement A est affirmé de tout Γ » (*ibid.*, 25 b 37-39).

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. Quand nous parlons de « cause » à l'égard du moyen-terme, il faut bien comprendre qu'il s'agit d'une causalité au niveau de l'intentionnalité, et non au niveau de l'exister ou du devenir physique. Le terme « cause » est donc pris ici d'une manière très analogique.

On comprend alors comment la conclusion, la proposition inférée à partir des deux prémisses, n'est pas une simple proposition, mais une proposition justifiée, rattachée par le moyen-terme à sa propre cause intentionnelle. Le moyen-terme exprime la quiddité 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 la quiddité 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 l'originalité d'Aristote dans la recherche de la technique du processus de l'inférence du raisonnement, il suffit de considérer la critique qu'il fait de la méthode de division de Platon. Cette méthode est incapable d'aboutir à un résultat, car elle n'emploie pas de véritables moyens-termes<sup>1</sup>. 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, inspirée par la négation de l'attribut de la proposition précédente, ne peut aboutir par elle-même. C'est pourquoi on peut dire que la division platonicienne n'est qu'un « syllogisme impuisant », faible, sans âme.

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 situation qu'il occupe relativement aux deux extrêmes. Suivant cette situation particulière, il joue, en effet, d'une façon plus ou moins parfaite son rôle de moyen-terme. Quand, de fait, il tient vraiment la situation propre du moyen-terme, c'est-à-dire

---

1. Cf. *Premiers Analytiques*, I, 31, 46 a 31 sq ; *Seconds Analytiques*, II, 5, 91 b 12 ; 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, 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. *Parties des animaux*, I, 3, 642 b 16 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 à des répétitions incessantes.

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<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>. Quand le moyen-terme est sujet des deux autres, c'est enfin la troisième figure<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>. Les deux autres peuvent 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 quels 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<sup>5</sup>. A ces divers syllogismes il ramène certains modes indirects des syllogismes considérés selon les trois figures<sup>6</sup>, 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<sup>7</sup>.

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<sup>8</sup>.

1. Cf. *Premiers Analytiques*, I, 4, 26 a 22 sq.

2. Cf. *ibid.*, 5, 26 b 34 sq.

3. Cf. *ibid.*, 6, 28 a 10 sq.

4. « Il est évident que tous les syllogismes rentrant dans cette figure sont parfaits (car tous reçoivent leur achèvement des prémisses originaires posées) et que toutes les conclusions peuvent être démontrées au moyen de cette figure, universelle et particulière, affirmative et négative » (*ibid.*, 4, 26 b 28-33); cf. *ibid.*, 5, 27 a 1; 6, 28 a 15 sq.

5. 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. *Premiers Analytiques*, I, 4, 25 b 37 - 6, 29 a 18).

6. De ces modes indirects prendront naissance les syllogismes selon la figure galénique (4ème figure). Le moyen-terme est alors attribué au grand terme dans la majeure, et le petit terme lui est attribué dans la mineure.

7. *Ibid.*, 7, 29 a 30 sq.

8. *Ibid.*, 8, 29 b 36 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

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 à en préciser les règles<sup>1</sup>, mais encore à se servir de la réduction par l'absurde<sup>2</sup> et aussi de l'ecthèse<sup>3</sup>, puis à étudier leurs lois. Il 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<sup>4</sup>.

### *L'induction*

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<sup>5</sup>. Celle-ci, en effet, part de l'expérience des réalités contingentes, pour atteindre à la connaissance du nécessaire. Nous sommes en face d'un mouvement de la pensée inverse de celui du syllogisme déductif<sup>6</sup>. 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.

---

les mêmes et que la place des termes est la même. Les chapitres 9, 10 et 11 des *Premiers Analytiques* sont consacrés à l'étude des syllogismes du nécessaire selon les première, deuxième et troisième figures. A partir du chapitre 13, Aristote aborde les syllogismes du contingent. Les chapitres 14, 15 et 16 étudient les syllogismes selon la première figure ; les chapitres 17, 18 et 19 étudient ceux de la deuxième figure ; enfin les chapitres 20, 21 et 22 étudient ceux de la troisième figure.

1. *Ibid.*, I, 5, 27 a 6 sq ; 27 a 32 ; 6, 28 a 19.

2. *Ibid.*, 5, 27 a 15 ; 6, 28 a 23 ; II, 11, 61 a 15-19 ; 14, 63 b 2. Aristote reconnaît que ce syllogisme par l'absurde est semblable à la conversion, 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 » (*ibid.*, 61 a 22) ; cf. *ibid.*, 20, 66 b 4 sq.

3. Cf. *Premiers Analytiques*, I, 2, 25 a 17 sq ; 6, 28 a 23 ; 28 b 14.

4. Aristote dira : « La réfutation est un syllogisme qui établit la contradiction » (*Premiers Analytiques*, II, 20, 66 b 11) ; ou encore : « La réfutation est un raisonnement avec contradiction de la conclusion » (*Réfutations sophistiques*, I, 1, 165 a 2-3).

5. « C'est à juste titre qu'on peut attribuer à Socrate la découverte de ces deux principes : les discours inductifs (*ἐπακτικούς λόγους*) et le fait de définir universellement, qui l'un et l'autre, concernent le point de départ de la science » (*Mét.*, M, 4, 1078 b 28-30).

6. *Premiers An.*, II, 23, 68 b 8 sq ; cf. *Seconds An.*, I, 1, 71 a 1 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 à un syllogisme.

L'induction est un raisonnement moins parfait que le syllogisme parce qu'elle n'a plus de moyen-terme au sens strict : l'énumération de tous les cas particuliers pose le problème qui, grâce à l'interrogation sous-jacente anticipant la découverte — l'exprimant sous un mode interrogatif —, nous révèle le « 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. L'interrogation sous-jacente est bien celle-ci : pour les animaux, « être sans fiel » est-il la cause du fait qu'ils vivent longtemps ? Cela est encore plus net au niveau de la philosophie première. L'intelligence du philosophe interroge : quelle est la cause selon la forme de ce-qui-est ? On regarde alors toutes les modalités de ce-qui-est en tant qu'il est, et on cherche à préciser la première détermination, celle qui ne dépend d'aucune autre. L'interrogation se précise alors : la substance est-elle cette cause, ce principe ? Ce ne peut être la substance seconde des *Catégories*, car elle est relative au sujet qui existe, la substance première. Et ce ne peut être cette dernière, car elle demeure elle-même capable d'être déterminée, relative à la substance seconde...

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 peuvent être déduites de prémisses, elles ne peuvent terminer qu'un mouvement inductif de la pensée dans la découverte d'un principe propre, évident par lui-même.

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. Du reste, considérée en elle-même, l'induction 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 y 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 tellement important en rhétorique. Ce qui différencie ce dernier de l'induction, « c'est que l'induction, partant de tous les individus, démontre 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 »<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>, de l'objection ou instance<sup>3</sup>, enfin de l'enthymème<sup>4</sup>.

#### 4. La science : 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<sup>5</sup>.

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.<sup>6</sup>

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 »<sup>7</sup>. 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

---

1. *Premiers An.*, I, 24, 69 a 16-19.

2. *Ibid.*, 25, 69 a 20 sq. L'abduction (*ἀπαγωγὴ*) 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. *Ibid.*, 26, 69 a 37 sq. L'objection (*ἐνστάσις*) est une proposition, soit universelle, soit particulière, opposée à une prémisse, comme contraire ou comme contradictoire.

4. *Ibid.*, 27, 70 a 2 sq. L'enthymème (*ἐνθύμημα*) 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.

5. « Par la démonstration, j'entends le syllogisme scientifique et j'appelle scientifique un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science » (*Seconds Analytiques*, I, 2, 71 b 17-19); cf. *ibid.*, II, 19, 99 b 15 sq.

6. *Ibid.*, I, 2, 71 b 9 sq; cf. *ibid.*, I, 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.

7. *Ibid.*, 4, 73 a 21-22.

toujours être antérieure à ses effets<sup>1</sup>. Les prémisses enfin doivent être nécessaires, la relation qui existe entre leurs sujets et leurs prédicats doit être une relation essentielle par soi (*καθ' αὐτὸ*)<sup>2</sup>.

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<sup>3</sup>. 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-termes ; par le fait même, tout raisonnement devient impossible.

Aristote adopte une position intermédiaire. Pour lui la connaissance scientifique est possible : 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<sup>4</sup>. Nous retrouvons la même affirmation que dans le premier livre de la *Métaphysique*<sup>5</sup> : 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 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<sup>6</sup>. Ce passage du particulier sensible à la saisie du

1. *Seconds Analytiques*, I, 2, 71 b 19 sq.

2. *Ibid.*, 6, 74 b 5 sq ; cf. 22, 84 a 6 sq.

3. *Ibid.*, 3, 72 b 5 sq.

4. *Op. cit.*, II, 19, 99 b 20 sq.

5. Cf. *op. cit.*, 980 a 27 sq.

6. Cf. *Seconds An.*, II, 19, 100 b 3-4. Ce chapitre qui termine les *Seconds Analytiques*, doit donc être mis en connexion directe avec le chapitre 23 du livre II des *Premiers Analytiques*. Aristote traite de l'induction dans ces deux chapitres, mais de manière différente : dans les *Premiers Analytiques*, il en parle comme d'un type particulier de raisonnement et il essaie d'en

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 façon à pouvoir éprouver quelque chose de tel »<sup>1</sup>. C'est le νοῦς qui saisit ces principes. Le νοῦς est donc principe de la science<sup>2</sup>.

La connaissance scientifique en tant qu'elle s'achève dans la conclusion scientifique, se présente ainsi comme un type de connaissance déduite, donc toujours seconde ; elle présuppose toujours une saisie des principes qui ne relève pas de la science : il ne peut y avoir science des principes de la science, mais saisie intellectuelle de ces principes. 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<sup>3</sup>. Notre connaissance scientifique se trouve donc limitée soit par une plénitude<sup>4</sup>, soit par un défaut d'intelligibilité — les principes et les faits singuliers contingents. 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. Or nous recherchons quatre choses : le fait (τὸ ὄν), le pourquoi (τὸ τί ἴσται), si cela existe (εἰ ἔσται), ce que c'est (τί ἐστίν) »<sup>5</sup>. Mais toutes ces questions présupposent une connaissance, celle de la signification du nom<sup>6</sup>, qui est tout à fait première. Il y a donc cinq interrogations à l'origine de cinq opérations intellectuelles diverses : ce que le nom signifie ; que la réalité correspondante est ; ce qu'elle est : sa nature, les qualités qu'elle peut avoir, pourquoi elle a de telles qualités. Seule la première de ces interrogations n'engendre jamais de recherche, puisque 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 mot, puisque

---

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 la démarche 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.

1. *Seconds An.*, II, 19, 100 a 12-14.

2. *Ibid.*, 100 b 5 sq. Le νοῦς est pris ici comme « l'habitus » des principes et non comme la puissance intellectuelle considérée dans toute son universalité.

3. Cf. *ibid.*, I, 30-31, 87 b 19 - 88 a 17.

4. Cf. *ibid.*, II, 4, 91 a 12 sq.

5. *Ibid.*, II, 1, 89 b 23-25.

6. Cf. *ibid.*, I, 1, 71 a 12 sq.

« chercher ce qu'est une chose sans savoir qu'elle existe, c'est assurément ne rien chercher du tout »<sup>1</sup>. Mais si cette question peut engendrer une véritable connaissance scientifique, il n'en reste pas moins vrai que celle-ci 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 avons déjà saisi certains principes propres et certains principes communs<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>. 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 unit

1. *Ibid.*, II, 8, 93 a 26-27.

2. Cf. *ibid.*, I, 1, 71 a 1 sq. Dans le langage d'Aristote, principe (*ἀρχή*) signifie ici tout ce qui est au point de départ intellectuel de la science ; les axiomes (*ἀξιώματα*), expression empruntée aux Mathématiques (cf. *Mét.*, I, 3, 1005 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 » (*Seconds An.*, 11, 77 a 26 sq) ; 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. Ils sont d'autre part les principes propres à chaque science (*ibid.*, 10, 76 a 37 sq) qui fournissent les matériaux aux déductions ; les définitions (*λόγοι τῆς ὁσίτας*) 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 ὄτι*) ; 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 διότι*). 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 (cf. *ibid.*, 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* (*ἄτημα*) c'est « ce qui est contraire à l'opinion de l'élève, démontrable, mais posé et utilisé sans démonstration » (*ibid.*, 10, 76 b 32). (cf. *Seconds An.*, I, 2, 72 a 5 sq).

3. « Il y a trois éléments dans la démonstration : ce que l'on prouve, la conclusion, un attribut appartenant par soi à un certain genre ; les axiomes d'après lesquels s'enchaîne la démonstration ; le genre, le sujet dont la démonstration fait apparaître les propriétés et les attributs essentiels » (*Seconds An.*, I, 7, 75 a 39 - 75 b 2).

essentiellement ces trois termes : voilà le genre<sup>1</sup>. De ce genre, la science présuppose l'existence, non pas évidemment comme genre ayant un mode universel, mais selon son fondement, et elle en précise les propriétés.

C'est la nature de ce genre qui explique à la fois l'autonomie de la science, ainsi que ses relations de dépendance ou de supériorité<sup>2</sup>, car on ne peut, dans la démonstration, passer d'un genre à un autre<sup>3</sup>, sauf dans certains cas<sup>4</sup>. Voilà la structure logique de toute science.

« Un fait digne de remarque, note W.D. Ross, est que presque tous les exemples de présupposition et de preuves dans le premier livre des *Derniers Analytiques*, sont tirés des Mathématiques »<sup>5</sup>. Faut-il conclure de là que cette logique de la science est celle des sciences mathématiques ? Ce serait oublier qu'en bonne logique aristotélicienne, le raisonnement par l'exemple n'est pas scientifique mais rhétorique ! Tout le chapitre 19 du second livre nous atteste explicitement que ce n'est pas là l'intention d'Aristote et que sa conception de la science regarde avant tout la science philosophique, sans

---

1. Cf. *ibid.*, I, 7, 75 a 38 sq. « C'est du même genre que doivent nécessairement provenir les extrêmes et les moyens-termes » (*ibid.*, 75 b 10-11). 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. *Le Système d'Aristote*, pp. 236-239). Or, pour Hamelin, l'universel est un « résidu mort » (*ibid.*, 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 » (*ibid.*, 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. *Seconds An.*, I, 7, 75 a 38.

4. *Ibid.*, I, 9 et 13. L'unité de la science se prend de l'unité du genre qu'elle considère (cf. *ibid.*, 28, 87 a 38 sq).

5. W. D. Ross, *Aristote*, p. 67.

exclure du reste les sciences mathématiques. Si le Stagirite se sert si souvent d'exemples tirés des *Eléments de géométrie* d'Euclide (celui-ci, du reste, ne fit que les 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 que ce Maître de la logique s'en servît 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 évident que seules les premières sont parfaites et vraiment scientifiques, les autres sont toujours imparfaites<sup>1</sup>. 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 »<sup>2</sup>.

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<sup>3</sup>.

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<sup>4</sup>.

Enfin, la démonstration affirmative directe est supérieure à la réduction à l'absurde parce qu'elle fait connaître le pourquoi ; l'autre ne le fait pas connaître<sup>5</sup>.

Cela montre bien ce qu'est la connaissance scientifique pour Aristote. C'est une connaissance qui procède vraiment de prémisses nécessaires, au

---

1. Cf. *Seconds An.*, I, 13, 78 a 22 sq.  
2. *Ibid.*, 14, 79 a 17-18.  
3. Cf. *ibid.*, 24, 85 a 13 sq. Aristote donne toute une série de raisons dialectiques et analytiques.  
4. Cf. *ibid.*, 25, 86 a 31 sq.  
5. Cf. *ibid.*, 26, 87 a 1 sq.

sens tout à fait fort du mot, et qui aboutit à une conclusion nécessaire. On voit 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 : 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<sup>1</sup>.

On comprend alors le rôle capital de la découverte du « moyen-terme » : toute recherche nous oriente vers cette découverte. Par le fait même, la vivacité de l'intelligence consiste avant tout 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<sup>2</sup>.

### *Démonstration et définition*

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 du livre II des *Seconds Analytiques* montrent, dans une longue discussion dialectique, l'irréductibilité de la démonstration à la définition. « On ne peut jamais à l'égard d'une même chose avoir une démonstration et une définition »<sup>3</sup>. 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.

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 la quiddité : « Nous devons examiner à nouveau ce qui dans tout cela est dit à juste titre et ce qui ne l'est pas, ce qu'est la définition, et s'il existe en même temps d'une certaine manière une démonstration et une définition de la quiddité, ou si c'est absolument impossible »<sup>4</sup>. En effet, connaître ce qu'est la définition d'une réalité, c'est connaître sa cause. Or cette cause est soit sa quiddité même, soit une autre réalité qui ne peut être que le moyen-terme. Si c'est sa quiddité, 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

---

1. Cf. *ibid.*, 33, 89 a 38 sq.

2. Cf. *ibid.*, 34, 89 b 10 sq ; II, 2, 89 b 36 sq ; 3, 90 a 35 sq.

3. *Loc. cit.*, 3, 91 a 9-10.

4. *Loc. cit.*, 93 a 1-3.

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, un 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 qu'une démonstration, d'une certaine façon, que quelque chose de 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 ; enfin, la *définition des termes immédiats* est indivisible, indémontrable : elle exprime la quiddité des réalités qui n'ont pas de causes extrinsèques<sup>1</sup>.

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 »<sup>2</sup>. Le Philosophe montre, par de multiples exemples, comment ces causes servent de moyens-termes et nous donnent par le fait même diverses définitions causales.

1. Cf. *ibid.*, 10, 93 b 29 sq. Notons la conclusion de ce chapitre : « La définition est en un premier sens un discours indémontrable du *τί ἐστί* ; en un second sens un syllogisme du *τί ἐστί* ne différant de la démonstration que par la position des termes ; et en un troisième sens la conclusion de la démonstration du *τί ἐστί*. » (*loc. cit.*, 94 a 11-14). Dans cette conclusion, Aristote omet la définition nominale et considère les deux aspects sous lesquels on peut envisager la définition causale.

2. *Ibid.*, 11, 94 a 20-23.

Lorsqu'il s'agit de « réalités 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<sup>1</sup>.

Enfin, Aristote montre comment, par les divisions, on peut préciser les prédicats contenus dans la quiddité et, par là, établir une véritable définition de celle-ci : « La division est la seule méthode possible pour éviter de ne rien omettre dans la quiddité »<sup>2</sup>. Trois règles sont à observer pour constituer une définition par division : prendre les prédicats contenus dans la quiddité (le genre et la différence) ; les ranger dans leur ordre ; les prendre tous sans exception<sup>3</sup>. 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 la quiddité 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 l'élément générique.

Comme Aristote a précisé que la démonstration parfaite était la démonstration universelle, il note également ici que « toute définition est toujours universelle »<sup>4</sup>. 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 »<sup>5</sup>.

Cela 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 la quiddité de la réalité, toute science part d'une définition<sup>6</sup>.

## 5. Les énonciations : *De l'Interprétation*

Les *Analytiques*, qui étudient nos divers raisonnements ne peuvent pas être l'ultime recherche de la logique, puisque tout raisonnement suppose

---

1. Cf. *ibid.*, 12, 95 a 10 sq ; 16, 98 b 30 : à 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. »

2. Cf. *ibid.*, 13, 96 b 35 sq.

3. Cf. *ibid.*, 97 a 23 sq.

4. *Ibid.*, 97 b 26.

5. *Ibid.*, 97 b 37.

6. Cf. *ibid.*, 17, 99 a 22.

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 son (*φωνή*) ayant une signification conventionnelle (*σημαντική κατὰ συνθήκην*), sans référence au temps, et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément »<sup>1</sup>. 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 »<sup>2</sup>. Le verbe est l'élément qualitatif de la proposition ; il 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. S'il signifie le temps, il signifie aussi la composition du sujet et de l'attribut. « Le discours (*λόγος*) est un son ayant une signification (*φωνή σημαντική*) dont chaque partie, prise séparément, présente une signification comme énonciation et non pas comme affirmation »<sup>3</sup>. Tout discours implique donc une certaine composition, mais n'est pas nécessairement une proposition. Celle-ci, en effet, est un discours en lequel résident le vrai et le faux.

« La première espèce de proposition est l'affirmation, la suivante, la négation »<sup>4</sup> : 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 (*λόγος ἀποφαντικός*). L'autre déclare que tel attribut n'appartient pas à tel sujet. Dans un cas, on affirme une identité, dans l'autre une séparation<sup>5</sup>. Et comme tout ce qui est affirmé de quelqu'un comme lui appartenant, peut aussi être nié comme ne lui appartenant pas, à toute affirmation peut correspondre 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 rejeté par l'autre<sup>6</sup>.

La seconde distinction qu'Aristote relève entre les propositions est celle entre les propositions universelles et singulières<sup>7</sup>. « Tout homme est blanc » : voilà une proposition universelle, qui est énoncée *universellement*

---

1. *De l'Interprétation*, 2, 16 a 19-20.

2. *Ibid.*, 3, 16 b 6.

3. *Ibid.*, 4, 16 b 26-28.

4. *Ibid.*, 5, 17 a 8-9.

5. Cf. *ibid.*, 6, 17 a 25-26.

6. Cf. *ibid.*, 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.

7. *Ibid.*, 7, 17 a 38 sq. « J'appelle universel ce dont la nature est d'être affirmé de plusieurs sujets, singulier ce qui ne le peut pas » (*ibid.*, 17 a 39-40).

d'un universel. Entre des propositions universelles affirmatives et négatives, « tout homme est blanc », « nul homme n'est blanc », il y a une opposition de 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 »<sup>1</sup>.

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 « 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 le chapitre 9, où il souligne entre autres choses toutes les impossibilités auxquelles on serait amené si on reconnaissait que tout arrive nécessairement.

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 »<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>.

Avec le traité *De l'Interprétation*, nous pourrions croire que nous sommes arrivés 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 regarde une autre discipline, qu'il aborde dans le traité *De l'âme*<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>. Cela

---

1. Cf. *ibid.*, 17 b 16 sq.

2. *Ibid.*, 9, 19 b 1-2.

3. *Ibid.*, 12, 21 a 34 sq. Les propositions modales sont celles qui expriment le possible et le non-possible, le contingent et le non-contingent.

4. *Ibid.*, 1, 16 a 6-9.

5. Cf. *ibid.*, 1, 16 a 3 sq ; et 4, 17 a 5-6, où Aristote remarque qu'il n'étudie dans le traité *De l'Interprétation* que le discours en lequel 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.

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. 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 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 »<sup>1</sup>. En réalité, pour Aristote, l'*Organon* se distingue à la fois du traité *De l'âme*, qui étudie immédiatement la vie propre de notre intelligence, ses diverses opérations vitales, 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 est une certaine nature, ou une certaine puissance vitale spirituelle — cela est l'affaire de la philosophie de la nature et particulièrement du traité *De l'âme*, et aussi de la philosophie première. 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 ou division 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 éléments de l'énonciation : les *Catégories*

Il semble cependant qu'on doive rattacher au traité *De l'Interprétation* celui des *Catégories*, comme le traité fondamental de la logique d'Aristote, celui 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

---

1. *Seconds Analytiques*, I, 10, 76 b 24-25.

jouer en logique un rôle semblable au livre  $\Delta$  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 »<sup>1</sup>, Pierre. La substance première est le substrat de tout le reste. Elle se distingue des *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.

Il s'agit là du 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 nécessité, de « perséité » : Pierre est un homme), la *substance seconde*<sup>2</sup>. 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 découvre en premier lieu la substance comme principe propre de ce-qui-est comme tel, selon l'aspect de la forme, sa logique est en premier lieu, fondamentalement, la logique de l'attribution qui exige la substance première (sujet) et la substance seconde (attribut essentiel).

Seconde catégorie : la *quantité*<sup>3</sup>. 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. 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 est d'être dit d'autre chose »<sup>4</sup>. 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 simultanément de nature et de connaissance.

Quatrième catégorie : la *qualité*. « J'appelle qualité ce en vertu de quoi on est dit être *tel* »<sup>5</sup>. La première espèce de qualité est l'état ( $\epsilon\tilde{\nu}\tau\iota\varsigma$ ) et la

---

1. *Catégories*, 5, 2 a 11-13. Cf. ci-dessus, pp. 188-189.

2. La logique ne peut se ramener à l'unité comme la philosophie ; elle doit demeurer dans une dualité : celle du sujet et du prédicat. L'universel qu'elle considère est une relation de raison, et implique donc toujours deux termes relatifs l'un à l'autre. La logique demeure donc nécessairement dans la dualité de la substance première et de la substance seconde, et ne peut pas ramener cette dualité à l'unité.

3. *Cat.*, 6, 4 b 20 sq.

4. *Ibid.*, 7, 6 a 36-37.

5. *Ibid.*, 8, 8 b 25.

disposition (*διάθεσις*); la seconde espèce est la possession d'une vertu parfaite; la troisième est les qualités affectives, les affections; la quatrième est 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.

Cinquième catégorie : l'action (*τὸ ποιεῖν*) et la passion (*τὸ πάσχειν*). L'action et la passion admettent aussi la contrariété et sont susceptibles du plus et du moins<sup>1</sup>.

Autres catégories : le temps (*πότε*), le lieu (*πού*), la possession (*τὸ ἔχειν*).

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<sup>2</sup>.

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<sup>3</sup>. 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 son caractère propre<sup>4</sup>. Compréhension et extension sont deux propriétés qui affectent tous nos concepts du fait même de leur *universalité*. Car tout concept universel a une certaine signification — il a donc une certaine compréhension —, et a une certaine capacité plus ou moins grande d'être attribué — il a donc une certaine

---

1. *Ibid.*, 9, 11 b 1 sq.

2. *Ibid.*, 10, 11 b 17 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 empiriste » (*Le Système d'Aristote*, p. 164). Robin de son côté trouve qu'Aristote reste « platonicien dans sa façon de concevoir la démonstration » (*Aristote*, 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.*, pp. 178; 181).

extension. 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<sup>1</sup>. C'est pourquoi la logique de la 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'*universel* ; celui-ci est le fruit propre de notre connaissance intellectuelle qui ne peut naître que grâce à une certaine abstraction (l'universel est le fruit propre d'une connaissance abstraite). Cette connaissance philosophique qui implique ce mode abstrait, demeure cependant réaliste car elle ne se sépare jamais du jugement d'existence. 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 »<sup>2</sup>, provenant d'une certaine permanence en elle de la dialectique platonicienne et en outre 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 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 cohérence qui est le caractère propre du génie de son auteur<sup>3</sup>. Sa philosophie théorétique est celle de ce-qui-est-mû, de ce-qui-se-meut, de ce-qui-est ; sa philosophie pratique est celle de l'homme qui transforme l'univers, de l'homme ami de l'homme et

---

1. On pourrait préciser que ces deux propriétés, compréhension et extension, progressent de 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 analogiques, extension et compréhension vont de pair, puisque le concept analogique d'être comprend en acte tous les divers analogués de l'être, bien qu'il ne les comprenne pas explicitement.

2. Hamelin croit découvrir deux conceptions différentes dans la théorie aristotélicienne du moyen-terme (*ibid.*, p. 176).

3. Hamelin estime l'étude de la proposition dans le traité *De l'Interprétation* très 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 principes du raisonnement.

cherchant à contempler l'Être Premier, Acte Pur, Dieu-Créateur et enfin de l'homme politique engagé dans une communauté humaine. Sa logique, l'*Organon*, est au service de cette philosophie ; elle est la logique des cinq prédicables, les cinq modalités de l'universel ; elle est la logique de l'attribution, du syllogisme et de la démonstration, tout en demeurant la logique des topiques.

## Conclusion

Nous comprenons maintenant combien il est vrai de dire que la philosophie 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 et de l'adaptation ; 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 qui lui apparaît être vrai dans leurs recherches, et, de même, 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 leurs oppositions, pour mieux pénétrer la vérité. 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, il est davantage capable de les enseigner... Si c'est bien là un des caractères propres du sage, il ne s'agit pas de la fin propre de la sagesse. Celle-ci ne peut être que la contemplation de l'Être premier, grâce à une recherche de la vérité. Aristote sait trop bien 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 ou de lui plaire. Aristote « s'empare » ainsi 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 en l'assimilant ou en le critiquant.

Une chose reste très nette : disciple de Platon pendant vingt ans, Aristote a toujours refusé catégoriquement les formes idéales. En refusant l'intuition première de la philosophie de Platon, celle qui est à l'origine de sa synthèse géniale, Aristote se sépare radicalement de son maître au niveau de l'intelligence, tout en continuant à l'aimer... C'est au nom de l'expérience, qui elle-même se comprend en raison de l'unité substantielle de l'homme, qu'Aristote refuse les idées et la réminiscence. Aristote accorde toute son attention à l'expérience, et fonde sur elle toute sa réflexion philosophique. Il s'agit de l'expérience dans son sens fort, impliquant les sensations externes, le contact direct avec les réalités physiques en tant qu'elles existent, par et dans le jugement d'existence. L'expérience est bien le point de départ de toute la philosophie d'Aristote, il y revient constamment.

Cette expérience impliquant les sens externes n'exclut en rien l'expérience interne de la conscience que nous avons d'aimer un ami, de réaliser une œuvre, de coopérer avec un autre homme — c'est même l'union de ces deux types d'expérience qui est pour Aristote l'expérience au sens le plus fort, caractérisant la connaissance humaine. Dans cette expérience est impliqué par le fait même le vécu de l'homme, la lucidité propre qu'il a d'être un vivant qui se meut. Mais le vécu n'est jamais séparé de ses deux sources, objective et subjective. Par là, Aristote, en élaborant sa propre philosophie éthique, se considère plus proche de l'enseignement de Socrate que Platon. Aussi n'hésite-t-il pas à affirmer que la doctrine morale de Platon s'écarte très nettement de celle de Socrate ! Aristote donc est bien le philosophe de l'expérience, tant dans le domaine proprement humain que dans le domaine spéculatif.

Il est très important dans le monde d'aujourd'hui de mettre en pleine lumière ce point de départ de la philosophie aristotélicienne, qui la caractérise d'une manière si nette. Par là, en effet, cette philosophie reste en contact avec les sciences expérimentales et les sciences humaines.

Mais si la philosophie d'Aristote est la philosophie de l'expérience et du vécu, elle ne demeure pas à ce niveau ; l'expérience est son *point de départ*. En effet, cette expérience est source d'admiration, comme Aristote le souligne ; et l'admiration est elle-même à l'origine de l'interrogation. Expérience et interrogation demeurent inséparables comme véritable point de départ de la philosophie. Grâce à l'interrogation, l'intelligence peut s'engager plus profondément dans la recherche de la vérité, en dépassant l'expérience. L'interrogation permet de découvrir, à travers et dans la réalité expérimentée, quelque chose de nouveau que seule l'intelligence dans son appétit de vérité peut saisir : les principes propres. C'est cette démarche si qualitative de l'induction ; elle demeure vraiment toute qualitative, et c'est ce qui la différencie de l'induction baconienne... Nous serions tentés de dire que la distinction de ces deux types d'induction est très semblable à celle qu'opère Pascal entre l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie, distinction

que seul l'esprit de finesse saisit ! Seul celui qui a compris l'induction d'Aristote comprendra ce que nous voulons dire... L'induction, pour Aristote, est vraiment la démarche la plus qualitative de l'intelligence : elle passe alors du visible à l'invisible, de l'expérience qu'on peut décrire à la saisie du principe propre, de la cause propre que l'intelligence seule peut atteindre — c'est son domaine propre.

Mais les interrogations sont diverses : Aristote a su les préciser et les mettre en œuvre dans sa recherche proprement philosophique, ce qui lui permet de mettre en lumière le caractère propre de chacune des quatre causes. En interrogeant « qu'est-ce ? », l'intelligence découvre la forme ; interrogeant « en quoi ? », l'intelligence découvre la matière ; interrogeant « d'où ? », l'intelligence découvre l'origine, la cause efficiente ; interrogeant « en vue de quoi ? », l'intelligence découvre la fin. Et quelquefois, Aristote n'hésite pas à ajouter à propos de certaines réalités expérimentées, la question « sur le modèle de quoi ? », qui permet de saisir le modèle, la cause exemplaire (le paradigme).

Ces quatre ou cinq interrogations (qui font connaître ce qu'est la réalité, son *τί ἐστί*) présupposent l'interrogation tout à fait première qui nous fait sortir du rêve et de nos imaginations (et donc des formes idéales) : « ceci existe-t-il ? » (*εἰ ἔστί*). Cela est capital pour saisir ce qu'il y a d'original dans la pensée d'Aristote. Aristote est le philosophe de ce-qui-est et non des possibles — bien qu'il sache que l'activité poétique, artistique, regarde une qualité particulière de possibles, ceux-là précisément que l'homme est capable de réaliser. Si donc la philosophie réaliste d'Aristote ne part pas des possibles, elle ne les néglige pas, mais elle les situe. Ils sont toujours seconds.

Enfin, les quatre interrogations, à cause précisément du jugement d'existence (qui est au principe de l'induction, de toute induction philosophique, et dont la saisie des causes propres demeure toujours dépendante), réclament cette nouvelle interrogation du *comment* (*πῶς*). Celle-ci porte sur la réalité existante considérée à travers ses divers principes. Par là, il y a une saisie singulière des principes philosophiques, dans leur propre manière d'exister.

Nous trouvons donc en fait trois grandes interrogations, ayant chacune leur caractère propre ; elles impliquent aussi un certain ordre, puisque l'interrogation du *τί ἐστί* présuppose le *εἰ ἔστί*, et que l'interrogation du *πῶς* présuppose les deux précédentes. Cet ordre implique quelque chose de commun : ce-qui-est en tant qu'être. Celui-ci unit la réalité existante immédiatement atteinte par l'expérience dans le jugement d'existence, la saisie des principes propres, et cette même réalité existante atteinte philosophiquement, à travers et dans le rayonnement de ses différents principes propres, dans sa manière d'exister. L'intelligence peut alors saisir les qualités propres de la réalité. Le « quelque chose de commun » est saisi à trois niveaux différents, de trois manières différentes. En rendre raison réclame l'analogie, c'est-à-dire la proportion, l'unité dans la diversité.

Nous comprenons alors que si la philosophie d'Aristote est la philosophie de l'expérience, elle atteint cependant une structure proprement scientifique grâce à la saisie des principes propres et au rayonnement de ces principes dans la réalité existante — rappelons que nous parlons d'un statut scientifique au sens où Aristote le définit dans les *Seconds Analytiques*.

Ce statut scientifique implique la connaissance de termes universels simples, qui sont les éléments mêmes de toute proposition, de toute énonciation atteinte par l'induction. De fait, ces termes universels sont à des niveaux différents d'extension et de compréhension tels que l'universel générique (animal), l'universel spécifique (homme), ainsi que le propre et l'accident. La naissance de cet universel pose un problème pour tout philosophe : n'est-ce pas le problème fondamental de toute critique de la connaissance ? En effet, l'universel n'est pas expérimenté, et il est condition *sine qua non* de notre connaissance scientifique. N'est-ce pas le premier passage du visible à l'invisible, de Pierre à homme ? On pourrait dire : le passage du singulier à sa quiddité, de la substance première à la substance seconde. Pour Aristote, philosophe de l'expérience, ce problème prend une importance capitale. Il lui permet, du reste, de critiquer positivement la philosophie des Idées. Et il redevient capital pour nous, face à toutes les idéologies modernes qu'il s'agit de détrôner : il s'agit de supprimer l'impérialisme des idées innées de Descartes, en donnant à l'expérience toute son importance philosophique. L'expérience est bien ce qui nous permet d'avoir la première connaissance de la réalité existante distincte de notre pensée, et à laquelle notre pensée demeure toujours relative. Le passage de l'image — fruit ultime de la sensation, mettant en pleine lumière la forme sensible, la *figura* — à la forme intentionnelle universelle ne peut se faire que par une puissance séparée de la matière. Celle-ci se révèle à nous à travers notre connaissance intellectuelle ; nous constatons en effet que l'image a la capacité de *représenter* la réalité expérimentée et que notre connaissance intellectuelle implique la *signification*. Il y a un lien entre les deux, et en même temps il s'agit de deux niveaux de connaissance tout autres. L'un et l'autre sont propres à notre connaissance. Nous vivons au niveau sensible quand nous rêvons, quand nous imaginons, quand nous nous représentons telle personne rencontrée, telle réalité expérimentée. Nous vivons au niveau intellectuel lorsque nous pensons à la signification propre de « homme ». Ces connaissances sont bien des opérations vitales immanentes, chacune à leur niveau, qui dépendent de la même source. Chacun peut dire : j'imagine, je pense. Il faut donc poser une source intellectuelle, illuminant l'image, pour en extraire la forme intentionnelle, universelle. Elle réalise une abstraction radicale, dont nous n'avons pas conscience mais que nous sommes obligés de poser pour expliquer ce passage du visible à l'invisible, du « j'imagine » au « je pense ».

D'autre part, entre la représentation de Pierre et la connaissance intellectuelle d'homme, il y a une continuité dans l'ordre de la détermina-

tion, de la forme : homme provient de Pierre. Evidemment, dans Pierre, homme est caché à travers l'individualité, l'originalité, l'existence singulière ; dans homme, la quiddité est parfaitement exprimée. La signification de la quiddité provient donc de Pierre qui a été immédiatement atteint par l'expérience. Il faut donc que l'intellect agent que nous posons soit une puissance intellectuelle efficace sans aucune détermination propre, pour mettre en lumière la quiddité de Pierre, sa forme spécifique. Soulignons bien que cette continuité entre Pierre et homme est celle du vécu au niveau de notre vie intellectuelle ; par le fait même, l'intellect agent est posé comme une puissance intellectuelle *immanente* à toute notre vie de connaissance. C'est un pouvoir d'efficace spirituelle, qui illumine de l'intérieur et fait partie de notre vie intellectuelle. Il illumine, en abstrayant la forme intentionnelle quidditative, laissant tomber tout ce qu'il y a d'individuel, de singulier dans Pierre. Cette illumination, de fait, se réalise de cinq manières différentes, selon les cinq modalités de l'universel que nous avons rappelées. Cette diversité ne doit-elle pas se comprendre aussi en fonction des diverses modalités de l'expérience que nous avons de la même réalité existante, singulière, en fonction de nos diverses sensations ? Aristote n'en parle pas, mais il est facile, dans sa perspective, de pousser jusqu'au bout ce primat de l'expérience et ce rôle propre de l'intellect agent, dont nous voyons le fruit avec ce qu'on a appelé les cinq prédicables.

Quant aux prédicaments, il serait intéressant de les situer à partir de nos expériences. Nous avons déjà situé les deux premiers (substance première et substance seconde, quiddité) : il est facile de comprendre que lorsque nous sommes en contact direct avec Pierre, notre ami, nous pouvons vite distinguer, si nous voulons le décrire dans son intégrité, quelle est sa quantité (grandeur et poids), ses qualités, son intelligence, sa capacité d'aimer, sa physionomie, sa démarche etc. Nous voyons là le réalisme si simple des prédicaments, qui demeurent au niveau descriptif de nos différentes manières de regarder, d'expérimenter la réalité existante complexe autre que nous. Les prédicables demeurent les différentes manières dont notre intellect agent abstrait la réalité. Les prédicaments ordonnent nos diverses connaissances expérimentales de la réalité singulière existante la plus parfaite : l'homme, Pierre. Les prédicables sont du côté de notre connaissance abstraite, et donnent les modalités de l'universel, fruit de notre connaissance intellectuelle abstraite. Les prédicaments, au contraire, considèrent la réalité existante selon ses diverses déterminations : la détermination fondamentale — la substance première, Pierre —, la détermination essentielle — la substance seconde, homme.

L'intelligence humaine se manifeste en premier lieu pour nous dans la connaissance artistique ; c'est une connaissance de réalisation, nous l'avons vu. Et si Aristote ne la thématise que dans sa *Poétique*, il faut reconnaître qu'elle est toujours présente dans toutes les parties de sa philosophie : elle

joue un rôle fondamental, premier selon l'ordre génétique. La connaissance artistique ne détermine pas toute la philosophie d'Aristote, mais elle la conditionne, parce que notre intelligence, nous l'avons vu, est liée à l'expérience dans tout son développement. La connaissance artistique met en pleine lumière cette alliance de notre intelligence et de nos sensations, sans oublier l'imagination ni tout un développement affectif. La peinture ou la sculpture ne manifestent-elles pas une intelligence réalisatrice, capable d'exprimer dans une matière ce que nous portons au plus intime de nous-mêmes dans l'inspiration, ce que Platon appelait un « délire divin » ?

Aristote se sert très souvent de cette connaissance artistique. N'est-ce pas en analysant l'œuvre artistique qu'Aristote distingue en premier lieu la *forme* et la *matière*, puisque, précisément la forme peut être réalisée en différentes matières ? Le cercle peut être un cercle d'airain ou un cercle de bois. Cette distinction de la matière et de la forme s'impose immédiatement à notre réflexion, car elle peut se réaliser dans une séparation. Le cercle restera toujours cercle dans sa quiddité, dans sa forme, mais il est autre s'il se réalise dans l'airain ou dans le bois. Dans l'expérience de l'activité artistique, il est facile aussi de distinguer la *source* du travail artistique et sa *finalité* ; on pourra préciser également l'*archétype*. Ces différentes causalités, quand il s'agit de l'œuvre de la connaissance artistique, s'imposent à notre analyse philosophique.

Nous pouvons aussi découvrir facilement ce que représente notre connaissance affective dans l'amour d'amitié. L'amour que nous avons pour notre ami transforme la connaissance que nous en avons. Il ne s'agit pas d'une simple connaissance extérieure (celle qu'on pourrait avoir en le décrivant psychologiquement, dans ses qualités et ses défauts). C'est une connaissance qui se sert de l'amour pour pénétrer plus avant dans la connaissance de l'ami, de l'homme-ami. Nous sommes alors en présence de l'alliance de l'intelligence et de l'amour à la fois volontaire et passionnel. Grâce à l'amour, notre intelligence pénètre plus avant dans la connaissance de l'ami qu'elle considère, qu'elle désire connaître. L'ami que nous connaissons nous est alors intimement lié, et nous le connaissons comme toute proche de nous, tout intimement lié à nous. Par là, nous saisissons en lui d'une manière beaucoup plus profonde ses qualités, ses dispositions et même ses failles, ses limites.

Cette connaissance affective pourra connaître divers états. Elle est parfaitement elle-même dans le choix amical : l'intelligence et l'amour y sont tellement liés qu'on peut dire que ce choix est aussi bien un acte d'amour qu'un acte d'intelligence.

Comme l'amour est le point de départ d'une certaine efficacité — l'union affective nous conduit à l'union effective —, cette connaissance affective pourra être source d'un certain regard prudentiel à l'égard des moyens qui nous permettent de coopérer, de faire œuvre commune avec l'ami, pour être plus proche de lui et mener une vie commune avec lui. On

dit ordinairement que cette connaissance prudentielle est une connaissance *pratique*, indiquant par là que ce n'est plus la volonté affective qui spécifie notre connaissance ou la modifie profondément, mais que c'est notre volonté d'efficacité prudentielle. Par là, nous pouvons distinguer ces deux orientations de la connaissance pratique : prudentielle d'une part et réalisatrice d'une œuvre d'autre part. L'une est finalisée par l'union avec le bien qu'on recherche et qui est considéré comme notre fin ; l'autre est finalisée par l'œuvre. Il existe bien deux efficacités volontaires spécifiquement différentes, et sources de ces deux recherches si typiquement humaines de l'éthique et de l'art. Aristote, philosophe de l'éthique, a toujours su discerner et analyser ces deux efficacités, si souvent confondues dans les idéologies modernes.

Enfin, Aristote a bien discerné, précisé la différence de ces deux activités avec l'activité proprement politique qui se trouve finalisée par le bien commun. Celui-ci n'est ni une œuvre à l'état pur, ni une pure recherche éthique des moyens en vue de la fin ; il harmonise ces deux types de connaissance pratique, de manières différentes selon la diversité des régimes politiques, tout en maintenant le caractère propre de chacune et en découvrant le sien propre. On devra donc toujours distinguer ce qui est vrai sur le plan artistique, sur le plan politique et sur le plan éthique. Quelque chose peut être vrai artistiquement et ne pas être politique. Quelque chose peut être vrai politiquement et ne pas l'être du point de vue de l'éthique personnelle. Il faut cependant maintenir un ordre entre les trois et tendre à ce qu'un gouvernement politique puisse au moins respecter les exigences éthiques des citoyens. Au niveau de la connaissance et de la prudence politique, on retrouve l'alliance de l'intelligence et de la volonté pratique, mais d'une volonté pratique tout ordonnée à la concorde entre les citoyens.

Notre connaissance intellectuelle peut cependant pénétrer plus avant dans les réalités existantes, dans la recherche de la vérité aimée pour elle-même. C'est ce qu'Aristote appelle la philosophie théorétique, qui relève de notre *νοῦς* en tant que séparé de la matière, n'ayant pas d'organe propre. Notre *νοῦς* est alors déterminé par la découverte des principes propres de la réalité expérimentée avec le secours des sensations. Notre intelligence est capable de saisir la substance, bien que, dans son exercice, elle ait toujours un lien avec nos connaissances sensibles et imaginatives, avec l'image. Notre intelligence est capable de rechercher la vérité pour elle-même, comme son bien propre ; elle n'est pas finalisée par l'œuvre ou par l'activité éthique, comme dans la connaissance artistique ou la connaissance éthique.

Cette connaissance théorétique demeure dans sa pure immanence. Il y a là évidemment toujours un danger de se couper de la fin propre de l'homme, de son bonheur, tant que l'intelligence, dans sa recherche de la vérité, n'a pas découvert l'existence de l'Être premier. Mais l'ayant décou-

vert comme la vérité ultime, elle peut le contempler, et elle atteint par là le bonheur humain plénier. Nous voyons ici comment la connaissance affective — nous disons bien affective et non pas pratique — peut permettre à la connaissance théorique d'atteindre ce pour quoi elle est faite d'une manière ultime : la contemplation de l'Être premier. Ne faut-il pas aimer la vérité pour la découvrir dans ce qu'elle a de plus elle-même ?

De fait, la connaissance spéculative connaît différents niveaux de pénétration, en saisissant les principes propres de ce-qui-est-mû, de ce-qui-se-meut, et de ce-qui-est en tant qu'il est. Le premier demeure toujours lié au sensible. Le deuxième y échappe par la connaissance de l'âme immortelle, bien qu'il demeure encore très lié au sensible par la connaissance du corps vivant. Quant au troisième niveau, il se sépare totalement du sensible et peut atteindre d'une manière ultime l'Être premier et les substances séparées.

Cette distinction de la vérité intellectuelle pratique, affective et théorique, Aristote la saisit face à Platon qui ne l'a jamais pu en raison même de la dialectique des Idées. Cette distinction ne s'imposait pas à Platon qui se situait immédiatement dans le monde invisible des formes-en-soi, rejetant le monde sensible comme une zone infra-intelligible. Cette distinction permet de comprendre d'une manière organique et intellectuelle les grandes parties de la philosophie d'Aristote, puisque tout part de l'expérience.

L'expérience nous met toujours en contact avec des réalités mobiles. Il faut donc étudier spéculativement ce qu'est la réalité mue comme telle. Les réalités mues existent ; je dois donc étudier à travers elles ce qu'est l'être. D'autre part, je dois étudier le vivant. Quant aux connaissances pratiques, ce sont nos trois activités humaines, face à l'univers (face à la matière), face à l'homme, face à la communauté... C'est bien l'expérience, parfaitement respectée, et cependant dépassée grâce à l'induction, qui nous donne la *clef* de cet ordre interne de la philosophie d'Aristote.

Cette importance de l'expérience, impliquant le jugement d'existence « ceci est », nous montre bien comment la pensée philosophique est vraiment ordonnée à ce-qui-est comme être — on dirait aujourd'hui : c'est une philosophie réaliste (objective). Nous pourrions nous demander si elle n'exige pas d'être complétée par une philosophie de l'esprit, où ce qui est ordonné à la pensée dépend d'elle — où par le fait même, on montre la supériorité de la pensée sur ce-qui-est, où on exalte la subjectivité transcendante de l'esprit. Cette philosophie subjective montre le primat de la pensée sur l'être, à la différence de la philosophie d'Aristote qui montre le primat de ce-qui-est en tant qu'être sur la pensée humaine. Y a-t-il donc deux métaphysiques, et devons-nous essayer d'en faire la synthèse ? Devons-nous dire qu'il y a comme deux moments dans notre philosophie européenne ? Il y aurait un premier moment avec le développement de cette philosophie réaliste (objective) en Grèce, et un second moment où une

philosophie subjective se développe de Descartes jusqu'à Hegel, avec un primat de l'idée de plus en plus manifeste.

Si on demande laquelle de ces deux philosophies est la plus vraie, il est évident qu'on répondra tout de suite : « Votre conception de la vérité dépend de votre conception philosophique. Les deux n'ont-elles pas leur vérité ? » Il semble cependant qu'en les comparant pour savoir laquelle s'impose à nous, c'est en premier lieu un critère d'extension qui est le plus manifeste. Une philosophie du primat de l'expérience et de ce-qui-est en tant qu'être a une extension plus grande, puisque d'une certaine manière, elle peut envelopper une philosophie de l'esprit et la comprendre, tout en reconnaissant qu'on ne peut plus affirmer le primat de la pensée sur l'être. Elle l'enveloppe donc en la transformant. Elle l'enveloppe, parce que notre connaissance intellectuelle est toujours la connaissance de quelque chose, de quelqu'un. Le *cogito* « à l'état pur » n'existe pas. Ou ce quelqu'un et ce quelque chose existent, et alors nous reconnaissons qu'avant la pensée, il y a une réalité autre que la pensée ; ou ce quelque chose n'est qu'un possible. Mais le possible lui-même n'est-il pas toujours en référence avec ce-qui-est, même dans l'ordre du devenir ? Pour qu'une réalité devienne, il faut qu'il y ait une source antérieure qui, elle, ne soit plus de l'ordre du possible.

Ce critère d'extension est intéressant, mais il demeure toujours un peu matériel... Il ne peut donc être qu'un *signe*. Le véritable critère sera la découverte de la finalité, du bien, et de la relation du bien avec ce-qui-est, avec l'être.

En terminant, soulignons que l'appréciation selon laquelle l'hylémorphisme serait la distinction capitale de la philosophie d'Aristote implique la confusion de deux points de vue. Leur distinction est pourtant constante, et très importante dans la philosophie d'Aristote : ce qui est premier dans l'ordre génétique, et ce qui est premier dans l'ordre de nature. Aristote le met en lumière lorsqu'il montre l'antériorité de l'être-en-acte sur l'être-en-puissance (du point de vue de l'ordre de perfection), et cependant l'antériorité de l'être-en-puissance sur l'être-en-acte dans l'ordre du devenir (l'ordre génétique). Certes, la distinction de la matière et de la forme est fondamentale et première génétiquement ; mais elle n'est pas capitale, parce qu'elle ne caractérise pas l'ordre de perfection. Ce-qui-est implique la primauté de la substance sur les accidents, et la primauté de l'être-en-acte sur l'être-en-puissance. Ce sont ces deux distinctions qui caractérisent vraiment la philosophie d'Aristote.

Enfin, depuis un certain temps on a coutume de qualifier la « métaphysique » d'Aristote d'ousiologie<sup>1</sup>, comme si la recherche de l'être-en-acte

---

1. C'est ainsi qu'on oppose souvent la « métaphysique » d'Aristote et celle dont saint Thomas se sert pour élaborer sa théologie scientifique. La métaphysique de saint Thomas serait celle de l'*esse* ; celle d'Aristote une ousiologie. Or saint Thomas lui-même affirme que l'*esse* est l'*actus essendi*. C'est *par l'acte* qu'il précise ce qu'est l'*esse* : l'*esse* est un mode particulier de l'acte. Ce n'est pas l'être-en-acte. Et Aristote est bien celui qui a découvert l'être-en-acte comme cause finale de ce-qui-est.

n'était pas le sommet de sa recherche philosophique. Ici encore, ne confond-on pas le premier selon l'ordre génétique avec le premier selon l'ordre de perfection ? Certes, il est évident que la philosophie première d'Aristote est en premier lieu la découverte de la substance, le premier selon la forme de ce-qui-est en tant qu'être. Mais son analyse philosophique ne s'achève pas à cette découverte de la substance, cause selon la forme de ce-qui-est. Toute sa philosophie s'achève dans la découverte de la fin. Et lorsqu'il s'agit de la philosophie première, la fin propre de ce-qui-est en tant qu'être est précisément l'être-en-acte.

Ainsi, si la note spéciale de la philosophie aristotélicienne est bien l'ordre — ce qui est normal puisque, pour le Philosophe, « le propre du sage 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. Il 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, prise matériellement et d'une manière extérieure, elle 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 ses conclusions, surtout en philosophie de la nature ou en politique, doivent être revues et critiquées. Mais ce ne sont 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

### Brève analyse des traités philosophiques d'Aristote

#### I. LES CATALOGUES

Nous possédons trois catalogues des œuvres d'Aristote, celui de Diogène Laërce, de l'anonyme de Ménage (Hésychius de Milet) et celui transmis par deux Arabes du XIII<sup>ème</sup> 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 recherches de M. Moraux établissent, semble-t-il, les conclusions suivantes<sup>1</sup> :

Le catalogue de Diogène Laërce 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 Laërce s'y trouvent, ainsi qu'un appendice — qui ne provient pas de la même source commune —, constitué en partie par des compléments provenant d'une liste analogue à celle de Diogène Laërce, 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'Andronicus, 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 purement 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 leur caractère proprement philosophique : traités théologiques, physiques, logiques, éthiques, rhétoriques, poétiques.

---

1. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*.

Il ne s'agit pas dans cet appendice d'interpréter la pensée d'Aristote, mais de montrer d'une manière assez matérielle toute l'étendue de ses recherches philosophiques<sup>1</sup>. Nous signalerons en note quelques-unes des hypothèses les plus intéressantes au sujet de la chronologie de ses divers traités.

## II. DIALOGUES — DISCOURS EXOTÉRIQUES (destinés au grand public)<sup>2</sup>

Du vivant de Platon, vers 354, lors de son premier séjour à Athènes, Aristote aurait écrit plusieurs dialogues : le *περὶ εὐχῆς*<sup>3</sup>, le *περὶ ποιητῶν*<sup>4</sup>, l'*Eudème*<sup>5</sup>, et le *Protreptique* ou *Exhortation à la Philosophie*<sup>6</sup>. Après la mort de Platon, Aristote aurait composé à Assos le traité *De la philosophie*<sup>7</sup>.

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. Pourtant, son réalisme philosophique commence à se dessiner, une tendance philosophique plus analytique, plus soucieuse d'interroger les réalités existantes se dévoile déjà. Le style lui-même apparaît comme plus logique, moins symbolique que celui de Platon.

---

1. Beaucoup de manuels sur Aristote ont suivi un ordre fondé sur une classification très matérielle, sans chercher à repenser philosophiquement un classement organique des différents traités.

2. Notons que les catalogues de Diogène Laërce (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'Andronicus 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.*, 49 (R<sup>3</sup>). Un passage de ce dialogue semble très proche du livre VI de la *République* de Platon.

4. Cf. *Frag.*, 70-76 (R<sup>3</sup>).

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 y démontrerait l'immortalité de l'âme en réfutant la théorie de l'âme-harmonie (fr. 45). Il définirait l'âme comme une certaine forme (*εἶδος τι*) (fr. 46). Il insisterait sur la réminiscence (fr. 41) et la vie parfaite de l'âme séparée (fr. 42, 48). Il maudirait le corps (fr. 41). 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. On demeure dans l'incertitude au sujet de l'authenticité de beaucoup d'autres dialogues dont nous ne possédons que quelques fragments, tels le *Πολιτικός*, le *Σοφιστής*, l'*Ἐρωτικός*, le *Συμπόσιον*.

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 ; il affirme aussi l'éternité du monde. Déjà un certain esprit critique apparaît.

### III. LES TRAITÉS ACROAMATIQUES (Cours techniques destinés à un auditoire restreint : les élèves du Lycée)<sup>1</sup>

#### A. Traités logiques

##### *Catégories*

Sans discuter ici la question de l'authenticité des *Catégories*, notons seulement que du point de vue du contenu philosophique, on admet ordinairement que si ce traité n'est pas d'Aristote, il est d'un de ses disciples<sup>2</sup>.

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<sup>3</sup>. Nous pensons que leur contenu peut relever de la logique et d'une description pré-philosophique, mais de deux manières différentes, selon qu'il s'agit des attributs, ou des déterminations particulières de « l'être à l'homme ». Le traité tel que nous le possédons est bien, comme son nom l'indique, un traité des divers attributs. En ce sens, il fait bien partie des œuvres logiques, dont il est comme le premier élément. On comprend à partir de là comment saint Thomas d'Aquin a pu considérer que 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*<sup>4</sup>

Ce traité étudie les énonciations, affirmatives ou négatives, leurs principes essentiels — le nom et le verbe —, leurs propriétés et leurs diversités. C'est la partie de la logique qui s'occupe de la seconde opération de l'intelligence, celle qui compose et divise.

---

1. Il est au fond très difficile de fixer avec exactitude les dates des diverses œuvres acroamatiques d'Aristote, puisque, le plus souvent, le critère principal qui 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 seraient des cours, des notes de cours qu'Aristote aurait retouchées plusieurs fois durant ses années d'enseignement ; d'autre part, les copistes eux-mêmes les ont sans doute quelquefois colligées et même corrigées. La chronologie détaillée de ces œuvres acroamatiques est donc toujours relative. M. Mansion déclare dans son article sur la *Genèse de l'œuvre d'Aristote* : « 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 » (in *Revue Néoscholastique* de Louvain, t.29, 1927, p. 463). Cela n'empêche pas 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*, p. 4, et JAEGER, *Aristote...*, p. 171 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, *Die Philosophie der Griechen...*, II, 2, 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, la période d'Assos.

3. Cf. H. MAIER, *Die Sylogistik des Aristoteles*, II, 2, p. 372 ; A. MANSION, *Introduction à la Physique...*, p. 9.

4. Andronicus suspectait l'authenticité du *Περὶ Ἑρμηνείας* mais Alexandre la reconnaissait. Cet ouvrage est considéré aujourd'hui par les philologues comme un écrit tardif.

### *Premiers et Seconds Analytiques*<sup>1</sup>

Ils 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 de l'intelligence, celle qui raisonne et qui saisit les connexions.

### *Topiques*

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<sup>2</sup>.

### *Réfutations sophistiques*

Elles considèrent les raisonnements sophistiques. Ce traité complet 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 telle logique, celle de l'universel, se fonde en réalité sur une philosophie de l'être qui reconnaît les distinctions d'une part, de ce-qui-est en tant qu'il est et ce-qui-est en tant que connu, et d'autre part, de la substance et de la relation, comme les deux manières d'exister les plus extrêmes de ce-qui-est. Toute logique fondée sur une philosophie qui ne reconnaît plus de telles distinctions — philosophie idéaliste ou empiriste —, ne pourra plus être simultanément une logique de l'attribution et une logique de l'inférence. Elle sera alors nécessairement une méthode de pure description (ne considérant que l'aspect de l'attribution), ou une dialectique de pure connexion formelle (ne considérant que l'aspect de l'inférence) ; par le fait même, 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 et beaucoup d'autres n'ont pas vu parfaitement cette originalité du Stagirite<sup>3</sup>. 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 générique, mais par les modalités propres de l'universel.

---

1. 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 des couches différentes, parfois même enchevêtrées de façon presque inextricable. Il saute aux yeux par exemple que l'appendice du livre 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... » (*Introduction à la Physique...*, pp. 12-13).

2. Le titre des *Topiques* et leur authenticité sont prouvés par de nombreuses citations d'Aristote (BONITZ, *Ind. aristotelicus*, 102 a 40). Sauf les premier et dernier livres, qui seraient plus tardifs, les *Topiques* seraient le premier cours qu'Aristote composa. Il semble même que pour le Philosophe, les *Topiques* auraient représenté initialement toute la logique.

3. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, pp. 158, 165, 178 sq. Cf. ROBIN, *Aristote*, p. 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.

## B. Traités de philosophie des réalités physiques

Les œuvres de la philosophie de la nature représentent dans leur ensemble le groupe le plus imposant des écrits d'Aristote qui nous sont parvenus. Ces recherches philosophiques s'occupent des réalités physiques, c'est-à-dire des réalités dont le principe est la *φύσις*, la nature. De telles réalités sont mues. C'est pourquoi on peut dire que ce qui est traité proprement dans cette partie de la philosophie est « ce-qui-est-mû en tant qu'il est mû ». Cette philosophie de la nature tient bien la première place dans la philosophie théorique, en ce sens que la réalité physique, qui est sensible, est pour nous la plus immédiatement connaissable.

D'après les renseignements qu'Aristote lui-même nous donne<sup>1</sup>, on peut relever comme trois recherches successives, ayant chacune leur niveau d'intelligibilité propre. La première recherche considère la nature et les divers mouvements qui lui sont propres, soit d'une manière générale, soit d'une manière particulière ; la seconde considère la nature vivante en général ; la troisième étudie certaines applications.

### Le monde physique

*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 analyse ce-qui-est-mû comme tel<sup>2</sup>. Le livre I montre au niveau critique la possibilité d'une philosophie de la nature, en résumant et en critiquant les opinions des autres philosophes ; le livre II détermine les principes propres de la science de la nature : la nature et ses diverses modalités — le philosophe de la nature découvre 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 ; quant aux livres VII et VIII, ne faut-il pas les considérer avant tout comme des livres critiques, montrant que ce-qui-est-mû ne peut être la totalité des réalités existantes. S'il n'existait que des réalités mues, au niveau philosophique on n'expliquerait pas leur existence. L'axiome « tout ce qui est mû est mû par un autre », qui commande radicalement la structure de ces deux livres le manifeste bien. Dans cette lumière, on comprend comment ces livres 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

---

1. *Météor.*, I, 338 a 20 sq. ; cf. MANSION, *op. cit.*, p. 26.

2. D'après Jaeger et Mansion, les livres I et II remonteraient aux années 347 environ, et seraient par le fait même contemporains 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.

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).

Ce traité s'organise donc en fonction de la recherche des causes propres de ce-qui-est-mû : la cause efficiente du mouvement est à la fois, sous des aspects différents, la nature, principe immanent du mouvement, et le premier moteur, principe extrinsèque de tout mouvement ; la cause matérielle est le mobile (impliquant le continu 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 problèmes 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 ce-qui-est-mû, à savoir de la nature, ce qui peut être mû et du mouvement.

#### *Du ciel*<sup>1</sup>

Ce traité considère l'ensemble de l'univers, sa perfection, ses propriétés et ses parties constitutives, c'est-à-dire le premier corps et les corps simples corruptibles. Comprendons bien qu'Aristote traite ici des corps simples comme parties constitutives de l'univers. 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.

Il est normal que ce traité *Du ciel* vienne immédiatement après la *Physique*, comme la première réalisation des principes propres de ce-qui-est-mû, 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 ce-qui-est-mû que par le mouvement local.

#### *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 réalités sublunaires. Avec le livre I, il montre comment génération et

---

1. Jaeger a montré que certains passages du traité *Du ciel* (I, 9, 279 a 17 - 279 b 3 et II, 1, 282 b 26 - 284 b 5 par exemple) étaient identiques à certains fragments du dialogue *Sur la Philosophie*. De plus le livre A de la *Métaphysique*, 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* (livres 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. MOREAU, *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.

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 de l'action et de la passion dans la génération. Enfin, il précise la nature des « mixtes » (complexité des réalités physiques), et comment ils 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, avant d'en déterminer 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 la génération et la corruption — l'altération et l'augmentation en tant que mouvements leur sont en effet relatifs —, car ces mouvements, moins parfaits que le mouvement local, affectent les corps sublunaires et les caractérisent. 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 qualités tangibles élémentaires et leurs sujets propres, les divers éléments : ceux-ci sont découverts par le philosophe de la nature comme les causes radicales de toute transformation. 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*. Elle 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'étendre 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 de la détermination formelle, 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 avec l'univers deux points de contact tout différents qui nous livrent deux aspects complémentaires de ce-qui-est-mû : ses déterminations formelles (figure, lieu, temps) et ses qualités tangibles existentielles.

#### 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... »<sup>1</sup>

Dans le livre I, 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, 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 II 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 III continue le même sujet en déterminant les causes du tonnerre, des éclairs, de l'ouragan, des trombes, de la foudre, des halos, 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 »<sup>2</sup>. Aussi le livre IV 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, 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<sup>3</sup>. Le Philosophe analyse ensuite les propriétés actives et passives des mixtes, leur capacité de produire certains effets et leur aptitude à pâtir, qui est encore plus significative. Relevons quelques-unes de ces qualités : d'être amollissable par la chaleur et 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, ductile... 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<sup>4</sup>.

Ce traité des mixtes naturels non-vivants vient terminer la première étude philosophique du monde physique considéré comme ce-qui-est-mû. Ces mixtes participent à

1. *Météor.*, I, 1, 338 b 24 sq.

2. *Météor.*, III, 6, 378 a 17.

3. Notons que Mansion déclare que l'inauthenticité du livre IV 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 IV, I.S. HAMMER-JENSEN, *Das sogenannte IV. Buch der Meteorologie des Aristoteles*, Hermes 1915, p. 113).

4. Notons le chapitre 13, extrêmement intéressant du point de vue de la 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 homéomères. 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 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 les mouvements nouveaux et les qualités complexes nouvelles qui nous montrent bien comment, dans le monde physique sublunaire, 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, 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 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.

---

1. Un problème 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 : « La science naturelle commence à partir des choses qui sont les plus communes à toutes les réalités naturelles, à savoir le mouvement et le principe du mouvement ; ensuite elle s'avance par mode de concrétisation ou d'application des principes communs à des réalités mobiles déterminées, dont certaines sont des corps vivants. A leur égard, elle procède aussi de la même manière, en distinguant cette considération en trois parties. D'abord certes elle considère l'âme en elle-même, comme dans une certaine abstraction ; ensuite elle considère les réalités qui appartiennent à l'âme selon une concrétisation ou une application au corps, mais en général ; ensuite, elle applique tout cela aux espèces singulières des animaux et des plantes, en déterminant ce qui est propre à chaque espèce » (*op. cit.*, I, ch. 2, n° 2 et 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 I de cet ouvrage est bien une introduction philosophique à cette étude nouvelle. Aussi 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 » (I, 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 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 : « Nous avons parlé des parties de chaque animal et de l'âme, et des sens et du sommeil, et de la mémoire et du mouvement commun ; il nous reste à considérer la génération ».

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. MANSION, *Introduit. à la Physique...*, p. 23 sq).

2. Selon le P. LE BLOND (*Aristote philosophe de la vie...*, p. 35), le traité des *Parties des animaux* serait chronologiquement antérieur au traité *De l'âme*. On y trouve en effet des expressions qui correspondent à la doctrine de ce traité, mais certaines expressions lui semblent étrangères : l'âme comme localisée dans un organe privilégié, le cœur ; l'âme n'exerce donc son action que médiatement, par le cœur. (Cf. *op. cit.*, II, 10, 655 b 36 ; 656 a 28 ; III, 3, 665 a 10 ; 4, 666 a 11 ; 5, 667 b 11 ; 7, 670 a 25 ; 10, 672 b 14 ; IV, 5, 678 b 2 ; 681 a 35 ; 681 b 15). Dans le cœur

## La nature vivante<sup>1</sup>

### Les Parties des animaux<sup>2</sup>

Le livre I de cet ouvrage est comme une introduction générale à l'étude de la nature 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 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 unité, 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 unité finalise les deux autres ; seule elle exerce directement les opérations vitales. C'est pourquoi elle est bien ce que considère principalement ce traité. Dans cette lumière, Aristote considère successivement l'organe qui sert à l'ingestion (la bouche) — 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 « un vivant 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 chapitre 10 l'étude sur la « station droite » de l'homme<sup>1</sup> et le jugement que porte Aristote sur les autres animaux qui, comparativement à l'homme, sont regardés comme des « nains »<sup>2</sup>. 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'organisation et

---

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 du corps ; l'âme peut bien être conçue comme forme du corps et on peut regarder le principe des opérations de vie végétative comme résidant spécialement dans un organe : le cœur. (Cf. F.J. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, pp. 143-155). Selon cette opinion, primitivement ce traité aurait été immédiatement suivi du traité sur la *Génération des animaux*.

1. *Parties des animaux*, IV, 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 sa substance sont divines, car l'œuvre de l'être le plus divin, c'est la pensée et la sagesse ». La pesanteur rendrait difficiles 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 ne peut correspondre ni être adapté qu'à une cause universelle.

2. Signalons l'essai de classification, dans le livre IV, ch. 10, suivant le progrès de la vie. La vie à son plus bas degré — la vie originnaire, la plus simple — comporte la puissance 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, la puissance de 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).

de classement des 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.

#### *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 exsangues 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. Il n'est pas suffisant d'accumuler les faits et de les classer ; 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 réalise toujours 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.

Dans cette lumière, l'homme apparaît comme le plus « naturel » des animaux, celui en qui l'intention de la nature se réalise le plus parfaitement.

#### *De l'âme<sup>1</sup>*

Ce traité considère l'âme en tant que principe propre du vivant.

Dans le livre I, 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 II<sup>2</sup>, il détermine ce qu'il entend en général par l'âme : l'âme est la forme du corps, l'acte du corps ayant la vie en puissance. C'est sur cette saisie philosophique — l'âme est le principe radical de vie — que le Philosophe s'appuie. Celui-ci considère ensuite les puissances de l'âme :

---

1. Mansion, à la suite de Jaeger (*Das Pneuma im Lykeion*, dans *Hermes*, t. 48, 1913, p. 29-74), a 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 II, mais sans grandes divergences.

végétative, sensitive, appétitive, motrice, intellectuelle. Pour connaître les puissances de l'âme, il faut analyser les opérations et les objets propres de ces dernières. C'est pourquoi Aristote envisage successivement l'aliment, les sensibles propres et les sens comme puissances capables d'être déterminées par de tels objets. Le livre III<sup>1</sup> est consacré spécialement à la puissance intellectuelle. Aristote précise : qu'il y a d'autres facultés sensibles que ces cinq sens extérieurs — il existe un sens commun qui discerne que nous sentons ; que l'intelligence et les sens diffèrent. Puis il étudie ce qui caractérise cette puissance 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. Par le fait même, tout corps vivant ne peut être simple, et plus il est vivant, plus le toucher sera parfait.

Ce traité est sûrement un des ouvrages les plus importants d'Aristote et un de ceux qui ont eu 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 »<sup>2</sup>. Cela semble tout à fait exact, mais en insistant sur la diversité (*analogue*) de ces rôles. Car la *Physique* est, comme nous l'avons dit, tout à fait universelle : toute réalité mue, vivante ou non-vivante, peut être analysée à la lumière de ses 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 du 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 propre qui explicite le *se movere* : la nature comme quiddité ne l'explique que fondamentalement, puisqu'elle n'est que le principe 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 de 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

1. W. Jaeger (*Aristote...*, p. 331 sq) incline à considérer ce livre comme antérieur aux deux autres, comme plus platonisant. F.J. Nuyens, dans son ouvrage sur *l'Evolution de la psychologie d'Aristote*, prouve l'inverse (*op. cit.*, pp. 244, 294).

2. *Le système d'Aristote*, p. 353.

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<sup>1</sup>*

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 puissance vitale s'exerçant grâce 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'intelligence 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, les puissances sensibles, d'autre part, sont inséparables et essentiellement unis. Ces analyses philosophiques portent successivement sur l'ensemble des sens et sur chaque sens en particulier, et elles recherchent spécialement les causes et les espèces des couleurs, des saveurs, des odeurs. 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 ?

#### *De la mémoire et de la réminiscence*

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 capacité de mémoire appartient à l'imagination, car elle est impossible sans images ; elle appartient donc à la puissance 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<sup>2</sup>.

#### *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 sensible 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 sensible 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 raison de fin, car sentir en

---

1. Ce traité fait partie d'un ensemble de travaux du Philosophe, qu'on appelle les *Parva Naturalia*.

2. Aristote n'étudie pas d'une manière spéciale l'imagination et l'estimative. Saint Thomas relève ce fait et en donne cette raison : « *ex partae rei cognitae*, elles ne sont pas distinctes des sens externes, puisqu'elles atteignent les objets comme présents » (*Comm. De sensu et sensato*, I, leçon 1, n° 9).

acte est une fin, tandis que le sommeil est nécessaire, pour la conservation de l'animal : « Le repos conserve ». Aristote détermine également les autres causes de ce phénomène.

#### *Des rêves*

Comme son nom l'indique, ce traité 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<sup>1</sup>*

Après avoir analysé ce qui regarde la puissance sensitive en général, à savoir toutes ses applications aux organes sensibles, ses diverses activités de connaissance, Aristote l'envisage 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 ?

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, celui 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 (*προαίρεσις*), la volonté (*βούλησις*), l'appétit sensible (*ἐπιθυμία*) meuvent en réalité l'animal. Lorsqu'il s'agit du vivant intelligent, l'exécution de telle ou telle opération se présente comme la conclusion, dont les prémisses sont deux propositions pratiques (par exemple : tout homme

---

1. L'authenticité en a été discutée ; elle est aujourd'hui reconnue (cf. W. JAEGER, *Das Pneuma im Lykeion*). Jaeger, en raison du caractère positif et quasi matérialiste de ce traité, a cru qu'il était très tardif. Mais Aristote, note Mansion, a dans ce traité 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*.

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 (*ἡρεξίς*) apparaît comme le milieu, car il est ce qui meut, étant mû. 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*<sup>1</sup>

Ayant considéré ce qui caractérise la puissance 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 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)<sup>2</sup>. 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 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 à celle des plantes et des animaux — 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 de 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

1. D'après le 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...*, p. 21).

2. « Chaque espèce imite par une perpétuelle succession d'individus semblables l'éternité individuelle du mouvement sidéral » (cf. *De la gén. et de la corr.*, II, 11, 338 b 5 ; *Génér. des anim.*, II, 1, 731 b 31 ; *De l'âme*, II, 4, 415 a 25).

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, 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 la puissance des opérations de vie 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 ce-qui-est-mû, du vivant, de l'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 ni les diverses causes

propres entre elles, ni les causes propres des conditions *sine qua non*. Elles expriment les liens de connexion qui apparaissent comme nécessaires (constants) entre divers phénomènes. Bien que leur intention soit parfois d'atteindre l'intelligibilité propre des réalités physiques ou biologiques, elles ne peuvent qu'y tendre. Leur but propre et particulier est de nous permettre d'expérimenter ces réalités, de les utiliser ou de 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 à être repris, analysés de nouveau, critiqués, c'est incontestable, mais cette méthode de philosophie de la nature demeure toujours aussi actuelle<sup>1</sup>.

### C. La philosophie première<sup>2</sup>

Le traité de philosophie que nous appelons aujourd'hui *Métaphysique* n'a pas reçu d'Aristote lui-même cette dénomination. Celui-ci le nomme « philosophie première », « théologie », « sagesse ». Ce nom de métaphysique doit provenir d'Andronicus.

La philosophie première vient normalement couronner toute la recherche de la philosophie théorétique ; c'est pour cela qu'elle est la sagesse au sens le plus propre<sup>3</sup>.

---

1. Le traité *Sur le monde*, qui vient dans le catalogue après les *Météorologiques*, ne semble pas d'Aristote. 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 être 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 et 100 av. J. C.) ; le traité *Des lignes insécables* est 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'Aristote, refondus par un éclectique du 1er siècle après J.-C.

2. Avant d'aborder la philosophie première, on pourrait se demander si Aristote a composé certains traités mathématiques. Il semble que le 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*, IV, 10, 291 a 29 et les *Météorologiques*, I, 3, 399 b 7 ; 8, 346 b 1. Ce traité d'astronomie serait donc perdu.

3. Certains ont pensé que toute l'œuvre métaphysique d'Aristote avait été élaborée lors des premières années de son enseignement. Pour eux, l'Aristote de l'âge mûr 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 partie de cette Ecole, bien que déjà il critique et rejette la théorie des Idées. 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  $\Lambda$ , 9 et M, 9, 1086 a 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

Elle s'occupe des réalités parfaites : le *νοῦς* et Dieu, considérés sous la lumière propre de ce-qui-est en tant qu'il est.

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  $\alpha^1$  est une introduction à la philosophie théorétique en général. Il expose la manière dont l'homme considère 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.

Dans le livre B<sup>2</sup>, 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 philosophie première, les deux livres antérieurs n'étant que des introductions.

Le livre I<sup>3</sup> commence à résoudre les questions posées. Aristote détermine au début de ce livre ce que considère cette science : ce-qui-est en tant qu'il est. 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 ce-qui-est 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

---

d'Aristote à Athènes. Quand Aristote 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 a 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 » (*La genèse de l'œuvre...*, p. 334). Jaeger semble ne pas avoir compris ce qu'il y a de tout à fait original dans le génie d'Aristote, qui peut mener de front des recherches scientifiques extrêmement diverses. Certains livres de la *Métaphysique* attestent, par leur contenu même, une rédaction plus récente. 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'Aristote.

1. La numérotation atteste que ce livre fut ajouté après. On discute son authenticité. Alexandre d'Aphrodise la reconnaît, en affirmant 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.

2. 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.

3. Chronologiquement les livres I et E semblent venir immédiatement après le livre B. Ils forment un ensemble (B-I-E) : la première partie du cours de philosophie première.

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  $\Delta^1$  est comme une sorte d'inventaire des diverses notions principales que la philosophie étudie. Or celle-ci considère ce qui est attribué non univoquement, 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 de ce que considère cette science et ses parties (un, être, substance, même, autre, différent, semblable, opposé, contraire, altérité spécifique, antérieur et postérieur, puissance, capable, impuissance, incapable, quantité, qualité, relatif); enfin, on distingue les diverses significations de ce qui se rapporte par mode de passion à ce que considère cette science (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, Aristote précise la manière spéciale dont cette science connaît la réalité. Elle considère en effet dans les réalités les principes propres de ce-qui-est en tant qu'il est. 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  $\Gamma$  et  $\Delta$  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 ce qu'est l'être. 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 ce-qui-est en tant qu'il est, c'est nécessairement affirmer 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 d'abord celle de la substance.

Après avoir rappelé les diverses opinions au sujet de la substance, Aristote précise ce qu'il faut entendre exactement par substance : elle n'est pas le sujet, ni la quiddité, ni l'universel, ni le genre; la substance est le principe et la cause selon la forme de ce-qui-est.

Dans le livre II, 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

---

1. Pour les philologues et beaucoup d'historiens (par exemple Ross et Hamelin), le livre  $\Delta$  doit être considéré comme un traité indépendant, un lexique assez tardif, du moins quant à sa première rédaction. F. Nuyens (*op. cit.*, p. 158, note 8) prétend que ce livre, tel que nous le possédons appartient à la fin de la carrière philosophique d'Aristote. Mansion note que « cela n'empêche pas le lexique, comme tel, d'avoir une origine beaucoup plus ancienne » (*Introduction à la Physique*, p. 93, note 2). La première rédaction pour Mansion, semble très ancienne. Elle apparaît même comme ayant eu à son origine une existence indépendante. Diogène Laërce semble nous en avoir gardé un titre spécial, et le catalogue d'Hesychius fait figurer ce livre sous le titre : *Sur les divers sens des mots*.

2. Le livre Z avec les livres II,  $\theta$ , I, forme une série plus récente qui, sans doute, aurait été enseignée parallèlement aux cours complets de physique.

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  $\Theta$ . L'être « par soi » ne se dit pas seulement de la substance, de la quantité, de la qualité, mais aussi de l'être en puissance et en acte. C'est cette dernière distinction qu'Aristote analyse dans le livre  $\Theta$ . Il commence par étudier la puissance et le pouvoir, leurs diverses acceptions et leurs sujets respectifs ; puis il précise ce qu'est l'acte ; 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. Enfin, Aristote considère le bien et le mal, la connaissance géométrique (beauté), la vérité et l'erreur.

Le livre I. La philosophie première ne considère pas seulement les causes propres de ce-qui-est, mais aussi ses propriétés. Aussi Aristote considère-t-il 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<sup>1</sup>. Ayant traité de ce-qui-est en tant 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 chapitres 1 et 2 récapitulent certaines apories du livre B ; le chapitre 3 rappelle ce que considère cette philosophie première ; les chapitres 4 et 7 reprennent les distinctions entre théologie, mathématique, physique ; les chapitres 5 et 6 traitent du principe de contradiction ; le chapitre 8 considère l'être par accident et l'être comme vérité ; les chapitres 9, 10 et 12 le mouvement, l'infini, propriété du mouvement, et les parties du mouvement.

Le livre  $\Lambda$ <sup>2</sup>. Aristote y montre la nécessité d'une première substance séparée, éternelle, immobile, avant de chercher à découvrir ce qu'elle est, sa perfection, son incorporité. Puis il traite de l'unité et de la multiplicité des substances séparées ; il rappelle alors l'opinion des astronomes de son temps au sujet du nombre et des mouvements des planètes. Le Philosophe précise ensuite 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'aimable.

Les livres M et N<sup>3</sup>. Ces deux derniers livres ont pour but d'examiner et de critiquer la théorie platonicienne des Idées et des Nombres. Aristote montre comment les mathématiques ne sont ni immanentes au sensible, ni au delà du sensible, mais 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.

---

1. On a discuté l'authenticité de ce livre K en raison de certaines particularités stylistiques. Aujourd'hui, ce livre est reconnu comme étant d'Aristote. Pour Jaeger, les ch. 1-7 de K sont antérieurs à B,  $\Gamma$ , E, qui ne font que développer cette première rédaction. Quant aux ch. 8-12, ils sont une série d'extraits de la *Physique* (livres II, III et V).

2. Bonitz considère le livre  $\Lambda$  comme une compilation désordonnée de la *Physique*. Ross pense que ce livre  $\Lambda$ , 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.

3. Cf. ci-dessus note 3, p. 285.

Avec le livre N, Aristote considère successivement les 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 »<sup>1</sup>.

L'ensemble des 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 découverte par Aristote lui-même. Il faut donc reconnaître un certain morcellement extérieur indéniable, et tâcher de saisir l'unité profonde au niveau philosophique. Pour découvrir cette unité, il faut se rappeler que la philosophie première est la science de ce-qui-est en tant qu'il est, c'est-à-dire la recherche des causes propres de ce-qui-est comme tel. Ces causes, nécessairement diverses, forment la structure intime et spéciale de cette sagesse.

Dans cette lumière, on peut donc organiser la 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 ce que considère proprement 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. Les livres Γ, Δ, E doivent donc 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 selon la forme de ce-qui-est 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 fin de l'être comme tel : l'acte ; le livre I considère la propriété de l'être comme tel : l'un. Le livre K est une récapitulation en vue du livre A. Le livre Λ envisage le problème de l'existence de la substance séparée, ce qu'elle est, sa vie et son intelligence. 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 ce-qui-est comme tel, considéré dans toute sa diversité analogique et dont on veut préciser les causes. Ces trois aspects (philosophie de l'être, connaissance analogique, découverte des 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 seulement considérer la réalité en tant qu'elle est mue et en tant qu'elle est. Elle doit réfléchir sur les opérations humaines, ce qui réclame une

---

1. *Mét.*, N, 6, 1093 b 27-29.

philosophie d'un caractère particulier, pratique : la philosophie humaine. Lorsqu'il s'agit, en effet, d'étudier les réalités physiques et leurs mouvements, ainsi que ce-qui-est comme tel et ses propriétés, le philosophe considère ce-qui-est-mû et 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. Lorsqu'il s'agit des opérations humaines, le philosophe doit considérer la capacité 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 philosophie théorétique ; elle est pratique, car elle considère les opérations humaines en tant que procédant de la volonté humaine selon l'ordre de la raison.

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).

#### *Ethique à Eudème*<sup>1</sup>

Cet ouvrage est la première rédaction d'une philosophie éthique. 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 (livre II), ce qui l'oblige à considérer certains caractères propres de l'acte humain (volontaire, involontaire) et la nature même de l'« éléction ». Avec le livre III, il 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 les transcrivent pas. Si on se réfère au catalogue le plus ancien, celui de Diogène Laërce, 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'un et à l'autre ouvrages, sont du point de vue grammatical 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<sup>2</sup>.

---

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. 228 sq), on considère ce traité comme authentique, assez voisin du *Protreptique* du point de vue de l'inspiration, datant sans doute du séjour d'Aristote à Assos, entre 348 et 345. Certains passages de cet ouvrage 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 de la 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 de l'*Ethique à Nicomaque* » (*La genèse de l'œuvre...*, p. 442). Notons également que la fonction de la *φρόνησις* demeure la même que dans le *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 (l'*Ethique 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) » (*ibid.*, p. 443, note 2).

### *Ethique à Nicomaque*

C'est une reprise développée, et surtout plus précise et plus nette, de l'*Ethique à Eudème*. La pensée d'Aristote présente dans cet ouvrage une très grande fermeté<sup>1</sup>. Ce n'est plus l'exposé de quelqu'un qui se cherche, mais l'exposé magistral de quelqu'un qui connaît et domine les difficultés. Dans le livre I, qui étudie ce qu'est le 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 démarche de cette partie de la philosophie demeure analogique. Avec le livre II, Aristote étudie ce qu'est la vertu, comme « médiété » (μεσότης) entre deux passions extrêmes, médiété « définie par la raison et comme la déterminerait l'homme prudent »<sup>2</sup>. 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 III 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 vertu. Ensuite, Aristote traite de chaque vertu en particulier : le courage et la tempérance (livre III), 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 IV), la justice et ses diverses parties (livre V). Avec le livre VI, Aristote précise ce qu'il faut entendre par la « droite raison », et puisque cette « droite raison » est source 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 VII considère la maîtrise de soi et l'absence de maîtrise de soi, le plaisir et la douleur, et chacun de leurs états. Les livres VIII et IX sont consacrés à l'amour d'amitié, sa nature, ses diverses espèces, ses propriétés, ses effets. Dans le livre X, 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, l'homme ne peut atteindre qu'un bonheur secondaire.

### *La Grande Morale*

Le problème de son authenticité ou de sa non-authenticité demeure très complexe<sup>3</sup>. Que 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 I, 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

---

1. 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.

2. *Ethique à Nicomaque*, II, 6, 1107 a 1 sq.

3. Hans von Arnim est pour l'authenticité de la *Grande Morale*. Il la situe avant les deux autres *Ethiques* (cf. *Die drei aristotelischen Ethiken*). Mansion critique cette conclusion 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<sup>e</sup> siècle, qui tenait pour l'inauthenticité de ce traité (*ibid.*, p. 450) ; cf. WALTZER, *Magna moralia und aristotelische Ethik*. 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).

de l'opération vertueuse, 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 II 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 il considère la nature de la félicité, de la prospérité, de l'homme « beau et bon ». Il 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 que ce traité est beaucoup moins organique, comparativement à l'*Ethique à Nicomaque*.

### *La Politique*<sup>1</sup>

La philosophie éthique 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. Il est donc nécessaire d'étudier le caractère particulier des diverses communautés humaines et de préciser le caractère propre des activités volontaires, en tant que l'homme est engagé dans ces communautés.

Dans le livre I, 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 analyse 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 celle du maître et de l'esclave (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 connaissance exacte de la cité. C'est pourquoi Aristote considère les diverses relations personnelles qui constituent la famille, et il insiste tout spécialement sur la relation 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

---

1. L'authenticité de la *Politique* ne peut être mise en doute. Quant au problème de la chronologie de ses livres, c'est autre chose ! Ce problème est très complexe. Jaeger (*op. cit.*, p. 259 sq) a noté avec soin que les livres II, III, VII et VIII 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 Etat idéal. Cette partie de la *Politique* semble contemporaine du *Protreptique* ou du dialogue *Sur la Philosophie* et donc aussi de l'*Ethique à Eudème*. Par contre les livres IV à VI semblent très proches des principes exposés dans l'*Ethique à Nicomaque*. La méthode est beaucoup plus expérimentale et considère bien davantage la complexité des faits. Dans ces livres, on trouve beaucoup plus de renseignements concrets (cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 269 sq). Mais n'oublions pas qu'Aristote lui-même semble avoir inséré IV à VI entre les livres III et VII. Pour réaliser la synthèse d'une philosophie politique, il aurait alors composé le livre I comme introduction, qui serait donc le plus récent. Cette hypothèse de Jaeger reste vraisemblable et intéressante. Pour H. von Arnim, on aurait, au contraire, cet ordre chronologique : 1<sup>o</sup>) I et III (sauf I, 8-11, qui est plus récent) ; 2<sup>o</sup>) IV et V, rédigés après 336 ; 3<sup>o</sup>) le livre VI serait proche de cette série ; 4<sup>o</sup>) le livre II daterait de 330, pour corriger le livre III ; 5<sup>o</sup>) dans les livres VII et VIII, Aristote exposerait ses nouvelles conceptions. Mansion opte pour l'hypothèse de Jaeger, 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 » (*La genèse...*, pp. 462-463).

les relations qui unissent le père aux enfants et celles qui lient 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 II considère la communauté politique et cherche à préciser quel est le meilleur mode de gouvernement politique. 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 III, Aristote expose sa propre philosophie, 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, démocratie, et leurs contraires : tyrannie, oligarchie, démagogie), puis leurs relations diverses.

Avant d'analyser les formes de gouvernements en particulier, au livre IV, 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 de gouvernement et le pourquoi de cette diversité. Il considère ces formes particulières de gouvernements que sont la démocratie et ses diverses formes opposées (les démagogues), les espèces d'oligarchies, l'aristocratie, enfin la tyrannie et ses différentes espèces. Il analyse enfin les parties constitutives du gouvernement : le conseil, la magistrature, l'ordre judiciaire.

Avec le livre V, 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 VI 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 VII 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 la cité 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 bien 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 VIII 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*<sup>1</sup>

L'art de la rhétorique est très proche de la politique et de la dialectique, comme le dit Aristote. C'est un art libéral qui ne cherche pas à atteindre la vérité, mais à discerner les

---

1. Ce traité de la *Rhétorique* devait faire partie d'un ensemble de travaux d'Aristote sur cette matière. Il devait y avoir au moins une *Rhétorique à Théodecte* (cf. *Rhét.*, I, 1421 b 1).

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 ; c'est en ce sens-là que 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 I, 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 chapitre 15 est consacré aux preuves non-techniques, c'est-à-dire les lois, les contrats, les dépositions des témoins, les aveux obtenus par la torture, les serments : de telles preuves doivent être utilisées par la rhétorique.

Le livre II 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 on l'exerce ordinairement, 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 III, 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 phrases (phrases juxtaposées, antithétiques, périodes oratoires, etc.)<sup>1</sup>.

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 début<sup>2</sup>. Aristote, en effet, se propose d'exposer l'art de la poésie, art d'imitation. Après une introduction générale, Aristote étudie la tragédie et l'épopée, dont les rôles sont de nous présenter un type d'homme supérieur. Il retrace brièvement leur histoire, et analyse ensuite minutieusement la tragédie. Il distingue en cette dernière six parties essentielles : 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.

---

1. Ce livre III a été contesté. Aujourd'hui, il est reconnu comme authentique. Diels pense que ce livre aurait primitivement été séparé.

2. Le catalogue de Diogène Laërce attribue deux livres à la *Poétique*. Ce second livre dut disparaître de très bonne heure.

Ces ouvrages de philosophie humaine présentent un caractère tout à fait particulier. 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. Elle est considérée en elle-même, comme activité volontaire finalisée, comme engagée dans les divers milieux humains, comme capable d'agir sur un autre homme et de modifier ses résolutions, ou comme capable d'agir sur l'univers physique, 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 la cause exemplaire sont premières, de même, dans cette philosophie humaine, les causes finale et exemplaire prennent une place primordiale et, sans les exclure, font passer les autres causes au second plan. C'est pourquoi, aux yeux d'Aristote, seul le jugement qui s'appuie sur la cause finale est propre en philosophie humaine.

Quant à sa matière, la philosophie humaine est la plus proche de la philosophie existentialiste et marxiste ; mais quant à son intention et à sa méthode, elle en est très loin. Du jour où la philosophie humaine a prétendu se libérer de la causalité finale, elle s'est comme immédiatement matérialisée. Elle a pu s'étendre quantitativement, l'apport des faits a pu augmenter considérablement, 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<sup>1</sup>.

#### IV. LES RECUEILS DE FAITS

A côté des cours systématiques, il semble qu'Aristote et le Lycée aient constitué des recueils de faits<sup>2</sup>, dont la plupart sont perdus.

*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<sup>3</sup>.

---

1. Le *De virtutibus et vitiis* n'est pas d'Aristote. Il doit dater du premier 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, sans doute du troisième siècle avant J.-C. Le livre III n'existe qu'en traduction latine : il s'agit peut-être des *Lois du mari et de la femme* (cité par le catalogue d'Hésychius). Il n'est pas d'Aristote, mais serait en partie d'un péripatéticien et d'un stoïcien.

La *Rhétorique à Alexandre* doit être d'un péripatéticien du troisième siècle avant J.-C. (cf. Ross, *Aristote*, p.29).

2. Jaeger pense que c'est vers la fin de sa vie qu'Aristote entreprit avec l'aide de ses disciples ces énormes collections ; il s'agit sans doute d'une œuvre commune du Maître et du Lycée, mais il ne faut pas la rejeter systématiquement à la fin de la vie d'Aristote. Il semble au contraire qu'elle soit le fruit d'un labeur incessant.

3. Le livre X de *L'Histoire des animaux* 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 et IX (cf. Ross, *Aristote*, p. 23).

Ces faits sont classés pour « servir de substructure positive à une élaboration scientifique et philosophique »<sup>1</sup>.

*L'histoire des plantes*, terminée après la mort d'Aristote par Théophraste, serait du même genre.

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*.

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. 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 d'une manière organique ces diverses recherches. Ce génie a découvert une méthode philosophique qui, chez ses prédécesseurs, n'avait été que pressentie et comme ébauchée. 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, serait nécessairement 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 : la seule manière, pour nous, de saisir la réalité, est de la pénétrer dans ce qu'elle a d'essentiel, c'est-à-dire d'en découvrir les principes et les causes propres.

Pour Aristote, à la différence de Platon, la philosophie, n'est plus exclusivement tournée vers la contemplation ; elle regarde certes, en dernier lieu, comme fin ultime de l'intelligence, les substances séparées et Dieu, mais elle doit scruter en premier lieu (selon l'ordre génétique) tout l'univers physique, jusque dans ses moindres parties ; et elle doit aussi saisir pratiquement ce qu'il y a de tout à fait propre à l'opération humaine éthique et artistique. Rien n'échappe donc à une telle philosophie, mais les réalités diverses sont étudiées de façons diverses, selon leur intelligibilité propre.

---

1. 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, ainsi que les Ὀμηρικὰ ἀπορήματα, les listes des vainqueurs aux jeux olympiques et aux jeux pythiques, un Περὶ ὀρημάτων (cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 109 note 1).

## Bibliographie

Notre but étant d'introduire à une lecture philosophique des textes mêmes du Stagirite, nous n'avons pas cherché à établir une bibliographie complète des travaux sur Aristote — d'autres études l'ont fait. Outre les références des ouvrages cités, nous donnons celles de travaux ou d'articles qui peuvent apporter des développements sur tel ou tel point particulier.

ARISTOTE : Nous ne croyons pas nécessaire de rappeler les références des éditions et des traductions de ses œuvres.

ARNIM, Hans von : — *Die drei aristotelischen Ethiken*, Vienne et Leipzig 1924.  
— *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles*, Wiener Studien, XLVI (1928), pp. 1-48.  
— *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Hölder, Vienne et Leipzig 1931.

AUBENQUE, Pierre : *Le problème de l'être chez Aristote*, 5<sup>e</sup> édition, PUF, Paris 1983.

BONITZ, Hermann : *Index aristotelicus*, Berlin 1870 ; 2<sup>e</sup> édition, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1955.

BRAGUE, Rémi : *Aristote et la question du monde*, (coll. Epiméthée), PUF, Paris 1988.

DIELS, Hermann und KRANZ Walther : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Weidmann, Zurich — Hildesheim 1987.

DUMONT, Jean-Paul : *Les Présocratiques*, Intro. trad. et notes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1987.

DÜRING, Ingemar : *Aristotle in the ancient biographical tradition*, (Acta Univ. Gothoburgensis, LXIII, 2), Stockolm 1957.

FESTUGIÈRE, André-Jean : *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, (coll. Études bibliques), Gabalda, Paris 1932.

GAUTHIER, René Antoine : — *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, (Bibliothèque thomiste, 28), Vrin, Paris 1951.

— Introduction, traduction et commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* (tr. et commentaire en coopération avec Jean-Yves JOLIF), (Aristote, traductions et études), 2<sup>e</sup> édition, Publications universitaires — Béatrice-Nauwelaerts, Louvain — Paris 1970.

HAMELIN, Octave : *Le système d'Aristote*, 2<sup>e</sup> édition revue, Librairie Félix Alcan, Paris 1931.

HÉSIODE : *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, 12<sup>e</sup> tirage, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris 1986.

JAEGER, Werner : — *Das Pneuma in Lykeion*, Hermes, 48, 1913.

— *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 ; 2<sup>e</sup> édition 1955. Tr. anglaise par R. Robinson, *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, translated with the Author's corrections and Additions, 2<sup>e</sup> édition, Oxford UP, Oxford Londres New York, réimp. 1967. (Nous citons d'après l'édition anglaise).

LE BLOND, Jean-Marie : — *Logique et Méthode chez Aristote*, Vrin, Paris 1939, (3<sup>e</sup> éd. 1973).

— *Aristote philosophe de la vie, le livre premier du traité sur les Parties des animaux*, texte et traduction avec intr. et commentaire, Aubier Montaigne, Paris 1945.

LORITÉ MENA, José : *Pourquoi la métaphysique ? La voie de la Sagesse selon Aristote*, Téqui, Paris 1977.

LOUIS, Pierre : — *La découverte de la vie. Aristote*, (coll. savoir), Hermann, Paris 1975.

— *Vie d'Aristote*, (coll. savoir), Hermann, Paris 1990.

MAIER, Heinrich : *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900.

MANSION, Auguste : — *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, Revue néoscholastique de philosophie, 1927, p. 297-341, 423-466.

— *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie — Vrin, Louvain — Paris 1946 ; réimp. 1973.

MONTLÉON, Jacques de : *Marx et Aristote*, (coll. réfléchir), FAC, Paris 1984.

MORAUX, Paul : — *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions universitaires de Louvain, Louvain 1951.

— *Recherches sur le de Caelo d'Aristote, objet et structure de l'ouvrage*, Revue thomiste 1951, pp. 170-196.

MOREAU, Joseph : — *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Olms, Hildesheim et New York 1971.

— *Aristote et son école*, (coll. Dito), 2<sup>e</sup> éd., PUF, Paris 1985.

MURALT, André de : *L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, (coll. reprise), Vrin, Paris 1985.

NUYENS, François : *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (ouvr. traduit du néerlandais), (Aristote, traductions et études), Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1948 ; réimp. 1973.

- OGGIONI, Emilio : *La Filosofia prima di Aristotele*, Milano 1939.
- PHILIPPE, Marie-Dominique : — *La sagesse selon Aristote*, Nova et vetera 20, 1945, pp. 325-374.  
 — *La nature de l'amitié selon Aristote*, Nova et vetera 22, 1947, pp. 338-365.  
 — Ἀφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίξις (*abstraction, addition, séparation*) dans la philosophie d'Aristote, Revue thomiste 48, 1948, pp. 461-479.  
 — *Nature de l'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote*, Revue thomiste 49, 1949, pp. 525-541.  
 — *La participation dans la philosophie d'Aristote*, Revue thomiste 49, 1949, pp. 254-277.  
 — *Le relatif dans la philosophie d'Aristote*, Revue des sciences philosophiques et théologiques 42, 1958, pp. 265-275.  
 — *Analogon and analogia in the Philosophy of Aristotle*, The Thomist 33, 1969.  
 — φαντασία in the philosophy of Aristotle, The Thomist 35, 1971, pp. 1-42.  
 — *Love of Self : Obstacle or Privileged Means of Encountering Another?* In: "The Self and the Other": The Irreducible Element in Man, (Analecta Husserliana, 6), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht (Holland) — Boston (USA) 1977, pp. 41-58. L'original français a paru dans les *Cahiers de l'Ecole saint Jean*, n° 111 (sept. 86), Rimont 1987, sous le titre : *L'amour de soi : obstacle ou moyen privilégié de la rencontre de l'autre ?*  
 — « *Theoria* » et « *praxis* » dans la philosophie d'Aristote, Bulletin du cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen, n° 94-95, 1982, pp. 1-18.  
 — *Philosophie première, théologie et sagesse selon Aristote*, in Paradigmes de théologie philosophique, vol. publié par O. Höffe et R. Imbach, Éditions universitaires de Fribourg (Suisse), 1983, pp. 21-31.
- PLATON : cité d'après le texte de l'édition des « Belles Lettres ».
- ROBIN, Léon : *Aristote*, (coll. les grands philosophes), PUF, Paris 1944 ; réimpr. Arno Press, New York 1979.
- RODIER, Georges : *Le Traité de l'âme, trad. et commentaire*, Leroux, Paris 1900.
- ROSS, David : *Aristotle*, 6<sup>e</sup> édition, Methuen, Londres 1955 ; tr. française par Jean Samuel, Payot, Paris 1930 ; réimpr. Gordon & Breach, Paris - Londres - New York 1971.
- WALZER, Richard : *Magna moralia und die aristotelische Ethik*, Berlin 1929.
- ZELLER, Eduard : *Die Philosophie der Griechen in ihre geschichtlichen Entwicklung dargestellt.*, II, 2, 4<sup>e</sup> éd., Riesland, Leipzig 1921.



## Table des matières

AVANT-PROPOS.....	7
INTRODUCTION.....	9
A. Notes biographiques.....	9
B. La philosophie hellénique avant Aristote.....	14
C. Vue d'ensemble sur la philosophie d'Aristote.....	23
<b>I. LA PHISOSOPHIE HUMAINE.....</b>	<b>29</b>
<b>A. PHILOSOPHIE ÉTHIQUE (philosophie de l'agir).....</b>	<b>33</b>
1. Le bonheur.....	33
2. Ce qu'est la vertu et sa diversité.....	41
3. Le volontaire et l'involontaire.....	45
4. Les vertus éthiques.....	52
5. Les vertus intellectuelles.....	59
6. Hiérarchie des vertus.....	62
7. Amour d'amitié — Contemplation.....	67
<b>B. PHILOSOPHIE POLITIQUE.....</b>	<b>78</b>
1. Philosophie de la famille.....	80
2. La Cité, communauté parfaite.....	85
<b>C. PHILOSOPHIE DE L'ACTIVITÉ ARTISTIQUE (Philosophie du faire).....</b>	<b>93</b>
<b>II. LA PHILOSOPHIE DES RÉALITÉS PHYSIQUES.....</b>	<b>99</b>
<b>A. PHILOSOPHIE DE CE-QUI-EST-MÔ.....</b>	<b>105</b>

1. Possibilité d'une philosophie de ce-qui-est-mû ( <i>Physique</i> , livre I)	105
2. La nature ( <i>Physique</i> , livre II)	111
3. Le mouvement ( <i>Physique</i> , livre III)	116
4. Le premier moteur ( <i>Physique</i> , livres VII et VIII)	123
5. Les corps célestes ( <i>Traité Du ciel</i> )	126
6. Les éléments	132
7. Les mixtes	135
<b>B. PHILOSOPHIE DU VIVANT ET DE L'ÂME</b>	<b>136</b>
1. Les vivants corruptibles	137
2. Les trois degrés de vie	142
<b>III. LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE</b>	<b>153</b>
1. Nature de la sagesse (livre A)	155
2. Structure scientifique de cette sagesse	158
3. Les Apories (livre B)	161
<b>A. RÉFLEXION CRITIQUE SUR LE CARACTÈRE PROPRE DE LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE</b>	<b>163</b>
1. Il existe une science qui étudie ce-qui-est en tant qu'il est et ses attributs premiers	164
2. Le premier principe	167
3. Excellence de la philosophie première parmi les connaissances théorétiques	172
<b>B. STRUCTURE SCIENTIFIQUE DE LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE : ANALYSE ET DÉCOUVERTE DE SES PRINCIPES PROPRES</b>	<b>175</b>
1. Recherche de la substance (livres Z)	176
2. Découverte de l'être-en-acte (livre Θ)	189
3. Propriété de ce-qui-est en tant qu'être : l'un (livre I)	200
<b>C. SAGESSE THÉOLOGIQUE</b>	<b>209</b>
1. Substance séparée, éternelle, divine (livre Λ)	209
2. La contemplation	221
<b>IV. LA LOGIQUE</b>	<b>229</b>
1. Le raisonnement dialectique : les <i>Topiques</i>	231
2. Les faux raisonnements : <i>Réfutations sophistiques</i>	233
3. Le raisonnement : les <i>Premiers Analytiques</i>	236
4. La science : les <i>Seconds Analytiques</i>	243
5. Les énonciations : <i>De l'Interprétation</i>	251
6. Les éléments de l'énonciation : les <i>Catégories</i>	254

CONCLUSION.....	259
APPENDICE : Brève analyse des traités philosophiques d'Aristote...	269
<b>I. LES CATALOGUES.....</b>	<b>269</b>
<b>II. DIALOGUES — DISCOURS EXOTÉRIQUES (destinés au grand public)..</b>	<b>270</b>
<b>III. LES TRAITÉS ACROAMATIQUES.....</b>	<b>271</b>
A. Traités logiques.....	271
B. Traités de philosophie des réalités physiques.....	272
C. La philosophie première.....	285
D. La philosophie humaine.....	289
<b>IV. LES RECUEILS DE FAITS.....</b>	<b>295</b>
BIBLIOGRAPHIE.....	297

# INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

Il n'est jamais facile de s'orienter d'emblée dans l'univers foisonnant de la philosophie d'Aristote. De plus, le contexte extérieur, politique, économique, culturel dans lequel s'est développée sa philosophie introduit pour le lecteur d'aujourd'hui un élément supplémentaire d'étrangeté.

Pour surmonter ces différents obstacles, il faut renouer le dialogue, mettre à jour les intuitions dominantes, broser à grands traits les diverses orientations, en découvrir l'ordre génétique, entrer plus à fond dans l'analyse, et dévoiler enfin les sommets de la pensée.

Tel est bien l'objectif de cet ouvrage, qui, donnant également une brève étude des différents traités pour en faciliter l'accès, cherche à préciser jusqu'où l'enquête d'Aristote a pénétré la connaissance de l'homme, de l'univers et de l'Être premier.

*Le Père Marie-Dominique Philippe, dominicain, né en 1912, a enseigné la philosophie au Saulchoir (couvent d'étude des dominicains), puis à l'Université de Fribourg (Suisse), de 1939 à 1982. Il continue d'enseigner la philosophie et la théologie, spécialement à la Communauté Saint-Jean et à l'Université libre des sciences de l'homme.*



ISSN 1151-9878

ISBN 2-7113-0455-8

Aristote - Cathédrale de Chartres - D.R.