

# ARISTOTE

Aristote n'est sans doute pas le philosophe le plus séduisant de l'Antiquité, celui auquel on se reporte le plus volontiers quand on veut remonter aux sources de ce que les Grecs ont nommé la « sagesse ». Mais nul n'a marqué autant que lui la philosophie et la science des siècles suivants, peut-être même – et cela jusqu'à nos jours inclusivement – la civilisation qu'il est convenu d'appeler « occidentale ». Son principal titre de gloire a été de fonder la *logique*, c'est-à-dire cet ensemble de règles contraignantes qui permettent de faire du discours (*logos*) l'usage le plus cohérent et, par là, le plus efficace. Plus préoccupé que Platon de définir et d'administrer le langage, il a su en faire l'instrument (*organon*) d'une pensée capable de se dominer elle-même et, par là, d'imposer sa loi à la nature. Penseur encyclopédique, il a su à la fois reconnaître la spécificité des différents savoirs, au progrès desquels il a lui-même contribué, et l'unité proprement humaine du discours qu'ils mettent en œuvre. Esprit organisateur et classificateur, il a énoncé les *catégories* qui structurent le langage et la pensée de l'homme.



Crédits: Photos.com/  
Jupiterimages

## Aristote

De la «Physique» à la «Métaphysique», Aristote (385 env.-322 avant J.-C.) dresse l'inventaire exhaustif d'un monde où la réalité s'ordonne selon les catégories logiques de la pensée. Juste de Gand, *Portrait d'Aristote*, Musée du Louvre, Paris.



Crédits: Aisa/ Leemage

## Aristote

Buste d'Aristote (env. 385-322 av. J.-C.). Bronze. Museo archeologico, Naples.

On pourra estimer, au cours des siècles, que le système aristotélicien, devenu au Moyen Âge l'armature de toutes les scolastiques chrétiennes et musulmanes, a figé le progrès de la pensée. Mais il reste que ce système, en dépit de ses imperfections, a été le modèle de toute systématisation future. Et l'on n'a pas assez remarqué que, dans un domaine essentiel et souvent mal compris de sa philosophie, la *métaphysique*, Aristote a lui-même démontré l'impossibilité dernière de ramener l'être à l'unité, reconnaissant ainsi les limites de tout système, le caractère inachevé de toute synthèse et l'irréductibilité de la pensée de l'être à la pure et simple administration, scientifique et technique de ce qu'il y a en lui d'objectivable.

## 1. Vie d'Aristote

Aristote est né en 385 ou 384 à Stagire, petite ville de Macédoine, non loin de l'actuel mont Athos. Son père Nicomaque était le médecin du roi Amyntas II de Macédoine (le père de Philippe) et descendait lui-même d'une famille de médecins. Cette origine explique peut-être l'intérêt d'Aristote pour la biologie et, en tout cas, ses relations avec la cour de Macédoine.

En 367 ou 366, Aristote va faire ses études à Athènes et devient à l'Académie l'un des plus brillants disciples de **Platon**. Sorte de répétiteur ou d'assistant, réputé pour sa passion de la lecture (Platon l'appelait, peut-être avec quelque condescendance, « le liseur »), il collabore un peu plus tard à l'enseignement et publie lui-même des dialogues comme le *Gryllos* ou *De la rhétorique* (dirigé contre l'école rivale d'Isocrate), qui développent, en les exagérant même parfois (comme dans *Eudème* ou *De l'âme*), des thèses platoniciennes.

En 348, Platon meurt. Il a désigné comme successeur à la tête de l'école son neveu Speusippe. Dès l'Antiquité, des biographes malveillants ont attribué à ce choix de Platon la véritable cause de la rupture d'Aristote avec l'Académie. Aristote en gardera du moins une rancune solide contre Speusippe. La même année, peut-être sur l'instigation de son maître, Aristote avait été envoyé avec Xénocrate et Théophraste à Assos, en Troade, où il devint le conseiller politique et l'ami du tyran Hermias d'Atarnée. Parallèlement, Aristote ouvre une école, où il affirme déjà son originalité. Il y entreprend, entre autres, des recherches biologiques. En 345-344, Aristote, peut-être sur l'invitation de Théophraste, se rend dans l'île voisine de Lesbos, à Mytilène.

En 343-342, il est appelé à Pella, à la cour du roi Philippe de Macédoine, qui lui confie l'éducation de son fils Alexandre. C'est là qu'Aristote apprend la fin tragique d'Hermias, tombé en 341 entre les mains des Perses, et lui consacre un hymne. Du préceptorat lui-même et du séjour à Pella, qui s'étendent sur huit années, on ne sait pratiquement rien.

À la mort de Philippe (335-334), Alexandre monte sur le trône. Aristote retourne à Athènes, où il fonde le **Lycée**, ou *Peripatos* (sorte de péristyle où l'on se promenait en discutant), école rivale de l'Académie. Il y enseigne pendant douze ans.

En 323, Alexandre meurt au cours d'une expédition en Asie. Une réaction antimacédonienne se produit à Athènes. Aristote, en réalité suspect de macédonisme, est menacé d'un procès d'impiété. On lui reproche officiellement d'avoir « immortalisé » un mortel, Hermias, en lui dédiant un hymne. Aristote aime mieux quitter Athènes que d'encourir le sort de Socrate : il ne veut pas, dit-il, donner aux Athéniens l'occasion de « commettre un nouveau crime contre la philosophie ». Il se réfugie à Chalcis, dans l'île d'Eubée, pays d'origine de sa mère. C'est là qu'il mourra l'année suivante, à l'âge de soixante-trois ans.

## 2. Les œuvres

Les écrits d'Aristote se divisent en deux groupes : d'une part, des œuvres publiées par Aristote, mais aujourd'hui perdues ; d'autre part, des œuvres qui n'ont pas été publiées par Aristote et n'étaient même pas destinées à la publication, mais qui ont été recueillies et conservées.

### • « Aristote perdu »

Le premier groupe d'écrits fait partie des « œuvres exotériques », expression employée par Aristote lui-même pour désigner des œuvres destinées à un public plus large que celui du Lycée. Ces œuvres ont été perdues, comme beaucoup d'œuvres antiques, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Nous en connaissons néanmoins les titres par les listes conservées des œuvres d'Aristote, et nous avons une idée de leur contenu par les citations ou les imitations qu'en font les auteurs anciens postérieurs.

Ces œuvres sont, par leur forme littéraire, comparables à celles de Platon, et plusieurs d'entre elles semblent avoir été des dialogues. C'est sans aucun doute à elles que faisait allusion Cicéron

lorsqu'il célébrait la « suavité » du style d'Aristote et en comparait le cours à un « fleuve d'or » (*Topiques*, I, 3 ; *Acad.*, II, 38, 119). Mais leur contenu, qu'on travaille à reconstituer depuis un siècle, n'est pas sans poser des problèmes aux historiens. Car cet « Aristote perdu » n'a rien d'« aristotélécien » au sens de l'**aristotélisme** des œuvres conservées ; il développe des thèmes platoniciens et renchérit même parfois sur son maître (ainsi, dans le dialogue *Eudème* ou *De l'âme*, il compare les rapports de l'âme et du corps à une union contre nature, semblable au supplice que les pirates tyrrhéniens infligeaient à leurs prisonniers en les enchaînant vivants à un cadavre). Constatant qu'Aristote, dans ses œuvres non destinées à la publication, critique ses anciens amis platoniciens, on a pu se demander s'il ne professait pas deux vérités : l'une « exotérique », destinée au grand public, l'autre « ésotérique », réservée aux étudiants du Lycée. Mais on pense généralement aujourd'hui que ces œuvres littéraires sont aussi des œuvres de jeunesse, écrites à une époque où Aristote était encore membre de l'Académie, donc encore sous l'influence platonicienne. On s'est même servi de ces fragments pour déterminer ce que l'on croit être le point de départ de l'évolution d'Aristote.

Les principales de ces œuvres perdues sont : *Eudème* ou *De l'âme* (dans la tradition du *Phédon* de Platon), *De la philosophie* (sorte d'écrit programmatique, où se laissent déjà reconnaître certains thèmes de la *Métaphysique*), le *Protreptique* (exhortation à la vie philosophique), *Gryllos* ou *De la rhétorique* (contre Isocrate), *De la justice* (où s'annoncent certains thèmes de la *Politique*), *De la bonne naissance*, un *Banquet*, etc.

## • Œuvres conservées

Le second groupe est constitué par une masse de manuscrits d'Aristote, représentant pour la plus grande part, semble-t-il, les notes dont il se servait pour professer ses cours au Lycée. Ces œuvres sont dites ésotériques ou, mieux, acroamatiques (c'est-à-dire destinées à l'enseignement oral). Dès l'Antiquité se répandit un récit des plus romanesques sur la façon dont ces manuscrits sont parvenus à la postérité (Plutarque, *Vie de Sylla*, 26 ; Strabon, XIII, 1, 54). Les manuscrits d'Aristote et de Théophraste auraient été légués par ce dernier à son ancien condisciple Nélée ; les héritiers de Nélée, gens ignorants, les auraient enfouis dans une cave de Skepsis pour les soustraire à l'avidité bibliophilique des rois de Pergame ; longtemps après, au i<sup>er</sup> siècle avant J.-C., leurs descendants les auraient vendus à prix d'or au péripatéticien Apellicon de Téos, qui les emporta à Athènes. Finalement, au cours de la guerre contre Mithridate, Sylla s'empara de la bibliothèque d'Apellicon, qu'il transporta à Rome, où elle fut achetée par le grammairien Tyrannion : c'est de lui que le dernier scolarque (chef d'école) du Lycée, **Andronicos de Rhodes**, acquit les copies qui lui permirent de publier, vers 60 avant J.-C., la première édition des œuvres acroamatiques d'Aristote et de Théophraste.

Ce récit est partiellement invraisemblable. On comprendrait mal, en effet, que le Lycée, qui subsista sans interruption après Aristote, se soit laissé dépouiller des manuscrits du fondateur de l'école. Il reste que la première grande édition des œuvres d'Aristote est celle d'Andronicos, même si c'est lui qui, pour en accentuer la nouveauté, a répandu la légende que nous avons rapportée plus haut. C'est à partir d'Andronicos, donc près de trois siècles après la mort du philosophe, que les œuvres d'Aristote vont commencer leur véritable carrière en donnant lieu à d'innombrables commentaires. C'est encore dans la forme et généralement sous le titre que leur a donnés Andronicos que nous lisons aujourd'hui les œuvres d'Aristote.

Ces faits ne sont pas sans conséquence pour l'interprétation. Il en résulte en effet que les livres d'Aristote que nous connaissons aujourd'hui n'ont jamais été édités par Aristote lui-même. Aristote n'est pas, par exemple, l'auteur de la *Métaphysique*, mais d'une douzaine de petits traités (sur la théorie des causes dans l'histoire de la philosophie, sur les principales difficultés

philosophiques, sur les significations multiples, sur l'acte et la puissance, sur l'être et l'essence, sur Dieu, etc.) que les éditeurs ont cru bon de rassembler et auxquels, faute d'indications expresses d'Aristote, ils ont donné le titre partiellement arbitraire de *Métaphysique* (c'est-à-dire traité qui doit se lire après la *Physique*). Il ne faudra donc pas s'étonner si la *Métaphysique* et les autres œuvres d'Aristote se présentent le plus souvent comme des recueils d'études plus ou moins indépendantes, sans progression saisissable de l'une à l'autre, comportant des redites et parfois même des contradictions. Mais il ne faut pas en faire grief à Aristote, qui, sans aucun doute, n'aurait jamais livré ces ouvrages au public sous cette forme inachevée.

Andronicos a, d'autre part, publié les traités dans un ordre qui veut être à la fois logique et didactique (ainsi la logique, propédeutique au savoir, vient avant les traités proprement scientifiques, la *Métaphysique* vient après la *Physique*, etc.). Cet ordre systématique n'est pas sans inconvénient si on l'admet sans critique : en se substituant inévitablement à l'ordre chronologique de la composition des traités, déjà masqué par le groupement sous un même titre de dissertations d'époques différentes, il n'a pas peu contribué à figer le corpus aristotélicien en une totalité impersonnelle dont on a vite oublié le lien avec le philosophe nommé Aristote. Ainsi est-ce en grande partie d'une circonstance tout extérieure de publication, en même temps que de la nature scolaire des œuvres conservées, qu'est né le caractère systématique souvent attribué par les interprètes à la philosophie d'Aristote.

L'interprétation a enfin intérêt à tenir compte, non seulement de la finalité didactique de ces textes, mais aussi des particularités de l'enseignement aristotélicien, qui, dans la tradition socratique, devait être plus dialogué que monologique : certes, ce n'est plus le maître qui dialogue avec ses disciples ; mais les thèses en présence, souvent empruntées aux philosophes du passé, dialoguent dans l'âme et l'œuvre du maître. Ainsi assiste-t-on, dans l'œuvre d'Aristote, non à l'exposé dogmatique d'une doctrine, mais au devenir parfois laborieux d'une vérité qui se fraie son chemin à travers les difficultés et les contradictions. On ne s'étonnera donc pas de trouver bien peu de syllogismes dans les traités d'Aristote, mais de les voir plutôt s'ordonner selon une structure qu'Aristote appelait lui-même « dialectique », c'est-à-dire procédant à la façon du dialogue, par un échange d'arguments pour et contre.

## • Liste des œuvres

Il nous reste à rapporter la liste des œuvres conservées d'Aristote. Le plus simple est ici de reprendre les titres, devenus traditionnels, et même l'ordre de l'édition d'Andronicos de Rhodes. Cet ordre a été repris par Bekker dans la grande édition de l'Académie de Berlin (vol. I et II, 1831).

*Organon* (ce terme, qui signifie instrument, est par exception postérieur à Andronicos et sert à désigner l'ensemble des traités logiques) :1. *Catégories*.2. *De l'interprétation* (en réalité, théorie de la proposition).3. *Premiers Analytiques* (deux livres).4. *Seconds Analytiques* (deux livres).5. *Topiques* (huit livres).6. *Réfutations sophistiques*.*Physique* (huit livres).*Traité Du Ciel* (quatre livres).*De la génération et de la corruption* (deux livres).*Météorologiques* (quatre livres, dont le quatrième inauthentique).*Traité De l'âme* (trois livres).Petits traités biologiques (*Du sens et des sensibles*, *De la mémoire et de la réminiscence*, *Du sommeil et de la veille*, *Des songes*, *De l'interprétation des songes*, *De la longévité et de la brièveté de la vie*, *De la jeunesse et de la vieillesse*, *De la vie et de la mort*, *De la respiration*).*Histoire des animaux* (en réalité, recherche sur les animaux : dix livres).*Des parties des animaux* (quatre livres).*Du mouvement des animaux*.*De la marche des animaux*.*De la génération des animaux* (cinq livres).*Problèmes* (trente-huit livres).*Sur Xénophane, Mélissos et Gorgias*.*Métaphysique* (quatorze livres).*Éthique à Nicomaque* (dix livres).*Grande Morale* (deux livres).*Éthique à*

*Eudème* (quatre livres). *Politique* (huit livres). *Économiques* (deux livres). *Rhétorique* (trois livres). *Poétique*.

Nous n'avons exclu de cette liste que quelques rares ouvrages manifestement apocryphes : le traité *Du monde* et la *Rhétorique à Alexandre*. Nous avons maintenu les *Problèmes* (collection de problèmes de mécanique, de médecine, de théorie musicale, etc., avec leurs solutions), bien que seuls quelques-uns d'entre eux remontent à Aristote, les autres ayant été ajoutés au cours des âges.

Il convient d'ajouter à cette liste la *Constitution d'Athènes* (l'une des 158 constitutions rassemblées par Aristote), retrouvée sur un papyrus en 1890 par E. G. Kenyon.

## • Évolution supposée d'Aristote

Depuis la fin du <sup>e</sup> XIX siècle, et surtout depuis les ouvrages décisifs de Werner Jaeger (1912 et 1923), les érudits se sont efforcés de discerner dans cette masse d'écrits non datés une évolution de la pensée d'Aristote. Nous avons pressenti plus haut la difficulté de la tâche. La plupart des ouvrages édités par Andronicos rassemblent des écrits d'époques différentes (ainsi la *Métaphysique* s'étend sur presque toute la carrière d'Aristote ; de même pour la *Politique*), et c'est souvent à l'intérieur d'un même chapitre qu'une analyse attentive permet de découvrir des couches d'époques différentes. Faute de pouvoir s'appuyer, comme cela avait été le cas pour Platon, sur des allusions historiques, ou sur des critères stylistiques, Jaeger a eu recours à une hypothèse ingénieuse : le corpus d'Aristote pris dans son ensemble renferme, remarque-t-il, des contradictions ; or Aristote ne peut avoir soutenu simultanément des thèses contradictoires ; on admettra donc que ces thèses ne sont pas simultanées, mais successives et, plus précisément, que, de deux thèses contradictoires, la thèse la plus platonisante est la plus ancienne. La vraisemblance qui était à la base de cette dernière règle paraissait du reste confirmée par le platonisme des œuvres perdues, généralement considérées comme œuvres de jeunesse.

Cette hypothèse est séduisante, mais partiellement arbitraire. On pourrait imaginer, à l'inverse, un Aristote dans l'ardeur de la jeunesse s'opposant violemment à son maître et n'hésitant pas, plus tard, lorsqu'il est en possession des principes de sa propre philosophie, à reprendre à son compte telle ou telle thèse platonicienne. De fait, c'est dans les *Topiques* (ouvrage considéré comme ancien parce qu'il porte encore la marque des discussions de l'Académie) et dans *l'Éthique à Eudème* (première version du cours d'Aristote sur l'éthique) que l'on trouve l'une des thèses les plus antiplatoniciennes : celle de l'équivocité de l'Être et du Bien. Dans un domaine seulement, celui de la psychologie, on est arrivé à une quasi-certitude depuis l'ouvrage de F. Nuyens (1939) : dans un premier moment (*Eudème, Protreptique*), Aristote décrit le rapport de l'âme et du corps comme une juxtaposition contre nature ; dans une phase intermédiaire, il considère le corps comme un *instrument* de l'âme, qui est au corps ce que le pilote est au navire ; enfin, dans le traité *De l'âme*, il fait un pas de plus dans le sens d'une unité substantielle de l'âme et du corps, en faisant de l'âme la *forme* du corps. Certains de ses disciples iront plus loin encore dans le même sens, en professant que l'âme est de nature corporelle.

Mais il est peu de domaines dans l'œuvre d'Aristote où une évolution linéaire de cette sorte se laisse dégager. On se trouve le plus souvent en présence de cheminements parallèles ou qui s'entrecroisent et qui n'ont au début qu'un caractère exploratoire : là où la voie paraît libre et le terrain fécond, Aristote s'engage tout entier, et il ne se préoccupera que plus tard, avec plus ou moins de succès, d'unifier les résultats de ces démarches disparates. La philosophie d'Aristote ne déroule pas des conséquences à partir de principes, ni ne déduit la pluralité de l'unité ; elle est d'emblée pluraliste, et son unité n'est que « recherchée ». Ces traits, qui se dégagent déjà de la



structure lacunaire et dispersée de l'œuvre d'Aristote, vont se retrouver dans sa pensée.

### 3. Aristote, critique de Platon

Quelle que soit l'incertitude qui règne sur l'évolution de la pensée d'Aristote, on a tout lieu de croire qu'élevé dans l'école **platonicienne** il a d'abord eu le souci de préciser les raisons philosophiques de sa rupture avec elle. Reprenant un mot de Platon au sujet d'Homère, il déclare solennellement, au début de *l'Éthique à Nicomaque*, que, si l'amitié et la vérité lui sont chères l'une et l'autre, il doit néanmoins préférer la seconde à la première (I, 1096 a 11-17).

#### • Critique de la théorie des Idées

Aristote critique la théorie platonicienne des Idées aux livres A, M et N de la *Métaphysique* : dans le premier de ces textes, il parle des platoniciens à la première personne du pluriel, preuve qu'il se considérait encore comme un des leurs au moment où il l'écrivit. De fait, la critique de la théorie des Idées était déjà devenue un thème classique de discussion à l'intérieur de l'Académie : le premier témoignage littéraire de cette mise en question, qui devait donner lieu bientôt à des séries d'arguments pour et contre de plus en plus stéréotypés, nous est fourni par Platon lui-même, dans la première partie du *Parménide*. Aristote avait contribué activement à ce débat dans un traité très technique, le *De Ideis*, malheureusement perdu, mais dont Alexandre d'Aphrodise nous a conservé de larges fragments dans son commentaire de *Métaphysique*, A, 9, qui n'en est que le résumé.

Aux livres M et N de la *Métaphysique*, où Aristote parle cette fois des platoniciens à la troisième personne du pluriel, la critique devient plus acerbe encore et s'étend aux développements que Platon avait donnés à sa doctrine dans son enseignement oral, développements que nous connaissons surtout, à vrai dire, par l'exposé critique qu'en donne Aristote. Platon y aurait affirmé que les Idées sont des Nombres, non certes des nombres mathématiques, mais des Nombres idéaux, c'est-à-dire des Idées de Nombres, comme l'Unité, la Dualité (ou Dyade). Platon s'efforçait ensuite d'engendrer les Nombres idéaux eux-mêmes à partir de deux principes, l'Un, ou principe formel, et l'Inégal, ou Dyade indéfinie du Grand et du Petit, qui jouait, selon Aristote, le rôle de principe matériel. Ce mathématisme (« les mathématiques sont devenues pour les modernes toute la philosophie », *Mét.*, A, 9, 992 a 31) répugnait d'autant plus à Aristote qu'il avait pris chez les deux successeurs de Platon à la tête de l'Académie, Speusippe et Xénocrate, un tour souvent outré.

Mais les motifs profonds de l'opposition d'Aristote au platonisme peuvent déjà se déduire de la critique qu'il adressait à la théorie des Idées sous sa forme classique. Une tradition, dont on trouve l'illustration dans la célèbre fresque de Raphaël *L'École d'Athènes* (où l'on voit Platon lever son index vers le ciel, et Aristote abaisser sa main vers la terre), tendrait à faire croire qu'Aristote fait redescendre sur la Terre une spéculation que Platon aurait préalablement convertie à la contemplation du divin. La situation d'Aristote à l'égard du platonisme est en réalité plus complexe. Il reste dans une tradition qu'il interprète lui-même dans un sens dualiste : celle de Parménide et de Platon, pour qui existe une coupure (*chôrismos*) fondamentale entre un domaine de réalités stables, immuables, par là même objectivables dans le discours et dans la science, et un domaine de réalités mouvantes, « indéterminées », qui, réfractaires à leur fixation dans le langage rigoureux et cohérent de la science, ne sont accessibles qu'à l'*opinion*. Aristote ne renonce pas à cette coupure ; simplement, il la déplace ; au lieu de séparer deux mondes comme chez Platon, un monde intelligible et un monde sensible, elle devient désormais intérieure au seul

monde qu'Aristote tient pour réel, séparant alors deux régions de ce monde : la région céleste caractérisée, à défaut d'immutabilité proprement dite, par la régularité immuable des mouvements qui s'y produisent, et la région – ou, au sens étroit, le « monde » – sublunaire (c'est-à-dire située au-dessous de la sphère de la Lune), domaine des choses qui « naissent et périssent » et sont soumises à la contingence et au hasard.

Dès lors, l'intelligible n'est plus transcendant au monde, ce qui ne veut d'ailleurs pas dire qu'il lui est immanent, comme l'admettront les théologies du Dieu cosmique, mais qu'*il en est une partie* : la dualité si fortement affirmée des deux mondes, ou plus exactement des deux régions du monde, rétablit un substitut de la transcendance platonicienne ; mais cette transcendance est désormais intramondaine. La conséquence qu'en tire Aristote est qu'on peut faire désormais l'économie de l'hypothèse des Idées. Les Idées platoniciennes avaient été posées, notamment dans le *Cratyle*, comme conditions de possibilité de la science : immuables, elles fournissent à la science l'objet stable que le sensible, toujours en mouvement, ne parviendrait pas à lui offrir. Et, pourtant, c'est le sensible qui, à travers les Idées, doit demeurer visé par la connaissance, faute de quoi la science des Idées, comme le pressent Platon dans la première partie du *Parménide*, ne serait que l'Idée de la science, et non la seule science qui nous importe, c'est-à-dire la science des choses de chez nous. Les Idées platoniciennes devaient donc répondre à deux exigences : d'une part, être *séparées* du sensible ; d'autre part, être *identiques* aux choses sensibles, avoir le même nom qu'elles ; ainsi, le Lit en soi doit-il en quelque façon être le *même* que les lits sensibles, sans quoi il ne serait pas l'Idée *de* ces lits. On peut résumer grossièrement la critique d'Aristote en disant qu'elle tend à dissocier ces deux exigences (ou bien les Idées sont séparées, ou bien elles sont identiques au sensible), puis à montrer, sous forme de dilemme, que chacune de ces exigences, prise dans sa rigueur, détruit la fonction même de l'Idée : 1<sup>o</sup> si les Idées sont séparées, elles sont inconnaissables pour nous ; 2<sup>o</sup> si les Idées sont identiques au sensible, elles comportent la même infirmité que lui et sont derechef inconnaissables, quoique pour la raison inverse de la précédente. Pas plus dans un cas que dans l'autre, les Idées ne réalisent leur fonction, qui était d'être, non principe d'intelligibilité en soi, mais principe d'intelligibilité *du* sensible. Dès lors, on peut en faire l'économie.

L'Idée platonicienne du Bien n'est pas davantage épargnée par Aristote, qui la juge incapable de fonder l'éthique et, plus généralement, de guider les actions humaines concrètes.

## • Aristote et la philosophie antérieure

Les critiques d'Aristote à l'égard de celui qui avait été son maître et à qui il devait certainement beaucoup, à commencer par une certaine idée de la science et de la philosophie comme science, ont été souvent sévèrement jugées par la tradition. Aristote a été taxé d'ingratitude et de mauvaise foi. On remarquera néanmoins que sa critique du platonisme reste, dans son principe, très différente de celle qu'il adresse aux présocratiques : il est souvent arrivé à ceux-ci de « ne pas comprendre le sens de leurs propres paroles » (*Gén. et corr.*, I, 1, 314 a 13) ; c'est en quelque sorte malgré eux, « sous la contrainte de la vérité » (*Mét.*, A, 3, 984 b 10), et non par la logique de discours qui demeurent « bégayants » (*ibid.*, 4, 985 a 5), qu'ils ont découvert successivement trois des quatre types de causes qui structurent le mouvement de l'Univers : la cause matérielle (Milésiens), la cause formelle (Éléates, Pythagore), la cause efficiente (Anaxagore), la quatrième cause – ou cause finale – étant présentée par Aristote comme sa découverte propre. Avec Aristote, une philosophie qui, jusqu'alors, se cherche parvient à la conscience de sa complétude et se croit en mesure d'annoncer son prochain achèvement (Aristote, rapporte Cicéron dans les *Tusculanes*, III, 28, 69, « affirme que la philosophie sera bientôt tout à fait achevée », fr. 53 Rose).

Mais où situer le platonisme dans ce schéma (qui, soit dit en passant, représente la première tentative pour penser comme un tout intelligible l'histoire de la philosophie) ? En un sens, l'Idée platonicienne n'est ni cause efficiente (car elle n'explique pas le mouvement), ni cause formelle (car la véritable forme est immanente au sensible), ni cause finale (car les mathématiques, à quoi se réduit finalement la théorie des Idées, ne nous apprennent pas ce qui est bien ou mal), ni, bien entendu, cause matérielle. Le platonisme pourrait ainsi apparaître comme un recul par rapport aux philosophies préplatoniciennes. Mais, si le platonisme est faux, ou plutôt inefficace, dans le détail, c'est qu'il n'est pas à la hauteur de sa propre visée : saisir le monde comme cosmos, c'est-à-dire comme un tout ordonné et intelligible, fixer à l'homme sa place dans cet ordre, faire de la science, savoir acquis sur le cosmos par l'homme, l'agent privilégié de leur relation. Cette visée avait en même temps une pointe polémique : restaurer l'unité de l'homme avec lui-même, et de l'homme avec la nature, que la critique sophistique du langage, de la science et de l'État, réduits par elle au rang de conventions humaines, avait ébranlées. Le programme d'Aristote ne sera pas très différent : mais il estimera que Platon n'a réalisé le sien que de façon fictive, transposant dans un autre monde l'ordre et l'unité dont ont besoin l'homme et *ce monde-ci*. En définissant la science comme science des Idées, Platon rend impossible toute recherche sur la nature (*Mét.*, A, 9, 992 b 8-9), condamnant dès lors la physique à n'être que vaine ou mythique. Aristote ne veut pas d'une solution aussi coûteuse. D'où l'impression qu'il donne souvent de vouloir remonter en deçà de Platon pour renouer le fil d'une tradition que Platon aurait interrompue et, en tout cas, pour reprendre à nouveaux frais l'examen de problèmes que le platonisme avait, selon lui, masqués plutôt que résolus.

## 4. La logique et les autres arts du langage

### • La logique

Le nom de logique n'est pas aristotélicien, mais remonterait, selon Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, VII, 16), à l'académicien Xénocrate. Les platoniciens – Aristote nous le rappelle dans un texte remontant à une période ancienne de son œuvre (*Top.*, I, 14, 105 b 20) – distinguaient trois sortes de propositions et de problèmes : éthiques, physiques, dialectiques (ou logiques). Cette tripartition se retrouvera dans les classifications stoïcienne et épicurienne du savoir. Mais Aristote lui en préfère une autre, selon laquelle il distingue philosophie *théorique*, philosophie *pratique* (éthique, politique) et philosophie *poétique* (celle qui s'occupe de la production, *poiësis*, en particulier d'œuvres d'art) et subdivise à son tour la philosophie théorique en théologie, mathématiques et physique (*Mét.*, E, 1, 1026 a 13). Cette division aristotélicienne du savoir se caractérise par l'absence, à première vue étonnante, des deux disciplines à l'instauration et au développement desquelles Aristote a précisément attaché son nom : la **métaphysique** et la logique.

De la première absence nous essaierons plus loin de proposer une explication. Quant à l'omission de la logique, on a cru en trouver la raison dans un texte, à vrai dire obscur, de la *Métaphysique* (Γ, 3, 1005 b 25), selon lequel l'étude de l'analytique (théorie du raisonnement) devrait précéder celle des autres sciences. Les commentateurs des premiers siècles de l'ère chrétienne diront plus clairement que la logique n'est pas une science, mais un instrument, organon, de la science (d'où le titre d'*Organon* que l'on donnera à l'ensemble des écrits logiques d'Aristote). Cette façon de s'exprimer est sans doute plus exacte que celle de Ravaisson (1837), selon laquelle la logique ne serait pas une science, mais la forme de la science ; car Aristote n'est jamais parvenu à l'idée claire d'une logique formelle, impliquant une séparation rigoureuse de la forme du discours et de son contenu, au sens où l'entendront les modernes.



Il reste qu'Aristote a attaché une attention particulière au langage, logos, le langage étant selon lui la différence spécifique de l'espèce humaine : l'homme est le ζῷον λόγον ἐχόν, expression dont la tradition a fait *animal rationale*, animal raisonnable, mais qui signifie originellement que l'homme est l'animal qui a la parole. Dans cet intérêt accordé au langage pour lui-même, Aristote avait eu pour précurseurs les sophistes : en accumulant les arguments, voire les arguties, non « par suite d'un embarras réel », mais « pour le plaisir de parler » (*Mét.*, Γ, 5, 1009 a 16-22), les sophistes avaient révélé la puissance propre du discours, capable non seulement d'exprimer, mais aussi de dissimuler les rapports réels. Certes, Aristote, comme Platon, ne professe que mépris pour l'immoralisme des sophistes. Mais il est permis de penser que la mise entre parenthèses immoraliste de la vérité du discours a mis Aristote sur la voie de sa mise entre parenthèses méthodologique.

## • La rhétorique

Très remarquable à cet égard est la *Rhétorique* d'Aristote, que la tradition n'a pas rangée dans l'*Organon*, mais qui n'en est pas moins une partie importante de la théorie du logos. À la différence du discours dialectique, qui s'adresse à l'homme en tant seulement qu'il peut répondre à ce qu'on lui dit, c'est-à-dire à l'homme en tant que parlant, le discours rhétorique s'adresse à l'homme total, capable de jugement, mais aussi de passions, que, selon les circonstances, l'orateur doit savoir apaiser ou, au contraire, exciter. C'est pourquoi Aristote divise la rhétorique en trois genres, non pas tant d'après le contenu du discours que d'après la relation du discours à l'auditeur, relation qui reflète elle-même les trois attitudes possibles à l'égard du temps : le jugement sur le passé appelle le genre *judiciaire* ; l'attitude spectatrice et non critique à l'égard du présent favorise le panégyrique et le blâme, objets du genre *épidictique* ; enfin, la délibération sur l'avenir, tâche qui incombe à Athènes à l'Assemblée du peuple, suscite le genre *délibératif* (*Rhét.*, I, 3, 1358 b 13-20). On ne s'étonnera donc pas que le discours rhétorique suppose, pour être efficace, une certaine psychologie pratique, connaissance de la passion (*pathos*) et des mœurs (*éthos*) de ceux auxquels il s'adresse. C'est pourquoi le livre II de la *Rhétorique* est occupé, pour sa plus grande part, par un traité empirique du caractère et des passions, où la subtilité des analyses « eidétiques » (sur la colère, sur la haine, etc.) ne doit pas faire oublier qu'Aristote ne voyait pas là une étude scientifique (qui aurait exigé une mise en relation de la forme des passions avec leur « matière » physiologique), mais un manuel d'anthropologie pratique, fondement d'une tactique de la persuasion destinée à s'immiscer dans les relations des hommes entre eux. Nous sommes loin ici de la rhétorique philosophique, appuyée sur la science des Idées, que préconisait Platon dans la deuxième partie du *Phèdre* : Aristote ne propose pas une transmutation philosophique de l'art rhétorique, mais, en dehors de tout jugement de valeur, une élaboration méthodique de la technique plus ou moins spontanément mise en œuvre par les rhéteurs.

Par un de ses aspects, cette *Rhétorique* se rattache plus directement aux œuvres proprement logiques d'Aristote. L'une des tâches de l'art rhétorique est de dresser un catalogue des *lieux* (*topoi*), c'est-à-dire des points de vue les plus généraux sous lesquels un sujet peut et doit être abordé : prendre en considération la totalité des lieux est le seul moyen de traiter un sujet de façon exhaustive, en même temps que de prévenir les objections ou simplement les doutes ou les résistances de l'auditoire, qu'il s'agisse d'un panégyrique, d'une plaidoirie ou d'un discours devant l'Assemblée. Il y a des lieux propres à chaque genre et des lieux communs à tous. Parmi ceux-ci, Aristote nomme : le possible et l'impossible, l'existence et l'inexistence, le grand et le petit ou encore le plus et le moins (II, 19). Mais dans l'éloge, par exemple, il faudra distinguer en outre entre la nature (le caractère de la personne) et les actes, ceux-ci révélant en général celle-là, mais pouvant aussi en cas de défaillance être rachetés par elle. D'où de nouveaux lieux : celui du général et du particulier, celui de la similitude et de la contrariété, etc. Ainsi voit-on se constituer

de façon d'abord empirique, et à des fins seulement mnémotechniques, un réseau de catégories qui sont à la fois les chefs sous lesquels se rassemble l' **argumentation** et le terrain commun sur lequel se rencontrent, en dehors de toute matière particulière, les discours des hommes.

## • La « topique »

C'est précisément à l'étude des lieux qu'est consacré le plus ancien des ouvrages qui constituent l'*Organon*, les *Topiques*. « Le but de ce traité, dit Aristote, est de trouver une méthode qui nous mette en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant de prémisses probables, et d'éviter, quand nous soutenons un argument, de rien dire nous-mêmes qui y soit contraire » (I, 1, 100 a 18 sqq.). Cette méthode est ce qu'Aristote appelle la *dialectique*, parce qu'elle fixe les règles de la pensée dialoguée. À la différence du monologue rhétorique, celle-ci trouve dans la présence critique de l'interlocuteur l'aiguillon et, en même temps, le frein qui sont les garants à la fois de sa progression et de sa rigueur. Les lieux définissent ici une sorte d'axiomatique de la discussion ; mais leur portée est encore plus vaste si l'on songe que la pensée et, plus particulièrement, la recherche sont, suivant la formule platonicienne que ne désavoue pas Aristote (*Du Ciel*, II, 13, 294 a 9-10), un « dialogue de l'âme avec elle-même ».

Dans les *Topiques*, les lieux sont classés selon les différents points de vue d'où une proposition ou une question concerne la chose en discussion, c'est-à-dire selon les différents degrés de l'*attribution*, ou *prédication*. Un prédicat peut se dire du sujet de quatre façons : si le prédicat est réciproque avec le sujet (c'est-à-dire s'il peut devenir le sujet d'une proposition dont le sujet initial deviendrait le prédicat), il en exprime ou bien la *définition* (ex. : l'homme est un animal doué de parole) ou bien une particularité non essentielle, et pourtant *propre* au sujet (ex. : le rire est le propre de l'homme) ; si le prédicat n'est pas réciproque, on aura affaire ou au *genre*, qui est plus général que le sujet mais fait partie de sa définition (ex. : l'homme est un animal), ou à l'*accident*, qui advient au sujet sans faire partie de son essence (ex. : Socrate a un nez camus). On obtient ainsi la liste de ce que la tradition appellera les *prédicables* et qui structure ici la recherche des lieux : lieux de l'accident aux livres II et III des *Topiques*, lieux du genre au livre IV, lieux du propre au livre V, lieux de la définition aux livres VI et VII. Il n'est pas douteux que, dans ces recherches arides sur les différentes façons dont l'être se dit, recherches où une étude érudite discernerait l'écho de discussions commencées au sein de l'Académie, se laissent lire les premiers linéaments de la spéculation aristotélicienne sur l'être. C'est dans les *Topiques* qu'est à chercher la préhistoire de la métaphysique aristotélicienne.

## • Le syllogisme

Cette remarque suffirait à manifester que l'*Organon* d'Aristote, surtout dans sa partie consacrée à la dialectique, est très éloigné d'une logique proprement formelle ; car la structure de la prédication n'est pas sans comporter un certain savoir de l'être, une sorte de compréhension préontologique du sens – ou des sens – de l'être, qu'il appartiendra à la science de l'être en tant qu'être de thématiser. Mais les *Topiques* ont un autre intérêt. Ils font allusion à un procédé de **raisonnement** qu'Aristote y dénomme déjà *sylogisme* et qui se caractérise, les prémisses étant posées, par le caractère contraignant de la conclusion qu'on en déduit. « Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d'elles en résulte nécessairement par le seul moyen de ces données » (I, 1, 100 a 25). Le syllogisme est à l'origine un procédé rhétorique qui tend à manifester, entre des propositions admises par l'adversaire et une autre proposition qu'il refuse d'admettre, un rapport de principes à conséquence, de *prémisses* à *conclusion*, qui, une fois dévoilé, doit amener l'adversaire, bon gré mal gré, soit à admettre la conclusion, soit à refuser les prémisses.

C'est dans les *Premiers Analytiques* (œuvre postérieure aux *Topiques*, bien que les éditeurs l'aient placée avant les *Topiques* dans le corpus) qu'Aristote édifie la théorie formelle du syllogisme, compte non tenu de la vérité ou de la non-vérité des prémisses. Pratiquement, le syllogisme consiste à justifier l'appartenance d'un prédicat (majeur) à un sujet (mineur) par l'introduction d'un terme intermédiaire (moyen terme) qui est tel que, dans le cas le plus favorable, le majeur s'attribue à lui et qu'il s'attribue lui-même au mineur.

Dans l'exemple classique :

Tout homme est mortel  
Socrate est homme  
Socrate est mortel,

on voit immédiatement que « mortel » est le majeur, « Socrate » le mineur, « homme » le moyen terme.

Aristote voyait dans le syllogisme le procédé par excellence de la science, du moins de la science constituée, qui, en possession de ses propres principes, en est arrivée au stade de l'exposition démonstrative. Mais, dès l'Antiquité, une grave objection a été formulée contre le syllogisme, accusé de comporter une pétition de principe, en ce sens que la vérité de la majeure implique celle de la conclusion : pour être assuré que *tous* les hommes sont mortels, il faut savoir *déjà* que Socrate, qui est un homme, est mortel. Mais, si nous le savons déjà, à quoi bon le conclure ? Autrement dit, on ne peut conclure des prémisses que ce qui y est déjà contenu : le syllogisme serait alors tautologique et se réduirait, comme le dira plus tard Lachelier, à une « solennelle futilité ». À cela Aristote pourrait d'abord répondre que le syllogisme nous permet de passer d'un savoir universel, donc en puissance, à un savoir particularisé, donc actuel, s'il est vrai que l'universel est le particulier en puissance (*Seconds Anal.*, I, 24, 86 a 23-29).

Mais, surtout, l'accusation de cercle vicieux ne vise qu'une interprétation *extensiviste* du syllogisme ; le syllogisme n'est pas seulement passage de l'universel au particulier, mais – du moins dans le syllogisme de la première figure, qui est finalement le seul en cause – *médiation* entre un sujet et un prédicat qui n'est pas analytiquement contenu dans le sujet : le moyen terme, comme le dit Aristote (*Seconds Anal.*, II, 2, 90 a 6), est *cause* de l'attribution du prédicat (majeur) au sujet (mineur).

## • Limites de l'idéal déductif

La notion de causalité appliquée au syllogisme reste cependant ambiguë. Elle pourrait signifier, puisque le moyen terme est un concept, ou, comme dit Aristote, exprime une essence (*Mét.*, M, 4, 1078 b 4), que le syllogisme manifeste le déploiement immanent d'une essence, qui médiate dans l'unité synthétique de la conclusion deux moments d'abord disjoints : ainsi serait-ce l'humanité qui *fait* Socrate mortel (ce qui inspirera à Valéry cette boutade : « Ce n'est pas la ciguë, mais le syllogisme, qui a tué Socrate »). Tel est, sans aucun doute, l'*idéal* de la science aristotélicienne : manifester, en dehors de tout recours à l'expérience, des enchaînements nécessaires d'essences, comme les mathématiques (auxquelles sont empruntés la plupart des exemples des *Analytiques*) nous en fournissent le modèle. Mais, dès qu'Aristote emprunte ses exemples à l'expérience, on s'aperçoit que le syllogisme n'est plus alors que la mise en forme d'une expérience constituée en dehors de lui. De fait, Aristote ne recourt que fort peu au syllogisme dans son œuvre scientifique effective. Dans les *Premiers Analytiques*, il note : « Il ne

suffit pas de considérer le développement des syllogismes ; il faut encore être capable d'en former » (43 a 20 sqq.). Or, pour en former, il faut être en possession des prémisses, nécessairement plus universelles que la conclusion. Mais si l'universel est le plus connu en soi (de sorte que le syllogisme déroule l'ordre de l'intelligibilité en soi), il est le moins connu *pour nous*, qui, dans la sensation, rencontrons d'abord le particulier. D'où la nécessité d'une opération préalable, et de sens inverse, qui est la remontée du particulier à l'universel : c'est l' *induction*, procédé qui n'a pas la rigueur du syllogisme (*Seconds Anal.*, II, 23), mais qui, dans la mesure où il nous élève à l'intuition de l'universel, est singulièrement plus fécond.

L'induction, qui trouve surtout son domaine d'application en biologie, est néanmoins sans usage là où les principes requis sont d'une généralité telle qu'aucune intuition ne leur correspond. L'idéal d'Aristote demeure donc celui d'une déduction absolue, le même que poursuivaient dans le même temps les mathématiciens dont les travaux aboutiront quelques décennies plus tard à la systématisation d'Euclide. Chaque science repose sur des prémisses premières, nommées *axiomes*, qui ne peuvent être démontrées sans cercle vicieux à l'intérieur de la science considérée, puisqu'elles sont présumées par toutes ses démonstrations (par exemple, en arithmétique : *le tout est plus grand que la partie*). Les axiomes propres à une science peuvent sans doute être démontrés à partir d'une « science plus haute », expression qui, selon les exemples qu'en donne Aristote, désigne une science plus générale et plus abstraite : ainsi les principes premiers de l'optique ou de l'acoustique peuvent-ils être démontrés par les mathématiques. Mais qu'en est-il des principes *communs* à toutes les sciences, comme le principe de contradiction ? Ici le caractère indémontrable du principe ne sera plus relatif, mais absolu : le principe de contradiction ne peut être démontré sans pétition de principe, c'est-à-dire sans qu'il soit présumé dans les prémisses de la démonstration que nous en donnerions, puisqu'il est le principe de toute démonstration. Le principe « le plus solide de tous » et « le plus connu de tous » (puisque sa possession est nécessaire pour connaître quelque être que ce soit) [*Mét.*, Γ, 3, 1005 b 10 sqq.] est donc aussi la plus indémontrable de toutes les propositions. Ainsi l'équation du savoir et de la démontrabilité (la vraie connaissance est la connaissance du nécessaire, c'est-à-dire de ce qui peut être démontré, ou encore : savoir, c'est savoir par les causes) ne vaut-elle pas pour le fondement du savoir lui-même : la logique d'Aristote, dont Hegel dira qu'elle est « la logique de la pensée finie », reconnaît ses limites dès lors qu'il s'agit pour elle de se fonder elle-même. Le savoir démonstratif, dont les *Analytiques* nous fournissent le canon, s'enracine dans le non-savoir ou du moins dans un savoir d'un autre ordre. La logique elle-même nous oblige à reconnaître que le rapport de l'homme au fondement n'est pas un rapport d'ordre logique et appelle un mode d'élucidation plus haut.

## 5. La « science de l'être »

Aristote, on l'a vu, n'est pas l'auteur de l'ouvrage intitulé *Métaphysique*, puisque la responsabilité du recueil, de l'ordre des livres et du titre lui-même, incombe à des éditeurs postérieurs. Cette circonstance serait de peu d'importance philosophique si la spéculation philosophique qui se développe dans ces quatorze livres manifestait une unité ou une continuité aisément saisissables. En réalité, il semble que deux projets très différents soient ici à l'œuvre et que leur identification sous le nom devenu traditionnel de *métaphysique* masque ce que leur relation conserve, chez Aristote, de problématique.

### • Être quelconque et être suprême

Cette dualité est déjà saisissable dans le célèbre *Proœmium* (Prologue) de la *Métaphysique* (A,

1 et 2), où Aristote analyse l'idée traditionnelle de la **philosophie**. S'il est clair que la philosophie est un savoir de type scientifique qui s'élève au-dessus de la sensation par l'intermédiaire de l'imagination, de la mémoire et de cette première forme de généralisation qu'est l'expérience, s'il est clair aussi que la philosophie est un savoir théorique qui surpasse les techniques utilitaires grâce à son caractère désintéressé, si Aristote s'accorde avec Platon pour situer dans l'étonnement le point de départ de la philosophie, il n'en propose pas moins ensuite deux caractérisations plus rigoureuses, et assez différentes l'une de l'autre, de cette science nommée **sagesse**. D'une part, le philosophe est celui qui connaît le plus de choses, c'est-à-dire, commente Aristote, qui possède la science de l'universel, car celui qui connaît l'universel « connaît d'une certaine façon tous les cas particuliers qui tombent sous l'universel » (982 a 23). Mais le philosophe est aussi celui qui connaît « les choses les plus hautes et les plus difficiles » (982 a 10), choses qui ont leur fin en elles-mêmes et dont le savoir est le plus « exact », c'est-à-dire, commente Aristote, les principes et les causes et, singulièrement, les premiers d'entre eux. Science du tout ou seulement du meilleur, science de l'universel ou science du premier ? La sagesse est-elle à rechercher dans l'extension du savoir ou dans le caractère particulier, mais éminent, de son objet ?

Aristote ne prend pas parti explicitement dans ce débat, qui devait être au demeurant traditionnel dans les écoles socratiques. Mais on a depuis longtemps remarqué que la *Métaphysique* proposait deux sortes de définition de la « science recherchée ». L'une la présente comme la science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire de l'être envisagé *par où* (*ἐε, qua*) il est **être** et seulement être, et non « nombre, ligne ou feu » (Γ, 2, 1004 b 6). Une telle science est opposée d'emblée, dès les premières lignes du livre Γ, aux sciences particulières, qui portent sur un genre particulier de l'être. Mais, dans d'autres textes, la science recherchée, alors dite plus précisément *philosophie première*, est assimilée à la *théologie*, c'est-à-dire à une science particulière parmi d'autres, encore que cette science ait pour objet « le genre le plus éminent » (E, 1, 1026 a 21). Cette dernière science est, avec la *physique* (encore appelée philosophie seconde) et les *mathématiques*, l'une des trois sciences théorétiques, en lesquelles se divise la philosophie dans son ensemble. Alors que la science de l'être en tant qu'être se distingue de toutes les autres par son universalité, la théologie s'impose par sa primauté, c'est-à-dire par la particularité éminente de son objet. Il paraît donc bien s'agir de deux sciences différentes, et non de deux définitions différentes de la même science.

Pourtant il est arrivé que ces deux sciences ont été très vite confondues par les commentateurs sous le nom unique, mais équivoque, de « métaphysique ». Le titre *Métaphysique* (« après la physique »), qui correspond, comme on l'a vu, à l'ordre de l'édition d'Andronicos, se prêtait d'autant plus à cette confusion qu'il pouvait signifier, au gré des commentateurs, soit la science *post-physique*, qui prolonge la physique dans le sens d'une plus grande abstraction, soit la science qui étudie les réalités *trans-physiques*. Sur le plan philosophique, cette assimilation, déjà suggérée par le groupement de textes opéré par les éditeurs anciens, n'était pas totalement dénuée de vraisemblance. Car, si les deux sciences que nous avons distinguées – ontologie et théologie – sont bien définies par des voies différentes, elles n'en sont pas moins concurrentes. Si la science de l'être en tant qu'être est d'emblée définie par son universalité, elle prétend aussi par là même à la primauté : en effet, conformément au schéma des *Analytiques*, selon lequel l'universel contient en puissance le particulier, la science la plus générale, science des principes les plus universels, sera en même temps le fondement des sciences particulières, qu'elle précédera dans l'ordre de l'intelligibilité. Mais à l'inverse, la théologie, d'abord définie par sa primauté, n'en vise pas moins à l'universalité : science du Principe premier, Dieu, elle connaît en même temps ce dont le principe est principe, c'est-à-dire, s'agissant du Principe premier de qui « dépendent » toutes choses, « le Ciel et la nature » tout entiers (Λ, 7, 1072 b 14). Chacune des deux sciences étant donc à la fois universelle et première, les commentateurs ont été souvent tentés d'assimiler leurs objets :



l'être en tant qu'être serait l'être *éminemment* être, c'est-à-dire divin. Cette assimilation traditionnelle de l'être divin et de l'être en tant qu'être masque malheureusement la dualité des problématiques ontologique et théologique et méconnaît la distinction, qui sera plus tard scolarisée, mais est déjà en germe chez Aristote, entre une *metaphysica generalis*, science de l'être commun (*ens commune*), et une *metaphysica specialis*, science d'un être particulier, mais suprême (*summum ens*).

## • La question de l'unité de l'être

Le problème de l'unité de l'être et, conséquemment, d'une science unique de l'être, qui aurait pour objet l'être en tant que tel, est débattu au début du livre Γ. La difficulté tient à cette constatation – véritable leitmotiv de la *Métaphysique* aristotélicienne – que « l'être se dit en une pluralité de sens » (Γ, 2, 1033 a 33, etc.). Ces sens se laissent le plus aisément dégager d'une analyse de la **copule** *être* dans la proposition attributive. Ce n'est pas dans le même sens que nous disons : « Socrate *est* homme », « Socrate *est* juste », « Socrate *est* grand de trois coudées », « Socrate *est* plus âgé que Coriscos », etc. Dans le premier cas, le verbe *être* signifie l'essence, dans le deuxième la qualité, dans le troisième la quantité, dans le quatrième la relation, etc. Ces sens de l'être sont appelés par Aristote **catégories** (du grec *kategoria*, qui signifie attribution) : les catégories sont donc les différents modes de signification selon lesquels la copule *être* lie le prédicat au sujet de la proposition. Aux quatre catégories déjà nommées Aristote en ajoute, en général, six autres : le temps, le lieu, la situation, l'action, la passion et l'avoir. Leur nombre, du reste, importe peu, car leur énumération est empirique et n'obéit à aucune principe de classement. Mais, une fois constituées, elles forment système et valent moins par le contenu propre de chacune que par la différence et l'opposition de chacune par rapport à toutes. Bien qu'elles soient obtenues par une analyse des sens de la copule dans l'attribution, elles n'en sont pas moins des catégories de l'être et non du jugement, car la proposition ne fait que dévoiler une vérité antérieure à l'acte du jugement : « Ce n'est pas parce que nous jugeons qu'une chose est blanche qu'elle est blanche, mais c'est parce qu'elle est blanche que nous disons qu'elle est blanche : (*Mét.*, Θ, 10, 1051 b 6-9).

Aristote appelle encore les catégories *genres* de l'être ou *genres suprêmes* de l'être. Il veut dire par là qu'elles sont les genres les plus généraux, au-delà desquels il n'y a plus rien que l'unité du mot *être*. Car les genres sont, comme le dit Aristote, incommunicables, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être ramenés les uns aux autres ni subordonnés à une unité supérieure. Tout discours qui se meut au-delà de l'universalité déterminée d'un genre (comme c'est le cas pour le discours scientifique, toute science portant sur un genre et sur un seul) risque de n'être que « verbal et vide ». Dire que l'universalité de l'être (qui est « commun à toutes choses ») est plus grande que celle d'un genre, c'est donc se condamner à reconnaître qu'il n'a pas de contenu circonscrit, ni peut-être même de réalité en dehors du discours que nous tenons sur lui.

Malgré cette vacuité présumée de son objet, comment sauver alors l'existence d'une science de l'être en tant qu'être ? La réponse d'Aristote est que les significations multiples de l'être, bien qu'elles soient irréductibles les unes aux autres, n'en comportent pas moins une certaine unité, dans la mesure où elles « se disent par rapport à un principe unique », qui est l'essence : « Certaines choses sont dites être parce qu'elles sont des **essences**, d'autres parce qu'elles sont des affections de l'essence, d'autres une voie vers l'essence ou des destructions ou des qualités ou des agents ou des générateurs de l'essence ou de l'une des catégories qui se disent par rapport à l'essence, ou encore des négations de l'une d'entre elles ou de l'essence elle-même » (Γ, 2, 1003 b 5-10). Fort de cette analyse, Aristote conclut que la science de l'être peut être dite « une » d'une certaine façon, dans la mesure où « la question qui est un objet passé, présent et éternel d'embarras et de recherche : *Qu'est-ce que l'être ?* se laisse ramener à cette autre :

Qu'est-ce que l'essence ? » (Z, 1, 1028 a 2).

## • Être et essence

La tradition s'est trop aisément satisfaite de cette assimilation, attribuant volontiers à Aristote sous le nom d'*analogie de l'être* une théorie selon laquelle l'être se répandrait, sans perdre son unité, dans la diversité hiérarchisée du réel, chaque chose ayant reçu l'être, ou participant à l'être, à proportion de sa perfection. Une telle doctrine n'est pas aristotélicienne. Aristote connaît, certes, la notion d'**analogie**, qui désigne chez lui ce que nous nommons proportion : l'égalité de deux rapports. Mais il n'applique pas cette notion à l'élucidation des rapports qu'entretiennent entre eux les sens de l'être, mais seulement du rapport qu'entretiennent avec l'être d'autres notions universelles, comme le bien ou la causalité : le bien a une pluralité de sens analogue à celle des sens de l'être, en ce que le bien selon le temps (ou *occasion*) est au temps ce que le bien selon la relation (ou *utile*) est à la relation ou encore ce que le bien selon la qualité (ou *vertu*) est à la qualité, etc. Mais pourquoi y a-t-il de la temporalité, de la relation, de la quantité, de la qualité, etc., et non pas seulement des *essences* ? Et pourquoi ces catégories secondes sont-elles encore de l'être, bien qu'elles n'accèdent pas à la dignité de l'être de l'essence ? Aristote se contente ici d'une description du statut plural de l'être et de l'indication que l'unité est à rechercher dans le rapport de toutes les catégories autres que l'essence à l'essence elle-même. Il n'entreprend jamais une déduction des catégories à partir de la catégorie première, ni par conséquent ne tente une explication du monde à partir d'un principe unique. La pluralité des sens de l'être apparaît comme une scission produite dans l'être autre que divin par le phénomène universel du **mouvement**. Mais, contrairement à Parménide qui nie la réalité du mouvement pour sauver l'univocité de l'être, Aristote estime que cette scission et la polysémie qui en découle doivent être acceptées et décrites. La métaphysique fournit ainsi le soubassement ontologique de la physique.

La première catégorie, celle d'*ousía* à l'analyse de laquelle sont consacrés les livres dits centraux de la *Métaphysique* (Z-H-Θ), fournit un point d'ancrage dans la compréhension de l'être-en-mouvement. L'*ousía* désigne ce qu'est la **chose** (*ti esti*), sa définition, qui doit être appropriée à son objet (*tode ti*), ce qui exclut l'universel. Mais, d'un autre côté, l'*ousía* désigne la chose elle-même, le *tode ti*, c'est-à-dire le « quelque chose de déterminé », qui est le substrat déterminé d'un ensemble de propriétés (en termes logiques, le sujet des prédicats). Ces deux sens de l'*ousía*, assez bien rendus en latin par la double traduction d'*essentia* et de *substantia*, coïncident-ils ? Ils ne le peuvent pas dans les êtres sensibles, composés de matière et de forme, car la matière appartient bien au sujet (elle est même en un sens le substrat par excellence), mais, étant indéfinie, elle répugne à toute définition. En revanche, la **définition**, qui exprime la forme à l'exclusion de la matière, est un prédicat du sujet, mais ne se confond pas avec lui quand celui-ci comporte aussi de la matière. La coïncidence de la définissabilité et de la substratité n'est donnée que dans les êtres simples, comme les entités mathématiques ou Dieu. Pour les autres êtres, ceux que nous rencontrons dans l'expérience, l'*ousía* exprime un idéal d'intelligibilité, mais qui se heurte à la facticité insurmontable d'un monde peuplé d'êtres individuels, porteurs de prédicats accidentels et individualisés par ces prédicats mêmes. L'idéal serait qu'il y eût des formes individuelles et que l'intelligibilité de la forme descendît jusque dans la matière. Mais la contingence du monde dans lequel nous vivons (le monde sublunaire, c'est-à-dire la partie inférieure de l'univers) interdit qu'il en soit ainsi.

## • Dieu

Il est pourtant une région de l'être où l'être se dit d'une façon univoque : c'est le divin. **Dieu** n'est en effet qu'Essence, n'ayant ni *quantité* ni *qualité*, n'étant pas dans un *lieu* ni dans le *temps*,

n'entretenant aucune *relation*, n'étant pas en *situation*, n'ayant nul besoin *d'agir* et ne souffrant aucune *passion*. L'existence d'une telle région ne peut être mise en doute, car nous en saisissons la manifestation immédiate dans l'observation astronomique : les astres, que caractérisent leur immatérialité, la parfaite régularité, circularité et éternité de leur mouvement, sont « ce qu'il y a de visible parmi les choses divines : (*Mét.*, E, 1, 1026 a 17). Les astres se meuvent eux-mêmes, soit parce que l'on considère que leur matière, *l'éther*, a pour nature de se mouvoir toujours (*Du Ciel*, 1, 3), soit parce qu'ils sont habités par une âme dont le propre est, dans la tradition pythagorico-platonicienne, d'être automotrice. Pourtant, Aristote semblera de moins en moins satisfait de cette explication. Dans le livre VIII de la *Physique* et le livre  $\Lambda$  de la *Métaphysique*, il se préoccupe d'assurer l'éternité du mouvement, requise elle-même par l'éternité du temps, qui est « quelque chose du mouvement ». Or cette éternité, donnée au niveau des mouvements astraux, fait problème au niveau des mouvements discontinus et désordonnés des êtres sublunaires. Cette dernière sorte de mobiles, qui sont tantôt en repos tantôt en mouvement, ne possède pas le mouvement en *acte*. Il faut donc une cause motrice en acte de chacun des mouvements du monde sublunaire, et cette cause motrice ne peut être que distincte d'un mobile qui n'aurait le mouvement qu'en puissance. C'est donc à propos de ces mobiles qu'Aristote pose le principe : « *Tout ce qui est mû est mû par quelque chose* » (*Phys.*, VII, 1 ; VIII, 4). Mais le moteur lui-même, en vertu du même principe, reçoit son mouvement d'une motion antérieure. Il est néanmoins « nécessaire de s'arrêter » dans la régression et de poser comme principe premier du mouvement un « premier moteur » qui meuve lui-même sans être mû, c'est-à-dire un Premier Moteur immobile.

Ce Premier Moteur peut-il être assimilé sans difficulté au Dieu transcendant dont Aristote semblait pressentir l'existence à travers la structure intelligible (c'est-à-dire, en fait, mathématique) du Ciel étoilé ? Au livre VIII de la *Physique*, la transcendance du Premier Moteur semble difficilement conciliable avec la description toute mécanique qui est donnée de son rapport au mobile : mouvoir, c'est « pousser ou tirer », ce qui suppose qu'il y ait continuité ou du moins contact entre le moteur et le mobile. Le Premier Moteur ne serait donc pas en dehors du monde, mais « à la périphérie de l'Univers » (*Phys.*, VIII, 10). Mais, dans le contexte plus directement « théologique » du livre  $\Lambda$  de la *Métaphysique*, Aristote n'hésite pas à s'élever au-dessus des prémisses physiques de son raisonnement. Ici, l'incorporéité et le caractère inépuisable du Premier Moteur, qui, dans le dernier livre de la *Physique*, semblent difficilement compatibles avec sa localisation à la périphérie de l'Univers, sont clairement affirmés, ainsi que sa « séparation » par rapport à ce qu'il meut. Ici, le Premier Moteur ne meut pas mécaniquement, à la façon des moteurs du monde sublunaire, mais, selon une analogie empruntée à l'expérience psychologique, Aristote affirme qu'il meut comme « désirable », comme « objet d'amour » ( $\Lambda$ , 7) ou, en termes plus abstraits, comme cause finale. Ainsi seulement peut-on comprendre qu'il puisse « mouvoir sans être mû ». Seule l'analogie du désir non réciproque permet de concevoir le paradoxe d'un moteur qui « touche », au sens d'« émouvoir », sans être touché lui-même (*Génération et Corruption*, I, 6). Il ne faut pas dissimuler néanmoins que la cause finale n'est active qu'en un sens métaphorique (*ibid.*, I, 323 b 14) et que cette célèbre doctrine d'Aristote, en niant en fait toute action efficiente de Dieu sur le monde, installe le divin dans un éloignement et une transcendance que les êtres du monde peuvent tout au plus « imiter » (*Mét.*,  $\Theta$ , 8, 1050 b 28) avec les moyens dont ils disposent. Moteur lointain, le Dieu d'Aristote est l'idéal immobile, vers lequel s'épuisent les mouvements réguliers des sphères célestes, l'alternance des saisons, le cycle biologique des générations, les vicissitudes de l'action et du travail des hommes. Il n'est rien qui ressemble aussi peu au Dieu d'amour des chrétiens que le Dieu aimable d'Aristote.

Cette transcendance du Dieu d'Aristote est telle qu'elle met en question la possibilité même d'une théo-*logie*, c'est-à-dire d'un discours de l'homme sur Dieu. Le seul prédicat que l'on puisse correctement attribuer à Dieu est l'Essence. Toute autre attribution exige des corrections qui

finissent par en exténuer le sens. Ainsi Dieu peut-il être dit un Vivant, mais c'est à la condition d'entendre qu'il s'agit d'une Vie qui ignore la fatigue, le vieillissement, la mort, caractéristiques pourtant de toute vie « biologique ». Ainsi Dieu peut-il être dit **Pensée**, mais à la condition de préciser que cette Pensée n'est pas pensée d'autre chose, comme l'est la pensée humaine : car une telle pensée ne passe à l'acte que si un objet lui est donné, et une telle dépendance à l'égard de l'objet est indigne de Dieu. D'autre part, que serait cet objet ? Il ne pourrait être que supérieur à Dieu (car on ne peut supposer que Dieu condescende à penser l'inférieur, par exemple le monde, ce qui exclut, soit dit en passant, la Providence) ou bien être Dieu lui-même. Or, comme rien n'est supérieur à Dieu, il reste que Dieu se pense lui-même, qu'il soit la Pensée qui se pense elle-même (*Mét.*, Λ, 7). Cette description de Dieu comme « pensée de soi-même » n'est pas le fruit d'une intuition triomphante, comme l'a cru généralement la tradition, mais bien plutôt une formule paradoxale et résiduelle, qui tend seulement à exhausser Dieu au-delà de cette pensée laborieuse et hétéronome qui est le lot de l'humanité. Plotin ne fera que prolonger hardiment Aristote lorsqu'il dira que le Premier « ne pense même pas », parce que la dualité du sujet et de l'objet, fût-ce dans le cas où le sujet se prend lui-même comme objet, est incompatible avec l'unité subsistante de Dieu. Aristote est, beaucoup plus que ne le laisserait croire une lecture superficielle de sa théologie, le véritable précurseur de la théologie négative (que développera plus tard, dans la tradition néo-platonicienne, le pseudo-Denys l'Aréopagite), selon laquelle l'homme ne peut parler de Dieu que par négations.

## 6. La philosophie de la nature

S'il est vrai que l'ontologie d'Aristote est une élucidation de l'être-en-mouvement du monde sublunaire, s'il est vrai d'autre part que sa théologie, dans ce qu'elle a du moins d'humainement réalisable, pense Dieu négativement à partir de l'expérience du mouvement, on se convaincra que la frontière entre **physique** et métaphysique n'est pas toujours claire, à tel point que l'on a pu dire que « le thème de la métaphysique n'est que la question limite d'une physique menée avec conséquence jusqu'à son terme » (Wieland, 1962).

### • Les principes

Ainsi que le livre A de la *Métaphysique*, le livre I de la *Physique* est consacré à une confrontation avec les prédécesseurs, qui porte expressément sur le nombre et la nature des principes. En fait, ce qui est en question dans ce débat, c'est la possibilité même d'une physique, c'est-à-dire d'une science des êtres naturels, qu'Aristote assimile tacitement aux êtres en mouvement ou susceptibles de mouvement. Aristote veut montrer que, si l'on ne pose qu'un seul principe, on rend le mouvement impossible. Cette erreur fut celle des **Éléates**, pour qui l'être est un, n'ayant d'autre réalité que celle de l'essence. À un tel être il ne peut proprement rien *arriver*. Réciproquement, la prise en considération du mouvement amène à reconnaître que l'être est à la fois un et multiple : un *en acte* et multiple *en puissance*. Les Éléates achoppaient également devant cette difficulté : comment du non-être l'être peut-il provenir ? Aristote fait droit à la difficulté en admettant que, en un sens, il est vrai que le non-être ne puisse engendrer l'être et que, dès lors, ce qui est *était* nécessairement déjà. Mais nous sommes contraints par l'expérience même de reconnaître deux façons pour l'être de signifier : il y a l'être en puissance et l'être en acte, et dès lors on comprendra que l'être en acte vienne de ce qui *n'était pas* en acte, mais *était* déjà en puissance. Les Éléates représentent la fidélité la plus haute à l'exigence d'univocité du discours. Mais l'expérience du mouvement contraint la philosophie à ouvrir le langage sur l'être à la pluralité des significations (être en puissance et être en acte, être par soi et être par accident, être selon les différentes catégories), pluralité qui reflète elle-même la scission qu'opère le

mouvement dans l'être. Le mouvement, dira Aristote, est « extatique », ce qui veut dire qu'il fait sortir l'être de soi-même en l'empêchant de n'être qu'essence, en le contraignant à être *aussi* ses accidents, cet « aussi » n'exprimant pas ici une surabondance, mais une profusion parasitaire, donc une déficience ontologique. C'est donc au prix de la reconnaissance d'une pluralité des sens de l'être qu'est acquise la possibilité d'une physique.

Selon Aristote, les principes du mouvement sont au nombre de trois. Il faut d'abord poser deux contraires, qui sont le point de départ et le point d'arrivée du mouvement. Ce dernier principe est la *forme*, c'est-à-dire ce que la chose devient par génération ; le point de départ de l'avènement de la forme est la *privation* de cette forme : ainsi, ce n'est pas n'importe quoi qui devient lettré, mais seulement l'illettré. Mais il faut un troisième principe qui assure la continuité du mouvement et l'empêche d'être une succession discontinue de morts et de renaissances (ainsi, l'illettré mourrait en devenant lettré, l'enfant en devenant adulte : thèse qui était celle de certains sophistes) : ce troisième principe est le substrat, ou *matière*, qui est ce qui subsiste sous le changement ; ainsi, l'argile n'en demeure pas moins argile en cessant d'être informe pour recevoir la forme de la statue.

## • Nature et mouvement

Le livre II de la *Physique* définit l'être naturel (*physei on*), objet propre de la physique. Il se distingue de l'être artificiel en ce qu'il a *en lui-même* un principe de mouvement et de repos. Alors que, dans l'art, l'agent est extérieur au produit, la nature est un principe immanent de spontanéité : la nature ressemble à un médecin qui se guérirait lui-même (199 b 31). L'analogie de l'art permet de comprendre que, comme l'art, la nature agisse comme cause finale, comme principe organisateur ; en ce sens, la nature et l'art s'opposent à l'image populaire du hasard. Mais, alors que Platon estimait que l'art est antérieur à la nature, voulant montrer par là qu'une construction divine préside à l'organisation de la nature, Aristote institue le rapport inverse : pour lui, c'est l'art qui imite la nature, s'efforçant de reproduire par des médiations laborieuses la spontanéité qui n'appartient par soi qu'aux êtres naturels.

Mais quel est ce principe de mouvement que nous appelons nature ? Est-ce la forme ou la matière ? Aristote soutient que c'est la forme, car la forme est la fin du processus naturel. La physique n'étudie cependant pas la forme séparée de la matière, car cette étude relève plutôt de la philosophie première. Par opposition au physicien matérialiste, qui ne s'attache qu'à la matière, le vrai physicien est celui qui considère à la fois la forme et la matière, lesquelles sont aussi indissociables l'une de l'autre que le camus l'est du nez.

Après des considérations sur le hasard, qu'il essaie ici de ramener à la projection d'une finalité imaginaire sur un enchaînement causal seul réel (ainsi, je vais au marché pour acheter des légumes, et j'y rencontre mon débiteur, qui me restitue sa dette ; tout se passe – mais c'est une illusion – *comme si* j'étais allé au marché *pour* y recouvrer mon argent), Aristote aborde, à partir du livre III, ce qui sera l'objet essentiel de la *Physique* : l'étude du mouvement. Aristote en propose une définition en termes d'acte et de puissance : tentative qui risque d'apparaître comme un cercle vicieux, car l'acte et la puissance ont été eux-mêmes définis par rapport au mouvement. Il serait trop facile de dire que le mouvement est l'actualisation d'une puissance ou le passage de la puissance à l'acte. Car ce serait là une définition extrinsèque du mouvement, envisagé non en lui-même, mais dans les positions qui l'encadrent. Aussi bien Aristote ne tombe-t-il pas dans une telle erreur, que dénoncera plus tard Bergson. Envisagé en lui-même, le mouvement est « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel » (201 a 10), c'est-à-dire en tant qu'il est en puissance. Le mouvement est un « acte imparfait » (201 b 32), c'est-à-dire dont l'acte même, aussi longtemps qu'il est mouvement, est de ne jamais être tout à fait en acte. De ce point de



vue, le mouvement se rapproche de l'*infini*, notion analysée dans la suite du livre III. L'infini a pour caractéristique de ne pouvoir jamais être en acte ; il n'est pas une chose déterminée, à la façon d'un arbre ou d'une maison ; il est plutôt comparable à une lutte ou à une journée, dont l'acte consiste dans un renouvellement perpétuel.

Le livre IV de la *Physique* est consacré à l'analyse de certaines notions qui sont impliquées par le mouvement : lieu, vide (dont Aristote rejette l'existence) et **temps**. L'analyse la plus intéressante est celle du temps. Le temps n'est pas le mouvement en général, ni un mouvement privilégié (comme le mouvement du Ciel, qui sert pourtant à le mesurer, parce qu'il est le plus régulier), mais seulement « quelque chose du mouvement » : « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ». Si l'on se rappelle que le mouvement est un continu, divisible en puissance, mais indivisible en acte, on pourrait dire que le temps est comme la scansion de la continuité du mouvement. Le temps est-il pour autant discontinu ? Il paraît être composé d'instantanés perpétuellement différents. Mais ce n'est là qu'une apparence : car l'instant n'est pas une partie du temps, mais seulement une limite qui détermine à chaque fois l'avant et l'après ; et, si l'instant ne cesse de varier quant à son essence, il reste identique quant au sujet, qui n'est autre que le sujet du changement. Le temps n'est donc pas un flux continu, mais une structure : l'unité d'un avant et d'un après qui se constitue toujours de nouveau autour d'un présent qui fuit sans cesse. Il y a donc un primat du présent, mais il faut ajouter que ce présent qui court au fil du temps est, comme le dit Aristote, « extatique », s'ouvrant sans cesse à la rétroaction du passé et à l'attente de l'avenir. Que les moments du temps ne puissent être maintenus unis que par l'activité d'une conscience, c'est ce qu'Aristote reconnaît à la fin de son analyse en disant que « sans l'âme il est impossible que le temps existe » (223 a 26).

Les derniers livres de la *Physique* s'élèvent de la considération du mouvement à la nécessité d'un Premier Moteur, rejoignant ainsi une perspective développée par ailleurs dans la *Métaphysique*.

Il serait vain de vouloir caractériser d'un mot, et encore moins d'un mot en « isme », la physique d'Aristote, qui s'efforce moins d'établir des théories que de décrire l'expérience et ses conditions de possibilité. Comme seul le langage peut faire que notre expérience soit cohérente, ce sont les principes de notre discours sur l'expérience qu'Aristote s'efforce avant tout de dégager. Ainsi la **finalité** est-elle moins chez Aristote une affirmation dogmatique sur l'ordre qui régnerait dans le monde qu'une condition d'intelligibilité de l'expérience : le concept de hasard ne permet pas de comprendre la réalité de l'ordre ; à l'inverse, le concept de finalité permet de comprendre les échecs de la finalité : c'est en ce sens qu'Aristote en fera usage dans ses traités biologiques, en étudiant notamment la formation des monstres. Les échecs de la finalité seraient un argument contre le finalisme, que l'on prétend trop souvent découvrir chez Aristote ; ils manifestent au contraire la fécondité méthodologique du concept de finalité, tel qu'Aristote l'a élaboré.

Au-delà de ces analyses en quelque sorte phénoménologiques, dont l'absence même de prétention dogmatique assure la pérennité en tant que conditions de l'expérience naïve, en dépit des progrès ultérieurs de la science physique, on ne peut néanmoins nier qu'il y ait chez Aristote une philosophie générale de la nature. La nature est pour les êtres naturels principe de mouvement. En ce sens, l'être naturel se distingue de l'être immobile et suprasensible et se subordonne à lui : c'est pourquoi la physique n'est que philosophie seconde. Mais d'un autre côté, la nature est, de tous les principes de mouvement, le plus stable et le plus substantiel, parce qu'il est intérieur aux êtres qu'il meut : la nature s'oppose, de ce point de vue, au hasard, mais aussi à l'art, l'être artificiel ayant son principe en dehors de lui-même. À mi-chemin de la surnature et de l'artifice, la nature aristotélicienne est le principe qui assure à notre monde – sans le recours à l'hypothèse des Idées ni davantage à des métaphores artificialistes – sa cohérence et sa relative intelligibilité. La physique ne voulait être que mythe chez Platon, elle devient science chez Aristote, sans être pour autant la plus haute.

## • L'Univers

L'œuvre physique d'Aristote est loin de se limiter à l'ouvrage intitulé *Physique*, qui n'est, à vrai dire, que l'introduction théorique à un vaste programme d'investigations cosmologiques, météorologiques et biologiques. Le traité *Du Ciel* n'est pas essentiellement consacré, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, à une étude des phénomènes astronomiques, mais plutôt à une étude générale de l'univers et des éléments qui constituent les corps (étude qui sera reprise et complétée dans le traité *De la génération et de la corruption*). C'est dans le traité *Du Ciel* que se trouvent la plupart des thèses dont le commentaire et l'amplification occuperont principalement la « physique » médiévale : perfection de l'univers, qui est comparable à un organisme vivant ; finitude de l'Univers dans l'espace, mais infinité de l'Univers dans le temps (thèse dirigée contre le récit de la genèse du monde dans le *Timée* de Platon et que les philosophes médiévaux, à commencer par Thomas d'Aquin, auront le plus grand mal à concilier avec une théologie de la création) ; unicité et sphéricité du Ciel, en dehors duquel il n'y a rien, même pas de lieu ni de vide.

Le traité *Du Ciel* est dominé par cette idée, qui sera fatale à l'évolution de la physique médiévale, que les lois de la physique sublunaire sont différentes par nature de celles qui régissent le monde sidéral : alors que celles-ci sont exactes et mathématisables, les lois de la physique sublunaire se contentent de relever ce qui se produit « le plus souvent ». C'est cette idée qui inspire la théorie aristotélicienne des éléments : aux quatre éléments retenus par Empédocle (terre, eau, air, feu), Aristote superpose un cinquième élément, qui sera plus tard la « quintessence » des scolastiques et qu'il appelle pour sa part « premier corps » ou « éther ». Alors que la génération circulaire des éléments, rendue possible par le fait qu'ils communiquent un à un par l'une de leurs qualités (le froid pour la terre et l'eau, l'humide pour l'eau et l'air, le chaud pour l'air et le feu, le sec pour le feu et la terre), rend compte des changements au niveau du monde sublunaire, l'éther, substance constitutive des astres, est immuable, encore que cette immuabilité soit celle d'un mouvement éternel. La doctrine du cinquième élément, inaltérable et qui ne se mélange en aucune façon aux quatre autres, permet à Aristote d'affirmer la transcendance du Ciel : il s'oppose par là, avant la lettre, non seulement à la physique moderne, dont l'acte de naissance coïncidera avec la suppression par Galilée de la distinction entre physique céleste et physique terrestre, mais aussi à la physique stoïcienne, pour qui le principe vital, encore appelé à l'occasion éther, est immanent au monde qu'il anime.

## 7. La vie et l'âme

### • La vie

De la nature à la vie, de la vie à l'âme, la transition est, pour Aristote, continue. Nous avons vu que la nature était définie par lui comme principe interne de mouvement, autrement dit comme spontanéité (ainsi, la pierre tend d'elle-même vers le bas). Dès lors, la difficulté n'est pas tellement pour lui d'expliquer le caractère naturel de la vie que de distinguer la nature animée de la nature inanimée. En fait, si Aristote est bien conscient du fait que la nature animée n'est qu'un cas particulier de la nature en général, c'est la nature animée qui, en raison de sa plus grande perfection, lui sert de modèle pour expliquer la nature en général. Mais, à ce niveau, les références à la vie n'ont de valeur qu'analogique : lorsque Aristote dit, par exemple, que le mouvement est « comme une sorte de vie appartenant à tout ce qui existe par nature » (*Phys.*, VIII, 1, 250 b 14), il ne faut pas voir là plus qu'une métaphore. Mais s'il serait erroné d'interpréter la physique d'Aristote, à cause de ces métaphores, comme une physique vitaliste, il

reste que sa biologie est tout le contraire d'une biologie physicaliste : elle est la première tentative cohérente – et qui se constitue déjà en rupture avec toute une tradition matérialiste – pour interpréter les phénomènes vitaux dans leur spécificité, irréductible à toute combinaison mécanique d'éléments.

L'observation biologique a été une des activités les plus constantes d'Aristote, et aussi les plus fécondes, comme en témoignent le nombre et l'importance des traités qu'il a consacrés à la science de la vie. Si l'*Histoire des animaux* est un recueil d'observations (le mot grec *historia* ne signifie pas autre chose qu'enquête), les traités *Des parties des animaux* et *De la génération des animaux* représentent une systématisation déjà avancée, le premier dans l'ordre de l'anatomie comparée, le second dans l'ordre de la physiologie et, en particulier, de l'embryologie. À côté d'observations erronées et de thèses qui portent la marque de l'époque (le cœur est le siège de l'âme, les artères sont pleines d'air, etc.), on y trouve des classifications qui préparent celles de Linné et de Cuvier, un usage très judicieux de la notion d'analogie (ainsi Aristote est-il le premier à reconnaître l'analogie fonctionnelle entre les poumons et les branchies), et surtout un principe général d'explication, selon lequel la fonction détermine l'organe, et non l'inverse. Ainsi Aristote affirme-t-il contre Anaxagore que « l'homme a des mains parce qu'il est intelligent » et non qu'« il est intelligent parce qu'il a des mains » (*Part. anim.*, IV, 10, 687 a 7) ; il affirme encore que la station droite de l'homme s'explique par la prédominance en lui de la pensée (*ibid.*, 686 a 27).

## • L'âme et le corps

Le couronnement des œuvres biologiques est à chercher dans le traité *De l'âme*, du moins dans ses deux premiers livres, qui traitent de « cette sorte d'âme qui n'existe pas indépendamment de la matière » (I, 1, 403 a 28) et qui, à la différence de l'âme immatérielle ou *intellect* (*noûs*), n'est autre que le principe vital, caractéristique non seulement de l'homme, mais de tout être vivant. Aristote n'est pas parvenu d'emblée à cette conception de l'âme et, dans aucun autre domaine de sa philosophie, son évolution n'a été aussi claire que sur cette question. Parti de l'affirmation platonisante d'une dualité radicale entre l'âme et le **corps**, Aristote parvient, dans le traité *De l'âme*, à une conception qui, au contraire, voit dans l'âme la *forme* du corps, donc liée à lui et disparaissant avec lui. Mais l'âme n'est pas la forme de n'importe quel corps : elle est la forme d'un corps naturel, c'est-à-dire d'un corps qui a en lui-même le principe de son propre mouvement. Mais cela ne suffit pas encore à distinguer l'âme et la forme d'un corps physique quelconque, bien que la forme du corps physique, cause finale et formelle de la matière, soit souvent illustrée par l'analogie de l'âme : si la hache avait une âme, cette âme ne serait autre que la forme ou, en termes modernes, la fonction de la hache, de même que la vision est « l'âme » de l'œil. Un pas de plus est donc nécessaire pour définir l'âme au sens strict : il faut préciser que « l'âme est la forme d'un corps organisé ayant la vie en puissance » (*De l'âme*, II, 1, 412 a 20), c'est-à-dire d'un corps pourvu d'instruments, d'organes, propres à accomplir les fonctions que réclame la vie ; mais une telle vie resterait seulement en puissance, si l'âme ne la maintenait constamment en acte (même en l'absence d'une activité en exercice, comme dans le sommeil). L'âme est définie comme le principe vital, par quoi le corps se trouve « animé » et faute de quoi il retourne à la pure matérialité.

Il est caractéristique qu'Aristote se croie en mesure d'expliquer la vie avec les seuls concepts fondamentaux qu'utilisait sa physique (mais une physique qui, nous l'avons vu, est tout autre que mécaniste) : l'âme est forme, acte, fin ; le corps est matière, puissance, instrument, ce qui n'empêche pas le corps organisé d'être lui-même forme, acte et fin par rapport aux tissus dont il est constitué. L'âme n'est donc pas autre chose que le terme suprême d'une hiérarchie de formes qui expliquent successivement la cohésion de la matière spécifiée (par opposition à la matière première), du corps physique et, finalement, de l'être animé. Quoiqu'elle soit le terme ultime de la

série, l'âme semble bien encore appartenir à cette série, somme toute « physique », de sorte que la théorie aristotélicienne de l'âme sera entendue par certains disciples, comme Straton et Aristoxène, en un sens « physiciiste », voire matérialiste. Il serait plus exact néanmoins de parler d'organicisme. L'âme est au corps ce que la fonction est à l'organe, ce que la vision, par exemple, est à l'œil. La conséquence en est que l'âme n'est pas un être subsistant par lui-même. La substance, ce n'est pas l'âme, mais le composé d'âme et de corps. À la question posée dès le premier chapitre du livre I du traité *De l'âme* : « L'âme a-t-elle des attributs qui lui soient propres ? » Aristote répond négativement : ce qu'on appelle improprement « passions de l'âme » n'affecte pas l'âme seule, mais l'âme avec le corps ; c'est l'être vivant tout entier – âme et corps – qui se met en colère, fait preuve de courage, éprouve des désirs ou des sensations (403 a 7).

## • De la sensation à l'intellection

La psychologie d'Aristote n'en est pas moins construite selon un schéma ascendant, où l'on voit les fonctions supérieures de l'âme se dégager peu à peu de leur conditionnement sensible. Cette gradation apparaît tout d'abord dans la hiérarchie des êtres vivants, qui ont tous une « âme », mais définie par différentes fonctions : ainsi, la plante n'est capable de se nourrir et de se reproduire que parce qu'elle est douée d'une âme *végétative* ; l'animal doit sa faculté de sentir à l'existence en lui d'une âme *sensitive* ; enfin, seul l'homme est doué d'une âme *intellective*. Ces trois âmes ne sont pas les espèces d'un genre commun, mais plutôt les termes d'une série ascendante, dont chacun en dehors du premier suppose le précédent, mais se distingue de lui par l'émergence d'un nouvel ordre.

Cette conception hiérarchique, qui doit assurer à la fois la continuité des stades, mais en même temps l'irréductibilité du supérieur à l'inférieur, se retrouve dans la description des fonctions proprement humaines, c'est-à-dire caractéristiques d'une âme qui est intellectuelle dans son accomplissement le plus haut, mais aussi sensitive et végétative dans ses conditions d'existence. Cette description se distingue d'emblée de la « psychologie » platonicienne en ce que la sensibilité et l'**imagination** n'apparaissent plus comme des obstacles à la connaissance intellectuelle, mais bien plutôt comme une médiation vers elle. Dans plusieurs parties de son œuvre (*Mét.*, A, 1 ; *Seconds Analyt.*, II, 19), Aristote insiste sur la continuité du passage qui permet de s'élever de la sensation à la science, passage qui n'est au demeurant que l'actualisation de ce qui est en puissance dans la sensation : car le particulier, objet de la sensation, contient en puissance l'universel, objet de la science. Dans le traité *De l'âme*, Aristote étudie notamment la fonction intermédiaire et médiatrice de l'imagination. L'image, « sensation affaiblie » (*Rhétor.*, 1370 a 28), mais qui a l'avantage de ne pas requérir la présence actuelle de l'objet, est la condition de la mémoire, laquelle permet le rassemblement de plusieurs cas particuliers et met ainsi la pensée discursive (*dianoia*) sur la voie de l'universel. C'est d'abord en ce sens qu'il faut comprendre la formule : « Il n'y a pas de pensée sans image » (*De l'âme*, III, 7, 431 a 17). Mais, dans le petit traité *Sur la mémoire et la réminiscence*, Aristote va plus loin encore en faisant signifier à cette phrase que la saisie des êtres suprasensibles eux-mêmes ne va pas sans leur projection dans des images : c'est ainsi que le géomètre a besoin de figures pour schématiser et, par là, pour saisir les relations mathématiques, et que, d'une façon générale, l'homme a besoin d'images pour « penser dans le temps ce qui est hors du temps ».

## • L'intellect

Pourtant, cette psychologie d'abord résolument immanentiste s'achève sur l'affirmation d'une transcendance : celle de l'intellect (*noûs*). Nous assistons ici à une démarche analogue à celle que nous avons rencontrée dans la preuve du Premier Moteur : une sorte de passage à la limite qui

nous transporte dans un autre ordre. La physique fait place brusquement à la théologie. L'intellection, nous dit Aristote au livre III du traité *De l'âme*, est « l'acte commun de l'intelligence et de l'intelligible » (de même que la sensation était l'acte commun du sentant et du sensible). Mais qu'est-ce qui fait passer simultanément à l'acte l'intelligence et l'intelligible ? Ce ne peut être un intermédiaire matériel à la façon de la lumière, qui, dans l'ordre de la sensation, rend simultanément la couleur visible et l'œil voyant. Ici, ce qui fait passer la puissance de l'intelligence et de l'intelligible à l'acte commun d'intellection ne peut être qu'un principe intellectuel et qui, de surcroît, doit toujours être en acte (car « ce qui est en puissance ne passe à l'acte que par l'action de quelque chose qui est déjà en acte »). Cette analyse, qui reste très allusive chez Aristote (*De l'âme*, III, 5), sera le point de départ d'une longue tradition d'exégèses, qui commence avec Théophraste et s'étend sur tout le Moyen Âge arabe et latin. D'une façon générale, on distinguera entre un *intellect agent* (ou en acte) et un *intellect patient* (ou en puissance), et l'on s'accordera à reconnaître l'intellect agent dans la formule qui clôt l'analyse d'Aristote : « Sans l'intellect rien ne pense » (430 a 22). Mais on débattrà longtemps de l'identité exacte de l'intellect agent. S'agit-il de l'intellect individuel dans ce qu'il a de transcendant, de cet intellect dont Aristote nous dit une fois qu'il s'introduit « par la porte » à un certain moment de la formation de l'embryon (*De la génération des animaux*, 736 b 28) ? Ce sera l'interprétation de saint Thomas. Mais d'autres tireront avec hardiesse, mais non sans logique, une conséquence plus radicale : Alexandre d'Aphrodise assimilera l'Intellect agent et Dieu, cependant que le philosophe arabe Averroès, dans une intuition grandiose, verra dans l'Intellect agent l'unité de la raison, également répandue chez tous les hommes.

Les hésitations du commentaire semblent être ici la rançon des hésitations d'Aristote lui-même, qui, dans le traité *De l'âme*, ne parvient pas à choisir entre une anthropologie de la médiation et une théologisation de l'homme – qui, du reste, ne pouvait satisfaire les théologiens. Mais nous allons voir que c'est dans la première de ces voies que s'engagent, de façon plus décidée, les traités éthiques et politiques, sans que pour autant la perspective, cette fois simplement régulatrice, de la théologie en soit totalement absente.

## 8. La « philosophie des choses humaines »

### • L'action morale

Aristote distingue entre la *praxis*, qui est l'action immanente n'ayant d'autre fin que le perfectionnement de l'agent, et la *poiésis*, c'est-à-dire, au sens le plus large, la production d'une œuvre extérieure à l'agent. Cette distinction apparemment claire fonde la distinction entre sciences pratiques (*éthique* et *politique*) et sciences poétiques (parmi lesquelles Aristote n'a, à vrai dire, étudié que la *poétique* au sens strict, c'est-à-dire la théorie de la création littéraire). Mais, dans le détail, Aristote oublie souvent cette distinction et il lui arrive de décrire la structure de l'action (*praxis*) morale en prenant pour modèle l'activité technique (*poiésis*), dont les articulations sont plus visibles : rapprochement qui n'ira pas, nous le verrons, sans quelque risque de confusion.

Ainsi, dès le début de *l'Éthique à Nicomaque*, utilise-t-il l'exemple des techniques (médecine, construction navale, stratégie, économie) pour faire comprendre que chaque activité tend vers un bien, qui est sa fin. Mais, comme ces biens sont aussi divers que les activités correspondantes – la santé pour la médecine, le vaisseau pour la construction, la victoire pour la stratégie, la richesse pour l'économie –, il faut admettre une hiérarchie des techniques, chacune étant subordonnée à une technique plus haute, dont elle sert la fin : ainsi la sellerie est-elle subordonnée à l'art hippique, qui est subordonné à la stratégie, laquelle est subordonnée à la politique (1094 a



10-20, b 3). La question est alors de savoir quelle est la fin dernière de l'homme, c'est-à-dire une fin par rapport à laquelle les autres fins ne seraient que des moyens et qui ne serait pas elle-même moyen pour une autre fin. Remarquons que cette position du problème présuppose un certain type de réponse : Aristote, comme les autres philosophes grecs, postule l'unité des fins humaines. Il ne retient pas un seul instant la possibilité d'un conflit entre des fins techniques (ainsi, s'enrichir ou gagner une guerre) et des fins morales, ni davantage celle d'un conflit entre des fins également morales (comme le conflit qu'avait pressenti l'*Antigone* de Sophocle entre la piété familiale et le service de l'État).

## • Le bonheur

Tous les hommes s'accordent à appeler **bonheur** ce bien suprême qui est l'unité présupposée des fins humaines. Mais, comme le bonheur est toujours en avant de nous-mêmes, désiré plutôt que possédé, il est impossible de le décrire et difficile de le définir. D'où la divergence des opinions professées sur le bonheur : certains le réduisent au **plaisir**, d'autres aux honneurs, d'autres enfin à la richesse. Mais la première opinion dégrade l'homme au niveau de l'animalité ; quant aux autres, elles prennent pour la fin dernière ce qui n'est que moyen en vue de cette fin. Le **bien** suprême est donc au-delà des biens particuliers. Mais ce n'est pas à dire qu'il s'agisse d'un Bien en soi, *séparé* des biens particuliers : ici Aristote se livre à une critique sévère de la conception platonicienne du Bien, qui, en hypostasiant le bien en général, méconnaît ce fait que le bien ne se réalise que dans des situations particulières et est à chaque fois différent. Il en est de l'éthique comme de la médecine : « Apparemment, ce n'est pas la Santé que considère le médecin, mais la santé de l'homme, et peut-être même plutôt la santé de tel homme, car c'est l'individu qu'il soigne » (I, 6, 1097 a 10).

Mais, si le bien n'a pas une signification unique et n'est donc pas une substance, il n'y en a pas moins une unité *analogique* entre ses différentes acceptions, car ce que la santé est à la médecine, la maison l'est à l'art de bâtir et la victoire à la stratégie, c'est-à-dire à chaque fois la fin (*telos*) des actions correspondantes. Mais à quoi reconnaître le Souverain Bien, c'est-à-dire la fin suprême ? S'inspirant sans le dire du *Philèbe* de Platon (après avoir critiqué une image sans doute caricaturale du platonisme classique), Aristote reconnaît au bien trois caractères : l'autosuffisance, ou *autarcie*, l'*achèvement* et ce qu'on pourrait appeler son caractère *fonctionnel*. Sur les deux premiers points, Aristote ne fait que mettre en formule l'idéal finitiste qui était celui des Grecs en général : l'homme heureux est celui qui, tel un Dieu, « n'a besoin de rien ni de personne » ; la fin suprême est celle qui n'a pas besoin de moyens pour être ce qu'elle est. De même, dire que le bien est fini, c'est dire qu'on ne peut rien lui ajouter.

Il semblerait donc qu'Aristote situe le bonheur dans une éternité sans partage et sans risque, annonçant par là la doctrine stoïcienne selon laquelle le bonheur est un absolu, qui est tout entier réalisé dans l'instant – ou n'est pas. Mais Aristote va apporter des restrictions qui font dépendre en fait ce bonheur « autarcique » et parfait de conditions qui semblent, en retour, mettre cette perfection et cette autarcie en question. Ces conditions sont d'abord une vie accomplie jusqu'à son terme, « car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps » (I, 7, 1098 a 18). De plus, le bonheur ne se limite pas à la vertu, comme l'enseigneront les stoïciens, car il ne peut être achevé sans un « cortège » de biens du corps (santé, intégrité) et de biens extérieurs (richesse, bonne réputation, pouvoir) : « On n'est pas en effet complètement heureux si l'on a un aspect disgracieux, si l'on est d'une basse extraction, ou si l'on vit seul et sans enfants » (I, 9, 1099 b 3-5). Aristote est ici plus sensible que les autres écoles de l'Antiquité au sentiment populaire du tragique de la vie, qui fait dépendre le bonheur de l'homme, non seulement de lui, mais aussi de *circonstances* qui ne dépendent pas de lui.

« C'est parler pour ne rien dire », dit Aristote, que de soutenir, selon un paradoxe socratique que reprendront les stoïciens, que « le sage est heureux jusque dans les tortures ». Ce réalisme d'Aristote pourrait sembler dégrader sa morale au rang d'un opportunisme sans élévation spirituelle, très étranger à l'inspiration des autres morales socratiques. Mais Aristote tire de ces réflexions une invitation non à la passivité, mais au courage : l'homme vertueux sera celui qui « tire parti des circonstances pour agir toujours avec le plus de noblesse possible, pareil en cela à un bon général qui utilise à la guerre les forces dont il dispose de la façon la plus efficace, ou à un bon cordonnier qui, du cuir qu'on lui a confié, fait les meilleures chaussures possibles » (I, 11, 1101 a 1-5). Cette morale dessillée, qui sait que l'homme doit se contenter en cette vie du « meilleur possible » et ne pas rechercher un illusoire absolu, ne tourne le dos au socratisme, qui nous enseigne à nous rendre indifférents aux circonstances, que pour annoncer un type de philosophie que Bacon appellera « opérative » et qui, selon le mot de Marx dans *La Sainte Famille*, nous enjoindra de « façonner les circonstances humainement ». Les écoles de l'Antiquité ne méconnaîtront pas l'importance de cet aspect de la morale d'Aristote : l'aristotélisme sera souvent jugé sur son refus d'exclure les biens extérieurs de la définition du Souverain Bien.

## • Les vertus

Resteraient à analyser le dernier caractère attribué par Aristote au Bien, qui est d'être l'acte (*ergon*, *energeia*) propre de chaque être. Il y a ici deux idées. L'une est que le bonheur réside dans l'activité et non dans une potentialité, qui pourrait être en sommeil ; il est usage, et non simple possession ; il ne consiste pas à être, mais à faire. Mais – seconde idée – l'acte propre de chaque être est celui qui est le plus conforme à son essence. Il est, pourrait-on dire, l'excellence (*arété*) de la partie essentielle de l'homme, qui est l'âme. Comme il y a deux parties de l'âme, rationnelle et irrationnelle, il y aura deux sortes d'excellence, ou *vertus* : les vertus intellectuelles, ou *dianoétiques*, et les vertus morales ; celles-ci expriment l'excellence de ce qui, dans la partie irrationnelle, est accessible aux exhortations de la raison.

Le livre II de l'*Éthique à Nicomaque* propose une définition de la vertu, en fait de la vertu morale : « La vertu est une disposition acquise de la volonté, consistant dans un juste milieu relatif à nous, lequel est déterminé par la droite règle et tel que le déterminerait l'homme prudent » (1106 b 36). Dire que la vertu est une disposition acquise de la volonté, autrement dit une habitude, c'est nier qu'elle soit une science, comme le soutenaient les socratiques. Il ne suffit pas, en effet, de connaître le bien pour le faire, car la passion peut s'immiscer entre le savoir du bien et sa réalisation, et Aristote consacrera une minutieuse analyse au personnage de l'*acratique*, incontinent comme le buveur, en qui la claire conscience de ce qui est à faire est impuissante à remonter la pente que s'est frayée peu à peu une passion trop souvent assouvie. La moralité n'est pas seulement de l'ordre du logos, mais aussi du pathos (la passion) et de l'éthos (les mœurs, d'où est venu le mot *éthique*). Nous dirions, en termes modernes, que l'éducation morale doit s'efforcer d'introduire durablement la raison dans les mœurs par l'intermédiaire de l'affectivité, grâce à la constitution d'habitudes.

La vertu, même si elle doit pénétrer la partie irrationnelle de l'âme, est rationnelle dans son principe, comme l'atteste, dans sa définition, la référence à la « droite règle » (*orthos logos*). Plus étrange est l'appel à l'homme prudent, *phronimos*, comme critère vivant de cette droite règle. Cet appel à l'autorité de l'homme prudent, c'est-à-dire avisé et riche d'expérience, doit se comprendre d'abord comme une survivance, par-delà Socrate, de l'idéal aristocratique qui situait dans l'homme prestigieux, le *spoudaios*, le fondement et la mesure de la valeur. Mais, si Aristote recourt ainsi à l'autorité de l'exemple là où l'on attendrait une détermination conceptuelle, c'est qu'il est persuadé qu'aucune définition générale de la moralité ne peut embrasser la diversité inanalysable et imprévisible des cas particuliers. Pour juger de ce qui, à chaque fois, est la vertu,

il faut du coup d'œil et du discernement, qui ne s'acquièrent que par l'expérience : aucun « système » moral ne peut remplacer ici le « conseil » de l'homme prudent.

La définition de la vertu contient néanmoins la référence à une norme objectivable : chaque vertu est un *milieu* entre deux vices, qui représentent l'un un excès, l'autre un défaut. Ainsi le courage est-il un milieu entre la lâcheté et la témérité ; la générosité un milieu entre la prodigalité et l'avarice, etc. D'une façon générale, ce sont les passions qui sont la matière de cette métrétique : il y a un usage mesuré de la passion qui est vertu ; ainsi, dans le cas de la colère, c'est une vertu de s'irriter comme il faut et quand il faut, par opposition à ces vices que sont l'irascibilité et l'indifférence (il y a donc de justes colères, thèse qui offusquera un peu plus tard les stoïciens). On comprend sur cet exemple qu'Aristote se défend de prôner, sous le nom de juste milieu, une morale de la médiocrité : car « ce qui est un milieu du point de vue de l'essence est un sommet du point de vue de l'excellence » (1107 a 6). Nous dirions aujourd'hui qu'il s'agit non d'un *maximum*, mais d'un *optimum*. L'idée d'un équilibre individualisé et relatif à la situation, le fait qu'Aristote rapproche la notion de milieu de celle d'opportunité (*kairos*) suggèrent ici l'influence de théories médicales, en particulier hippocratiques.

Les vertus particulières et les vices correspondants sont décrits aux livres III et IV. Il est caractéristique qu'Aristote ne propose pas ici, comme l'avait fait Platon dans la *République*, une classification des vertus fondée sur la distinction des parties de l'âme. Chaque vertu est définie à partir d'un certain type de situation (le danger pour le courage, la richesse pour la libéralité, le plaisir pour la tempérance, la grandeur pour la magnanimité, etc.). Il n'y a de vertu qu'en situation. Les situations étant insystématisables, l'éthique d'Aristote se présente ici comme purement descriptive : il s'agit de décrire des *types* d'homme vertueux, l'existence du vertueux précédant en quelque sorte le concept d'une vertu qui se laisse malaisément ramener à une essence. Cela nous vaut chez Aristote (et, un peu plus tard, dans les *Caractères* de son disciple Théophraste, qui inspireront La Bruyère) une série de portraits, dont certains, particulièrement réussis, nous renseignent, mieux que des morales plus systématiques, sur l'idéal éthique des Grecs : ainsi en est-il du personnage du « magnanime », dont la vertu – que l'on aurait quelque peine aujourd'hui à considérer comme telle – consiste, par opposition à la vanité ou à la sous-estimation de soi-même, à être justement conscient de ses propres mérites. On se doute que l'humilité n'a pas de place dans ce catalogue grec des vertus.

Le livre V est consacré tout entier à la vertu de justice. Cette vertu, qui consiste à donner à chacun son dû, peut être, dans la tradition platonicienne, définie par référence à un ordre mathématique : ainsi la justice distributive (à chacun selon son mérite) s'exprime-t-elle dans une proportion. Mais Aristote n'est pas moins sensible à ce que la détermination mathématique et l'ordre juridique ont d'abstrait et de rigide par rapport à la diversité des cas particuliers. La faiblesse de la loi, si bien faite soit-elle, est qu'elle est générale et qu'elle ne peut prévoir tous les cas. D'où la nécessité d'une justice qui ne se laisse pas enfermer dans des formules, mais soit accueillante aux cas particuliers, et qu'Aristote appelle l'*équité*. Ce qui fait la valeur de l'équitable est précisément que sa règle n'est pas droite, car ce qui est droit est rigide : « de ce qui est indéterminé [les situations particulières] la règle aussi est indéterminée » (V, 14, 1137 b 28).

Le livre VI étudie les vertus intellectuelles : la plus grande partie en est consacrée à réhabiliter la vertu populaire de *prudence* (*phronèsis*), qui est la capacité de délibérer sur les choses contingentes, c'est-à-dire qui peuvent être autrement qu'elles ne sont. À la différence de la sagesse, la prudence n'est pas science, mais jugement, discernement correct des possibles pour réaliser le plus convenable. Habileté du vertueux, elle guide la vertu morale en lui indiquant les moyens d'atteindre ses fins ; par là, elle acquiert elle-même une valeur morale, car il n'est pas moralement licite d'être maladroit quand on veut le bien. Elle n'est sans doute pas la forme la plus élevée du savoir ni de la vertu : capacité de discerner et de réaliser le « bien de l'homme », elle

est vertu proprement humaine, que ne connaissent ni les animaux ni les dieux, vertu moyenne comme l'est la position de l'homme dans l'Univers.

## • L'amitié

Les livres VIII et IX sont consacrés à de fines analyses sur l'amitié, qui n'est sans doute pas une vertu, mais, du moins sous sa forme la plus haute, ne va pas sans accompagnement de la vertu. Aristote distingue en effet trois formes de l'amitié, selon qu'elle vise l'utilité, le plaisir ou la vertu. Cette tripartition montre que le concept aristotélicien d'amitié (*philia*) est plus large que le nôtre et englobe l'ensemble des relations interindividuelles. Ainsi, la relation du père et de ses enfants, du mari et de la femme, du chef et de ses sujets relève d'une analyse différentielle de l'amitié : on a pu faire gloire à Aristote d'être le précurseur de la « microsociologie » (G. Gurvitch). Mais une difficulté surgit à propos de l'amitié si l'on se souvient que Dieu, parfaitement « autarcique », « n'est pas tel qu'il ait besoin d'amis », puisqu'il se suffit entièrement à lui-même ; car il faudra se demander alors si le sage, qui est l'homme le plus semblable à un dieu, doit ou non avoir des amis : la réponse d'Aristote est nuancée et finalement positive ; mais le fait que la question se pose témoigne qu'Aristote voit dans l'amitié une expérience et une valeur proprement humaines, enracinées dans la finitude, et qui ne peuvent sans contradiction être transposées en Dieu.

## • La vie contemplative

Dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, le point de vue qui paraissait jusque-là dominant dans les théories morales d'Aristote, celui d'une anthropologie de la finitude, semble faire place à l'idéal platonisant d'une assimilation de l'homme au divin. Les éditeurs ont associé dans ce livre X deux dissertations d'Aristote : l'une sur le plaisir, l'autre sur le bonheur. Dans la première, Aristote s'applique à montrer – contre Eudoxe – que le plaisir n'est pas le Souverain Bien, mais aussi – cette fois contre Speusippe – qu'il n'est pas à exclure de la définition du bonheur. Contre les contempteurs du plaisir, qui se réclamaient du *Philèbe* de Platon, il montre en effet que le plaisir n'est pas un processus (*genesis*), et par là quelque chose d'indéterminé, mais qu'il est un acte (*energeia*) ou, plus précisément, un surcroît d'acte qui s'ajoute, « comme à la jeunesse sa fleur », à toute activité parfaitement achevée dans son genre. Le plaisir n'est donc pas le bonheur, mais il l'accompagne légitimement.

La deuxième partie du livre X s'efforce de définir le bonheur propre à l'homme. On peut concevoir le bonheur de deux façons : ou bien comme l'équilibre entre les différentes fonctions dont l'homme est capable (végétative, sensitive, intellectuelle), ou bien comme l'activité de ce qu'il y a en nous de plus haut. C'est cette deuxième voie que suit ici Aristote : ce qu'il y a de plus haut en l'homme, c'est l'intellect (*noûs*), qui est ce par quoi nous participons au divin ; le bonheur de l'homme résidera donc dans l'activité contemplative, qui a sur toute autre activité l'avantage d'être à elle-même sa propre fin, et de n'avoir pas besoin de médiations extérieures pour s'exercer. Dès l'Antiquité, on s'est plu à voir dans ce texte le couronnement de l'éthique aristotélicienne ; les interprètes modernes, comme Rodier, se sont efforcés de montrer qu'il n'y a pas de contradiction entre l'idéal contemplatif et la moralité pratique, car celle-ci, en ordonnant les rapports humains dans le cadre de la vie politique, fournit les conditions, au moins négatives, qui permettent à celui-là de s'exercer. Néanmoins, on n'a peut-être pas assez remarqué qu'Aristote assortit sa description de la vie contemplative de réserves qui semblent en rendre la jouissance problématique pour l'homme. Car la vie contemplative est « au-dessus de la condition humaine », et l'homme, à supposer qu'il y accède, mènera cette vie « non en tant qu'homme, mais en tant qu'il y a quelque chose de divin en lui » (X, 7, 1177 b 26 sqq.). On pourrait dire qu'être homme c'est dépasser l'humanité en nous et « nous rendre immortels », comme nous le suggère

expressément Aristote (X, 7, 1177 b 31). Mais ne serait-ce pas là démesure ? C'est pourquoi Aristote ne va jamais jusqu'au bout de ce défi qui élèverait l'homme au rang des dieux. L'homme doit chercher, certes, à s'immortaliser, mais seulement « autant qu'il est possible », c'est-à-dire probablement par l'exemplarité de ses actes ou de ses œuvres. L'idéal platonicien d'une assimilation de l'homme au divin subsiste bien, au moins littéralement, chez Aristote ; mais il n'est plus, justement, qu'un *idéal*, un principe régulateur, une idée limite, et ne peut plus être l'objet d'une expérience, même exceptionnelle. Aristote, au demeurant, a consacré moins de temps à décrire cet idéal que la distance qui nous en sépare et l'effort proprement humain pour la combler. Aristote sera moins préoccupé des triomphes possibles de la contemplation, désirée plus que possédée ou même possédable, que des moyens d'y suppléer par les médiations laborieuses de la dialectique (dans l'ordre théorique), de la vertu (dans l'ordre pratique), du travail (dans l'ordre « poétique »). Aristote retrouve, par-delà ce qu'il croit être un certain échec du platonisme, la sagesse des limites, qui avait été le premier message éthique de la Grèce : humanisme tragique qui invite l'homme à renoncer aux ambitions démesurées, mais aussi, selon le vers de Pindare, à « épuiser le champ du possible ».

## • La politique

Au livre I<sup>er</sup> de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote désignait la **politique** comme « la première des sciences, celle qui est plus que toute autre architectonique ». Cette affirmation, étrange pour nous, était justifiée par le fait que la politique est la science des fins les plus hautes de l'homme, par rapport auxquelles, les autres ne sont que moyens. De fait, s'il est vrai, comme nous l'apprend le début de la *Politique*, que l'homme est, par excellence, l'« animal politique » ou « communautaire », c'est-à-dire le seul animal qui, parce qu'il est doué de parole, puisse entretenir des rapports d'utilité et de justice avec son semblable, on comprend que l'homme ne puisse accéder à l'humanité véritable que dans le cadre de la cité. La fin de la cité n'est pas seulement le « vivre », c'est-à-dire la satisfaction des besoins, mais aussi le « bien-vivre », c'est-à-dire la vie heureuse, qui, pour les Grecs, se confond avec la vie vertueuse.

Pourtant, ces affirmations liminaires ne paraissent guère trouver leur confirmation dans le contenu effectif de la *Politique*. Le style des analyses y est en effet, avec des nuances d'un livre à l'autre, plutôt réaliste : Aristote paraît prendre plus d'intérêt à analyser la structure sociologique des États existants qu'à célébrer dans l'État, comme le fera plus tard Hegel, la réalité de l'Idée morale. Et, si le point de vue normatif n'est pas absent, Aristote précise qu'il faut distinguer entre la « meilleure constitution absolument » et la « meilleure constitution possible étant donné les circonstances » : c'est à réaliser celle-ci *hic et nunc*, en tenant compte de la géographie et de l'histoire, que devra s'attacher la politique concrète. Nous sommes loin de la politique platonicienne, qui enjoignait au philosophe de redescendre dans la caverne pour imposer aux hommes, au besoin par la violence, un ordre « géométrique » calqué sur celui des Idées.

La *Politique* d'Aristote s'ouvre, tout de suite après les chapitres introductifs, sur une sorte de microsociologie des rapports de commandement dans l'ordre domestique : rapports de maître à esclave, d'homme à femme, de père à enfants. Mais c'est surtout au premier type de rapports qu'il s'intéresse. Du point de vue économique, l'esclave n'est autre qu'un « instrument animé ». Cependant, du point de vue « politique », l'esclave est naturellement fait pour exécuter ce que le maître commande, ce qui suppose, chez l'esclave, une participation au moins passive à la nature rationnelle de l'homme, puisqu'il est capable de comprendre et d'obéir. En ce sens, l'esclavage est un rapport naturel, qui s'exerce au double profit du maître et de l'esclave lui-même. Cette analyse d'Aristote a été souvent interprétée comme une justification de l'esclavage. Elle l'est, en effet, mais ne va pas sans nuances ni réserves. Car il peut y avoir un esclavage contre nature, celui qui est issu du droit de la guerre. Et, même dans l'ordre naturel, la distinction entre maître et esclave



n'est pas claire, car la nature fait ce qu'elle peut, mais non toujours ce qu'elle veut, de sorte qu'il peut bien arriver que des âmes d'esclave habitent des corps d'homme libre, et inversement.

Sauf dans le cas extrême de la **tyrannie**, le commandement politique diffère du rapport de maître à esclave, car il s'adresse à des hommes libres. *En droit*, le meilleur gouvernement est la monarchie, c'est-à-dire une forme de gouvernement analogue au commandement que, dans l'ordre domestique, le père exerce sur les enfants. Le roi, s'il est doué de prudence, peut mieux que la loi – qui, comme nous l'avons vu, a le défaut d'être trop générale – juger et décider équitablement en fonction des cas particuliers. Mais, d'un autre côté, rien n'est aussi proche de l'autorité monarchique que l'arbitraire, qui naît lorsque le jugement du monarque est altéré par la passion, de sorte que la dégradation du gouvernement le meilleur est aussi le pire des mauvais gouvernements : la tyrannie. À l'inverse, la **démocratie** est, comme l'avait déjà reconnu Platon, le moins bon des bons gouvernements et le moins mauvais des pires : l'homme du peuple, pris individuellement, est certes très inférieur à l'homme compétent qui est censé commander dans la monarchie, mais, pris en corps, le peuple représente une somme de compétence et de prudence supérieure à celle d'un homme seul, quel qu'il soit. De plus, le peuple est, à proprement parler, l'usager de l'État : or l'utilisateur est plus à même de juger que le producteur, « l'invité juge mieux de la chère que le cuisinier » (III, 11, 1281 a 11 - 1282 a 41). Enfin, une grande quantité d'hommes est plus difficilement corruptible qu'une petite et, à plus forte raison, qu'un seul (1286 a 20). La tendance de ces passages est « étonnamment antisocratique » et « franchement démocratique » (O. Gigon). Pourtant, Aristote ne s'arrête pas à cette solution, sans doute parce qu'elle suppose dans le peuple un degré d'éducation qui est moins la condition que la conséquence d'un État bien policé.

En fait, les hommes étant ce qu'ils sont, le meilleur gouvernement est une *oligarchie* (gouvernement de quelques-uns), suffisamment prudente pour se soumettre à un contrôle (livre IV). La réussite politique de l'oligarchie suppose d'ailleurs certaines conditions géographiques et sociologiques : une ville éloignée de la mer et de ses tentations commerciales ; suffisamment petite pour pouvoir être « embrassée du regard » ; un territoire fertile, avec une propriété suffisamment divisée pour multiplier le nombre des producteurs indépendants ; l'existence corrélative d'une classe *moyenne*, facteur décisif de stabilité. L'idéal économique et politique d'Aristote est un idéal d'*autarcie*, d'autosuffisance. Il est clair que ces conditions n'étaient pas réunies à Athènes, toujours exposée aux séductions du mercantilisme et, du moins jusqu'à la conquête macédonienne, aux rêves impérialistes. Aussi bien Aristote ne prétend-il pas imposer aux cités un changement brutal. Ainsi les livres V et VI sont-ils consacrés à l'analyse, déjà quasi « machiavélique », des moyens les plus propres à préserver les constitutions existantes, tyrannie comprise. La leçon qu'Aristote tire de cette méthodologie de la conservation n'est pas claire, si tant est qu'il veuille en tirer une leçon. Du moins, anticipant Montesquieu, assure-t-il au passage que la vertu est nécessaire aux gouvernants dans les bonnes formes de gouvernement.

Au demeurant, même si Aristote n'a pas ignoré les exigences de la *Realpolitik*, la tonalité éthique de l'ensemble n'est pas niable. Elle s'exprime dans une sorte de cercle : l'État le meilleur est celui qui, par l'éducation, inculque la vertu aux citoyens ; mais l'État le meilleur suppose lui-même des gouvernants vertueux. C'est donc sans doute affaire de chance si, au sein d'un État perverti, surgit l'improbable vertu d'un législateur. Mais, une fois restauré dans sa finalité morale, l'État ne doit pas se désintéresser de l'éducation des citoyens. Les principes de l'éducation, à laquelle est consacré le huitième et dernier livre de la *Politique*, sont ceux-là mêmes qui doivent inspirer l'action politique : « la mesure, le possible et le convenable ». Ce n'est sans doute pas un hasard si ce sont là les derniers mots de la *Politique*.

## 9. La poétique

La *Poétique* d'Aristote, telle qu'elle nous est parvenue, traite de la tragédie et de l'épopée (un second livre, perdu, devait porter sur la comédie). Cet écrit, dont l'influence sur le théâtre devait être considérable à partir de la Renaissance, n'est pas sans rapport avec l'ensemble de la philosophie d'Aristote. Il représente un aspect de ce que devrait être une théorie générale de la *poiësis*, ou production d'œuvres. La poésie est, d'une façon générale, « imitation » (*mimësis*), par quoi il faut entendre non un simple décalque de la réalité, mais une sorte de re-création de cet « acte » (*énergeia*) qui constitue la vie. En particulier, la tragédie « imite non pas les hommes, mais une action et la vie, le bonheur et l'infortune ; or le bonheur et l'infortune sont dans l'action, et la fin de la vie est une certaine manière d'agir, non une manière d'être » (6, 1450 a 15). D'où l'importance de l'action dans la tragédie : les caractères viennent aux personnages « par surcroît et en raison de leurs actions », non l'inverse. Aristote conseille d'emprunter l'action de la tragédie à l'histoire, mais seulement parce que l'histoire est garante de la vraisemblance des faits présentés. Même dans ce cas, le poète est créateur, parce que, en choisissant tel ou tel événement réel, il le recrée comme « vraisemblable et possible » (9, 1451 b 27). La poésie diffère en cela de l'histoire : l'histoire raconte ce qui est arrivé ; la poésie présente ce qui *pourrait* arriver à chacun d'entre nous et, même lorsqu'elle prend pour thème ce qui est en fait advenu, elle le présente comme pouvant arriver toujours de nouveau ; la poésie atteint par là l'universel et est en cela « plus philosophique que l'histoire » (9, 1451 b 5-6).

Aristote fournit aux auteurs de tragédie de nombreuses règles techniques, dont le classicisme français fera son profit. Il n'y a sans doute pas d'autres exemples dans l'histoire d'un art poétique précédant (et de plusieurs siècles) la pratique de l'écrivain, au lieu de la refléter. La principale règle de la tragédie est que l'action représentée doit être « achevée », former un « tout », « avoir un commencement, un milieu et une fin ». Il y a une limite naturelle de l'action, une étendue optimale : celle qui « permet à une suite d'événements qui se succèdent suivant la vraisemblance ou la nécessité de faire passer le héros du malheur au bonheur ou du bonheur au malheur » (7, 1451 a 9). Mais cela, qui vaut pour le « drame » en général, ne suffit pas encore à définir la tragédie : le changement, la « péripétie », doit être tel qu'il suscite la « terreur » et la « pitié » du spectateur ; or ces sentiments ne naissent pas lorsque nous voyons un homme bon tomber dans le malheur, ni un méchant passer du malheur au bonheur (car ces deux cas suscitent l'indignation), ni lorsqu'un homme bon passe du malheur au bonheur (car nous nous en réjouissons) ou un méchant du bonheur au malheur (car nous ne le plaignons pas), mais seulement lorsqu'un héros ambigu, qui n'est ni tout à fait innocent ni tout à fait coupable, tombe dans le malheur par suite d'une « erreur » qu'il a commise.

Enfin, Aristote se préoccupe de l'action de la tragédie sur le spectateur : elle provoque une « purification (*catharsis*) des passions » telles que la pitié et la crainte. On a beaucoup glosé sur cette *catharsis* : l'interprétation la plus probable est que le spectateur se libère de ses passions en les éprouvant sur le mode de l'imaginaire ; cette notion se rattache sans doute à des conceptions médicales « homéopathiques » selon lesquelles le semblable se traite par le semblable. Mais les commentateurs donneront de la *catharsis* une interprétation plus prosaïque, que l'on retrouvera jusque chez Lessing : la « purification » consisterait à ménager certaines satisfactions aux passions, mais en les contenant dans une juste mesure. Cet exemple montre, entre beaucoup d'autres, ce que la tradition aristotélicienne fera de cette philosophie difficile, pour qui la limite et le « milieu » n'étaient pas compromis, mais « sommet ».

## 10. La postérité d'Aristote

L'école d'Aristote, le Lycée, ne connaîtra pas, après la mort d'Aristote, la fermentation intellectuelle qu'avait connue encore l'Académie après la mort de Platon. Sans doute parce que la pensée d'Aristote avait ouvert à la philosophie des territoires nouveaux, mais en étant restée à la phase de l'exploration, les disciples (à l'exception peut-être du premier d'entre eux, Théophraste, mort en 285 av. J.-C.) se découragèrent assez vite, abandonnèrent notamment les spéculations métaphysiques et se consacrèrent plutôt, avec Straton de Lampsaque (335-268 av. J.-C.), à des questions de physique, avant de borner leurs ambitions à des exercices de dialectique et de rhétorique, qui constitueront, deux siècles plus tard, l'essentiel de l'activité de l'école.

Pendant toute cette période, l'aristotélisme sera presque éclipsé par les deux grandes écoles hellénistiques : l'épicurisme et le stoïcisme. Le manque de rigueur doctrinale des philosophes du Lycée facilitera des amalgames étranges, qui pèseront sur toute la tradition ultérieure. Certains tireront l'aristotélisme vers l'épicurisme, dont le rapprochent en effet l'attention prêtée aux phénomènes, l'importance accordée au hasard, la négation de la Providence, l'admission des biens du corps et des biens extérieurs dans la définition du Souverain Bien ; mais, à l'inverse, d'autres n'hésiteront pas, dès cette époque, à projeter rétrospectivement sur Aristote la théologie stoïcienne du Dieu cosmique, c'est-à-dire l'assimilation de Dieu et du monde, considéré comme soumis à un principe immanent d'organisation.

C'est seulement à partir du i<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne que, s'appuyant désormais sur l'édition d'Andronicos, de grands commentateurs redonneront à la philosophie d'Aristote des dimensions dignes d'elle. Il faut citer ici Nicolas de Damas (40 env. av. J.-C.-20 apr. J.-C.), Alexandre d'Aphrodise (fin du ii<sup>e</sup>-début du iii<sup>e</sup> s.), Thémistius (iv<sup>e</sup> s.), Jean Philopon (v<sup>e</sup> s.), Simplicius (v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> s.). Avec eux, la philosophie inachevée, peut-être inachevable, d'Aristote trouvera l'achèvement que le Lycée n'avait même pas essayé de lui donner. Cet Aristote, tardivement systématisé par le commentaire, commencera alors une nouvelle carrière : il deviendra pour des siècles celui que Dante a appelé « le maître de ceux qui savent ». À ce titre, il inspirera les grandes synthèses médiévales, dans le monde islamique (Avicenne et Averroès) et dans le monde chrétien (Thomas d'Aquin).

L'érudition moderne s'est justement efforcée de retrouver l'Aristote historique derrière les sédimentations que des siècles de commentaire antique et médiéval avaient accumulées sur son œuvre. Ce travail était d'autant plus malaisé qu'un aristotélisme diffus pénétre, à travers la logique et la grammaire dites « classiques », des formes de pensée et d'expression qui paraissent il y a peu encore connaturelles à l'esprit humain. La mise en question des « catégories », des axiomes et des règles issus d'Aristote a toujours été depuis la Renaissance, que ce soit dans l'ordre de la physique, de la métaphysique, de la logique, voire de la poétique, le commencement obligé de toute novation. Mais faire de l'aristotélisme la structure spirituelle de tous les conservatismes, de tous les « systèmes », c'est oublier deux choses : d'abord, qu'Aristote lui-même représentait pour son temps non seulement une prodigieuse mise en ordre des efforts philosophiques antérieurs, mais aussi une novation importante dans l'ordre de la méthode philosophique, obligée désormais de passer par l'observation des phénomènes et par l'analyse du langage dans lequel nous les exprimons ; c'est oublier surtout que la philosophie d'Aristote était moins un système achevé que l'ébauche d'un système et que ce qu'elle annonçait de définitif, c'était moins le système lui-même que l'effort indéfiniment renouvelé nécessaire à sa construction.

Les interprètes modernes peuvent diverger sur la question de savoir si cet inachèvement du système aristotélicien est accidentel (et dès lors corrigible) ou essentiel à la nature même d'un tel projet, autrement dit si la philosophie d'Aristote est une totalité manquée (et à refaire) ou le premier effort cohérent pour une totalisation (jamais achevée) de l'expérience. En cela, la discussion sur l'aristotélisme retrouve, au niveau de leur plus lointain initiateur, les problèmes

mêmes que se pose la philosophie d'aujourd'hui sur le sens de son entreprise et, notamment, sur son rapport à la science et à l'expérience humaine en général.

Dans les interprétations les plus récentes de l'œuvre aristotélicienne, deux courants s'affrontent : le courant **herméneutique** et le courant analytique. Le premier, dominant chez les interprètes d'Europe continentale, s'intéresse au contexte linguistique et historique, à l'architecture générale de la doctrine, à la forme des questions et aux présuppositions et attentes qu'elles impliquent. Le courant analytique, représenté aujourd'hui par la majorité des auteurs de langue anglaise (J. L. Ackrill, J. Barnes, etc.), fait abstraction de toute considération préalable et ne voit dans le texte d'Aristote que des réponses à des questions partielles et déterminées, par exemple : Qu'est-ce que la substance ? Y a-t-il des formes individuelles ? Peut-on posséder une vertu sans posséder toutes les autres ? Quelle est la meilleure constitution ? etc. Il est d'autant plus difficile de départager ces deux courants que l'un et l'autre s'enracinent dans l'aristotélisme lui-même. H.-G. **Gadamer** proclamait en 1960 « l'actualité herméneutique de l'aristotélisme », en ce sens que celui-ci est le modèle indépassé de toute interprétation, aussi bien d'un texte (par la distinction des sens et l'organisation de leur pluralité) que de l'existence humaine elle-même. Mais, d'un autre côté, Aristote procède dans le détail des questions d'une façon analytique, attentif avant tout à la rigueur des arguments et à la solidité des solutions partielles. Cela ne lui interdit pas de les remettre en question plus tard, dans un cadre renouvelé ou élargi ou, selon une expression aristotélicienne, dans une « topique » différente. L'analytique reste donc finalement subordonnée à l'herméneutique, non l'inverse.

Dans le domaine pratique s'est développé au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, notamment en Allemagne et aux États-Unis, un courant dit « néo-aristotélicien », qui, avec Hannah Arendt, Leo Strauss et Gadamer lui-même, s'appuie sur l'eudémonisme d'Aristote (la reconnaissance du bonheur comme fin suprême) et sur son réalisme moral pour mettre en question le formalisme hérité de la morale kantienne. La théorie des **vertus** comme modèles concrets de comportement et, en particulier, le rôle attribué à la prudence comme forme spécifique d'intellectualité orientée vers l'action retrouvent aujourd'hui une nouvelle actualité. Certains, comme A. Mc Intyre, M. Walzer ou Ch. Taylor, s'appuient aussi sur Aristote pour professer, dans l'ordre politique, une doctrine « communitariste » : l'État n'est pas le résultat d'un contrat, mais de la nature communautaire de l'homme : dès lors, la meilleure **constitution** serait celle qui, dans chaque cas, respecte la nature particulière de la communauté, en reflète les traditions et les mœurs, en un mot exprime l'identité du groupe ou des groupes sociaux considérés. Mais, si la prémisse communitariste est exacte, la conséquence particulariste ne l'est pas : elle oublie que, pour Aristote, la meilleure constitution est, en droit et en dépit des différences, téléologiquement la même pour tous les peuples. Tout homme possède en effet le *logos* et, même s'il y a une diversité inhérente au *logos* lui-même (sous la forme de la diversité des langues, de la pluralité des interlocuteurs et de la contradiction éventuelle des arguments échangés), le consensus auquel il vise à travers la libre discussion constitue entre les hommes un lien plus fort que toutes les communautés particulières. C'est la communication, en droit universelle, qui fonde la communauté, non l'inverse. L'aristotélisme revient ainsi, sous la forme d'une « éthique du discours » et d'un constitutionnalisme modéré, au centre de la réflexion politique contemporaine.

*Pierre AUBENQUE*

## Pour citer cet article

Référence numérique (**aide**):

Pierre AUBENQUE, « ARISTOTE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1

novembre 2013. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/>

## Thématique

*Classification thématique de cet article :*

- 1. [Philosophie](#) »
- 2. [Philosophes](#) »
- 3. [Philosophes, Antiquité](#) »
- 4. [Philosophes grecs](#)
- 1. [Philosophie](#) »
- 2. [Doctrines et écoles philosophiques](#) »
- 3. [Aristotélisme](#)
- 1. [Histoire des sciences](#) »
- 2. [Histoire générale des sciences](#) »
- 3. [Histoire des sciences : personnalités, Antiquité](#)

## Autres références

« *ARISTOTE (~385 env.-~322)* » est également traité dans :

### ARISTOTE, en bref

Écrit par : Francis WYBRANDS

C'est à partir de l'œuvre de Platon que la pensée d'Aristote peut être comprise. Tant en physique, métaphysique, ou logique, qu'en morale et en politique, il rompt avec son maître, ouvrant un chantier de réflexion qui aura des échos considérables dans les pensées médiévales islamique ou chrétienne. À la séparation tranchée du « monde... [Lire la suite](#)

### ARISTOTE - (repères chronologiques)

Écrit par : Francis WYBRANDS

Naissance d'Aristote, à Stagire, en Macédoine. Il est le fils du médecin Nicomaque. Arrivée à Athènes, à l'âge de dix-huit ans. Brillant disciple de Platon. Enseigne la rhétorique à l'Académie fondée par Platon. Rédige des textes d'inspiration platonicienne qui sont perdus. Philippe II roi de Macédoine. Naissance d'Alexandre, son fils. Mort de... [Lire la suite](#)

### DE L'ÂME, Aristote

Écrit par : François TRÉMOLIÈRES

Qu'est-ce que l'âme ? La question peut nous paraître incongrue, mais pour l'Antiquité elle était essentielle à la constitution d'une science du vivant (l'âme se définit comme ce qui « anime » un corps, au principe donc de ce qui distingue l'animal du végétal), et partant d'un savoir sur l'homme. Aussi le traité *De l'âme* (en grec *Peri...* [Lire la suite](#)

### ÉTHIQUE À NICOMAUQUE, Aristote