

PHILOSOPHIE

SYNTHÈSE



ARMAND COLIN

Aristote

FRANÇOIS STIRN

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

FRANÇOIS STIRN

Aristote



ARMAND COLIN

Collection Synthèse, série Philosophie
sous la direction de Jacqueline Russ

- N. BARAQUIN, *Les grands courants de la morale.*
A. BAUDART, *Socrate et le socratisme.*
V. BIAGGI, *Nietzsche.*
J. C. BILLIER, *Kant et le kantisme.*
F. CHENET, *La philosophie indienne.*
N. DEPRAZ, *Husserl.*
F. FARAGO, *Les grands courants de la pensée politique.*
F. FARAGO, *Les grands courants de la pensée antique.*
J. C. GODDARD, *Hegel et l'hégélianisme.*
A. LAURENT, *Les grands courants du libéralisme.*
R. MISRAHI, *Spinoza et le spinozisme.*
F. RAFFIN, *Introduction à la philosophie.*
J. G. ROSSI, *Les grands courants de l'empirisme.*
G. SOUCHON, *Les grands courants de l'individualisme.*
F. STIRN, *Les grands penseurs contemporains.*
F. STIRN, H. VAUTRELLE, *Lexique de philosophie.*
A. VANIER, *Lexique de psychanalyse.*
G. VANNIER, *Les grands courants de la pensée moderne.*
J. L. VIEILLARD BARON, *Bergson et le bergsonisme.*
G. WORMSER, *Sartre.*

Les termes suivis d'un astérisque sont développés dans le glossaire, p. 87.



© Armand Colin/HER, Paris, 1999
ISBN : 2 200-21910 5

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

Danger, le photocopillage tue le livre ! Nous rappelons que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20 rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).

SOMMAIRE

Introduction	5
I. Une étrange destinée	5
II. Forme : système achevé et recherche indéfinie	6
III. Contenu paradoxal	7
 Chapitre 1. Vie et œuvre d'Aristote	
<i>Dossier 1.</i> Brève biographie	10
I. Entre un royaume et une cité	10
II. Entre deux périodes historiques	11
III. Entre deux courants de pensée	12
<i>Dossier 2.</i> L'œuvre	16
I. Tableau d'ensemble	16
II. Problématique générale	17
 Chapitre 2. Les sciences théoriques	
<i>Dossier 3.</i> Visées et démarches des sciences	20
I. Visées	20
II. Démarches	22
<i>Dossier 4.</i> Le système du savoir	30
I. Sciences des substances séparées et immuables	30
II. Sciences des substances en mouvements et séparées	31
III. Sciences des substances non séparées et immobiles : les mathématiques	38
<i>Dossier 5.</i> Limites du savoir	40
I. Ambition d'un savoir total	40
II. En deçà du savoir	40
III. Au-delà du savoir	41
IV. Savoir et non-savoir de la substance (<i>ousia</i>)	42
 Chapitre 3. Les conditions de l'action	
<i>Dossier 6.</i> L'éthique	44
I. La fin : le bonheur	44
II. Les moyens	44
III. Principe : le choix délibéré	46
IV. Fondement du choix éthique	47
<i>Dossier 7.</i> L'activité politique	48
I. But de l'association politique	48
II. Moyens et obstacles	48
III. Éthique et politique	50
IV. Conclusion : le problème de la cité idéale	52

Chapitre 4. Les conditions de la production

<i>Dossier 8.</i>	Dialectique et rhétorique	54
	I. Dialectique	54
	II. Rhétorique	55
<i>Dossier 9.</i>	La création artistique	56
	I. La <i>mimesis</i> : imitation de la nature	56
	II. La <i>catharsis</i> ou purification des passions	58
	III. La <i>lexis</i> (expression)	60
<i>Dossier 10.</i>	L'éducation	62
	I. Une éducation commune	62
	II. Progression et contenu pédagogique	63

Chapitre 5. L'aristotélisme

<i>Dossier 11.</i>	Lectures plurielles	66
	I. Lecture réductrice	66
	II. Lecture « intéressée »	66
	III. Lecture systémique	67
<i>Dossier 12.</i>	Une destinée paradoxale	70
	I. Aristote indépassable	70
	II. Aristote dépassé ?	72
<i>Dossier 13.</i>	Un nouvel intérêt pour Aristote	76
	I. Éthique	76
	II. Politique	77
	III. Rhétorique, linguistique	81
	IV. Études sur les vivants : zoologie et anthropologie	82
Conclusion		86

Annexes

Glossaire	87
Bibliographie	95
Index	96

Abréviations utilisées pour les œuvres d'Aristote

<i>Anal. prem. : Premiers Analytiques</i>	<i>Méta. : Métaphysique</i>
<i>Anal. sec. : Seconds Analytiques</i>	<i>PA : Parties des animaux</i>
<i>Cat. : Catégories</i>	<i>Phys. : Physique</i>
<i>E.E. : Éthique à Eudème</i>	<i>Poét. : Poétique</i>
<i>E.N. : Éthique à Nicomaque</i>	<i>Pol. : Politique</i>
<i>Gen. et corr. : De la génération et de la corruption</i>	<i>Réf. soph. : Réfutations sophistiques</i>
<i>HA : Histoire des animaux</i>	<i>Rhét. : Rhétorique</i>
<i>Inter. : De l'interprétation</i>	<i>Top. : Topiques</i>

INTRODUCTION

La pensée d'Aristote et la destinée de l'aristotélisme constituent à plusieurs titres une énigme pour l'historien des idées.

I. UNE ÉTRANGE DESTINÉE

Aristote considéré pendant des siècles comme indépassable, au point que Kant estimait la logique «close et achevée» depuis la parution de l'*Organon* (l'instrument) et que le Moyen Âge tardif en fit l'autorité suprême dans tous les champs du savoir («Aristote l'a dit» équivalait à «la philosophie enseigne»), fut soudain jugé radicalement dépassé par la révolution scientifique, qui avec Kepler, Copernic, Galilée amena le passage du «monde clos à l'univers infini» (Koyré).

Son éthique et sa politique semblèrent même entraînées dans l'effondrement du cosmos grec. Ne recommandaient-elles pas le respect de hiérarchies que la cosmologie présentait comme inscrites de façon indéfectible dans l'échelle entre les êtres ? Luc Ferry a assigné, si l'on peut dire, Aristote à ancienneté ou antiquité. Sa morale de «l'excellence aristocratique» n'a de sens que par référence à un ordre du monde, «à une nature qui fixe la fin de l'homme» (Luc Ferry, *Homo aestheticus*, Grasset, 1990, chap. VII). Sur cette base, elle opère la légitimation de l'esclavage, de la domination masculine, de la supériorité des Grecs sur les barbares. Certains êtres seraient naturellement faits pour commander, d'autres pour être commandés.

Pourtant, on a pu parler de nos jours d'une résurgence d'Aristote, ce pré moderne serait, tout compte fait, «le plus moderne des anciens» (titre que L. Ferry réservait à Platon).

a) Il a été l'ancêtre invoqué par le courant eudémoniste auquel Spinoza, Nietzsche et, plus près de nous, Deleuze, Misrahi, Michel Onfray, quelques autres contemporains ont redonné vie en recommandant un «renversement du platonisme» (le dialogue d'Aristote et de Platon s'est poursuivi pendant des siècles par penseurs interposés).

b) L'éthique aristotélicienne ne serait pas très loin, par la place accordée à la dialectique et à la rhétorique, au langage dans la défi-

dition même de l'homme, de ce qu'Habermas et Apel (la deuxième génération de l'école de Francfort) ont appelé une « éthique de la discussion ». Les conditions de la démocratie et du dialogue selon Aristote seraient les mêmes. Que le discours de l'un ait sens pour l'autre, de telle façon que, échangeant librement des arguments, ils puissent chercher un accord malgré leur opposition, qu'ils ne soient pas alors comme ces sophistes, « plantes bavardes », pseudo hommes qui ne parlent que pour la domination sur l'autre ou le « plaisir de parler » et pour lesquels « il est nécessaire que tout soit, en même temps vrai et faux » (*Méta.*, gamma, 5, 1209). Car Aristote ne peut être compris que dans le triangle formé par sa double opposition à Platon et aux sophistes, ces « doubles inquiétants » (Barbara Cassin, *Aristote et le logos*, PUF, 1997).

c) Malgré les pesanteurs idéologiques qui en font un pré moderne, Aristote n'est-il pas, enfin, celui qui a le premier « avec une incroyable audace défini la République dans son opposition au despotisme » (Blandine Kriegel, *Philosophie de la République*, Plon, 1998) ?

II. FORME : SYSTÈME ACHEVÉ ET RECHERCHE INDÉFINIE

De Thomas d'Aquin à Hegel, puis Octave Hamelin, la doctrine d'Aristote fut longtemps considérée comme le premier grand système philosophique, avant celui des stoïciens. Deux sciences « architectoniques » ou fondatrices supportaient l'édifice aux parties solidaires, au principe unifié (Kant appellera l'architectonique « l'art des systèmes », substantivant le terme).

Mais la lecture systémique a une difficulté : si une partie est contestée, l'ensemble ne menace-t-il pas de s'effondrer ?

Le grand historien Pierre Aubenque en proposera une autre : le système n'est jamais achevé, car les apories qui ouvrent toute enquête n'ont pas de solution et « c'est parce qu'elles n'ont pas de solution qu'il faut toujours chercher à les résoudre » (*Le Problème de l'Être chez Aristote*, PUF, 1962). Les recherches multiples ne partent pas du système unifié mais y tendent comme à un horizon qui recule au fur et à mesure qu'on avance. La démarche est zététique (*zété sis*: la recherche), critique, interrogative : « ne jamais cesser de se demander ce qu'est l'Être, c'est déjà avoir répondu à la question, "Qu'est ce que l'Être" ? » (*ibid.*, p. 508).

Plus que le « maître de ceux qui savent » que reconnaissait en lui Dante, Aristote mériterait d'être appelé l'inspirateur de ceux qui questionnent, dans tous les champs du savoir, de l'action, de la production, comme il avait été celui de ses élèves qui cheminaient en dialoguant avec lui (pour cette raison on les surnommait, les péripatéticiens : *péripatos* : la promenade, *peri patein* : aller ici et là). Mystérieuse par sa forme, l'œuvre est paradoxale par ce qu'elle dit.

III. CONTENU PARADOXAL

A. Empirisme et hyperrationalisme

Raphaël (1483-1520) dans sa célèbre fresque *L'École d'Athènes* représente Platon qui désigne le Ciel et Aristote qui montre la Terre. L'opposition des deux penseurs a souvent été pensée comme celle du rationalisme innéiste et de l'empirisme inductif.

Pourtant, l'empirisme d'Aristote ne doit pas faire oublier qu'il prétend tout expliquer par déduction à partir d'une cause première (le Premier moteur immobile du mouvement). Hamelin (1856 1907) s'enthousiasmait de ce qu'à partir de cette première cause il ait rendu la nature « entièrement intelligible ». Si « la démonstration est coextensive à la science », c'est que « la nature syllogise comme l'esprit ». Hegel jugeait « Aristote supérieur à Platon en profondeur spéculative ». Il affirmerait « l'idéalisme le plus rigoureux au sein du plus ample développement empirique » (cf. *Cours sur l'Histoire de la philosophie*).

Mais Platon et Aristote sont-ils aussi opposés qu'il le paraît ?

B. Platonisme et anti-platonisme

Nous verrons, tout au long de cette étude, la réfutation des platoniciens par Aristote : critique de la théorie des idées, du dualisme de l'âme et du corps, de l'idée d'une immortalité de l'âme, de celle d'un Bien absolu et transcendant (remplacé par le bonheur, fin immanente), du communisme de Platon, de son rejet des artistes hors de la cité idéale (à l'exception des musiciens, à certaines conditions, pour leur rôle pédagogique), substitution, à la dualité du sensible et de l'intelligence, de la distinction de la forme et de la matière, telle que chaque individu en serait un composé, réfutation de la conception de la dialectique et de la rhétorique, écartées

de la philosophie, ou réduites à n'être que des instruments à son service, place accordée à l'opinion partagée et à la vraisemblance entre le vrai et le faux.

La contestation du platonisme semble l'axe de la doctrine d'Aristote. Pourtant certains ont contesté que l'opposition soit aussi radicale qu'il n'y paraît. D'abord sur le plan épistémologique, Aristote admet, comme Platon, que la connaissance ne peut porter que sur l'immuable (si elle ne veut pas être entraînée dans le fleuve héraclitéen et dissoute du même coup par le relativisme des sophistes). Ensuite, les formes immanentes mises à la place des idées transcendantes de Platon ne sont que des invariants statiques qui représentent ce qu'il y a de permanent dans une nature en changement incessant (les espèces continuent malgré la disparition des individus). Dès lors, les transformations ne sont que des passages d'une forme immobile à une autre. Platonisme, donc, et anti-platonisme : Hegel ne montrait-il pas que le dépassement (*Aufhebung*) d'une doctrine par une autre est à la fois sa négation et sa conservation ?

C. Unité multiple du réel

Rogrigo mit en avant cet oxymore dans sa brillante petite étude sur Aristote (Ellipses, 1997). L'Être est l'Un, ou les deux termes sont réciproques.

Pourtant, il se dit en des sens multiples, d'une part selon qu'il s'agit de l'être de ce qui est substance, de ce qui est par accident, de la proposition vraie, de ce qui est en acte*, de ce qui est en puissance, d'autre part selon la catégorie envisagée (un lieu, par exemple, n'est pas comme un individu).

Chaque science porte sur un genre et ces genres sont, de façon irréductible, multiples. L'Être lui-même n'est pas un genre. Pas d'unité, par conséquent, des sciences.

Les vertus, bien qu'elles soient toutes des moyens d'arriver au bonheur, restent d'une diversité telle qu'on ne saurait ramener les unes aux autres, ou les déduire d'une vertu fondamentale. Le souci de l'unité est celui d'une volonté de rationalisation ; l'attention empirique à la concrétude sensible explique le respect de la diversité.

Les Absolus de Platon (le Bien en soi, la Beauté absolue) indiquent la voie de l'unité, par-delà la pluralité des apparences perceptibles. Le relativisme des sophistes favorise la multiplicité des points de vue, des évaluations, des opinions. Entre les deux, Aristote n'a pas

tenté une synthèse unifiante. Il s'est plutôt attaché à ce qui est l'entre deux, à en tracer les limites, à baliser le domaine des «affaires humaines», celui des actions, productions, imitations, discours indéfinis, dialogues, à l'étudier dans toutes ses dimensions (éthique, politique, rhétorique, dialectique, poétique, éducative).

Ces fils multiples dessinent en se reliant comme en une tapisserie, le visage de ce qu'est l'homme parfaitement accompli, ayant réalisé toutes les potentialités humaines, séparé de l'impassible Premier moteur divin et différent des autres animaux d'abord par le logos qui rend possible sa vie avec les autres, son existence intersubjective, comme on dirait à notre époque.

L'importance des textes sur l'amitié vient de ce qu'ils sont précurseurs parmi les études qu'on lui consacra, mais aussi de ce que la *philia* définit parfaitement l'entre deux humain, s'il est vrai que Dieu n'a pas besoin d'amis et que les bestiaux savent seulement «paître en même temps dans le même lieu» (E.N., VIII, IX).

1. BRÈVE BIOGRAPHIE

I. ENTRE UN ROYAUME ET UNE CITÉ

Aristote est né en 384 av. J. C. à Stagire, petite cité du royaume de Macédoine, située à peu près à l'emplacement de l'actuelle Macédoine yougoslave, peuplée de Thraces qui parlaient une langue indo européenne apparentée au grec, d'Hellènes ioniens, illyriens, épirotes.

Après avoir été annexée par les Perses vers 513 av. J. C., la Macédoine s'était alliée aux Grecs pendant les guerres médiques, puis opposée à ses nouveaux alliés (des colons athéniens furent massacrés en 465 av. J. C.). Le royaume connaissait une grande instabilité politique. Le père d'Aristote était le médecin d'Amyntas III auquel succéda Philippe II. Aristote qui perdit très tôt son père passa son enfance à Pella, la capitale, dans la cour du Roi.

En 366, âgé de dix sept ans, il se rendit à Athènes qui gardait malgré son déclin un très grand prestige. Il suivit pendant une vingtaine d'années les cours de Platon dans l'école que celui-ci avait ouverte, l'Académie. Admiré, semble t il, par Platon pour son immense culture et son habileté rhétorique, il était chargé de cours. Diogène Laërce (III^e siècle ap. J. C.) prétend que Platon l'avait surnommé « le liseur ».

En 347 Platon meurt. Aristote quitte Athènes, se rend à Assos où régnait un ancien condisciple, son ami Hermias. Hermias en guerre avec les Perses est capturé et assassiné par ceux ci. Aristote quitte de façon précipitée Assos en compagnie de la nièce d'Hermias qu'il avait épousée. Il se rend dans l'île de Lesbos à Mytilène.

En 343, Philippe, le roi de Macédoine, demande à Aristote d'être le précepteur de son fils Alexandre alors âgé de 13 ans. Philippe avait entrepris de renforcer son autorité politique et d'exercer de façon belliqueuse une sorte d'hégémonie sur les cités grecques. En 338 il écrase à Chéronée la confédération d'Athènes et de Thèbes. En 336 Philippe est assassiné, Alexandre monte sur le trône et prépare les grandes conquêtes qui feront sa gloire. Aristote qui s'était remarié après la mort de sa première épouse, avec Herpyllis dont il eut un fils, Nicomaque, revient à Athènes. Pendant qu'Alexandre parcourt avec son armée gréco-macédonienne ce que l'on considé-

rait comme la totalité de la « terre habitée », s'approche du Cache-mire, fait dresser des cartes, édifier des bibliothèques (Alexandrie), construire des villes, Aristote ouvre à Athènes sa propre école : « le Lycée ». Alexandre, dit on, lui fait parvenir des végétaux, des animaux, des fossiles qui enrichiront sa collection d'histoire naturelle. En 323, Alexandre meurt. Le parti anti-macédonien dirigé par Hypéride, ancien élève d'Isocrate, ami de Démosthène, lui-même brillant orateur, relève la tête, attaque ceux qui ont « collaboré » et tout particulièrement Aristote. « Je ne laisserai pas commettre un second attentat contre la philosophie », aurait dit celui-ci avant de s'enfuir et de se réfugier en 323 dans la ville natale de sa mère, Chalcis. Il y meurt l'année suivante.

Malgré son prestige, il était resté à Athènes un *metèque* (*metoikos*), privé en tant que tel du droit de participer à la vie publique, à l'activité politique du citoyen, à la parole même dans les assemblées délibératives.

II. ENTRE DEUX PÉRIODES HISTORIQUES

La vie d'Aristote s'est déroulée au moment du passage de la période hellénique à la période dite hellénistique. On caractérise celle-ci, qui s'étend de la mort d'Alexandre à la conquête romaine, avant tout par la fin de l'autarcie des Cités. Mais l'époque se marque aussi par une extension de l'hellénisme culturel, linguistique, à des ensembles de plus en plus vastes. La dissolution de la *polis* dans ces ensembles ne fut que le terme d'un mouvement très progressif commencé par l'hégémonie du royaume macédonien, poursuivi dans la Rome antique où la langue grecque resta celle des « élites » cultivées.

Le « souci de soi » qui, chez Platon et Aristote, ne dissociait jamais le bonheur privé et le bonheur collectif, fut, dans les philosophies du III^e siècle, associé à un répli sur soi qui éloignait des tumultes du monde : le Jardin, où Épicure (342-278) s'isolait pour philosopher en toute tranquillité, est comme le symbole de ce mouvement. L'amitié, en particulier considérée par les épicuriens, qui font du plaisir la fin essentielle, comme un des plaisirs les plus purs et les plus stables, la « mise en commun des joies individuelles », semble désormais un refuge à l'abri de l'ensemble social (ce qu'elle n'a pas cessé d'être dans les temps modernes). L'école stoïcienne, inau-

gurée par Zénon de Cition (334 264), enseigne à la fois l'auto-suffisance du sage, préoccupé de maîtrise de soi, et l'appartenance à une Nature plus vaste que la Cité où tous les êtres sont unis par une sympathie cosmique. Si la Sagesse est comparée à une citadelle protectrice, de façon à la fois inverse et complémentaire, elle recommande aux individus de se penser comme «citoyens du monde» plus que comme habitants de la *polis*.

III. ENTRE DEUX COURANTS DE PENSÉE

Les sophistes, dont l'activité s'était déployée dès la seconde moitié du v^e siècle, ont tous séjourné plus ou moins longtemps à Athènes. Ni savants, ni philosophes, ils passent pour experts dans toutes les sciences et techniques de l'époque. Ils proposent leur enseignement aux jeunes gens, principalement aux enfants d'aristocrates aisés ou de nouveaux riches, s'engagent à leur enseigner ce qu'ils savent en trois ou quatre ans et demandent une rétribution élevée (dix mille drachmes, a-t-on dit, pour Protagoras).

Protagoras (485 411) professait un relativisme humaniste qui est la thèse fondamentale du courant de pensée sophistique : «l'homme est la mesure de toutes choses», selon la célèbre formule dont Platon tente dans le *Théétète* la réfutation : «Les dieux, les traditions, les souvenirs mythiques ne comptaient plus : nos jugements, nos sensations, nos intérêts constituaient désormais le seul critère certain» (J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, 1988, p. 29). Gorgias (487 380), né à Leontium en Sicile, vint à Athènes en ambassadeur pour demander de l'aide, plaider la cause de ses compatriotes contre les ambitions de Syracuse. Non seulement il aurait convaincu les Athéniens, mais il serait resté à Athènes pour leur enseigner la science de l'argumentation capable de persuader, la rhétorique. Le primat accordé à la rhétorique et le relativisme s'impliquent réciproquement : s'il n'y a plus de vérité absolue ou de possibilité humaine de la connaître, on ne peut plus écrire comme Platon dans l'*Apologie de Socrate* que «le premier mérite de l'orateur est de dire le vrai». «Il n'est pas de sujet sur lequel l'homme politique ne parle de manière plus persuasive que n'importe quel artisan» (Platon, *Gorgias*, 456 b).

Leur maîtrise dans ce domaine permet, certes, aux sophistes de ratisser une large clientèle parmi les jeunes Athéniens désireux

d'accéder aux magistratures dans les assemblées où se prennent les décisions, devant les tribunaux où l'on accuse et défend, lors des circonstances où il convient de blâmer ou de louer. L'importance de l'éloquence explique que les sophistes aient tant de succès.

Platon s'insurgeait contre leur emprise, peut être en les caricaturant. Des historiens contemporains ont entrepris une réhabilitation. Jacqueline de Romilly montre que leur radicale remise en question n'a pas été, tout au contraire, sans fécondité : « Les nouveaux philosophes entamaient, écrit elle, une véritable révolution intellectuelle et morale » (cf. *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès, op. cit.*). Henri Irénée Marrou met en lumière que les sophistes contribuèrent à combler d'importantes lacunes de la culture hellénique : « Saluons ces grands ancêtres, les premiers professeurs d'enseignement supérieur. » Avant eux, en effet, « la Grèce n'avait connu que des entraîneurs sportifs, des chefs d'atelier et, sur le plan scolaire, d'humbles maîtres d'école ». Et Marrou s'en prend aux « sarcasmes socratiques, imbus de préjugés conservateurs » (Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I, Seuil, p. 87).

Mais Platon ne s'est pas contenté de simples sarcasmes. Dans la deuxième partie du *Phèdre*, il dissocie la vraie rhétorique de la rhétorique des sophistes : celle-ci est opposée à la philosophie ; celle-là est à son service, quand, par le dialogue entre interlocuteurs de bonne volonté, par la dialectique où s'échangent les opinions, on entreprend de cheminer ensemble vers la Science (*épistémé*), de ne pas s'en tenir justement à ces opinions.

Dans le *Gorgias*, Platon tire les conséquences morales de la position des sophistes. Elle permet aux orateurs de se moquer et de triompher des personnes compétentes, aux démagogues de menacer la paix civile, aux tyrans de diriger les cités, au mépris de toute justice.

Dans le *Théétète* ou *Sur la science* (*Thaitêtos ê péri épistêmês*), enfin, Platon dégage les présupposés philosophiques des prises de position sophistiques, leur axiomatique sous-jacente en quelque sorte. Il s'agit de parvenir à définir la science. Théétète, jeune interlocuteur, la réduit à la sensation. Or, Socrate remarque qu'une telle réduction repose d'une part sur le relativisme sceptique de Protagoras (l'homme est la mesure de toutes choses), d'autre part, sur une doctrine ancienne, celle d'Héraclite d'Éphèse (540-480 av. J. C.). Heracleitos enseignait le devenir incessant de la réa

lité, comparée à un fleuve dans lequel « on se baigne jamais deux fois ». Si tout s'écoule (*panta rei*), la rencontre sensible entre la pensée et ce qui est ne peut être qu'instantané reste passagère et relative. Le flux héraclitéen nourrissait de ses eaux toujours autres le scepticisme des sophistes. Ayant entrepris une telle « déconstruction », pour employer un terme moderne, Platon se lance dans une longue réfutation de l'équation « science égale sensation » et développe une riche argumentation.

La confrontation des sophistes et de Platon fut le point de départ, le premier moteur de la recherche entreprise par Aristote. La longue réfutation qu'il entreprend dans ses écrits des deux positions en présence montre qu'il cherchait une troisième voie entre le flux héraclitéen et l'idée immuable platonicienne, trop séparée du sensible. Peut être le Stagirite fut-il influencé dans sa démarche par celle, contemporaine, d'Isocrate (436-338). Isocrate avait été l'élève de Gorgias et de quelques sophistes renommés, mais aussi l'auditeur de Socrate. Sa longévité exceptionnelle lui permit de participer à l'histoire de la cité durant un siècle.

Son *Discours contre les sophistes* prend position contre l'enseignement des disciples de Gorgias, leur réduction de l'éducation au seul entraînement rhétorique. Il attaquait, d'un autre côté, les platoniciens, leur conception d'une dialectique adonnée à une recherche de la vérité de façon tout à fait désintéressée, sans aucune finalité pratique.

Ni sophiste, ni platonicien. Et, si l'on remonte plus loin dans le temps, ni héraclitéen, ni parménidien. Parménide d'Élée (544-400) prétendait l'être immuable, toujours identique à lui-même, et le changement impossible et impensable. Le flux héraclitéen empêche, à l'inverse, la stabilité des objets du savoir, et donc, la connaissance de ces objets. Platon avait cru les dépasser en donnant à chacun sa part : aux héraclitéens le monde sensible des apparences, aux éléates le monde, seul réel, des idées ou essences éternelles. Si le débat était si vif, c'est qu'il n'était pas sans implications éthiques et politiques : la passion de l'Un s'accorde chez Platon à son communisme politique (la *République*) ou à l'idée d'un Bien en soi qui est en même temps le Vrai et l'absolue Beauté. Leur plaisir du multiple mène les sophistes à un individualisme rebelle et conquérant, incarné, par exemple, par le peut-être imaginaire Calliclès (du *Gorgias*). Le débat est-il encore actuel ? Entre le totalitarisme et l'individualisme, les contemporains cherchent, à

l'instar d'Aristote, la troisième voie de la démocratie humaniste, ou d'une « éthique de la discussion » prônée par le philosophe de Francfort, Jürgen Habermas. La place que celui-ci accorde au vrai dialogue, à l'échange d'arguments, n'est pas sans ressembler à celle laissée par le Stagirite à la dialectique et ses applications rhétoriques. Soucieux d'abord de constituer un système du savoir total, pour expliquer l'uni diversité du monde (1^{re} partie), puis d'établir par la critique, les limites de ce savoir (2^e partie), il entreprit d'explorer les voies, elles-mêmes multiples, d'une existence vraiment humaine, de ce qui reste à l'homme, préoccupe d'agir, d'être heureux, de vivre en paix et en amitié avec les autres, voire de s'immortaliser, « dans la mesure du possible » (*Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177) (3^e partie). Ce qui ne va pas sans une joie souvent affirmée, mais, peut être aussi sans une certaine *melagcholia* (mélancolie, littéralement, bile, *colos*, noire, *melas*). Cette mélancolie qu'Aristote prête à Empédocle, Socrate, à Platon, au génie en général, comme au fou, parfois, ce sang d'encre (*melan*) qu'Aristote ne détecte en d'autres que pour ne pas le reconnaître en lui-même fournit la tonalité d'ensemble de son œuvre immense (cf. Aristote, *L'Homme de génie et la Mélancolie*, Rivages poche).

2. L'ŒUVRE

I. TABLEAU D'ENSEMBLE

Bien que certains livres n'aient jamais été retrouvés (la deuxième partie de la *Poétique*, consacrée à la comédie, dont la disparition joue un rôle important dans le roman d'Umberto Eco, *Le Nom de la rose* publié en 1980), que d'autres aient été redécouverts par hasard, parfois très tardivement (*La Constitution d'Athènes* en 1880), que d'autres aient été reconstitués à partir de notes prises à des cours par des étudiants, que les écrits parvenus jusqu'à nous ne représentent qu'une faible partie des titres recensés dans les catalogues (à commencer par celui d'Andronicos de Rhodes au 1^{er} siècle ap. J. C.), qu'on soit loin des 146 titres comptés par Diogène Laërce (III^e siècle ap. J. C.) dans *Vies. Doctrines et sentences des philosophes illustres*, ce qui nous reste de l'œuvre du Stagirite est immense, et touche à tous les secteurs du savoir.

Le tableau suivant (p. 17) se propose de faire correspondre les livres aux rubriques proposées par les classifications aristotéliennes des sciences.

Aristote distinguait :

- sciences théorétiques,
- sciences de l'action,
- sciences de la production.

Chacun de ces trois genres se divise lui même en espèces (trois sciences théorétiques fondamentales : la théologie, les mathématiques, la physique). Deux sciences, dites architectoniques*, sont mises à part : la métaphysique* pour les recherches théorétiques, la politique pour les sciences de l'action (*praxis*) et de la production (*poiêsis*). Les écrits sur l'âme ou certaines facultés « psychiques » (sensation, mémoire, rêve) et ceux sur les animaux (leur locomotion, leur génération, leur histoire) peuvent être rangés à la rubrique portant sur la Nature, conçue de façon générale comme principe des changements.

TABLEAU I

SCIENCES ARCHITECTONIQUES		
Ontologie	Politique	
SCIENCES THÉORÉTIQUES	SCIENCES DE L' ACTION	SCIENCES DE LA PRODUCTION
<i>Métaphysique</i> (objets séparés, immuables)	<i>Éthique à Nicomaque</i> <i>Éthique à Eudème</i>	<i>Topiques</i> <i>La Rhétorique</i>
<i>Mathématiques</i> (objets immuables et non séparés de la matière)	<i>Politique</i>	<i>Poétique</i>
<i>Physique</i> (objets non immuables et séparés)		L'éducation : chap. VII et VIII de la <i>Politique</i>
Psychologie : <i>De l'âme</i> <i>Des songes</i> <i>De la mémoire</i> <i>Du sommeil</i>		
Zoologie		

L'*Organon*, qui fut pendant des siècles considéré comme l'ouvrage capital, le premier connu et le dernier à être remis en question, ne figure pas dans ce tableau. L'*Organon*, que l'on traduit souvent par la *Logique*, est littéralement l'instrument dans une besogne (*ergon*), l'instrument dont toutes les sciences se servent en vue de parvenir au savoir.

II. PROBLÉMATIQUE GÉNÉRALE

Nous irons donc des sciences théoriques à la science des conditions de l'action, enfin à une science des conditions de la production. Une même problématique parcourt les trois domaines : celle de l'un et du multiple. Comment concilier l'hypothèse de l'unité du cosmos et sa diversité, ou comment penser son uni-diversité ? C'est le problème théorétique et méthodologique. Comment accorder la plura

lité des substances individuelles, ou comment parvenir à l'entente (*homonoia*) entre elles malgré leurs discordes toujours possibles et leur irréductible diversité ? C'est le problème éthique et politique (sciences de l'action), mais aussi dialectique, rhétorique, artistique, pédagogique (sciences de la production d'arguments, d'œuvres, de l'auto-production des hommes par eux mêmes dans le processus éducatif). Comment concilier cette entente ou concorde avec les hiérarchies d'abord cosmologiques puis sociales, inévitables donc, car inscrites dans la structure même du cosmos, naturelles ? Comment, pour poser la même problématique selon un axe non plus seulement synchronique mais diachronique, répondre à la menace qu'introduit le devenir, le changement* (*metabolè*) de tout ce qui est ?

La recherche, dans tous les domaines, de la stabilité* (*bebaiotès*), malgré les transformations, les générations et corruptions de toute réalité, oriente et dynamise la pensée d'Aristote dans les directions les plus variées, et l'empêche d'être le système clos et achevé du savoir que l'on vit longtemps en lui, qu'il cherchait sans pouvoir l'atteindre, dans une interrogation indéfinie (stabilité ontologique et cosmologique : le Premier moteur immobile ; stabilité éthique : le bonheur, plaisir stable, la vertu, manière habituelle *exis* d'exister ; politique : la démocratie tempérée, constitution la plus stable ; dialectique : les *endoxa*, opinions* partagées par la majorité et les sages, arguments transmis de génération en génération ; poétique : les règles de la création vraisemblable).

Entre l'Être-Un de Parménide et la pluralité du fleuve héraclitéen, entre les Absolus de Platon et le relativisme des sophistes, comme entre deux écueils opposés, sans jamais proposer une synthèse unifiante, Aristote n'a cessé de naviguer, à la recherche d'une voie moyenne, dans les directions multiples d'une incessante interrogation.

TABLEAU II

PLATON PARMÉNIDE	ARISTOTE	SOPHISTES HÉRACLITE
Unité du réel	Uni diversité	Multiplicité
Rationalisme	Empirisme et rationalisme démonstration —induction	Sensualisme
Éternité	Sempiternité stabilité	Devenir temporel
Science unique	Régionalisme des sciences: genres	Relativisme
Communisme	République: amitié	Individualisme
Bien transcendant	Bonheur immanent	Plaisirs multiples
Vérité	Vraisemblance	Apparence du vrai
Critique de l'opinion au profit de la science	Utilisation des opinions majoritaires (<i>Endoxa</i>)	Critique de la science au profit des opinions
Nécessité	Le hasard et la nécessité	Hasard
Dialectique ascendante vers le vrai	Dialectique vers la vraisemblance	Dialogue éristique vers la domination
Ordre divin	Société naturelle	Société conventionnelle
Critique de la rhétorique	Place de la rhétorique	Primat de la rhétorique

3. VISÉES ET DÉMARCHES DES SCIENCES

I. VISÉES

Celui qui désire connaître désire avant tout la sagesse (*sophia*). La sagesse apparaît comme une connaissance supérieure à toutes les autres, la science architectonique, celle «qui connaît en vue de quelle fin chaque chose doit être faite [...] le souverain bien dans l'ensemble de la nature» (*Méta.*, alpha, 2922 a 18). D'abord, elle est n'est pas seulement la connaissance de toutes les choses (*ta panta*), mais du tout* (*to olon*). Elle n'est pas la simple somme des sciences, mais une connaissance qui englobe les multiples, les comprend en elle, parce qu'elle est la connaissance, métaphysique, «des premiers principes et des premières causes», alors que les autres sciences n'accèdent qu'à des principes seconds et dérivés. Qu'elle englobe toutes les sciences ne l'empêche pas d'être elle-même une science, *épistémé*. Que cherche-t-il celui qui mène une activité scientifique, dans tel ou tel secteur du réel ?

A. La vérité

«Une énonciation fausse est celle qui en tant que fausse exprime ce qui n'est pas» (*Méta.*, delta, 1024 b-1025 a). La conception d'Aristote, reprise par la scolastique médiévale, puis par toute la tradition philosophique, est celle de la vérité* comme adéquation, ou accord, du discours et de son référent, de la connaissance et de son objet, de l'intelligence et de la chose. Corollaire : «le faux* et le vrai ne sont pas dans les choses mais dans la pensée» (*Méta.*, epsilon, 1027 b).

B. La causalité

La connaissance scientifique est connaissance de la cause, du pour quoi. «Nous savons par expérience que nous existons (*di oti*, le fait de notre existence), mais nous ignorons le pourquoi, c'est à dire la cause» (*di oti kai tèn aitian*), et inversement, «nous ne disons connaître chaque chose que lorsque nous considérons savoir ce

qu'est sa cause première» (*Phys.*, II, 192 b). Aristote donne à la science une intention explicative, seule susceptible de répondre à l'étonnement* qui motive toute recherche, ce «pénible sentiment de notre ignorance».

Mais en quel sens prendre ce terme de cause (*aitia*, d'où est venu étimologie) ? Les choses se compliquent, car «la cause se dit en plusieurs sens» (*pollachôs legesthai*), ou plusieurs acceptions. D'abord la cause est «ce dont la chose provient» (*ti ex hou*), la cause matérielle, la matière par exemple dont le sculpteur s'est servi pour faire une statue. En un autre sens, la cause désigne la forme ou configuration donnée à ce matériau (un visage, un corps, une main). «En un autre sens encore», la cause est l'activité motrice du sculpteur qui a transformé cette matière pour la mettre en forme. «Enfin le terme de cause se prend au sens de fin (*telos*), c'est-à-dire en vue de quoi, par exemple la santé en vue de laquelle on marche» (*Phys.*, II, 3, 1294 b), la cause finale dont Aristote, contre les atomistes mécanistes, affirme sans cesse la primauté sur les autres causes, qui ne sont que «des intermédiaires en vue de la fin». Cause matérielle, cause formelle, cause motrice ou efficiente ne s'expliquent qu'à partir de la cause finale. Pourquoi le sculpteur a-t-il utilisé ce bloc de marbre, l'a-t-il transformé en une statue représentant la déesse Aphrodite ? Parce qu'il visait une fin qui était de décorer un temple dédié à Aphrodite, et la finalité qui se trouve dans toutes les actions humaines, sauf celles qui se produisent par hasard* (*tuchè* ou *automaton*, nous y reviendrons), se retrouve chez tous les vivants et même l'ensemble de la Nature. La première cause, le Premier moteur des mouvements de l'univers (*alias* Dieu), est d'abord la fin vers laquelle tous les êtres tendent, la perfection qu'ils désirent atteindre (mais elle est hors des limites humaines : Dieu, par exemple, ne connaît pas la fatigue que provoquent nos activités et nos productions). Heureusement d'ailleurs, imaginons qu'il ait besoin de faire une pause (*anapausis*), qu'arriverait-il aux générations et aux translations ?

Mais pourquoi la connaissance cherche-t-elle ainsi les causes ? Parce que si on ne relie pas un événement à sa cause, il paraît frappé d'une contingence radicale, il peut être ou ne pas être ; autrement dit, découvrir la cause sans montrer la nécessité* de son action, ce serait ne rien expliquer du tout, une connaissance n'est vraiment scientifique qu'à ce prix ou cette condition.

C. La nécessité

«Nous croyons posséder la science de quelque chose et non une science à la manière des sophistes, quand nous croyons connaître la cause par laquelle la chose est, que cette cause est celle de la chose et qu'il n'est pas possible que la chose soit autrement qu'elle est» (*Anal. sec.*, I, 2, 71 b). Conséquence : la cause est la raison de l'effet, en rend la négation inconcevable, impossible. Sur ce point, Aristote ne se démarque pas de Platon. La science est opposée à l'opinion, car l'opinion même vraie n'est pas rattachée aux principes qui en fondent la nécessité (nous verrons sur ce point l'opposition à Platon dans la place accordée aux *endoxa*, opinions partagées, communes).

D. L'universalité

Hamelin notait déjà que «l'universalité n'est qu'une propriété secondaire qui se déduit de la nécessité» puisque le nécessaire est ce qui ne peut être autrement, il est ce qui se produit toujours et partout : «j'entends par universel (*katholou*) ce qui appartient à tous et à chacun par soi en tant que tel» (*Anal. sec.*, I, 4, 73 b). Que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux droits, cette propriété est vraie de tous les triangles, parce qu'elle découle nécessairement de la définition même du triangle. Cette recherche d'une connaissance du nécessaire se retrouve dans toutes les démarches des sciences.

II. DÉMARCHES

L'*Organon* (l'instrument) définit les démarches nécessaires aux sciences, sans prétendre déterminer une méthode unique, car les sciences restent irréductibles les unes aux autres, par leur objet (genre) et leurs principes.

A. Définition

La définition* nominale énonce ce que signifie un terme du langage. La définition réelle «est un discours qui exprime l'essence de la chose» (*Top.*, I, 5), qui dit ce que la chose est (*ti esti*).

L'essence* d'un être doit d'abord être distinguée de son existence. L'existence se constate dans l'expérience*, avant qu'on puisse

énoncer ce qui définit ; la question de savoir si une réalité est précède celle de savoir ce qu'elle est.

« Dans les définitions, ce qui est premier c'est le genre dont les qualités sont appelées des différences » (*Méta.*, delta, 1024 a). Par exemple, pour définir ce qu'est un homme, on énonce le genre* animal, puis ce qui, à l'intérieur de ce genre, fait sa différence* avec les autres espèces animales, sa spécificité (doué de langage) : l'homme est un animal doué de langage. Le genre aime dire Aristote est « comme le substrat des différences ». Porphyre (233-301 ap. J.-C.) précise, dans son *Isagogè* (introduction), le sens de ces termes, le genre est « l'attribut qui s'applique essentiellement à une pluralité de termes différents entre eux spécifiquement ». Le genre et l'espèce sont les attributs essentiels qui ne peuvent pas ne pas être attribués à un sujet, par opposition aux accidents* qui sont susceptibles « d'être présents ou absents de la chose sans que soit détruit le sujet ». La raison est essentielle à Socrate, accidentel est le fait de se raser ou non la barbe. « L'accident est un attribut qui n'est ni nécessaire ni constant » (*Méta.*, delta, 30).

Entre ce qui est essentiel et ce qui est accidentel, Aristote place ce qui est propre au sujet. La notion est subtile, l'accident propre « appartient à l'espèce et à la seule espèce » et pourtant « n'est pas constitutif de l'essence et n'entre pas dans la définition » (*Méta.*, delta, 30, 1025 a). Le caractère propre n'est pas essentiel mais peut être déduit des caractères essentiels. « Le rire est le propre de l'homme » (Rabelais), seul un être doué de liberté (caractère essentiel) est capable de trouver risibles les circonstances parfois dramatiques de son existence ou de la vie du groupe, de se « dépêcher d'en rire de peur d'être obligé d'en pleurer ».

Juger est relier par une copule un prédicat (un attribut) à un sujet. Définir, c'est attribuer ces prédicats essentiels que sont le genre prochain (animal) et la différence spécifique (raisonnable). Tout attribut qui est susceptible d'être attribué à un sujet est « prédicable ». Les prédicables les plus universels sont le genre, l'espèce, l'accident en général, l'accident propre ; les prédicables sont les manières différentes d'attribuer un prédicat à un sujet.

Les catégories sont, elles, les prédicats les plus généraux qu'on puisse attribuer à un sujet, l'élément commun à des individus multiples. Aristote en distinguait dix : la substance* (*ousia*), attribut essentiel, définitionnel ; la quantité* (*posotès*), « ce qui est divisible » que la quantité soit continue les figures ou discontinue

les nombres ; la qualité* (*poiotès*), propriété accidentelle, la manière d'être plus ou moins durable, les qualités sensibles, les traits de caractère ; la relation* (*pros ti*) : les termes relatifs ne peuvent être définis que l'un par l'autre, qu'il s'agisse d'une relation numérique, comme double ou moitié, du rapport de l'actif au passif, ou encore de la connaissance et de son objet : le visible et la sensation de vue ; la position (*keisthai* : être assis, couché) ; l'action (immanente, ayant sa fin en elle-même, la *praxis*, par exemple l'action morale ou transitive, la *poiësis*, moyen de produire, fabriquer, créer un objet, une œuvre, un discours) ; la passion (*pathos*, ce qui est subi et souffert, comme certaines altérations, la rouille, certains états affectifs la crainte, la pitié, la colère, la honte, etc. ou encore les diverses sensations) ; la possession à laquelle s'oppose la privation*, *steresis* ou « manque de ce qu'on devrait naturellement avoir », par exemple la cécité ou l'impuissance.

La substance pose des problèmes particuliers : la substance étant le sujet susceptible d'avoir des attributs, comment peut-elle être rangée parmi les attributs les plus généraux ? Aussi, Aristote distingue-t-il la substance première (*prôté ousia*), l'individu*, et la substance seconde (*deutera ousia*) : la substance première est ce qui est sujet sans être jamais attribut ; la substance seconde est l'attribut essentiel permettant la définition.

L'Être, le Bien, le changement, nous le verrons, peuvent être dits en différents sens ou se prendre en diverses acceptions, selon les catégories* envisagées (cf. tableau III, p. 25).

C'est ainsi que l'Être d'une réalité n'a pas le même sens suivant qu'il est affirmé d'un individu (Socrate est un être), d'un lieu, d'un moment du temps, cet instant existe même s'il est éphémère, une relation entre deux substances, etc. Ce qui fait oublier cette pluralité d'acceptions du même terme (être), c'est que nous croyons que le mot « est » a un sens univoque dans ses différents emplois, que ses diverses acceptions sont synonymes, nous sommes trompés par la communauté de nom. Ce qui explique qu'Aristote commence son traité des *Catégories* (premier livre de l'*Organon*), en établissant une distinction, de manière surprenante pour le lecteur non averti, entre synonymes, homonymes et même paronymes (d'autant qu'il ne prend pas ces mots dans leur valeur actuelle).

TABLEAU III

CATÉGORIES	ÊTRE	BIEN	CHANGE MENTS
Substance	Platon est un individu	Bonheur	Génération et destruction
Quantité	De grande taille	Juste mesure	Accroissement et décroissement
Qualité	Est un homme blanc	Vertus	Altération
Lieu	Est à Athènes	Séjour heureux : la cité	Transport
Temps	iv ^e siècle av. J. C.	Occasion favorable	
Relation	Plus grand que Socrate	Utile	
Possession	Riche	Pas de privation	
Action	Il écrit des livres	Activité	
Passion	Il est parfois amoureux	Domination des passions	
Position	Tantôt debout, tantôt assis, tantôt couché		

Les termes homonymes* sont équivoques, n'ont en commun que le nom, désignent des essences différentes : *kleis* désigne la clef ou la clavicule, la grandeur nationale n'est pas affirmée dans le même sens par un nationaliste qui place cette grandeur dans la domination militaire, et un simple patriote amoureux de sa culture, sa langue, un certain style de vie, etc. Les synonymes ont communauté de nom et désignent des choses contenues dans le même genre ; les synonymes sont univoques. Les paronymes dont l'importance est moindre sont des dérivés grammaticaux par inflexion ou suffixes (grammairien, grammatical viennent de grammaire). Les homonymes sont trompeurs et très utilisés dans les supercheries des sophistes. Encore faut-il distinguer plusieurs homonymies : certains homonymes résultent du hasard et permettent des jeux de mots, des calembours aux effets humoristiques ou poétiques : « je ne suis pas contre les femmes ou alors tout contre » (Sacha Guitry).

Les homonymes par analogie sont utiles au savoir (le bien du corps, la santé, n'est pas le bien de l'âme, ses vertus, ce qui interdit de parler comme les platoniciens du bien en soi, mais il y a une certaine analogie entre eux, car la santé est au corps ce que les vertus sont à l'âme : des moyens de bonheur). De même, il y a une certaine analogie entre les sens multiples d'être pris comme prédicat universel : entre l'Être d'un instant évanouissant et l'Être d'une substance individuelle permanente demeure une analogie ; l'éphémère et le stable sont deux manières d'être comme une liaison amoureuse de vacances et un mariage fidèle sont deux manifestations différentes du même désir amoureux. Les jugements qui relient, pour définir ou simplement qualifier un sujet, lier celui-ci à des attributs, sont à leur tour reliés entre eux par les syllogismes*.

B. Syllogismes

Les *Premiers Analytiques* sont restés la partie la plus célèbre de l'œuvre du Stagirite, par la distinction enseignée entre les diverses figures du raisonnement : «Le syllogisme est le discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le fait de ces données» (*Anal.*, I, 1, 24 b). Les choses posées d'abord le sont dans les deux prémisses : la proposition majeure, la proposition mineure. Ce qui en résulte est exposé dans la conclusion tirée des deux prémisses. Dans ces trois propositions se trouvent trois termes (*oroi*) : le grand terme, le petit terme, le moyen terme : les deux extrêmes sont mis en relation entre eux par le terme intermédiaire, le moyen terme. On a par exemple, tout homme (b) est mortel (a), Socrate (c) est un homme (b), donc Socrate est mortel (a).

Le moyen terme (b) relie les termes extrêmes (a) et (c). Les figures du raisonnement syllogistique varient suivant la place accordée au moyen terme que nous ne pouvons détailler ici. Dans notre exemple, le moyen terme (b) est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure.

Le moyen terme, de surcroît, fournit la cause ou raison de l'affirmation énoncée en conclusion, «ce qui sert de cause, c'est le moyen terme (*to meson*)». Par le moyen terme sont affirmés un rapport et la nécessité de ce rapport. Le fait que Socrate soit mortel est expli

qué par le fait qu'il est un homme. Déduire, c'est donner la raison de ce qui, sinon, paraissait sans raison.

Conséquences : le syllogisme n'est pas aussi stérile qu'on le prétend parfois, en s'appuyant sur le fait que la conclusion est déjà contenue dans la majeure (reproche proféré, en particulier par Descartes). Jean-Paul Dumont le fait bien voir : avant d'avoir raisonné « je me borne à constater le fait, mais j'en ignore les causes » (*Introduction à la méthode d'Aristote*, Vrin, 1992, p. 84). D'ailleurs, « enrichir le savoir ne consiste pas à découvrir des faits nouveaux », mais à rechercher les causes de faits déjà connus. On comprend ainsi qu'Aristote ait pu voir dans le syllogisme l'instrument scientifique par excellence, l'explication est rendue possible par la démonstration. Il reste à préciser que le syllogisme n'est démonstratif qu'à certaines conditions, il est démonstration (*apodeixis*) quand « il part de prémisses vraies et premières ou encore de prémisses telles que la connaissance que nous en avons prend elle-même son origine dans des prémisses premières et vraies » (*Top.*, I, 1). Le syllogisme dialectique part, lui, de prémisses probables, car généralement admises (opinions partagées : les *endoxa*). Le syllogisme rhétorique (l'enthymème*) est appelé un syllogisme tronqué : il lui manque une des deux prémisses (sous-entendue, nous le verrons, car admise, par son caractère endoxique, comme « allant de soi »). Dans le syllogisme pratique dit aussi syllogisme du désirable, ou encore, par les modernes, raisonnement passionnel (*E.N.*, VII), la majeure est une maxime universelle (les boissons alcoolisées sont nuisibles). La mineure reconnaît la présence de sensations actuelles (canicule, soif intense). La conclusion est une action qui semble contredire la maxime initiale (je bois des liqueurs rafraîchissantes) parce que le désir et les sensations du moment m'ont entraîné à ne plus voir que leur caractère rafraîchissant, à oublier ce qu'elles peuvent avoir de nuisible. Le syllogisme sophistique part de prémisses qui ne sont qu'en apparences vraies ou paraissent seulement vraisemblables (par exemple les pétitions de principes) ; « la sophistique est une certaine sagesse apparente, mais sans réalité ». Quant à l'induction* (*epagôgè*), elle recourt à une sorte de syllogisme « renversé », allant de constatations particulières à une conclusion générale : « l'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps, or tous les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval et le mulet, donc tous les animaux sans fiel vivent longtemps ».

C. L'induction

Mais l'induction est indispensable pour préparer le syllogisme démonstratif : « il est impossible de connaître l'universel autrement que par induction » (*Anal. sec.*, I, 18, 81 a). Le cordonnier qui connaît son métier est le meilleur, le médecin qui connaît son métier est le meilleur, etc. Donc celui qui connaît son métier est le meilleur. Mais il faut remarquer que la généralité ainsi obtenue n'a pas un caractère nécessaire et ne livre pas la raison de ce qu'elle énonce. Elle n'est pas, dès lors, démonstrative : pour qu'il y ait démonstration, il faut que les prémisses contiennent la cause de la conclusion.

Il n'en demeure pas moins que l'induction permet seule de remonter aux principes, ce qui montre l'empirisme d'Aristote. Des principes, en effet, il n'est pas de connaissance innée par opposition aux idées platoniciennes. Il serait inadmissible que les connaissances les plus certaines puissent être en nous à notre insu (conformément aux thèses platoniciennes de la réminiscence, de la maïeutique, de la parenté originelle de l'âme et des idées suprasensibles).

Certes, la sensation, qui porte sur l'individuel, n'est pas la science qui porte sur l'universel. Mais les *Seconds Analytiques* décrivent les étapes qui permettent de passer de la sensation à la connaissance universelle. Par la mémoire, à la différence des autres animaux, les hommes arrivent à des images qui persistent et se superposent, finissent par former des notions de plus en plus générales, jusqu'aux principes indémonstrables de toute démonstration. Par la place qu'il accorde à la démonstration (toute science est syllogistique), Aristote est rationaliste. Par le rôle qu'il reconnaît à l'induction, il est empiriste. Ainsi, dépasse-t-il à la fois le sensualisme des sophistes et l'innéisme de Platon. C'est le point de départ de sa critique de la « théorie des idées ». Il y revient sans cesse, affirme le caractère pénible de sa réfutation, la présente alors comme une obligation : « vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un devoir sacré d'accorder la préférence à la vérité » (*E.N.*, I, 4, 1096). C'est dans sa *Métaphysique* qu'Aristote développe le plus longuement ses objections (livres alpha, 9, et mu, 4, 5).

D'abord la théorie des idées n'est pas fondée : que l'universel soit l'objet de la science n'implique pas que cet universel soit séparé,

réalisé en dehors du sensible. Si les idées sont l'essence des choses, comment peuvent elles être séparées d'elles ? Si les idées portent sur les réalités substantielles, qui existent en elles-mêmes, pourquoi n'y aurait-il pas des idées des relations, manières d'être, qui peuvent être des objets de science pourtant ?

Ensuite, l'hypothèse des idées est inutile. Elle n'a, en effet, aucune portée explicative. Comment l'idée peut elle rendre raison d'un changement dont elle est séparée ou d'une structure dont elle est le double intelligible ?

D'ailleurs, Platon a eu conscience de ces difficultés, et a pensé y remédier par ses thèses du paradigme et de la participation. Les Idées seraient des paradigmes, c'est à-dire des modèles idéaux auxquels participeraient les apparences sensibles. Mais ce sont des métaphores poétiques : les choses sensibles imiteraient leur modèle idéal comme nous imitons ceux que nous admirons.

À supposer, de surcroît, que les Idées soient des modèles à imiter pour produire quelque chose, encore faut-il que quelqu'un (tel un artiste, un artisan) se règle sur elles, agisse en fonction d'elles, soit la cause motrice et efficiente de leur réalisation, en vue d'une cause finale. La doctrine de Platon méconnaît ce rôle de la cause efficiente et de la cause finale.

Enfin, si une substance première est individuelle (Socrate, Hippias), si l'essence universelle n'est qu'une substance seconde (l'Homme chez Socrate, Hippias), on ne peut faire de l'idée une substance (*ousia*), sans la ramener à n'être qu'un individu parmi d'autres. Il faut, alors, un genre commun à l'individu sensible et à l'Idée supra-sensible. Et ainsi de suite à l'infini (argument dit « du troisième homme »).

Aristote surmontera ces difficultés en remplaçant les Idées séparées par des formes distinctes mais immanentes aux réalités sensibles, et par sa doctrine des relations de la puissance* et de l'acte* : le genre universel existe en puissance, c'est-à-dire de façon virtuelle, avant de s'actualiser dans telle ou telle espèce, ou en tel individu singulier. Par notre activité nous faisons exister en acte ce qui n'était chez nous qu'une possibilité : notre essence universelle d'animal raisonnable.

4. LE SYSTÈME DU SAVOIR

I. SCIENCES DES SUBSTANCES SÉPARÉES ET IMMUABLES

La « philosophie première » est ontologie et métaphysique (science de l'Être en tant qu'être et science du premier principe de tous les êtres, en quelque sorte identiques). « S'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la philosophie première. Il lui appartiendra de considérer l'Être en tant qu'être, c'est à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être » (*Méta.*, lambda, 1). Mais les deux sciences, ontologie et métaphysique, peuvent-elles se réduire l'une à l'autre ? Il semble que non, il y a un Être des êtres parce que tous les êtres ont de l'Être en quelque sorte par l'analogie que l'on peut déceler entre eux, malgré leur diversité. Le Premier principe divin de tous les êtres, au contraire, n'a rien de commun avec toutes les autres substances (comme l'établit le livre lambda de la *Métaphysique*). Il est Dieu (la métaphysique est une théologie), substance immobile, éternelle, indivisible de toutes les autres substances, il est le Premier moteur immobile de tous les êtres naturels, qui sont toujours en mouvement, il est acte pur qui ne contient plus de virtualités non réalisées, il est forme sans matière, il est « le vivant éternel parfait », sa pensée ne saurait penser autre chose qu'elle-même, est pensée de la pensée, il est le parfait, la fin achevée de tous les êtres, ce qu'ils désirent être sans pouvoir jamais espérer réaliser ce désir, ce qui explique le mouvement qu'il imprime à l'univers : alors que les autres êtres naturels meuvent par contact, il « meut comme objet de l'amour » (un amour non réciproque, d'ailleurs il serait ridicule de penser que la substance immobile aime, en retour, des substances qui ne peuvent accomplir que ce qui leur est imparti dans l'ordre naturel).

En ce sens, la théologie, la cosmologie et la physique sont des sciences différentes à la fois irréductibles les unes aux autres et unifiées, peut-être même déductibles les unes des autres, d'abord par la démarche apodictique, démonstrative qui, dans un premier temps, conduit à inférer le Premier moteur du mouvement, puis, dans un second temps, à expliquer les mouvements (des astres, de

la nature, de l'Âme, des animaux) par l'action du Premier moteur. Premier temps : fondant la théologie rationnelle (que n'a-t-il fondé ou commencé ?), Aristote a élaboré la première « preuve de l'existence de Dieu » (Kant l'appellera l'argument cosmologique). « Tout ce qui est mu est mu par quelque chose » (*Phys.*, VIII, 4). Mais il est impossible que la série des moteurs successifs aille à l'infini, sinon la série entière serait pensée comme contingente. Il faut donc supposer un Premier moteur, qui, étant premier, soit mu par soi, soit lui-même immobile, qui, étant la réponse à l'idée de contingence générale, soit lui-même pensé comme absolument nécessaire. Second temps : expliquer par ce Premier moteur immobile les mouvements de l'Univers (*ouranos*).

II. SCIENCES DES SUBSTANCES EN MOUVEMENTS ET SÉPARÉES

A. Cosmologie

a. Le monde supralunaire

Rejetant le dualisme platonicien du sensible et du suprasensible transcendant des idées pures, Aristote oppose deux régions distinctes du cosmos lui-même, par une coupure immanente, interne : la partie supralunaire et la partie sublunaire.

Le monde supralunaire ignore génération et corruption, altération, augmentation et diminution. Les astres ne connaissent que des mouvements circulaires, sont attachés à des sphères concentriques, elles-mêmes corporelles, font leurs révolutions selon ces sphères. Corrigéant les travaux astronomiques d'Eudoxe et de Callippe (*Méta.*, lambda, 8), Aristote en dénombre 55. Les astres sont comme des dieux visibles et des intermédiaires entre le Premier moteur immobile et les hommes.

b. Le monde sublunaire

C'est la demeure des vivants. Il connaît le changement et ses espèces multiples : génération et corruption, augmentation et diminution, l'altération, la translation (cf. tableau III, p. 25). Le hasard (*automaton, tuchè*) intervient dans l'ensemble de cette région du cosmos et dans les vies humaines. Alors que les astres sont éternels, les individus naissent et meurent, si les espèces se perpétuent.

B. Physique

a. Mouvements naturels

La physique est l'étude de la Nature*: « Nature se dit en un premier sens, de la génération de ce qui croît [...], en un autre sens, c'est aussi le principe du mouvement premier immanent d'où procède ce qui croît, c'est aussi le principe du mouvement premier pour tout être en lequel il réside par essence » (*Méta.*, delta, IV, 1014 a).

Principe et lieu des changements et mouvements dans leurs acceptions multiples (cf. tableau III, p. 25), la Nature n'était pas l'objet du savoir épistémique pour Platon (la science porte sur ce qui est immuable). Placés en dehors de la connaissance scientifique par Platon, les changements et mouvements étaient même considérés comme impossibles par Parménide d'Élée et ses disciples (Zénon et ses célèbres paradoxes). Argument central de Parménide : l'Être est, le non être n'est pas. Le changement par lequel est amené à l'Être ce qui n'est pas est donc inconcevable.

Aristote répond aussi bien à Platon qu'aux éléates, transgresse l'interdiction du premier et dépasse les limites tracées par les autres en construisant les concepts ou les couples de concepts qui vont lui permettre de constituer une science des mouvements : puissance et acte, matière et forme, privation et possession, opposition des contraires, mouvements naturels et mouvements violents, art et nature, hasard et nécessité.

Puissance et acte : la puissance est pensée comme un intermédiaire entre le non être et l'être, l'ensemble de virtualités que le changement actualise ; la puissance est active ou passive: « la puissance ne désigne pas seulement la capacité de mouvoir autre chose ou d'être mû par une autre chose [...], mais elle présente encore un autre sens [...] quand nous disons par exemple qu'Hermès est en puissance dans le bois » (*Méta.*, thêta, 1048 a).

Matière et forme : la matière* est ce qui contient la forme* en puissance à la façon d'une mère ou d'un réceptacle. La matière première (*ulè prôté*) est indéterminée (ni bois, ni marbre, ni eau, ni feu, ni terre). Sinon, chaque production naturelle ou artistique se fait avec un matériau déterminé. C'est ainsi que le *Traité de l'âme*, par opposition au dualisme de Platon, définit l'âme* comme l'essence ou la forme d'un corps ayant la vie en puissance. Le carac

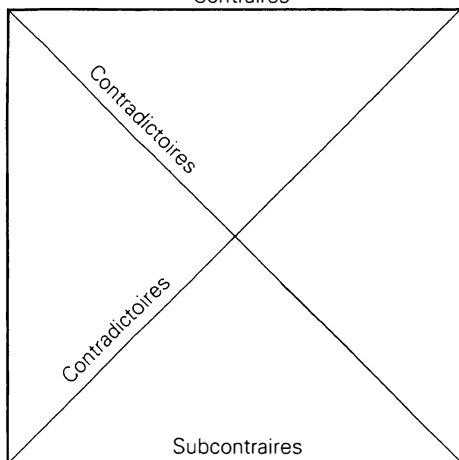
tère indissoluble de l'âme et du corps rend très improbable l'im mortalité* et difficilement pensable la simplicité de l'âme. Ainsi Aristote distingue trois parties en chaque âme : âme nutritive, âme sensitive, motrice et appétitive, âme intellectuelle. Ces parties sont à la fois distinctes et liées les unes aux autres. Dans la première, nous sommes encore des plantes, dans la deuxième, nous sommes des animaux, seule la troisième est proprement humaine.

Possession et privation : la privation est le manque de ce qu'on devrait naturellement posséder (l'incapacité à une sexualité génitale n'est pas une privation pour le jeune enfant ; l'impuissance chez l'adulte en est une). La matière, étant privée de forme, est amenée à désirer cette forme. Les changements et mouvements résultent de matière, forme, privation : le sujet malade aspire à la santé. Ils sont la transition continue d'un terme à son contraire (de la maladie à la santé, de la guerre à la paix, mais aussi de l'or à la bague, du gland au chêne). Voilà pourquoi le changement n'est jamais passage d'un genre à un autre – « l'art du charpentier ne descend jamais dans les flûtes » (*De l'âme*, I, 3407) –, mais pas sage d'un contraire à un autre, car les contraires sont les deux extrêmes d'un même genre.

Opposition des contraires : l'opposition (*antithesis*) est un genre dont les espèces sont la contradiction* (*antiphasis*), la contrariété* (*enantiôsis*), la subcontrariété (*Méta.*, delta, IX). Les contraires sont les termes extrêmes d'un même genre (chaud et froid, sec et humide, haut et bas, santé et maladie). La contradiction est l'opposition de deux propositions telles que si l'une est vraie, l'autre est fausse (tous les hommes sont mortels, quelques uns sont immortels), l'opposition d'une affirmation et de sa négation. La subcontrariété est l'opposition de deux propositions particulières qui ne sont pas incompatibles entre elles (certains hommes sont heureux, certains hommes ne sont pas heureux). Quant à la subaltermité (oppositions portant sur la quantité), elle n'est pas mentionnée par Aristote, et Tricot pense que cette notion a été introduite pour les besoins de la symétrie. Le carré logique est le tableau de ces diverses espèces d'opposition (cf. tableau IV, p. 34).

TABLEAU IV. LE CARRÉ LOGIQUE

Contraires



b. Finalité naturelle

« La nature ne fait rien en vain » (notons que le terme *matèn*, « en vain », se retrouve dans *to automaton*, le hasard). Que les arts soient orientés vers une fin, ou une forme qui est leur fin, ne semble guère douteux. Mais « il y a beaucoup plus de finalité et de beauté dans les œuvres de la nature que dans celles de l'art » (PA, I, 639 b). En affirmant la primauté des causes finales et formelles sur les causes motrices et matérielles, Aristote ne nie pas celles-ci, mais il les subordonne à celles-là. La fonction explique l'organe, la vue est la fin (*telos*), c'est à dire ce en vue de quoi (*to ou enéka*) il est ainsi constitué. Fin et forme sont le pourquoi, la raison pour laquelle telle matière a été utilisée, tel changement réalisé. C'est évidemment dans l'étude des animaux, végétaux, vivants en général, étude qui le passionnait tout particulièrement, que le Stagirite retrouve le plus facilement comme une confirmation de son finalisme. Dans ses livres de zoologiste et de biologiste, ses classifications divisent les genres en espèces (elles furent admises jusqu'à Cuvier), mettent en lumière la corrélation entre l'analogie des organes (écaille et plume, aile et bras, poumons et branchies, racines des plantes et bouches animales) et équivalence fonctionnelle (la nutrition, par exemple, pour les racines

végétales et les bouches animales : deux tentatives pour répondre à un même problème). Les traités qu'Aristote a écrits à ce sujet sont : *Histoire des animaux*, *Parties des animaux*, *De la génération des animaux*, *Mouvement des animaux*, *De la génération et de la corruption*. Par son finalisme, Aristote se démarque de Platon, mais s'oppose, surtout à l'atomisme mécaniste de Démocrite. Platon avait, certes, une conception finaliste de la nature (cf. *Timée*). Mais il attribuait l'ordre du cosmos à l'action transcendante d'un architecte divin (le Démonstrateur) : tel un artisan supérieur, il aurait créé ou organisé le monde d'après un modèle idéal qu'il s'efforça d'imiter. Ici encore, Aristote place de la transcendance à l'immanence en remplaçant l'action de l'Intelligence divine, d'une part, par le mouvement spontané de la Nature qui ne fait rien sans motif, d'autre part par l'art humain, ses intentions, son imitation de la nature.

Aristote s'oppose au courant mécaniste et atomiste (Démocrite et les Physiciens de l'école de Milet). Ils expliquaient tout par la causalité mécanique des atomes et des éléments. Ils méconnaissaient la primauté des causes finales et des causes formelles, ne voyaient que les causes efficientes et matérielles. Aristote ne nie pas l'importance de celles-ci, mais elles ne sont que des moyens pour mettre en forme des matériaux bruts, suivant les intentions finalisées, inconscientes, des êtres naturels ou volontaires et conscientes des artistes humains. Le mécanisme n'est pas rejeté. Il est intégré à une théorie plus large : « Pas de finalité qui ne repose sur un mécanisme, pas de mécanisme brut tel que le suppose la physique matérialiste » (Moreau, *Aristote*, PUF, 1962, p. 116).

Ce qui explique le recours, pour expliquer les changements, aux éléments* constitutifs des êtres, aux quatre éléments de la physique traditionnelle, ces ancêtres lointains des molécules et particules de la science moderne.

c. Éléments naturels

Quatre qualités sensibles principales : le chaud, le froid, le sec, l'humide.

Quatre couples de combinaisons possibles : froid-sec, chaud-humide, froid-sec, froid-humide.

Quatre éléments : eau, feu, air, terre.

Les transformations des substances résultent des modifications des qualités qui entraînent des générations et des corruptions et de nouvelles relations entre les éléments (*Gén. et corr.*, II, 3, 330).

Par exemple, l'eau qui est froide et humide peut venir de l'air chaud et humide, si le froid a dominé le chaud, si l'air s'évapore pour retomber ensuite sous forme d'eau (il pleut).

Mais cette chimie très mécanique ne prend son sens que parce que la pluie fait partie des climats qui alternent avec régularité : à un été sec succédera un automne pluvieux. Un automne sec et un été pluvieux perturberaient l'ordre nécessaire à la manière d'accidents imprévisibles comme le hasard (cf. Jean Paul Dumont, *op. cit.*, p. 69).

La matière qu'on la pense faite d'éléments ou d'atomes n'a pas chez Aristote la passivité que lui prêtaient les physiciens antiques : l'air a tendance à s'élever, la pierre à tomber, le feu à brûler comme s'ils cherchaient à retrouver leurs lieux naturels, ou spontanément à accomplir leur fonction, et ce dynamisme, aussi, contredit le mécanisme aveugle. Le hasard, lui, simule la finalité.

d. Le hasard

On connaît les célèbres exemples d'Aristote : un homme se rend sur l'agora, pour participer aux discussions publiques, il tombe sur un débiteur : le hasard est chance ou malchance, malchance pour le débiteur, chance pour le créancier (*Phys.*, II, 198), rencontre accidentelle, recoupant plusieurs démarches intentionnelles (*tuchè*). Autre exemple : un trépied renversé par le vent reprend automatiquement sa position de siège (*to automaton*). *To automaton* est hasard dans la nature ; *tuchè* désigne la chance (fortune) seulement dans les affaires humaines. Dans les deux cas, ce qui a lieu par hasard n'a qu'une cause accidentelle, est un accident*.

Les circonstances multiples interviennent comme une menace permanente dans l'existence humaine, lui donnent quelque chose de « tragique » ainsi que l'a admirablement mis en lumière Pierre Aubenque (*La Prudence chez Aristote*, PUF, 1963, p. 78 sq.).

Les deux fins essentielles, visées par les hommes, le bonheur et la sagesse, sont, certes, accessibles dès cette vie (thèse fondamentale de la doctrine eudémoniste), mais sans cesse « exposées aux coups du sort ». Aussi, Aristote reprend souvent des affirmations qui reformulent la conception populaire du tragique et le thème, développé par les poètes et les dramaturges, « des hommes abandonnées par les dieux aux caprices du hasard », et donc à une constitutive instabilité. Le bonheur est bien fragile, toujours en danger, d'abord parce que les biens extérieurs (la richesse, le rang social), ainsi que les biens

du corps (santé, beauté), sont des conditions non suffisantes, mais nécessaires, même si la vertu est la seule condition absolument : « on n'est pas complètement heureux si l'on a un aspect disgracieux, si l'on est de basse extraction, si l'on vit seul et sans enfants » (*E.N.*, I, 9, 1 009). Le bonheur (*eudaimonia*) a besoin de ces « biens de circonstances », comme d'une matière pour s'exercer et pour durer. Aristote aime citer à ce propos Solon qui rappelait ce qu'Eschyle, Sophocle, Euripide répétaient tel un lieu commun dans leurs tragédies : on ne peut dire d'un homme qu'il est heureux tant qu'il vit, ainsi que le montrait l'exemple de Priam « tombant dans les plus grands malheurs du temps de sa vieillesse ». La fragilité du bonheur vient de ce que les biens extérieurs relèvent de la « bonne fortune » (*eutachia*). Les stoïciens, plus optimistes, affirmeront que, même si les circonstances externes ne dépendent pas de nous, il dépend de nous d'en bien user.

De toute façon, d'après les stoïciens, le sage est heureux d'un bonheur qui tient à sa vertu, qui justement dépend de nous, nous rend indifférents à tout le reste et sereins jusque dans la torture.

Seulement, pour Aristote, si le sage est celui qui ressemble le plus à Dieu (*E.E.*, VII, 12), il ne peut s'assimiler à lui. Il a besoin d'avoir des amis, alors que Dieu n'aime que se penser lui-même, est autarcique et parfaitement content lui-même. Si la contemplation est le plus grand bonheur du sage (contemplation de soi-même en l'ami), elle ne saurait se prolonger sans fatigue (une fatigue que justement Dieu ignore).

Le tragique de l'existence humaine tient à l'instabilité des biens les meilleurs (d'où la recherche, que l'on n'a pas assez soulignée, à tous les niveaux, de la *bebaiotès*, de ce qui est solide et durable, *bebaios*). Cette instabilité est introduite ou accentuée par la part de hasard en toute destinée. En dernière analyse, le tragique découle de la distance entre Dieu et l'homme, du caractère séparé (*chorismos*) de Dieu, de ce qu'il y a d'incommensurable entre le bonheur divin et le bonheur humain (« l'intuition fondamentale d'Aristote », selon Aubenque). L'intervention du hasard n'aurait donc pas ce caractère exceptionnel que certains commentateurs ont cru affirmé par les textes du Stagirite ; on ne trouve pas de façon régulière un trésor en retournant la terre de son jardin, les monstres (*terata*) dans la nature sont des ratés peu fréquents, la matière des monstres n'a pas été bien dominée par la forme. Mais la menace est permanente, inquiétante pour tous à tout moment, celle que suscitent chez les

habitants du monde sublunaire les imprévisibles aléas du sort. Celui qui pensait avoir touché au port de la sagesse heureuse n'est pas à l'abri d'un brusque retournement de situation ; selon le proverbe qu'Aristote aimait citer : « une hirondelle ne fait pas le printemps ».

III. SCIENCES DES SUBSTANCES NON SÉPARÉES ET IMMOBILES : LES MATHÉMATIQUES

Dans sa *Métaphysique*, Aristote établit cette distinction entre la philosophie première, la Physique et les mathématiques. « La philosophie première se rapporte à des objets séparés (Dieu) et immuables ; elle se distingue ainsi de la Physique qui se rapporte à des objets séparés (des substances) non immuables, et de la mathématique qui, dans sa partie pure, du moins, porte sur des objets immuables (nombres et figures) et non séparés, si ce n'est par abstraction » (*Méta.*, epsilon, I, 1026). Ce sont les trois sciences théorétiques.

A. Objet

Les mathématiques pures n'ont pour objet que des êtres immobiles, à la différence des mathématiques appliquées (l'optique, l'harmonie, l'astronomie) dont les objets sont engagés dans la matière mouvante. L'opposition à Platon, qui avait placé à la porte de son Académie : « que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », est flagrante : les mathématiques n'ont pas un rôle central, ou initiatique (préparer l'âme, enfermée dans la caverne du sensible et la prison de son corps, à monter vers les Idées suprasensibles). Elles ne sont qu'une des trois grandes sciences théorétiques « la plus haute » étant la théologie : science suprême, celle des premiers principes et premières causes, elle est aussi la plus universelle, en tant qu'ontologie, étude de l'Être en général.

B. Méthode

La place prépondérante laissée à l'abstraction* (*aphairesis*) éloigne Aristote de l'innéisme platonicien. « Les physiciens parlent de la figure et du Soleil, se demandent si la Terre et le Soleil sont sphériques ou non » (*Phys.*, II, 2193 b). La différence entre les

mathématiciens et les physiciens vient de ce que ceux-ci séparent (abstraire, c'est séparer) les figures des corps et du mouvement, alors que ceux là regardent les propriétés géométriques comme attributs d'un corps particulier.

C. Principes

«J'appelle principes (*archai*) des vérités dont il est impossible de démontrer l'existence» (*Anal. Sec.*, I, 10, 76 a).

Ces principes, à partir desquels s'enchaîneront les démonstrations, sont eux mêmes indémontrables. Plus précisément, il faut distinguer parmi eux, les définitions, les hypothèses, les axiomes communs à toute science.

a. Les définitions (ou thèses) posent la signification des termes premiers, sans la démontrer. Par exemple, «en arithmétique, on pose que l'unité, c'est l'indivisible sans la quantité» (*Anal. sec.*, I, 2, 72).

b. Les hypothèses* sont la supposition que ces objets existent. S'il n'en était pas ainsi, on ne tiendrait qu'un langage vide. Dans les sciences physiques, l'induction permet de légitimer cette supposition. On constate le mouvement physique, on observe les orbites circulaires des astres, on a l'expérience des structures complexes des organismes vivants, on éprouve dans le besoin, la souffrance, les changements d'humeur, l'union de l'âme et du corps. Dans le cas des mathématiques, les suppositions d'existence ne peuvent se justifier ainsi qu'indirectement puisqu'il a fallu d'abord séparer par abstraction les êtres mathématiques des données offertes à l'intuition sensible en particulier distinguer les propriétés quantitatives mesurables des qualités sensibles, ou la matière indéterminée des corps.

c. Les axiomes communs (principe de non-contradiction, on ne peut affirmer en même temps A et non A, la nécessité et la contingence de p) ne nous apprennent rien sur la réalité elle-même. Ils disent seulement la condition du discours sensé et du dialogue. On ne peut se parler, s'opposer en discutant que si l'on s'est mis d'accord à ce sujet, ainsi que sur la signification des termes employés.

5. LIMITES DU SAVOIR

I. AMBITION D'UN SAVOIR TOTAL

Aristote établit le système du savoir, le premier système, a t on pu écrire, de toutes les sciences rattachées à un principe commun : unité, nécessité, finalité, ordre hiérarchique immuable allant du Premier moteur immobile à la sphère des corps célestes, au monde sublunaire, où le hasard intervient, aux espèces variées habitant ce monde, différentes et continues, jusqu'à la matière indéterminée et passive. Un même désir habite tous les êtres du bas en haut de l'échelle, substituer aux virtualités de cette matière toujours plus d'acte, mettre en forme et en ordre ce qui n'était d'abord, à chaque niveau, qu'indétermination et possibilité non réalisée, imiter, « autant que possible », le Premier moteur, par un désir cosmique d'ailleurs impossible à réaliser.

En même temps, Aristote montrait que nous avions l'instrument (*organon*) pour reconstituer le système, saisir l'unité dans la multiplicité.

Enfin, sachant le vrai par cette explication totale, nous pouvions dire le Bien, de façon objective, et le Beau dont les classiques français écriront qu'il est « la splendeur du vrai ».

Or cette conception heureuse d'un achèvement de la philosophie dans les deux sens du terme (accomplissement, terminaison) était démentie par Aristote lui même : détermination des limites du savoir, critique de l'idée platonicienne du Bien en soi, transcendance et séparation du Premier moteur divin, sous tendaient ce démenti. Échec constitutif de l'existence humaine : tous, certes, imitent le divin, mais sans pouvoir l'atteindre. Le sage est seulement « celui qui ressemble le plus à Dieu », celui qui s'en rapproche « autant qu'il est possible » (*kata ton dunaton*). Limites du savoir et incertitudes éthico politiques manifestent cette situation des hommes par rapport au divin.

II. EN DEÇA DU SAVOIR

Des individus et des accidents, il n'y a pas de science, puisque il n'y a de science que de l'universel et du nécessaire.

III. AU-DELÀ DU SAVOIR

La théologie, science de Dieu, ne peut le définir que négativement : il agit sans connaître la fatigue, puisqu'il ne fait que suivre ce qu'il est par nature, par essence (alors que chez les autres êtres l'existence, le fait d'être, ne coïncide pas avec l'essence, ce qu'ils sont par définition). Il ne change pas puisqu'il n'a pas de contraire, et que tout changement est passage d'un contraire à un autre (de la guerre à la paix, de la maladie à la santé, du froid au chaud, du sec à l'humide, etc.). Son impassibilité tient à ce qu'il est attirant, en tant qu'acte pur, forme sans matière, mais que cette attraction ne saurait être réciproque. Sujet connaissant, il n'a pas d'objet autre que lui-même, absorbé qu'il est dans son auto-contemplation ; penseur de sa Pensée, comment servirait-il de modèle à l'homme ? Il ne sait que se contempler, et le bonheur qu'il en tire semble aux antipodes du bonheur des humains, animaux politiques, doués de raison, seuls capables dans la nature de cette amitié dont Dieu n'a pas besoin, et dont les bestiaux sont incapables.

La théologie, pour laquelle la première cause est Dieu, répond, elle, à la question de l'ontologie (qu'est-ce que *to on*, l'Être ?). En tout cas, cette question est celle de la plus haute science. Définir c'est énoncer le genre (l'homme est un animal) et la différence spécifique (politique). Les genres suprêmes sont les catégories, c'est à-dire les prédicats les plus généraux attribuables à tous les êtres. Dire qu'un être est c'est le déterminer d'une de ces dix façons d'être : le blanc n'est pas comme Socrate une substance, comme la maladie une passion subie. L'Être n'est pas un genre puisqu'il peut s'appliquer à tout. Et toute science porte sur un genre, son objet : les principes de cette science ne sont pas universalisables, ne sauraient être étendus à une autre région du savoir (*Anal. sec.*, I, 10, 76). Les causes et les principes qui valent dans un domaine (mathématique, physique, métaphysique) ne sauraient valoir dans un autre. Prenons un exemple moderne pour comprendre cette position : Durkheim prétendait qu'on pouvait « traiter les faits sociaux comme des choses » contre les partisans, inspirés par Dilthey, d'une approche herméneutique de leur sens. Pour chaque genre, il n'y a qu'une seule science. La maxime suivant laquelle la science des contraires est une en est une conséquence, puisque les contraires sont les attributs qui diffèrent le plus dans le même genre (santé et maladie, paix et guerre). Les limites de la science de l'Être sont les mêmes que

celles de la science du Bien qui, selon Platon, rend possible l'action morale. Le Bien, comme l'Être, « se dit en plusieurs sens » suivant les catégories envisagées : le temps qui serait bien serait l'occasion favorable (*kairos*), la bonne relation serait utile, la quantité louable serait un juste milieu, la qualité appréciable serait l'excellence ou vertu* (en grec *arété*), c'est à dire la capacité dans un domaine donné d'atteindre une fin visée (la bonne vue pour l'œil, la guérison pour le médecin). De surcroît, les biens même ainsi pensés d'un point de vue particulier ne relèvent pas d'une science unique : la juste mesure (pas d'excès ni de défaut) est déterminée par la diététique quand il s'agit de l'alimentation, la proportion qui convient à l'œuvre d'art est l'objet de l'esthétique, etc. D'ailleurs, la science d'un bien universel ne servirait à rien : le Premier moteur a bien la plus haute sagesse et le plus grand bonheur, mais cette sagesse et ce bonheur sont inaccessibles aux hommes. Pas de concept général de l'Être, ni de notion générale du Bien (*Top.*, I, 105 ; *Méta.*, gamma, 2, 1003 a ; *E.N.*, I, 4, 1096). Ce qui est bien pour le corps n'est pas le même pour le maître de gymnastique, et pour le médecin (celui ci peut estimer excessif un exercice, par exemple un marathon, auquel celui là applaudira). Pour chacun le Bien est la perfection avec laquelle il exerce sa fonction (*ergon*) : il n'est donc pas le même pour le professeur et le médecin. Ne risquons nous pas, en combattant, ainsi, le Bien en soi cher à Platon, de retomber dans l'individualisme sophistique ?

IV. SAVOIR ET NON-SAVOIR DE LA SUBSTANCE (*OUSIA*)

Pourtant, la substance (*ousia*) n'a-t-elle pas une place à part parmi les catégories ? Dire ce qu'est un être, n'est-ce pas définir ce qu'il est en substance, ou dans sa réalité substantielle ? La philosophie première, métaphysique ou ontologie, n'est-elle pas alors l'étude de la substance ?

Certes, mais la substance est définie d'abord par Aristote comme le sujet d'inhérence des accidents. Il reçoit tour à tour des attributs contraires, mais n'a pas lui-même de contraire. C'est l'Être singulier et individuel. L'universalité des essences platoniciennes n'a qu'une existence abstraite. Elle ne peut être séparée que par la pensée. Ainsi, puisque la science n'a pour objet que l'universel et que

seul l'individu singulier est réel, la science n'a pas pour objet le réel. C'est ce qu'on a appelé «l'aporie* de la substance».

Tout individu est un composé de matière et de forme. Socrate est un être parlant, propriété universelle qu'il partage avec tous les membres de l'espèce humaine, qui définit sa forme ou sa «substance seconde» (*deutera ousia*). Ce qu'il y a en lui de singulier, d'individuel (sa substance première, *proté ousia*) reste tout à fait indéfinissable. La distinction forme matière ne permet donc pas de sortir de l'aporie.

D'autant que les caractères singuliers non seulement n'ont pas le caractère universel de ce qui est connu scientifiquement, ils ont la contingence des accidents, ils ne sauraient être déduits de façon nécessaire des attributs essentiels. La blancheur ou la noirceur de la peau, par exemple, son bronzage variable ou la longueur des cheveux, ne se tirent pas logiquement de la nature d'un être qui, est par définition, raisonnable, doué de parole, animal politique.

L'aporie de la substance en rejoint une autre. Ces composés de forme et de matière que sont les individus s'individualisent ils par la forme (universelle) ou par la matière (singulière) ? L'individuation par la forme rend intelligible une existence de l'individu. L'individuation par la matière le soustrait aux prises du savoir, puisque les données matérielles sont contingentes. La science de l'Individu est dans les deux cas inaccessible. Le grand historien Léon Robin proposait la solution suivante : les individus se singularisent par la forme, mais chez l'homme, «le moi» fait partie de la forme, «quelque chose de formel qui spécifie tout en individualisant». Duns Scot, au Moyen Âge, forgera le concept d'haecceité par lequel l'individu est à la fois intelligible et strictement individuel. Parler de la socratité de Socrate serait aussi possible que parler de son humanité. Ne faudrait-il pas plutôt suivre Aubenque, à propos de l'individu, comme à propos de l'Être, quand il détecte la résolution de l'aporie en l'aporie elle-même ?

En deçà du savoir, la contingence. Au-delà, l'Être en tant qu'être. En marge, l'Individu.

6. L'ÉTHIQUE

Certes, il y a bien une analogie entre les différents biens, une communauté d'analogie, mais elle ne saurait suffire à fonder une science ; le bien du corps n'est pas déterminé de la même façon par le maître du corps et le diététicien, encore moins par le gourmand et le jouisseur. N'y a-t-il pas un bien sur lequel les hommes pourraient s'accorder, une fin pour eux tous, généralement admise comme la meilleure ?

I. LA FIN : LE BONHEUR

À cette question, les hommes répondraient majoritairement : le bonheur*, le sentiment d'un accord entre leurs activités et les fins qu'ils désirent naturellement, la satisfaction intime d'un tel accord. À la transcendance du Bien objectif de Platon, Aristote substitue l'immanence d'un bien subjectif car conforme à nos inclinations (*ariston* : le meilleur).

II. LES MOYENS

Mais les hommes ne s'entendent guère sur les moyens de parvenir à cette fin : les amis de la richesse (*philochrematoi*) ne sont pas ceux de la gloire (*philotimoi*), encore moins ceux de la sagesse (*philosophoi*). Et les composantes du bonheur semblent multiples : les biens extérieurs (insuffisants, mais nécessaires : sans richesse, on ne peut que se préoccuper de la difficile satisfaction des besoins les plus immédiats) ; le plaisir, qui, s'il n'est pas le bonheur, ne s'oppose pas à lui : le bonheur est, en quelque sorte, un plaisir (*hédonè*) stable (*bebaios*). Comme le plaisir, le bonheur (*eudaimonia*) est le couronnement de l'activité réussie, parfaite, de l'activité qui a atteint sa fin : il est lui-même une perfection, « ce qu'est à la jeunesse l'éclat de sa beauté ». L'activité heureuse n'est pas seulement celle du médecin qui a guéri, du professeur qui a enseigné, du cordonnier qui a fait de belles chaussures ; c'est celle de l'homme qui a accompli son métier d'homme *to ergon tou anthropou* : il s'est montré excellemment un homme, a développé autant qu'il est possible ses qualités spécifiques d'homme : la raison, le langage, la

sociabilité. L'excellence (*arété*) de l'homme c'est sa vertu ; biens extérieurs (richesse, honneurs), plaisir, vertu, sont donc les composantes, toutes nécessaires, du bonheur : « le bonheur est l'activité conforme à la vertu » (*E.N.*, X). Au sens premier, une vertu est la capacité d'une réalité de produire certains effets (vertu dormitive de l'opium : il fait dormir) ; au sens biologique, la vertu d'un organe c'est sa fonction (la vision dans le cas de l'œil) ; au sens éthique, la vertu est une manière habituelle de se comporter (a), suivant un juste milieu (b), d'après un choix* volontaire (c). Ces trois points méritent d'être précisés.

A. Habitudes

Comportement habituel ou disposition acquise par habitude*, l'*exis* a la stabilité (*bebaiotès*) recherchée ; elle est un *habitus*, pour prendre la traduction latine, et s'oppose donc aux dispositions innées ou aux capacités (*dunamis*) déjà possédées ; elle suppose un entraînement volontaire, un choix (et non, selon la définition de Pierre Bourdieu de l'*habitus*, l'intériorisation inconsciente de la structure du groupe).

B. Le juste milieu

À quoi est on disposé ? À se conduire selon un juste milieu qui ne soit pas relatif à l'objet mais soit « relatif à nous ». Ce qui serait un excès de nourriture pour les uns serait un défaut pour les autres : les athlètes ont besoin de plus de viande pour certains exercices de force que le commun des mortels. Ce qui fait que, si on peut se le représenter comme une proportion, on ne saurait le calculer mathématiquement.

Le courage est le juste milieu entre la lâcheté et la témérité, la tempérance entre l'abstinence et la luxure déréglée, la libéralité entre la prodigalité et l'avarice, la magnificence entre l'étalage ostentatoire et la mesquinerie, la réserve entre la timidité et l'effronterie insolente, l'affabilité entre l'obséquiosité et l'esprit chicanier, l'enjouement entre la bouffonnerie et la rudesse, la douceur entre l'indulgence « laxiste » et la sévérité raide, la justice entre un excès et un défaut qui se retrouvent ensemble dans l'injustice (ce qu'une partie a en trop est ce dont l'autre a été lésée). La recherche de la médiété* (*mésotès*), de la mesure, joue sur tous les plans, en réponse à l'*ubris* ou démesure des passions (« la beauté réside dans

l'étendue et dans l'ordre», *Poét.*, chap. VII) : politique (la démocratie modérée, *Pol.*, IV, 10), métaphysique (faire ce qui est possible à l'homme, par exemple la stabilité de l'amitié véritable entre l'impassibilité divine et l'indifférence des bestiaux).

Il faut bien se garder de faire de la médiété* une médiocrité, car chaque vertu est une excellence (le terme grec, *arété*, aurait dû avoir cette traduction, plutôt que celle de vertu, mot d'origine latine, surchargé de connotations chrétiennes), une ligne de faite entre les deux précipices de l'excès et du défaut, une perfection.

C. Volonté

On ne peut se maintenir dans la médiété qu'en échappant à la mesure des passions par un choix délibéré (*proairesis*). Ce choix volontaire est le principe de l'éthique, mais aussi de la politique, dès lors qu'on élit des magistrats, qu'on est un citoyen* actif, qui participe à la souveraineté, pas seulement un citoyen passif (en tant qu'habitant né dans la *polis* de parents eux mêmes citoyens).

III. PRINCIPE : LE CHOIX DÉLIBÉRÉ

Ce choix est il libre ? La question est si controversée qu'on ne peut l'aborder que de façon trop sommaire ici. Luc Ferry, dans son beau livre *Homo aestheticus* (chap. VII), insiste sur ce qui démarque cette morale antique de «l'excellence aristocratique» de la morale moderne du mérite, fondée sur l'autonomie subjective, puis de celle, post moderne, de l'authenticité individuelle. «C'est donc ici la nature qui fixe la fin à l'homme.»

Néanmoins, toujours en discussion avec Platon, pour lequel «nul n'est méchant volontairement», Aristote définit le choix volontaire comme celui par lequel nous décidons par nous-mêmes, à cause de nous-mêmes, et «en pleine connaissance» de ce que nous faisons. De surcroît, la délibération* ne peut porter que sur ce qui «dépend de nous». Ensuite, dans sa célèbre réfutation de «l'argument paresseux», Aristote s'en prend au fatalisme de l'école de Mégare (Diodore Cronos, Philon) et affirme la contingence du futur : «Il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il est nécessaire qu'il n'y en ait pas. Mais qu'il y ait demain une bataille navale ou qu'il n'y en ait pas, voilà qui est nécessaire» (*Inter.*, 9, 19 a). Cette contingence ne rend elle pas possible «une

certaine liberté» ? Enfin, Aristote ne lie-t-il pas cette liberté à la thèse d'une responsabilité, très importante pour la justice (cf. *E.N.*, V, 10, II), et les apories qu'elle soulève ?

Ceci dit, la liberté qu'envisage Aristote reste très différente de ce qu'on baptisera bien plus tard le « libre arbitre ». C'est ainsi que se déterminer par soi-même (*kath'auto*) semble signifier d'abord suivre son essence, ce qu'on est par définition et nécessairement, se conduire, par exemple en animal raisonnable (*Méta.*, delta, VIII). Le problème, pour Aristote, semble être surtout celui du fondement du choix volontaire : comment le justifier dès lors qu'il ne se tire plus de normes transcendantes, d'un idéal divin, comme chez Platon ?

IV. FONDEMENT DU CHOIX ÉTHIQUE

Les opinions partagées (*endoxa*) par la majorité des hommes et par les Sages les plus renommés indiquent à chacun ce qu'il est naturel, conforme à la nature, de suivre : tous admettent que le bonheur est le meilleur, le préférable. Pourquoi vouloir la mesure ? Par ce qu'elle est comprise dans la réalisation de ce que nous sommes par essence, et dont s'éloigner serait monstrueux*. La mesure est dans l'ordre des choses : elle est aussi dans les conseils des « sept sages » : ne fais rien de trop, connais-toi toi-même (connais tes limites). Il y a donc non pas opposition, comme plus tard chez Bergson, mais confluence des deux sources de la morale. Les modernes soupçonneront, derrière cette double légitimation, une justification idéologique des préjugés sociaux et culturels. En disant les hiérarchies sociales et culturelles (esclavage, domination masculine) en accord avec la Nature, on les légitime aussi sûrement qu'en les proclamant voulues par Dieu.

7. L'ACTIVITÉ POLITIQUE

I. BUT DE L'ASSOCIATION POLITIQUE

Pourquoi les hommes vivent-ils ensemble dans des ensembles collectifs ? D'abord parce que l'homme est naturellement social. *Phusei politikon zôon*: il est par nature un animal politique. L'individu ne peut se suffire à lui-même (vivre de façon autarcique). Même le sage ne saurait se passer d'amis. Le besoin vital de perpétuation de l'espèce entraîne la formation de familles ou groupes domestiques (*oikia*). Pour assurer leur défense, les familles se réunissent en villages (*kôme*). La cité (*polis*) est un regroupement de villages, capable, par sa dimension, de se suffire sur tous les plans, d'être donc autarcique, de répondre aux besoins de ses membres.

À cette finalité biologique il faut ajouter une signification éthique : le règne de la justice. C'est seulement dans le cadre de la cité que les hommes sont susceptibles d'atteindre le bonheur, par une pratique de la vertu, et, d'abord, par le respect de la justice (rendre à chacun ce qui lui est dû).

Si la société a une finalité naturelle et éthique, c'est qu'elle est nécessaire à l'accomplissement de ce qui est propre à l'homme : la raison, le langage (*logos*). Par l'échange de paroles les hommes développent, autant qu'il est possible, la part intellectuelle de l'âme, et s'efforcent de marquer la distinction du juste, de définir en commun un idéal, d'en tenter la réalisation collective. Les hommes sont des animaux politiques, doués de raison et de langage : ces trois définitions n'en font qu'une.

II. MOYENS ET OBSTACLES

La finalité étant déterminée, il reste à la science politique de fixer les moyens et de reconnaître les obstacles.

A. Constitutions convenables et déviations

« Il y a diverses formes d'organisations politiques caractérisées d'abord par leur Constitution : une Constitution est, en effet, dans les États, un ordre des magistratures fixant leur mode de distribu-

tion, et déterminant quel est le pouvoir suprême » (*Pol.*, IV, 1289 a). Chaque Constitution* (*politeia*) dit comment doit être répartie l'autorité politique dans la *polis*, doit être distribué le pouvoir. Ou bien celui-ci appartient à un seul (monarchie), ou bien à quelques uns (aristocratie), ou bien à tous les citoyens (République). Ces trois types de régimes, tous les trois convenables, si le souci de l'intérêt général prime sur celui des intérêts particuliers, sont susceptibles de connaître une déviation (*parekbasis*), toutes les fois justement que les intérêts particuliers prennent le dessus : la monarchie, alors, dégénère en tyrannie, l'aristocratie en oligarchie ou despotisme des riches, la République en démocratie ou tyrannie des masses.

B. Moyens pour empêcher les déviations

Ces moyens sont éthiques et politiques : sur le plan éthique, le souci de la justice et l'amitié entre les membres de la communauté l'amitié civique seront les meilleurs freins à la corruption.

Sur le plan politique, le régime le plus apte à entraver la dégénérescence semble être la République prise au sens de démocratie saine et limitée : elle n'est pas l'idéal (qui serait plutôt l'aristocratie, ou gouvernement des meilleurs, *aristoi*), mais la plus susceptible d'être réalisée de façon stable par le plus grand nombre de cités et d'être acceptée à la fois par la minorité des riches et la masse des pauvres, la première encline à l'oligarchie, la seconde tentée par la démocratie extrême. Entre ces deux classes et leur deux tendances opposées, la République réalise un mixte et un compromis réalisable, quoique toujours menacé. Sur quoi repose son équilibre ? D'abord, sur le gouvernement de la classe moyenne, ou sur l'accroissement de son importance, « accroissement qui a pour effet de mettre fin aux séditions dues aux inégalités » (*Pol.*, V, 81, 1308). Ensuite, sur l'alternance au pouvoir : chacun doit pouvoir tour à tour gouverner et être gouverné, commander et obéir. C'est même par cette alternance que se définit le véritable citoyen (*Pol.*, III, 13, 1284 a) ; le citoyen actif par différence avec le citoyen passif, simple habitant de la cité. Enfin, la représentation de toutes les classes dans un gouvernement mixte prémunit contre les risques de sédition.

Autre avantage de la République ou démocratie tempérée : elle évite deux risques inverses : l'excès d'unité et l'excès de multiplicité. L'excès d'unité apparaissait particulièrement dans le commu

nisme utopique de Platon. Platon distingue, certes, dans la *République*, les gardiens et les non gardiens, mais, dans un second temps, il unifie, de façon communiste, l'existence des gardiens : communauté des propriétés, des femmes, des enfants. Le plus grand reproche fait à ce communisme est qu'il rend impossible l'amitié, entraîne un sentiment d'irresponsabilité de chaque individu. La cité fait s'associer des gens différents, elle les unifie, mais en préservant leur pluralité, en respectant leur individualité. Cette part nécessaire d'individualisme ne contredit pas le désir de s'associer. On le voit bien avec l'amitié entre individus : l'amour de soi, la philautie égoïste, ne contredit pas l'affection altruiste pour les autres. L'amour de soi se continue et se dépasse en amour de l'autre, et même parfois en amour de tous les hommes (philanthropie). *L'Éthique à Nicomaque* est en partie une tentative pour le montrer : l'égoïsme intéressé permet l'amitié désintéressée pour l'autre, puisque « l'ami est un autre soi-même ». Si tout ce que nous venons d'écrire montre qu'Aristote ne dissocie pas éthique et politique, peut on dire pour autant qu'il les unifie ?

III. ÉTHIQUE ET POLITIQUE

A. Conditions politiques de l'éthique

L'éthique a des conditions politiques : comment pourrait on acquérir ces habitudes que sont les « excellences » ou vertus éthiques sans une certaine éducation. D'où l'importance qu'Aristote accorde aux réflexions sur l'éducation : les deux derniers livres de la *Politique* lui sont consacrés. On comprend, de surcroît, dans cette perspective, qu'Aristote prône une école publique, ouverte à tous les citoyens. L'enjeu de l'éducation est trop grand pour qu'elle soit liée aux initiatives privées des rhéteurs et, même, des philosophes. La nécessité d'une école publique, ouverte à tous, se déduit du fait que dans la démocratie tempérée, qui lui paraît le meilleur régime, la citoyenneté active, c'est-à-dire la participation effective aux instances du pouvoir, appartient à tour de rôle à tous les citoyens, quels que soient leur classe sociale, le niveau de leur fortune, ou leur âge. Ainsi les jeunes sont ils d'abord gouvernés, mais deviendront gouvernants. Comment le pourraient ils s'ils n'avaient pas été formés à cette fin ? « C'est la même personne qui doit d'abord obéir et plus tard gouverner » (*Pol.*, VII, 14, 1233).

B. Conditions éthiques de la politique

La politique, inversement, a des conditions éthiques : seule la vertu des citoyens (justice, amitié civique, prudence) rend possible la constitution de véritables communautés solidaires et diversifiées, le primat accordé à l'intérêt général sur les intérêts privés, la stabilité des institutions malgré les discordes inévitables, les risques de sédition et de révolution (de larges passages de la *Politique* sont consacrés à ce problème des révolutions). Amitié, justice, prudence se situent, en quelque sorte, à la jointure du politique et de l'éthique. L'amitié (*philia*) semble être le lien qui unit les cités (*E.N.*, VIII, 1). Les législateurs paraissent «lui accorder plus de prix qu'à la justice». L'importance de l'amitié est telle que, si l'on supposait les citoyens unis par elle, «ils n'auraient plus besoin de justice», alors que, si on les supposait justes, «ils auraient encore besoin d'amitié». Dans le domaine privé, la justice proportionne les attachements amicaux aux inégalités ; le plus bienfaisant mérite plus d'affection : «La règle est que l'attachement soit proportionné aux avantages reçus» (*E.N.*, VIII, 7). Dans le domaine public, l'amitié réactive le souci de justice que les intérêts égoïstes risqueraient de faire oublier, chacun réclamant plus que son dû, ce qui est le principe de l'injustice (comme de réclamer moins, mais le cas est plus rare).

De façon générale, la finalité ultime du *politikos* (celui qui étudie la science politique et celui qui la met en pratique) est la vertu qui rend heureux, et «le corps social tout entier suit logiquement la vertu de chaque citoyen» (*E.N.*, I, 13). Sagesse pratique, ou prudence* (*phronèsis*), est d'abord propre au bon politique, car elle est le savoir de ce qu'il faut faire dans telle ou telle circonstance particulière, et, d'abord, du moment opportun (*kairos*) pour le faire, mais, si elle a cette dimension politique, elle n'est pas sans signification éthique : «En accordant une place à Périclès dans la galerie des portraits éthiques, Aristote réintègre l'expérience proprement politique dans l'expérience morale de l'humanité» (Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF).

Quant à la justice, elle totalise toutes les autres vertus. Rangée parmi les vertus éthiques, elle est aussi une vertu dianoétique, puisqu'elle repose sur le calcul d'une égalité soit arithmétique dans la détermination des dédommagements et des peines, soit proportionnelle dans la distribution à chacun de la part qui lui est due. Elle veille à la jus-

tesse des sanctions, à la correction des échanges, à la répartition des honneurs et des pouvoirs dans la cité. Aristote lui reconnaît ce caractère de vertu morale et civique complète : « elle n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu tout entière » (*E.N.*, V, 3).

C. Corrélation et distinction de l'éthique et de la politique

Pourtant, il ne faut pas s'y tromper : éthique et politique sont indissociables mais ne sont pas identifiées. Aristote pour les vertus, comme pour les sciences, les relations de la dialectique et de la philosophie, les sens multiples du Bien ou de l'Être, correspondant aux diverses catégories, invite à penser l'unité dans la pluralité, l'unipluralité (pour reprendre l'expression de Rodrigo). C'est ainsi que les vertus de l'homme de bien et les vertus civiques restent séparées : on peut être un homme bon et honnête sans être pourtant un bon citoyen ou un bon dirigeant politique. D'ailleurs, « la vertu du citoyen doit nécessairement être relative à la Constitution », et, comme il y a plusieurs espèces de constitutions, « il est clair qu'il ne peut y voir pour le bon citoyen une seule et unique vertu » (*Pol.*, III, 4). Même la cité la meilleure ne serait pas « entièrement composée de gens de bien ». Ce qui compte sur le plan de la *polis*, c'est que chacun « accomplisse » correctement la tâche qui lui est dévolue » et, puisque ces tâches sont très disparates, « il s'ensuit nécessairement que la vertu de tous les citoyens n'est pas la même que celle des choreutes qui l'assistent ». La prudence ou la justice ne marquent que la rare coïncidence chez les dirigeants prestigieux comme Périclès de l'éthique et du politique. Le cas de Jason le fait bien voir puisqu'il disait « qu'il souffrait de la faim toutes les fois qu'il n'était pas tyran, signifiant par là qu'il ignorait l'art de vivre en simple particulier ». La tendance socratique platonicienne à unifier les vertus est rejetée, ce qui empêche pas Aristote de mettre en lumière leur point commun : toutes permettent aux hommes d'accomplir leur tâche d'homme (*anthropou ergon*).

IV. CONCLUSION : LE PROBLÈME DE LA CITÉ IDÉALE

Quelle serait la cité idéale : celle qui mettrait les meilleurs au gouvernement (aristocratie) ? Mais la Constitution la plus stable, la

moins susceptible de « dévier », serait la démocratie tempérée, car l'aristocratie se corrompt vite en despotisme des riches (oligarchie). Sur le plan éthique, de même, la vertu idéale serait la contemplation du vrai (*E.N.*, X, 10), propre au sage (*sophos*). Mais l'homme ne peut atteindre cet idéal que par moments. Ce qui est accessible aux hommes, dans l'existence pratique qui est la leur, c'est la *phronésis*, la prudence, ou sagesse pratique, qui sait déterminer de façon concrète la conduite la meilleure en tenant compte des circonstances particulières. Sur le plan éthico-politique, il faudrait unifier toutes les vertus chez les citoyens, car la cité heureuse est la cité vertueuse : mais les vertus civiques ne sont pas les vertus éthiques et, d'ailleurs, les vertus éthiques ne pas sont, chez l'homme individuel, des vertus intellectuelles ou diaonétiques : les premières sont des qualités du caractère (*ethos*), les secondes, des qualités de la pensée (*dianoia*). La multiplicité des vertus rend improbable leur possession complète.

Cette méfiance au sujet de la possibilité pour les hommes d'atteindre l'idéal n'empêche pas de leur souhaiter une vie parfaite. Mais il faut bien comprendre ce qu'ils appellent parfait* (*teleios*) : est parfait, selon la finalité, celui qui a atteint sa fin, qu'elle soit bonne ou mauvaise, et, selon la qualité, celui qui n'est pas surpassé dans son genre, celui qui s'est pleinement accompli, mais dans les limites imparties à l'homme.

Cette notion de perfection la lie non pas à l'Infini* divin, mais à la finitude humaine, pensée non comme un manque et une souffrance, mais comme la condition d'une plénitude heureuse. Comme s'il voulait parcourir le domaine de ce qui est possible à l'homme, définir ainsi une existence « à hauteur d'homme » (Henriot), Aristote s'interroge sur les modalités de la *poiësis* (la production, la création) ou de l'art (*technè*) sous toutes ses formes : production d'arguments et du dialogue argumenté (dialectique et rhétorique), production d'œuvres (poétique), auto production des hommes par eux mêmes, grâce à l'éducation (cf. *Pol.*, VII, VIII).

8. DIALECTIQUE ET RHÉTORIQUE

La différence entre la *poièsis* (fabrication ; création ; principalement, travail du poète) et la *praxis* (action) est celle-ci : l'action immanente ne produit aucune œuvre distincte de l'agent, n'a d'autre fin que l'eupraxie, et est belle et heureuse par elle-même (la joie éthique, la joie de contempler la vérité, puisque la contemplation est une activité intellectuelle). La *poièsis* est, elle, une action transitive qui vise à réaliser une œuvre extérieure à celui qui l'accomplit, l'artiste, l'artisan. Aristote s'interroge sur trois modalités essentielles de l'activité fabricatrice : celle de discours argumentés (dialectique et rhétorique), celle d'œuvres d'art (poétique) et celle des hommes par eux-mêmes (éducation). Remarquons qu'il réfléchit peu sur les artisans et les agriculteurs : leur travail est servile, comme celui des esclaves (le travail a pour fin le loisir, comme la guerre a pour fin la paix).

I. DIALECTIQUE

Platon rejetait cet art du dialogue sous la forme que lui donnaient les sophistes (moyen de persuader pour dominer les autres), ou bien ne l'acceptait qu'en la résorbant dans l'ascension philosophique vers la vérité. Chez Socrate (mis en scène par Platon), la dialectique est, avant tout, un moyen de mettre à l'épreuve l'opinion d'autrui, de l'examiner, d'en contester la prétention à la vérité, en montrant à quelles impasses elle conduit : c'est le moment critique de la recherche. Chez Aristote, la dialectique intervient comme un auxiliaire et un succédané de la science et de la philosophie.

Un auxiliaire: la démarche «diaporématique*» présente les opinions en cours sur la question controversée, en fait l'inventaire historique, pour en extraire les apories, sans lesquelles il n'y aurait même pas recherche d'une solution ; les *Topiques*, consacrés à la dialectique, définissent et classent les lieux (*topoi*) : le terme désigne à la fois les domaines étudiés, les options principales, les formes de raisonnement qui s'affrontent.

Un succédané: faute de pouvoir atteindre le vrai, on se contente du vraisemblable* (*eikos*), c'est-à-dire de ce qui semble probable car partagé par la majorité. Faute de vérité scientifique, on se contente

de ces avis tout à fait subjectifs que sont les opinions, dont Platon recommandait le rejet au bénéfice de la science (*épistémé*) ; on essaie de se situer dans cette zone intermédiaire entre la *doxa* et l'*épistémé* que constituent l'*endoxa* (opinion* communément partagée). Faute de pouvoir démontrer par ces syllogismes scientifiques qui vont de prémisses admises ou démontrées à des conclusions, on se contente de syllogismes dialectiques qui vont de prémisses probables à des conclusions probables.

II. RHÉTORIQUE

La rhétorique est l'application de la dialectique, qui porte sur des sujets journaliers, moraux, philosophiques, aux débats publics, aux délibérations collectives qui ont lieu en trois lieux principaux : assemblées politiques, tribunaux, réunions où l'on prononce des éloges ou des blâmes. On débat dans les premières de l'avenir, dans les deuxièmes du passé, dans les troisièmes du présent selon les trois genres dominants : le genre politique, le genre judiciaire, le genre épидictique.

Les arguments rhétoriques sont : l'enthymème, ou syllogisme « tronqué », l'exemple, comme ersatz de l'induction. Syllogisme démonstratif et induction empirique trouvent ainsi leurs équivalents rhétoriques.

Précisons : le sophiste ne recourt même pas à ces « arguments quasi logiques » que sont l'exemple et l'enthymème. Il joue, pour persuader, sur ces facteurs irrationnels que sont l'*ethos* (le caractère de l'orateur) et le *pathos* (les passions de l'auditeur, par exemple, se servir de la xénophobie pour justifier le refus de nationaliser les étrangers).

Enthymèmes et exemples se prétendent plus logiques. L'enthymème est un syllogisme, mais c'est un syllogisme tronqué ; une des deux prémisses manque, parce qu'elle est admise, sous-entendue (à titre d'*endoxa*, d'opinion qu'on n'a plus besoin d'exposer, car elle « va de soi »). Prenons un exemple : un homme a la respiration haletante, j'en conclus qu'il a de la fièvre. La prémisses manquante est : tout homme à la respiration haletante a de la fièvre. La généralisation trop rapide à partir d'un exemple unique révèle la même lacune.

9. LA CRÉATION ARTISTIQUE

I. LA MIMESIS : IMITATION DE LA NATURE

Les choses viennent à l'existence soit par nature (*phusei*), soit par art* (*techné*), soit par hasard (*apo tautomatou*). Nature, art, hasard sont les trois principes distincts de la production (*Méta.*, dzeta, 7). Les arts n'imiteront la nature que parce que, d'abord, la nature est analogue à l'art. Dans les deux cas, les moyens employés sont subordonnés à la fin visée. La digestion ressemble à l'ébullition, puisque la chaleur organique se produit en milieu humide. La seule différence entre les productions de l'art et les générations naturelles est que celles-ci ne sont pas précédées de délibération. Et la délibération qui précède les activités proprement humaines n'intervient pas toujours : l'artiste ne s'interroge sur les moyens à employer que quand il n'est pas sûr de son art. Si la nature est analogue à un artiste inconscient, on peut comprendre qu'inversement l'art imite la nature, la réalité. Parfois, il se contente, sans imiter vraiment, de la prolonger, de continuer ce qu'elle fait spontanément, mais sans aller jusqu'au bout : le médecin renforce par certains remèdes les défenses naturelles de l'organisme ; l'agriculture aide la terre à produire ce qu'elle portait en elle à l'état virtuel. Dans ce cas, art et nature collaborent en quelque sorte : la plaie tend d'elle-même à la cicatrisation, la pommade du médecin est un adjuvant qui accélère le processus. Mais, pourquoi, de leur côté, les artistes (peintres, sculpteurs, musiciens, dramaturges, poètes) imitent-ils la nature ? Parce que tout apprentissage commence par l'imitation des adultes par les enfants ? par tendance naturelle ?

On ne peut répondre à cette question qu'en soulignant qu'imiter, dans le cas des beaux arts ou des arts du beau, n'est pas copier. L'imitation artistique métamorphose en reproduisant. L'écart entre l'historien et le poète marque bien que la poésie ne peut être une simple reproduction de ce qui est ou fut : l'historien dit « ce qui a eu lieu », le poète dit plutôt « ce à quoi on peut s'attendre ». La chronique historique s'attache aux faits singuliers (l'individu Alcibiade, ses actions), la poésie aux relations nécessaires ou vraisemblables entre les caractères et les actions, au type général qui se définit par de telles relations (est général ce qu'un certain type d'homme fait

vraisemblablement). Conséquence : portant sur le général, la poésie est plus philosophique que la chronique historique.

Une seconde différence s'associe à celle-ci : la tragédie embellit, idéalise, alors qu'inversement la comédie enlaidit les actants, pour qu'ils soient conformes au type général dont ils sont l'incarnation scénique. Il importe qu'Antigone soit plus grande que la simple fille d'Œdipe, si l'on veut qu'elle représente une possibilité générale : la révolte de l'individu.

Tous les arts imitent en transformant, et pas seulement les épopées et les tragédies envisagées dans la *Poétique*. C'est ainsi que l'embellissement tragique et l'enlaidissement comique correspondent en peinture et en sculpture aux œuvres de Polygnote qui peignait les hommes en plus beau et de Pauson qui, à l'inverse, caricaturait pour rendre risibles ses modèles (*Pol.*, VIII, 5, 1340). La musique est la représentation directe des émotions de l'âme : elle n'exprime ces sentiments qu'en les mettant en forme différemment suivant les modes musicaux (les modes divergent par la hauteur des sons, l'intervalle entre les notes, et le rythme formé par l'alternance de notes brèves et longues : les modes ionien, phrygien, dorien).

La mise en forme des spectacles naturels reproduit et dévoile la nécessité : chaque réalité est comme un organisme dont toutes les parties sont solidaires et fonctionnent en vue d'une fin (la vision, par exemple, pour les composantes très multiples de l'œil). L'œuvre d'art ne reproduit la nature qu'en étant elle aussi unifiée, composée de parties liées par un enchaînement nécessaire, agencées ensemble de façon harmonieuse, et semblant être ordonnées par quelque dessein secret. Les règles de l'art (en particulier, pour les tragédies les règles d'unité d'action, de lieu et de temps, jamais la règle d'unité de lieu et de temps n'étant explicitement formulée) deviendront les canons du théâtre classique (Corneille, Racine, Voltaire). La double exigence de vraisemblance et de nécessité explique qu'Aristote condamne les « histoires à épisodes » (*Poét.*, chap. 9). Pourtant, il n'exclut pas les péripéties, qui sont « le retournement de l'action en sens contraire » (*Poét.*, chap. 11), ni des reconnaissances subites, comme celle qui, dans l'*Œdipe roi* de Sophocle, mène Jocaste à s'apercevoir que son royal époux est son fils. Mais reconnaissance et péripéties « doivent découler de l'agencement même de l'histoire, de sorte qu'elles résultent des événements qui ont eu lieu auparavant et qu'elles ont lieu par nécessité ou selon la vraisemblance » (*Poét.*, chap. 10).

L'essentiel pour la tragédie est que l'action et les éléments constitutifs produisent des émotions de crainte et de pitié, et permettent de nous purger de ces émotions.

II. LA CATHARSIS OU PURIFICATION DES PASSIONS

La tragédie suscite crainte et pitié, émotions pénibles. La catharsis* transforme ces affects pénibles en plaisir. « L'une, c'est la pitié, s'adresse à l'homme qui est dans le malheur sans l'avoir mérité [...] l'autre, c'est la crainte, s'adresse à notre semblable » (*Poét.*, chap. 13). La pitié est sympathie pour les souffrances : nous souffrons des souffrances de l'autre. La crainte est peur de ce qui les a provoquées, inquiétude d'être nous mêmes menacés. Nous sommes effrayés par le destin.

Quatre caractères des passions importent :

- 1) les passions sont des peines,
- 2) que l'on ressent à cause des autres,
- 3) à condition que ces autres soient perçus comme des semblables,
- 4) en même temps des rivaux (comme à notre époque, chez René Girard).

Ce qui explique, peut-être, que le spectacle artistique permette une purgation : il se fait avec d'autres, favorise la communion des sentiments chez des individus rassemblés, dans la contemplation de héros auxquels ils sont susceptibles de s'identifier, dégagés, par leur position de spectateurs, des conflits intersubjectifs caractéristiques des grandes passions.

Qu'est-ce que la catharsis ? La tragédie génère la pitié (*eleos*) et la frayeur (*phobos*), réalise une épuration de ce genre d'émotions (*Poét.*, chap. 6). Aristote aborde plus longuement le thème dans le chapitre VIII de la *Politique*, en traitant de l'effet cathartique de la musique. Le terme *catharsis* (épuration, purification) est tiré du vocabulaire médical et désignait la décharge de certaines humeurs dont la concentration anormale était cause d'un état pathologique, maladif. Le sens médical est d'ailleurs invoqué explicitement, dans la *Politique*, par une comparaison : « C'est à ce même traitement dès lors que doivent être soumis à la fois ceux qui sont enclins à la terreur et ceux qui sont enclins à la pitié » (*Pol.*, VIII, 1342 a). Catharsis vient de l'adjectif *catharos* (pur) ; est pur ce qui est libre

d'éléments hétérogènes, est intègre. La catharsis rétablit une intégrité menacée.

La simple distance du spectacle ou de la lecture permet la purge : les émotions sont vues ou entendues comme à l'extérieur de nous, représentées plus que présentes. Ressenties pourtant, par identification, mais dans la quiétude de l'attitude spectatrice et intégrées à un jeu collectif très réglé auquel nous sommes conviés à participer, trop regardées pour être vraiment vécues. Le principe est un peu celui du vaccin : des doses homéopathiques de substances nocives renforcent les défenses de l'organisme. Éloignés, mis en forme artistique, vécus avec d'autres selon les règles d'un genre artistique ou littéraire qui les socialise, les affects douloureux sont reconnus et transfigurés, ressentis dans une sorte d'apaisement. Triple bénéfice : l'éloignement (les émotions ne sont plus en nous, mais là-bas sur la scène, l'écran, la page lue, hors de nous) favorise la connaissance et, même, selon Brecht, la connaissance critique ; ensuite, l'apaisement ressemble à l'absence de troubles (ataraxie) cherchée par le sage ; enfin, la sérénité, malgré l'émotion, est un plaisir particulier. Triple profit, donc, épistémique, moral, esthétique (l'œuvre d'art plaît et donne envie de retourner au spectacle, ou de s'attarder devant elle). On comprend ainsi que Freud ait appelé la cure psychanalytique une catharsis, puisqu'elle « consiste à rappeler à la conscience une idée ou un souvenir dont le refoulement produit des troubles psychiques et mentaux, et à en débarrasser ainsi le sujet » (Lalande, *Vocabulaire de philosophie*). Freud a essayé d'expliquer, en psychologue, la transmutation de la peine en plaisir dans le cas de l'art ; il distingue, ainsi, le plaisir de l'expression des tendances honteuses, le plaisir de la forme artistique, le plaisir de se sentir libéré et maître de ce qui était jusqu'ici subi.

Le livre VIII de la *Politique* attribue à la musique ce pouvoir cathartique : imitation directe des affections de l'âme, elle peut, dans certains cas du moins, apaiser et rendre agréable ce qui nous tourmentait. Et il la considère à ce titre comme un instrument d'éducation.

Avant d'aborder ce point, il importe de noter que les analyses de la mimésis et de la catharsis entraînent dans le cadre d'une controverse avec Platon. Platon avait admis le rôle pédagogique de certaines formes de musique (celles qui apaisent par opposition à celles qui excitent les passions). Mais il avait demandé que les poètes, les

peintres, les tragédiens ne soient pas admis dans la cité idéale telle qu'il la définit dans la *République*. Imiter, c'est d'abord mentir chez l'acteur, qui sait « prendre toutes les formes », joue à paraître ce qu'il n'est pas ; chez le peintre, confondre les apparences sensibles et les réalités ; chez les poètes épiques et tragiques, ne rien connaître à ce divin, dont ils s'estiment inspirés, mais en simuler le savoir, et intensifier les passions au lieu de les apaiser.

Le principe de ces critiques était l'opposition radicale entre celui qui cherche la vérité et l'artiste, entre la connaissance et la poésie : « l'imitateur n'a qu'une connaissance imparfaite de ce qu'il imite », ce qui fait que l'imitation n'est qu'un badinage indigne des gens sérieux (*République*, X, 602 ab). La conséquence est terrible : il importe de chasser poètes, tragédiens et peintres ou sculpteurs de la cité « la meilleure possible ».

Pour Aristote, au contraire, l'art est nécessaire à l'éducation, grâce, justement, aux mécanismes de la catharsis. Sa portée, indissolublement éthique et esthétique (la transformation de l'émotion pénible en plaisir), justifie sa place dans l'éducation.

III. LA LEXIS (EXPRESSION)

Le terme *lexis* désigne l'action de parler, puis la manière de parler. Imitation qui métamorphose, éveil de passions qui en délivre, ne sont possibles que par un écart avec le langage ordinaire. Le chapitre 21 de la *Poétique* analyse les « figures de discours », et tout particulièrement, la métaphore* ; celle-ci étant définie comme « le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport ou du genre à l'espèce ou de l'espèce à l'espèce, ou d'une réalité à une réalité analogue » (*Poét.*, 21, 1457). Ces déplacements ne sont rendus possibles que par le lien conventionnel entre le mot et la chose ; il suppose deux mots et deux choses qui sont susceptibles de se détacher les uns des autres. Il y a un mouvement propre au langage comme il y a du mouvement dans la nature entière. En transportant le nom, la métaphore est une comparaison composée de plusieurs noms (elle est une comparaison sans comme). Si Homère appelle Achille un lion, il est sous-entendu qu'il est courageux comme un lion. Dans l'exemple donné par Aristote : « il a épuisé sa vie » à la place de « il a coupé sa vie », il semble analogue de vider une coupe et de terminer une vie. Il peut y avoir un usage

trompeur de la métaphore : les sophistes fondent leurs pseudo-raisonnements sur des homonymies. Au contraire, « ce sont les mots qui sont synonymes qui sont utiles aux poètes » (*Rhét.*, III, 4, 211). Les jeux de langage (calembours, contrepèterie, poésie) ou jeux avec le langage supposent tous des métaphores : pour bien les faire, « il faut voir les ressemblances » ; ainsi Périclès disait « que la jeunesse morte pendant la guerre avait disparu de la cité comme si l'on avait retranché le printemps de l'année » (*Rhét.*, III, 10). La métaphore est une vision (*theoria*) qui suppose toute une activité de l'intellect. La métaphore est imaginaire et intellectuelle (pensons à l'accord de l'imagination et de l'entendement réalisé, selon Kant, par le spectacle de la beauté). Le soleil lance ses rayons comme le paysan lance ses graines ; le soleil va « semant une figure divine » (*Poét.*, 21, 1457). Le raisonnement par analogie n'est que le moment épistémique d'une opération d'abord poétique et, selon certains contemporains comme Jakobson, coextensive à tout le langage, à toute sélection d'un mot à la place d'un autre.

Peut-être est-ce là le point d'opposition le plus fort à Platon. Celui-ci reprochait aux peintres, sculpteurs, dramaturges, leur faux savoir. Plus tard, Kant dira que l'œuvre d'art donne à penser mais ne vise pas la connaissance. Hegel en fera une certaine approche de la vérité (identité du sujet et de l'Absolu) mais dépassée sur ce plan par la religion et ses images, puis par la philosophie et ses concepts. L'originalité d'Aristote est de faire de l'œuvre artistique une recherche analogue à celle de la science ou de la philosophie : la vraisemblance au lieu de la vérité qui n'est pas seulement comprise mais produite par l'agencement organisé d'une représentation où tout s'enchaîne, la Nature imitée par une œuvre qui a l'unité d'un organisme finalisé et, en même temps, grâce à ses péripéties, retournements, effets de surprise, conserve en elle l'inépuisable diversité de la réalité, les analogies entre les êtres vérifiées par les métaphores : « pour bien faire les métaphores il faut bien voir les ressemblances ». Ce qui justifie sa place dans l'éducation (*agôgè*).

I. UNE ÉDUCATION COMMUNE

La liberté est d'abord consentement aux limites, puis, grâce à l'art, délivrance à l'égard de ce que les passions ont de pénible, enfin, grâce à l'éducation, progrès éthique vers l'auto constitution de soi par l'acquisition des vertus éthiques et progrès politique par celle des vertus civiques (apprendre à préférer l'intérêt général aux intérêts particuliers, acquérir la capacité citoyenne de participer aux affaires publiques, apprendre à obéir et commander à tour de rôle). Un tel projet est trop sérieux pour qu'on en laisse la réalisation aux familles, première cellule de la *polis*, car chacun y « veille à l'éducation de ses propres enfants en particulier et leur dispense un enseignement d'après ses idées personnelles, comme il l'entend » (*Pol.*, VIII, 2). Dans un autre passage, Aristote a une autre façon de dévaluer l'autorité parentale : elle ne « possède ni la puissance, ni la force coercitive » qu'ont les lois (*E.N.*, X, 10). Et Aristote note avec finesse que l'autorité parentale rend conflictuelles, si elle veut s'exercer, les relations parents-enfants : « nous détestons les individus qui s'opposent à nos impulsions, la loi n'est à charge à personne en prescrivant ce qui est honnête » (*E.N.*, X, 10).

Pourtant, l'éducation individuelle a certains avantages sur l'éducation publique : d'abord l'affection des enfants pour les parents rend inutile la contrainte, d'autre part les parents tiennent compte de l'individualité de chaque enfant, adaptent leur enseignement aux différences individuelles et sur ce plan « l'éducation individuelle est supérieure à l'éducation publique » (*E.N.*, X, 10, 1180 b).

La solution de l'aporie semble la suivante : d'une part, Aristote se prononce clairement (c'est même le point le plus célèbre de sa doctrine pédagogique) pour une éducation commune : « il est bon que les choses qui intéressent la communauté tout entière fassent ainsi l'objet d'un exercice en commun » (*Pol.*, VIII).

D'autre part, Aristote s'oppose au communisme ou collectivisme prôné par Platon (communauté des femmes, des propriétés, des enfants) (*Pol.*, III, 2-6). Si Aristote s'en prend à ce collectivisme, ce n'est pas seulement en défenseur de la propriété privée, c'est

parce qu'il gomme toutes les différences, rend inutiles et surtout impossibles les relations d'amitié entre les citoyens (amitié civique), comme entre les individus (amitié interindividuelle).

À l'unité-amalgame prônée par Platon, Aristote n'oppose pas un individualisme comparable à celui des sophistes (chacun apprend la rhétorique pour son propre compte, pour s'imposer aux autres) ; isolant certaines formules, on lui a même fait le reproche inverse : il aurait défendu un étatisme anti individualiste. Il oppose aussi bien à « l'unisme » platonicien qu'à l'individualisme sophistique la solidarité et la concorde (*homonoia*) d'individus libres et différents, « car il y a dans la marche vers l'unité un point après lequel il n'y aura plus de cité ». La métaphore suivante permet de la comprendre : « c'est exactement comme si d'une symphonie était un unisson » (*Pol.*, II, 5, 1263 b).

L'individu n'existe pas plus pour la communauté que l'inverse, mais ils sont nécessaires réciproquement. L'uni-pluralité de l'univers a, ainsi, son prolongement politique.

Puisque l'éducation est commune, il revient au législateur de déterminer son contenu, son programme, sa progression.

II. PROGRESSION ET CONTENU PÉDAGOGIQUE

A. Progression

Il faut que les exercices du corps précèdent ceux de l'âme, mais se fassent « en vue de l'âme » ; que la maîtrise des désirs passe avant le développement de l'intelligence active, que le caractère soit discipliné par des habitudes avant que soit transmis un enseignement scientifique.

B. Contenu

L'éducation n'est pas une formation professionnelle, l'apprentissage d'un métier, encore moins une constitution de spécialistes. L'éducation musicale, par exemple, peut se passer de la pratique d'un instrument ; la musique vaut par l'agrément qu'elle procure, par son absence d'utilité immédiate, par ses effets moraux (liés à l'expression des passions et à la purgation cathartique de celles-ci). La gymnastique n'est pas enseignée pour fabriquer des combattants

endurants, comme chez les Spartiates, ou des travailleurs éner-
giques, des affairistes actifs, et encore moins des sportifs capables
de prouesses, mais pour le plaisir qu'elle apporte et les qualités
morales qu'elle favorise (tempérance, courage, endurance).

Les matières utiles ne sont pas à dédaigner, tels la grammaire et le
dessin. Elles sont indispensables pour acquérir ces biens « exté-
rieurs » qui sont nécessaires et non suffisants pour le bonheur. Les
matières nobles et désintéressées ont une supériorité éthique, car le
temps libre consacré à l'étude (loisir*: *scholè*) est supérieur au tra-
vail, le plus souvent réservé aux esclaves ou à la basse classe des
artisans et des agriculteurs pressés par la nécessité, soumis aux
besoins vitaux.

C. Le loisir (*scholè*)

Le délassement (*anapausis*) et le jeu (*paidia*), bien qu'ils soient
agréables, sont des moyens utiles au travail : moyens de reprendre
des forces. Seul le loisir permet les activités nobles de la recherche
intellectuelle et de l'étude. Il ne doit pas être assimilé à un délas-
sement, une récréation. Il est amusant de noter que *scholè* a donné
schola en latin, puis école en français. On traduit le terme *scholè*
par loisir, mais il n'y a pas en fait de traduction satisfaisante. *Scholè*
désigne l'activité qui ne se fait pas sous la pression du besoin, sous
la contrainte, mais l'activité la plus libre qui peut prendre deux
formes : la *praxis* qui a sa fin en elle-même et la *poiésis* qui est la
fabrication d'une œuvre, d'un discours, etc. On peut remarquer que,
parmi ces activités pratiques et productives, Aristote ne mentionne
pas les fabrications des artisans, des agriculteurs, et encore moins
celle des esclaves. Cette omission révèle ce qu'on a appelé parfois
le mépris du travail en tant que tel, dans le sens par exemple que
lui donnent les économistes : facteur de production des biens socia-
lement utiles ou biologiquement indispensables. Pris en ce sens, le
travail est réservé à des êtres considérés comme inférieurs, faits
pour obéir. Aristote répète que, de même que la guerre est faite en
vue de la paix, le travail a pour finalité le loisir. Il faut ajouter qu'un
autre thème peut s'ajouter à celui-ci : les biens extérieurs, comme
la richesse, sont nécessaires au bonheur mais ne sont pas suffisants.
Pourquoi ? Parce que celui qui manque de ces biens extérieurs est
réduit au travail contraignant et n'a pas accès à la *scholè*.

D. Un contre-modèle

Les Spartiates (admirés par Platon) forment une sorte de contre-modèle. Belliqueux, conquérants, entreprenants, ils font du courage viril la vertu supérieure à toutes les autres, ils accordent une importance indue aux biens extérieurs, ils ne voient pas que la guerre doit être au service de la paix, ils exercent leur corps uniquement en vue du combat.

Platon a compris l'importance de la gymnastique et de la musique, matières de base pour l'éducation des « gardiens de la cité ». Il préfère, comme Aristote, le mode dorien au mode lydien, trop amolissant, au mode phrygien trop enthousiaste.

Mais il recommande d'écarter les poètes, peintres, sculpteurs, dramaturges de la cité idéale.

Même la musique est mise sous haute surveillance : interdit par exemple d'innover (*République*, IV, 424), de mélanger les genres, rythmes, modes. Pour cet utopiste conservateur, il importe de censurer ceux qui s'écartent du « musicalement correct ».

11. LECTURES PLURIELLES

Les aléas de la diffusion, les relations aux idéologies, les révolutions scientifiques, les rapports avec les religions ou les arts brouillèrent le message philosophique du Stagirite, à la façon de ces parasites dont on a pu écrire qu'ils étaient à la fois condition et obstacle de la communication (Michel Serres). On peut distinguer une lecture réductrice, des lectures intéressées, des lectures partielles.

I. LECTURE RÉDUCTRICE

Pendant des siècles, la *Logique* fut considérée comme l'instrument (*organon*) pour penser de façon vraie. Kant (1724 1804) considère que la *Logique* est «entière et achevée» et que, depuis, on n'a pas eu «besoin de faire un pas en arrière et qu'il n'est pas nécessaire de faire un pas en avant» (*Critique de la Raison pure*, préface, 2^e édition).

II. LECTURE « INTÉRESSÉE »

L'idée d'un Aristote indépassable se retrouva dans les lectures récuratrices opérées par les théologies musulmane, juive, chrétienne. Les trois « grandes religions » se sentaient menacées, soit par des hérésies internes, soit par les autres doctrines du divin, et trouvèrent dans l'aristotélisme, considéré comme la philosophie parfaite, un moyen de renforcer une foi inquiète par la pensée la plus rationnelle et la plus totale, de mettre la raison au service de la foi.

Depuis que, en 529, l'empereur romain Justinien avait fait fermer les écoles philosophiques d'Athènes, la pensée grecque avait trouvé refuge au Moyen Orient en Syrie, en Perse, et Aristote avait été traduit en syriaque ou en arabe. Al Fârâbî et Ibn Sînâ (*alias* Avicenne), aux X^e et XI^e siècles, avaient tenté une synthèse de néo platonisme et d'aristotélisme. Mais Al Ghazâlî (mort vers 1111) avait tenu à marquer l'opposition de la raison et de la religion. Ibn Rushd, *alias* Averroès (1126 1198), lui répondit dans *Réfutation de la réfutation* (*tahâfut al-tahâfut*), en essayant de démontrer que la philosophie est la forme la plus pure du sentiment religieux, qu'il y a complé

mentarité et non contradiction entre le Dieu des philosophes en premier lieu, celui d'Aristote et le Dieu des croyants ordinaires. Les croyances populaires sont faites pour la masse ; les analyses philosophiques ne sont accessibles qu'à une minorité savante, lettrée, cultivée.

Moïse Maïmonide (né à Cordoue en 1135, mort près du Caire à Fostat en 1204) fut d'abord célèbre à son époque comme médecin. Dans *Principes de la santé physique et morale de l'homme*, il défend, aussi bien sous l'influence de la Torah juive que sous celle de l'aristotélisme, l'idée du rapport étroit de l'âme et du corps, comme de la santé et de la sagesse. La métaphysique est nécessaire à l'hygiène. Dans le *Guide des égarés*, Maïmonide soutient la thèse d'une unité substantielle de la religion et de la philosophie.

La première réaction des écoles chrétiennes du Moyen Âge tardif fut, au contraire, d'interdire Aristote, sa lecture et son enseignement dans les universités : son Dieu ignore le monde qui existe éternellement, n'est pas créateur, et l'homme ne peut ni espérer l'immortalité individuelle des âmes, ni craindre les sanctions d'outre tombe. Pourtant, Aristote suscitait un vif attrait, en particulier la conception hiérarchisée qu'il avait du cosmos semblait aux autorités d'une Église, elle-même très hiérarchisée, pouvoir être utilisée comme moyen de légitimation (c'est en ce sens que j'ai parlé de « lecture intéressée »). Ce qui explique les encouragements d'Urbain IV (1200-1264) au dominicain Thomas d'Aquin (1227-1274) à christianiser Aristote et à accorder, ainsi, philosophie et théologie, tout en maintenant la prééminence de la théologie.

L'édifice entier de la doctrine thomiste repose sur la base suivante : elle transforme la distinction logique établie par Aristote entre ce qu'est une chose (son essence qui la définit) et son existence (le fait qu'elle soit) en une distinction réelle ; elle permet de penser la relation du créateur et des créatures. Le créateur existe par lui-même (son essence implique son existence) à la différence des créatures qui existent par d'autres (un enfant par ses parents, un effet par ses causes).

III. LECTURE SYSTÉMIQUE

« L'unité systématique est ce qui convertit la connaissance vulgaire en science » (Kant, *Critique de la raison pure*, Méthodologie trans-

celandale, chap. 3). Comment définir le système philosophique ? « J'entends pas système l'unité des diverses composantes sous une idée. » Le caractère systématique rend la doctrine semblable à la totalité organique d'un vivant. Sans systématisme elle ferait penser à une rhapsodie ou, pire, à un fatras de connaissances sans lien, un amas.

Avant les stoïciens qui furent pourtant considérés comme les premiers à ce sujet (Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*), Aristote proposa une explication totale et une unification. Hegel, Comte, Hamelin convergent à ce sujet : « Dans l'Antiquité, au Moyen Âge, à l'époque moderne, il y eut chaque fois un philosophe pour tenter d'unifier en un système tout le savoir de son temps : Aristote, Thomas d'Aquin, Hegel » (Jeanne Hersch, *L'Étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Galimard, Folio Essais, 1981, p. 52).

Pourtant, Aristote a évolué au point de paraître parfois se contredire, par exemple au sujet de l'âme (il alla de la thèse dualiste inspirée de Platon à la thèse de son traité *De l'âme* qui soutient que l'âme est indissolublement unie au corps comme la forme à la matière) ; l'historien Werner Jaeger en déduit que l'on peut dater les thèses d'après leur éloignement plus ou moins grand des doctrines enseignées par Platon, dont Aristote n'aurait pu se libérer que progressivement.

Cette approche évolutionniste ne diffère guère de l'étude systématique : elle montre seulement qu'Aristote ne fut pas d'emblée en possession de son système.

Plus radicale est la critique de Pierre Aubenque (cf. *Le Problème de l'Être chez Aristote* et *La Prudence chez Aristote*, op. cit.). Aubenque remarque que la constitution de la « philosophie première » fait déboucher Aristote sur deux apories.

1) Toute science porte sur un genre particulier. Or, l'Être est l'objet de la science suprême (l'ontologie et sa question : qu'est ce que l'Être ?) et l'Être n'est pas un genre (cf. *supra*, p. 41). Donc la science fondamentale est impossible ; elle dépasse les limites de l'homme pour lequel « être se dit en plusieurs sens ».

2) La théologie croit pouvoir définir l'Être en déterminant ce qu'est l'Être suprême, Dieu. Or, une telle détermination est irréalisable et l'on doit en rester à une théologie négative : Dieu est la Vie mais sans vie puisque sans devenir ; il est pensée mais sans objet, alors que toute pensée est relative à un objet : aussi est-il pensée de soi ou pensée de la pensée ; il est acte pur sans matière et

forme sans matière, alors que l'art et la nature ne peuvent mettre en forme qu'une matière donnée et actualiser des virtualités. Finalement, la théologie, science suprême, est une science « introuvable ».

Puisque le Système repose sur des fondements humainement impossibles, il ne reste qu'à définir ce qui est possible dans les limites imparties à l'homme. Les apories qui motivent et inaugurent la démarche n'ont pas de solution définitive, mais il reste à toujours chercher leur solution. Et il n'y a pas d'autre solution que la recherche elle-même de la solution. « Ne jamais cesser de chercher ce qu'est l'être, c'est déjà avoir répondu à la question : qu'est ce que l'être ? » (Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 508).

On comprend que Martin Heidegger (1889-1976) se soit senti plus proche d'Aristote que de Platon dont il combattit sans trêve l'essentialisme (la réduction de l'être à l'essence), sur d'autres bases que le Stagirite. « Si nous voulons entrer dans la philosophie platonicienne, nous le ferons en prenant pour fil conducteur la philosophie aristotélicienne » (*Programme des cours de 1924 1925*). Heidegger croira retrouver son idée de la différence, sa doctrine du *mit-sein* (l'être avec), dans celle de l'animal politique, sa primauté de la question ontologique dans la place « première » que lui donnait Aristote, son idée de la présence et absence (*parousia* et *apousia*) dans la théorie de la substance individuelle, à la fois substrat permanent et essence immuable, finalement inconnaissable et indéfinissable, le retour aux présocratiques dans la réfutation du platonisme.

Toutefois, il reprochera à l'aristotélisme d'être bimorphe (*Zwei gestaltig*), puisque l'ontologie annoncée vire chez Aristote en théologie, l'interrogation sur l'Être en théorie sur l'Étant suprême.

La place nous manque pour expliciter cette lecture heideggérienne dans sa complexité et ses difficultés (lire l'article de Vaysse, dans la revue *Kairos*, Presses Universitaires du Mirail, 1997).

Au moins Heidegger nous rappelle-t-il la contemporanéité du philosophe grec.

12. UNE DESTINÉE PARADOXALE

Dans la destinée de l'aristotélisme, on pourrait, de façon trop schématique, distinguer trois moments : il passa longtemps pour indépassable, puis il fut considéré comme globalement dépassé, enfin on assisterait de nos jours à une sorte de résurrection.

I. ARISTOTE INDÉPASSABLE

Nous avons vu ce que Kant disait de la logique (cf. *supra*, p. 66) qu'il considérait comme « close et achevée » par l'*Organon*; le génie du Stagirite aurait doté la pensée une fois pour toutes de l'instrument dont elle avait besoin pour atteindre le vrai : logique des termes (prédicats et sujets, catégories), logique du jugement (de l'interprétation), logique du raisonnement (figures du syllogisme, induction et déduction). Rien à retrancher, ni à ajouter : pas de progrès envisageable.

Leibniz (1646-1716) peut sembler très novateur avec son « art combinatoire » et sa « caractéristique universelle », son « calcul rationnel ». Mais il est resté très profondément fidèle à Aristote, dont il avait la culture encyclopédique, sur deux thèses au moins. Le sujet de la proposition est une substance, toute proposition s'analyse en sujet copule prédicat. Il simplifia les règles de déduction, proposa des représentations graphiques, des syllogismes, il projeta une langue universelle, artificielle, émancipée des particularismes des « langues d'usage », il repensa les rapports de la logique et des mathématiques, dont celle-ci ferait partie.

On considère, en revanche, que la logique formelle, introduite au XIX^e siècle avec Frege, Boole, Morgan, étudie des formes vides de tout contenu préalable, puis leur trouve un contenu intuitif par une interprétation sémantique.

La logistique constitue une idéographie permettant un calcul logique. Leibniz, s'il était resté fidèle à certains présupposés aristotéliens, avait, sur le plan de la logistique, été un précurseur (combinatoire, caractéristique universelle).

Depuis ce penseur-charnière (il continue et renouvelle), la logique a évolué dans plusieurs voies qu'il avait ouvertes :

– *la formalisation* : Aristote avait bien séparé forme et matière. La forme était pour lui ce qui reste quand on retire le contenu. Selon Frege (1848 1925), puis Boole, Russell, etc., la logique est plutôt l'étude des formes vides de tout contenu préalable ;

– *la redéfinition* des rapports avec les mathématiques. L'*Organon* n'était pas, chez le Stagirite, une science mais un outil pour les sciences. Les mathématiques apparaissaient comme une des trois sciences théorétiques (cf. *supra*, p. 38). Descartes refusa de telles caractéristiques. « On ne saurait mieux prouver la fausseté des principes d'Aristote qu'en disant qu'on a su faire aucun progrès par leur moyen depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis » (préface des *Principes*). Dans le sillage de Leibniz, Frege et, à sa suite, tout le courant dit « logiciste » entreprirent de réduire les mathématiques à la logique, de prouver logiquement les théorèmes mathématiques, de redéfinir mathématiquement les concepts logiques... Ainsi, le concept arithmétique de nombre cardinal est-il en termes logiques l'équivalent de l'extension du concept. Bertrand Russell ramènera ensuite le concept d'ensemble à celui de classe ;

– *l'extension de la logique à de nouveaux domaines*, en particulier à ceux où ne saurait suffire l'opposition binaire du vrai et du faux. Pour Aristote les propositions portant sur le passé sont soit vraies, soit fausses, pas celles portant sur le futur (cf. *supra*, p. 46). Selon Jan Lukasiewicz, pour rendre compte des événements futurs et opérer à leur sujet un calcul logique, il importe d'introduire une tierce valeur entre le vrai et le faux : le probable. Sa logique trivalente débouchera vite sur des logiques plurivalentes, à n valeurs, mais aussi sur des logiques « floues » (un crâne n'est pas chauve ou chevelu, il a plus ou moins de cheveux). L'ensemble flou est celui qui admet plusieurs degrés d'appartenance d'un élément.

Jamais radicalement remise en question, la logique aristotélicienne fut relativisée de plusieurs façons.

A. Relativisation linguistique

Émile Benveniste a établi que les catégories correspondent « non point à des attributs découverts dans les choses, mais à une classification émanant de la langue grecque (substance : classe des substantifs), action et passion : formes actives et passives des verbes ; qualité et quantité : adjectifs se terminant par les suffixes *oios* et *osos* comme *poios* (quel) et *posos* (combien) ; lieu et temps : adverbes *pou* et *pote* et leur emploi symétrique ; posture et état : verbes moyens ni actifs ni passifs dans le système verbal grec » (Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, « Tel »).

B. Relativisation empirique

Gaston Bachelard a mis en lumière que les axiomes logiques qui passaient pour les plus universels (principes de non contradiction, d'identité, du tiers exclu) ne s'appliquaient pas au niveau micro physique (molécules) qui relèveraient d'une « logique non aristotélicienne » (Bachelard, *La Philosophie du non*, 1949). Chaque région du réel nécessite ainsi une conversion spirituelle et une « dialectique de la raison ». On peut dire que Bachelard s'est opposé ainsi à Aristote, ou au contraire qu'il a poussé jusqu'au bout son régionalisme des savoirs (à chaque genre étudié conviennent ses principes propres, cf. *supra*, p. 41). Il reste, quoi qu'il en soit, un adversaire d'Aristote par son anti substantialisme : la connaissance ne porte pas sur des choses arrêtées, mais sur des phénomènes relatifs à des observateurs. Celui qui étudie la vitesse de l'électron n'aboutit pas au même ensemble de propositions que celui qui détermine ses positions successives (comme le montre le principe d'incertitude de Heisenberg).

C. Relativisation ontologique et cosmologique

La définition du jugement comme relation d'un prédicat à un sujet est inséparable du substantialisme aristotélicien puisqu'une substance se définit d'abord comme le sujet dont tous les attributs s'affirment et qui n'est lui même l'attribut d'aucun sujet. La substance première (le substrat individuel) est l'élément premier d'une réalité et porte les propriétés générales (substance seconde) de l'essence et du genre auquel elle appartient (il n'y a d'existence que de l'individu et de science que du général).

L'*Organon* enseigne comment étudier les généralités, les définir, les classer, les déduire syllogistiquement dans un cosmos ordonné, hiérarchisé, finalisé, uni-diversifié.

II. ARISTOTE DÉPASSÉ?

Or c'est cette conception du cosmos que l'astrophysique « classique » du XVI^e et du XVII^e siècle (Copernic, Kepler, Galilée) fit voler en éclats si bien qu'Aristote parut soudain définitivement dépassé, alors qu'il était sous l'influence de la scolastique moyenâgeuse

devenu l'autorité théorétique suprême. Il suffisait, depuis Thomas d'Aquin et l'officialisation de sa doctrine par l'Église catholique, d'énoncer qu'« Aristote l'a dit » pour que la discussion soit considérée comme close. Porphyre avait, dans son *Isagoge*, posé la théorie des catégories comme la propédeutique de la science en général ; dès le haut Moyen Âge, avec Averroès et Thomas, elle devint l'introduction à la pensée vraie de la réalité en accord avec la théologie, excellente servante de celle-ci.

A. La révolution galiléenne

Nul n'a mieux montré qu'Alexandre Koyré (1892-1964), célèbre historien des sciences, la « révolution » introduite tout particulièrement par Galilée. Dans ses études galiléennes, Koyré met en lumière les bouleversements qui présidèrent à une toute nouvelle explication du mouvement qui a culminé avec Descartes et Galilée, le mouvement ne fut plus conçu comme passage de la puissance à l'acte, résultant soit d'une tendance interne (mouvement naturel), soit d'une action extérieure (mouvement violent). La chute des corps est un mouvement uniformément accéléré. En énonçant cette loi en 1604, Galilée a inauguré ce que Samuel Kuhn, contemporain de Koyré, appellera un changement de paradigme, c'est-à-dire un bouleversement de la vision d'ensemble du monde et des méthodes pour le connaître. Le phénomène se réduit à ses dimensions mesurables. Le mouvement uniforme est le parcours d'espaces égaux en des temps égaux, le mouvement uniformément accéléré est celui où les accroissements égaux de vitesse s'additionnent les uns aux autres dans des temps égaux. « Le livre de la nature est écrit en langage mathématique. » Dans son ouvrage le plus célèbre *Du Monde clos à l'Univers infini*, Koyré dégage les présupposés de cette révolution scientifique :

- a. destruction du cosmos grec fini et géocentrique ;
- b. géométrisation de l'espace physique qui n'est plus fait de lieux différenciés et naturels (le haut pour les corps légers, le bas pour les corps lourds), mais apparaît comme euclidien, homogène, infini ;
- c. abandon des explications par « la cause finale » ;
- d. renoncement à la dualité du monde supralunaire et du monde sublunaire (partout les mêmes lois).

L'effondrement du cosmos grec est d'abord un détronement d'Aristote qui cesse d'apparaître « comme le Maître de ceux qui savent »

(Dante). Pire, on assiste même à ce que Koyré appelle le retour du platonisme. « N'a-t on pas substitué à l'objet empiriquement connu un objet rationnel, analysable mathématiquement et préparé ainsi la substitution d'une physique mathématique à la physique qualitative des péripatéticiens ? »

Le dialogue continuait *post mortem* et semblait tourner à l'avantage de Platon qui avait écrit à la porte de l'Académie : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » Certains philosophes mathématiciens, comme Albert Lautmann (né en 1908, fusillé par les nazis en 1944), prônèrent même un certain réalisme platonicien. Les êtres mathématiques paraissent, certes, construits par l'esprit, mais sont « en harmonie profonde avec la nature de l'univers ». L'accord des mathématiques avec la physique est, dès lors, « la preuve de l'intelligibilité de l'univers ».

B. Discrédit d'Aristote

Il n'y a plus grave ; non seulement Aristote s'accorde moins que Platon avec le nouveau paradigme, mais il est pensé comme un frein aux explications scientifiques. Le finalisme qui voit la cause de l'œil dans sa fin (la vision) non seulement n'explique rien, mais pousse à considérer comme inutiles les recherches physico chimiques sur les composantes de l'organe. Les explications par le passage de la puissance à l'acte sont purement verbales. L'opium fait dormir parce qu'il porte à titre de virtualité une vertu dormitive.

On arriva ainsi à une sorte de discrédit d'Aristote. Rien ne le montre mieux que la façon dont Léon Brunschvicg (1869-1944) le fustige dans *L'Expérience humaine et la causalité physique*. L'explication par les causes finales serait du type de celles fournies par les enfants de huit ans. Tantôt Aristote parle de la nature comme le ferait un sculpteur (primauté de la forme sur la matière), tantôt il en parle en biologiste. Or ces deux langages, l'un un artificialiste, l'autre un naturaliste, « ne peuvent pas ne pas interpréter en sens contraire les rapports de la matière et de la forme ». Finalement Brunschvicg croit retrouver son propre humanisme rationaliste plus chez Platon que chez Aristote. Dans le *Ménon*, le jeune esclave semble porter en lui les mathématiques dont Socrate l'aide à accoucher.

Indépassable depuis Thomas d'Aquin, le Stagirite était-il dépassé par le nouveau paradigme galiléen, auquel Platon aurait en quelque

sorte mieux résisté par son invitation à une intelligibilité mathématique du réel ?

C. Limites de l'anti-aristotélisme

Il ne faut pas oublier toutefois que parler de l'anti-aristotélisme de la science contemporaine serait aussi anachronique que parler à la manière de certains chercheurs de son antiplatonisme (sous prétexte que Platon liait le savoir à ses objets immuables). L'anachronisme inverse, dans lequel Michel Serres excelle, est de voir dans les philosophies antiques ou dans les œuvres littéraires une anticipation de la science actuelle, la théorie lévi-straussienne dans le *Dom Juan* de Molière, la théorie des turbulences dans le *De natura rerum* de Lucrèce, l'étude physico-physiologique du son dans un vers de Verlaine (« que crains-tu de la guêpe, ivre de son vol fou ? »). Dans ce cas, Aristote a anticipé sur les sciences expérimentales par le rôle qu'il confia à l'induction dont il fit la première étude épistémologique, sur la physique du devenir de Prigogine par sa physique du changement, sur la botanique et zoologie contemporaines par le rôle qu'il reconnaissait aux observations dans l'établissement de classifications, car, si la sensation n'est pas encore la science, elle en est le point de départ. « Ceux que l'abus des raisonnements dialectiques entraîne, ne disposant que d'un petit nombre de constatations, se prononcent trop facilement » (*Gen. et corr.*, I, 2316 a 5). D'ailleurs, le discrédit de l'aristotélisme fut d'abord celui de l'usage qu'en firent les penseurs scolastiques du Moyen Âge tardif. Et il ne toucha jamais toutes les branches de la recherche du Stagirite. C'est ainsi qu'au XVII^e siècle la *Poétique* fut extrêmement influente au moment même où la cosmologie semblait démentie par la « révolution scientifique » galiléenne. La dévaluation toucha les sciences théorétiques, mais non les sciences des conditions de la production et de l'action qui restèrent au centre des interrogations rhétoriques, esthétiques, éthiques, politiques jusqu'à notre époque (on n'a parlé de résurrection de l'aristotélisme que parce que l'on avait pas assez remarqué cette persistance).

13. UN NOUVEL INTÉRÊT POUR ARISTOTE

L'investigation d'Aristote dans les champs multiples des productions et de l'action s'est prolongée jusqu'à nos jours en sciences multiples dont il inaugura la recherche en interrogations qu'il fut le premier à poser, en solutions qui menaient à de nouvelles apories, d'aporie en aporie, dans un cheminement indéfini.

I. L'ÉTHIQUE

Dans le sillage de Spinoza, de Nietzsche, de quelques contemporains, sous l'impulsion de Deleuze, Misrahi, Onfray, on a assisté de nos jours à un retour à l'eudémonisme antique (le bien c'est le bonheur) et de l'hédonisme (le bien c'est le plaisir), contre tous ceux qui, à la suite de Platon, associèrent le désir au manque, sa fécondité à sa souffrance, sa réalisation à la mort. Le mot d'ordre de Nietzsche : renverser le platonisme et sa « forme populaire », le christianisme, étant repris par un chœur pas toujours unifié.

De l'eudémonisme antique, Aristote fut le grand ancêtre. Plus : la différence de la morale et de l'éthique (termes considérés parfois comme synonymes) a sa source chez lui. Gilles Deleuze a montré ce que signifie chez Spinoza la substitution de l'éthique à la morale : « l'éthique remplace la morale, c'est à dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la morale qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes » (Deleuze, *Spinoza*, Minuit, 1981).

Ce passage de la transcendance à l'immanence fut, la première fois, entrepris par Aristote, dans son opposition au Bien en soi de Platon, et sa position du bonheur comme le préférable, le meilleur (*ariston*), le bien désiré par tous, la fin qu'indiquent nos inclinations, sur laquelle tous s'accordent, si, par ailleurs, on ne s'entend pas sur les moyens.

II. LA POLITIQUE

A. Modernité d'Aristote : théorie de la République

« L'extraordinaire audace du penseur grec », audace qui « a surpris et fasciné les penseurs modernes » est d'avoir proposé une définition de la République qui n'a rien perdu de son actualité. C'est ce que s'efforce d'établir Blandine Kriegel dans *Philosophie de la République* (Plon, 1998).

Cette définition est la suivante : « la société qui a en vue l'intérêt général et où l'autorité s'exerce par la loi sur des hommes libres et égaux ». Le contraire de la République est le despotisme.

Cette définition posée, Aristote précise que la République (*politeia*) est différente de l'autorité économique (celle du père sur ses enfants), puis il se demande quel est le gouvernement le mieux placé pour défendre l'intérêt général. Qui va gouverner ?

Il répond en distinguant, dans sa célèbre taxinomie, trois modes de gouvernement possible : la monarchie, (gouvernement d'un seul), l'aristocratie (gouvernement des meilleurs), la démocratie (gouvernement du grand nombre). Chacun de ces régimes déviara de sa forme convenable et l'on passera alors de la forme républicaine à la forme despotique, dès que l'intérêt général comptera moins que les intérêts particuliers (la monarchie se corrompra en tyrannie d'un seul, l'aristocratie en oligarchie ou tyrannie des riches, la démocratie en tyrannie des masses, des clans, des démagogues qui savent agiter le peuple). Quelle est la Constitution qui permet d'espérer que le bien commun restera au bien commun ? Quelle est la plus adéquate au régime républicain ?

Bodin, Hobbes, Locke auraient répondu la monarchie. Spinoza et J. J. Rousseau répondraient : la démocratie. Aristote répondit : « ce mélange d'oligarchie et de démocratie » (*Pol.*, IV, 8) que serait la démocratie modérée, tempérée, soucieuse de mesure, de juste milieu qui ne serait confiée ni à une minorité de riches, ni à la masse de pauvres. En effet, la chance pour que la République soit stable, c'est « qu'il existe une classe moyenne nombreuse et si possible plus forte que les deux autres à la fois » (*Pol.*, IV, 111).

Il résulte de cette analyse que république et démocratie ne sont pas identifiées, même si une certaine forme de démocratie est la plus apte à instituer une vie républicaine stable. La démocratie modérée

semble le mixte de plusieurs constitutions extrêmes. Blandine Kriegel remarque que la Cinquième République actuelle en France est ainsi monarchique (le pouvoir souverain d'un seul), aristocratique (l'action des grands corps de l'État), démocratique (les assemblées, le suffrage universel, le référendum) et que le problème qu'elle pose est de savoir si elle « fait la part suffisante à la démocratie en regard de ses aspects monarchiques et aristocratiques » (Blandine Kriegel, *op. cit.*, p. 38).

Notons, en dernier lieu, une difficulté de vocabulaire : la *politiea* désigne chez Aristote tantôt tout régime qui a pour objet le bien commun, tantôt ce régime particulier qu'est la démocratie modérée. Ce flottement dans le vocabulaire vient de ce que, pour Aristote, « le gouvernement du plus grand nombre est le gouvernement le plus adéquat à l'institution républicaine » (B. Kriegel, *op. cit.*, p. 35).

B. Inventivité d'Aristote : élaboration de la science politique

La modernité d'Aristote tient certes à cette conception de la République. Mais la méthode qu'il utilise dans ses traités sur l'existence politique, sa manière de poser le problème, la démarche suivie en font le véritable inventeur de la science politique. Sa façon de classer les régimes s'appuie sur trois critères : le nombre des dirigeants, comme nous l'avons vu plus haut, mais aussi le recours ou non à la contrainte, la pauvreté ou la richesse de ceux qui gouvernent. Parfois, il admet faire de la pauvreté et de la richesse un élément plus déterminant que l'opposition par le nombre (*Pol.*, III, 8), puis, au livre IV, 4, un autre élément est invoqué : la diversité socio économique (laboureurs, artisans, commerçants, etc.). Le politique s'étaie sur la diversité des professions, des niveaux de fortune, dont dépend « en dernière instance », pour parler comme un marxiste, la diversité des régimes. Si, dans sa classification des constitutions, Aristote ne tient compte parfois que de la tête, ici il fait intervenir l'ensemble du corps social ; ce qui lui permet de déduire les différentes espèces de démocratie, aristocratie, monarchie : donc, de diviser des genres en espèces différentes. Cette classification complexe n'est pas sans analogie avec celle des animaux (l'expérience est le point de départ, mais il est envisagé de déduire une combinaison *a priori* des données empiriques). « La considération de toutes les façons dont s'unissent les genres différenciés d'organes

fera apparaître les espèces animales, leur nombre correspondant au nombre obtenu par l'assemblage des parties nécessaires. Il en va de même des régimes dont nous avons traité » (*Pol.*, IV, 4, 1290 b).

C. Conservatisme d'Aristote

Comment expliquer que cette démarche novatrice, qui ouvre à la science politique son domaine d'investigation, accepte et tente de légitimer les hiérarchies traditionnelles de la société grecque, domination masculine, réduction des esclaves à des instruments animés, des propriétés des maîtres, supériorité native des Grecs sur les barbares ? La cosmologie elle-même sert à cautionner et justifier les inégalités sociales : « la difficulté pour nous, modernes, vient de ce qu'une telle lecture cosmique est devenue impossible, faute tout simplement, de cosmos à scruter et de nature à déchiffrer » (Luc Ferry, *Homo aestheticus*, op. cit., p. 352). Il n'y aurait un haut et un bas dans les groupes que parce que, d'abord, il y en aurait un dans l'univers : le cycle éternel des astres et des saisons n'est-il pas supérieur à la génération et corruption des habitants de la partie sublunaire du cosmos ?

Jacques Bunswig, pour surmonter le malaise, propose de ne pas oublier qu'Aristote sème le doute au sujet de l'esclavage tout autant qu'il enseigne une doctrine (*Cahiers philosophiques*, sept. 1979). Ne montre-t-il pas que, s'il y a des esclaves par nature, la nature ne nous donne pas les moyens de les reconnaître, puisque « tels n'ont de l'homme libre que le corps, tels n'en ont que l'âme » et qu'il « n'est pas aussi facile de voir la beauté de l'âme que celle du corps » (*Pol.*, I, 5, 1254 b) ? Pourtant, à l'époque d'Aristote, les sophistes étaient plus à même de fonder une véritable remise en question de l'esclavage naturel, puisque, pour eux, tout lien social était conventionnel.

Maurice Defouny (*Études sur la Politique*, 1932) introduit la distinction de l'esclavage économique et de l'esclavage anthropologique. Le premier aurait été une nécessité dans une société caractérisée par le faible développement des moyens de production, on pourrait envisager d'y renoncer dans une autre. Le second, fondé sur la distinction des Grecs et des barbares, resterait insurmontable. Maurice Defouny s'appuie sur cette distinction et sur Aristote pour applaudir l'entreprise coloniale qui serait moins orientée vers la domination que vers la formation de peuples « inférieurs ».

Déjà, au colloque de Valladolid, le jésuite Sépuvela et le dominicain Las Casas s'affrontèrent à ce propos, en se réclamant tous deux de l'autorité d'Aristote. Le premier y trouvait la justification de l'oppression espagnole sur les Indiens d'Amérique. Le second cherchait à accorder la condamnation de cette oppression et son aristotélisme, se proposait de dissocier une doctrine de la servitude inacceptable de l'ensemble du système, incontournable. Le problème qu'il se posait est encore le nôtre, comment dire d'un côté « adieu Aristote » quand on parle de ceux que l'on traitait bien à tort comme des êtres inférieurs, des sous hommes, d'un autre côté « oui à Aristote »... pour tout le reste ? Une « lecture systémique » d'Aristote soulève de telles apories (lecture prégnante depuis Thomas d'Aquin).

Pour la surmonter, Gomez-Muller, dans son beau livre *Les Chemins d'Aristote* (Éd. du Félin, 1991), invite, d'une part, à renoncer à une telle lecture, d'autre part, à bien séparer ce qui est idéologique et ce qui est philosophique, ce qui relève de convictions irrationnelles nées de l'imaginaire collectif et ce qui tient à la cohérence interne de la doctrine. Mais il n'est pas facile de séparer leurs eaux mêlées, d'établir entre elles une stricte « coupure épistémologique ». L'exemple de Louis Althusser le fait assez voir.

Le statut réservé aux femmes par Aristote est révélateur à cet égard. Il aurait été conforme à la logique de sa doctrine de mettre en question la « domination masculine »..., ce qu'il se garde bien de faire. Il prend bien soin de distinguer l'autorité pesant sur les femmes de celle à laquelle les esclaves sont assujettis. Le mari est un despote pour ses esclaves, un aristocrate pour son épouse, un monarque pour ses enfants. Si l'esclave n'a qu'une raison embryonnaire (juste ce qu'il faut pour comprendre les ordres reçus), la femme a une raison, la raison humaine, mais une raison impuissante à vaincre la part irrationnelle de l'âme, et « gouverner une femme et des enfants, c'est assurément gouverner des êtres libres » (*Pol.*, I, 1212 a). Si la hiérarchie est naturelle dans les deux cas, la *philia*, au sens large du terme, du mari pour son épouse ne l'est pas moins (à condition que la justice vienne s'ajouter à l'amitié compromise par l'inégalité, justice selon laquelle l'attachement est proportionné aux bienfaits reçus, *E.N.*, VIII, 8, 1158 b).

Pourtant, les femmes, êtres libres doués de raison, objets d'un amour légitime sur lequel repose la première cellule sociale, la famille, antérieure aux villages qui sont des regroupements de

famille et aux cités qui sont des associations de villages, ne sauraient devenir des citoyennes. Des pesanteurs idéologiques, représentant ce que Raymond Aron appelait la revanche du social, empêchent Aristote de tirer cette conclusion logique. Aristote est si conscient de l'illogisme de sa position qu'il invoque un argument tout à fait spécieux, pour une sorte de « rationalisation secondaire » de la domination masculine : « l'Être le plus âgé et pleinement développé est destiné à commander à l'être plus jeune et imparfait » (*Pol.*, I, 13, 1259 b). La différence d'âge fournit ainsi une légitimation d'autant plus sophistiquée qu'elle n'avait rien de constant en fait. Ailleurs, Aristote invoque un argument d'apparence biologique. L'enfant naîtrait de la semence paternelle conformément à ce que Jean Pierre Vernant appelle « le rêve d'une hérédité purement paternelle qui n'aurait jamais cessé de hanter l'imagination grecque » (J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, I, 1980, p. 133). Raymond Boudon, sociologue contemporain, dans un livre intitulé *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues* (Points essais, Seuil, 1986), montre bien que l'individu ne peut adhérer aux idées reçues que si celles-ci produisent certains « effets » et, en particulier, des « effets épistémologiques », en semblant s'appuyer sur des données scientifiques, et passent ainsi pour elles-mêmes scientifiques (les exemples ne manquent pas).

III. RHÉTORIQUE, LINGUISTIQUE

A. Rhétorique

Aristote n'a pas inventé la rhétorique, mais son traité à ce propos est resté un texte fondateur : « il surpasse tellement ses premiers maîtres par l'élégance et la précision, que tous ceux qui veulent en prendre quelque connaissance ont recours à Aristote » (Cicéron, *L'Orateur*, II, 38).

Depuis, la rhétorique a suivi des fortunes diverses. Son discrédit à l'âge classique est en partie motivé par l'opposition de Descartes à l'aristotélisme qu'on lui avait enseigné, « considérant combien il peut y avoir plus d'une seule qui soit vraie, je réputais pour faux ce qui n'était que vraisemblable » (*Discours de la Méthode*, 1^{re} partie). Puis, après le discrédit de l'âge classique, on a assisté à un renouveau, placé sous l'égide d'Aristote. Les ouvrages de Chaïm Perelman (*Traité de l'argumentation*, 1958, *L'Empire rhétorique*, Vrin,

1977) en témoignent. La sémiologie a participé à ce renouveau de la rhétorique et à son enrichissement.

B. Linguistique

Bien qu'Aristote ne semble pas avoir rédigé de traité sur le langage, tous ses livres fournissent « les éléments constitutifs d'une véritable théorisation » (Anne Cauquelin, *Aristote. Le Langage*, PUF, 1990). Le langage est d'abord ce qui définit l'homme, sa différence spécifique avec les autres animaux : « l'homme seul de tous les animaux possède la parole » (*Pol.*, I, 2, 1253 a). Certes, beaucoup d'animaux, par la voix, expriment leurs passions, leurs sensations de plaisir et de douleur. Mais la voix n'est que la matière (*ulè*), à partir de laquelle le discours prend forme ou à laquelle seul l'homme confère la forme (*morphè*) d'un message articulé, composé d'unités discrètes et combinées. Le dauphin, par exemple, « laisse échapper un léger cri et un murmure dans l'air au moment où il s'élance dehors de l'eau, car il a bien poumons et trachée, mais sa langue n'est pas libre et il manque de lèvres, il ne peut émettre aucun son articulé de la voix » (*Histoire des animaux*, IV, 9, 535 b). Le caractère essentiel du langage humain est son caractère conventionnel : « entre les mots et les choses il n'y a pas de ressemblance » (*Ref. soph.*, I, 165 a). Le mot n'est pas la chose, mais un symbole de celle-ci : « la parole est un ensemble d'éléments symbolisant les états de l'âme et l'écriture un ensemble d'éléments symbolisant la parole » (*Inter.*, I, 16 a).

IV. ÉTUDES SUR LES VIVANTS : ZOOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE

Avant d'être spécifié par la parole, l'homme est caractérisé par le genre auquel il appartient : il est un animal, et plus généralement encore, un vivant. Dès lors, l'anthropologie (étude de l'homme) ne peut se séparer d'une classification zoologique des animaux, et la définition de l'âme en fait un principe d'animation du vivant, un principe de vie organique et de mouvement de l'organisme. Tous les êtres de la nature sont liés de façon continue, en une série ascendante qui va des formes vivantes les plus simples (les végétaux) au « vivant éternel parfait » (Dieu), malgré les « solutions de continuité » qui marquent la spécificité de l'animal humain (la raison, le langage, la sociabilité).

A. L'âme

L'âme* est d'abord le principe de vie en un être et pas seulement le fondement des pensées (la substance pensante de Descartes, l'intermédiaire *métaxu* platonicien entre la connaissance par les sens et la vision des idées pures). La psychologie est une partie de la biologie. Je pense, donc je vis.

Conséquences : l'âme et l'organisme sont unis de façon indissoluble ; l'immortalité est très improbable, ainsi que la réincarnation ; l'âme d'un homme ne saurait se réincarner dans un corps animal : « c'est comme si l'on disait que l'art du charpentier peut s'investir dans une flûte » (*Âme*, I, 3, 407 b).

La solidarité de l'âme et du corps n'empêche pas la priorité de l'âme : elle rend possible la vie du corps, est le principe de son mouvement. Pour exprimer cette priorité, Aristote recourt au couple forme matière, qui lui permet de s'éloigner du matérialisme des atomistes (ils réduisent l'âme à un produit du corps), mais aussi du dualisme platonicien (l'âme est dans le corps comme en une prison provisoire).

Pour préciser sa définition de l'âme, Aristote part de la considération des vivants. Les êtres naturels sont vivants ou non vivants (les corps bruts). Les premiers seuls ont un principe immanent de mouvement, un pouvoir interne de se conserver, croître, se développer. Les végétaux cherchent à se nourrir ; les animaux ont en plus la sensation et la motricité ; chez l'homme, l'intelligence active s'ajoute à la sensation. L'âme humaine est l'ensemble de ces pouvoirs et de ces appétits : l'âme nutritive désireuse de trouver les aliments indispensables à la conservation, l'âme sensible et appétitive, l'âme intellectuelle. Chacun de nous est ainsi végétal, animal, spécifiquement humain.

Le rapport âme-corps est compréhensible comme celui de la forme à la matière : « l'âme est l'essence ou la forme d'un corps ayant la vie en puissance » (*Âme*, II, 1, 412 a), ou encore « l'âme est l'entéléchie* première d'un corps naturel ayant la vie en puissance ». Par exemple, la structure d'un organe (l'œil) découle de la fonction qu'il exerce (la vue) : « Si l'œil était un être vivant, la vue serait son âme » (*Âme*, II, 412 b).

Cette théorie hylémorphiste (solidarité de la matière et de la forme), vitaliste (l'âme est principe d'animation vivante avant d'être activité pensante), finaliste (la composition des organes découle de leur

fonction vitale), fut développée dans le mouvement d'une double réfutation : celle du dualisme platonicien et celle du matérialisme atomiste. Elle laisse ouverte l'aporie et a suscité une réflexion qui n'a pas cessé de nos jours (la récurrence du problème des rapports de l'âme et du corps en témoigne).

Si l'âme humaine est encore végétale par une part d'elle-même et animale par une autre, l'animal est déjà un homme. Plus précisément la classification des animaux établit tantôt une continuité*, tantôt une solution de continuité entre les hommes et les autres animaux et, donc, entre la zoologie et l'anthropologie.

B. Classification des animaux

a. Continuisme

L'Histoire des Animaux donne les fondements de ce continuisme : tous les vivants formeraient une série ascendante, unique et hiérarchisée, une échelle des êtres naturels : « Ainsi la nature passe-t-elle petit à petit des êtres inanimés aux êtres doués de vie, si bien que cette continuité empêche d'apercevoir la frontière qui les sépare » (HA, VIII, 1, 588 b). Dans cette échelle le terme antérieur, et antécédent, est toujours contenu en puissance dans le terme postérieur et conséquent.

Plusieurs arguments sont invoqués : d'abord, la particularité des types n'empêche pas les analogies entre les organes et les équivalences fonctionnelles ; par exemple, il y a analogie entre l'écaille et la plume, l'aile et le bras, les poumons et les branchies, les racines végétales et les bouches animales. Ensuite, chaque espèce est une réponse différente à des problèmes communs à tous les vivants, dans la série unique dont le sommet est l'homme, le plus bas degré l'éponge, qui forme la transition avec le règne végétal. Enfin, les animaux ont des qualités identiques aux hommes, ou ne diffèrent d'eux que par le plus et le moins : courage, docilité ou férocité et même une certaine sagacité. Les plus intelligents des animaux, ayant la faculté de se souvenir, sont plus sociables et attachés à leur progéniture que d'autres. Des animaux font preuve parfois d'une certaine forme de *philia* (les chiens, les dauphins).

b. Discontinuité

Nous avons déjà vu ce qui fait le partage : d'une part, la sensation marque la coupure entre les végétaux et les animaux ; l'intelligence active, inséparable du langage et de la vie politique, détermine la

différence spécifique humaine. Parfois, d'autres traits distinctifs sont invoqués qui semblent des conséquences ou des corollaires des propriétés essentielles : l'animal désire vivre, seul l'homme veut le « bien vivre » (le bonheur) : « À juste titre, on n'appelle heureux ni le bœuf ni un cheval. Pour la même raison un enfant n'est pas heureux » (*E.N.*, I, 1, 1094 b). Autre trait : « De tous les animaux, l'homme seul est capable de délibération » (*HA*, I, 1, 488 b), donc de choix volontaire.

L'aporie est donc celle de l'affirmation de cette discontinuité, malgré le continuisme de l'échelle des vivants, « la *scala naturae* ».

Comme souvent, Aristote soulève l'aporie sans apporter la solution, sans énoncer une fois pour toutes ce qui relève de l'anthropologie ou appartient à la zoologie.

Une aporie analogue, quoiqu'il importe ici aussi d'éviter l'anachronisme, s'est posée de nos jours jusque chez les spécialistes contemporains de l'étude de l'homme, même si la formulation est différente : « Où finit la nature, où commence la culture ? » Lévi-Strauss propose de placer la ligne de démarcation dans la prohibition de l'inceste, donc dans la règle d'échange réciproque, et finalement dans le langage au sens large (comme, autrefois, Aristote). D'autres théoriciens, sous l'influence de Hegel et Marx, insisteront plus sur le travail (ce qui est aux antipodes d'une position aristotélicienne). Et Lévi-Strauss se trouve dans un dilemme analogue à celui rencontré par le Stagirite : pas d'étude de l'homme qui ne coupe la nature de la culture et, inversement, pas de culture qui ne soit, tout compte fait, une partie de la nature (cf. Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*).

Ce n'est pas le moindre mérite d'Aristote : non seulement il a constitué la première anthropologie philosophique, il a aussi soulevé, le premier, les problèmes inhérents à une telle entreprise.

Est il, pour autant, possible de lier celle ci à un certain humanisme ?

CONCLUSION

Pierre Aubenque qualifie la doctrine d'Aristote d'humanisme tragique. Nous avons vu à quoi tient le tragique de l'existence (cf. *supra*, p. 36). Mais le terme d'humanisme est-il justifié ? La bonne nature est très inégalement partagée (les femmes, les esclaves, les étrangers). Ce qui est possible à l'homme est fixé par l'ordre cosmique qui définit la place qui lui a été réservée. L'autonomie subjective reste limitée. Le néo humanisme contemporain (Ferry, Renault) eut ainsi tendance sinon à ranger Aristote « au musée des antiquités », du moins à le placer sous la rubrique des Anciens, loin de ce qui a caractérisé l'humanisme corrélatif de la modernité. Ce qui n'empêchait pas de lui rendre, par ailleurs, hommage, pour toutes les recherches dont il a été le pionnier, les voies qu'il a ouvertes dans les domaines les plus variés et parfois les plus modernes. La liste en serait trop longue (de la théorie de l'induction à la sociologie politique, de l'analyse des figures du raisonnement à une idée de la République encore d'actualité, de la première table des catégories à la pensée d'une éthique immanente, délivrée des absolus transcendants de la morale, etc.). C'est ainsi, par exemple, que « toute l'histoire de la poétique n'est que la réinterprétation du texte aristotélicien » (Ducrot-Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Points, p. 108) ou encore que le processus de la métaphore, tel qu'il l'a caractérisé, « correspond seul au procès proprement linguistique », mieux que ce que la rhétorique plus tardive a placé sous ce terme (*ibid.*, p. 352).

Fut-il aussi celui qui a inauguré, donné sa première impulsion à une certaine forme d'humanisme ? Dans l'effort constant qu'il entreprit pour baliser le domaine de ce qui est possible à l'homme, il « exalte l'homme sans le diviniser » (Aubenque), le situe « au centre de son éthique », dans la distance qui le sépare de Dieu, puisque « l'homme reste livré à ces seules forces par un Dieu trop lointain », recourt alors à l'opinion partagée non par conformisme, mais parce qu'il n'a plus d'autre ressource que celle apportée par l'humaine intersubjectivité, ses échanges, ses dialogues, disputes, ses amitiés à l'enjeu indissolublement éthique et politique (la philosophie, la démocratie).

Abstraction (*aphairesis*). Séparation, en particulier mathématique, de ce qui est donné ensemble dans le sensible (figures et corps, qualités et quantités).

Accident. « Accident est ce qui n'arrive, ni toujours et nécessairement, ni le plus souvent » (*Méta.*, delta).

Acroamatiques. Ouvrages destinés à un auditoire aussi vaste que possible (« exotériques »).

Acte. La notion d'acte se définit par certaines oppositions : acte et forme. Réaliser ses potentialités, c'est les mettre en forme ; acte et puissance : « nous appelons savant en puissance celui qui ne spéculer pas mais a la faculté de spéculer » (*Méta.*, thêta).

Âme. « L'âme est la substance au sens de forme d'un corps, d'une qualité déterminée » (*De l'âme*, II, 1412, b 10).

Antérieur. Dans l'ordre de la connaissance, est antérieur le Principe, ce qui est requis pour la connaissance à venir. Dans l'ordre de la nature est « premier ce qui peut exister sans que le reste existe, tandis que le reste ne peut exister sans lui ».

Aporie. L'aporie est « la mise en présence de deux opinions contraires et également raisonnées, en réponse à une même question » (Hamelin, *Le Système d'Aristote*).

Architectonique. Une science est « architectonique par rapport à une autre, lorsque les fins de la seconde sont subordonnées à celles de la première et par conséquent leur servent de moyens » (*Vocabulaire*, Lalande).

Art (*techné*). Est « une certaine disposition, capable de produire, accompagnée de règle vraie » (*E.N.*, VI, 5, 1140).

Autarcie (*autarkeia*). L'autarcie est la suffisance à soi (des cités, des individus heureux).

Bienveillance. La bienveillance (*eunoia*) est un désir du bonheur d'autrui. C'est un commencement d'amitié (*philia*). Lui manquent l'activité et la réciprocité nécessaires à l'amitié.

Bonheur (*eudaimonia*). Le bonheur est l'activité de l'homme en accord avec son excellence propre ou le couronnement d'une telle activité, la satisfaction intime qui l'accompagne.

Catégorie. Les catégories sont les prédicats les plus généraux qui peuvent être appliqués à tous les êtres. Genres suprêmes, ils sont au nombre de dix : substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, situation, avoir, action, passion.

Catharsis. Purgation, purification des passions, opérée par la tragédie, la musique, l'art en général.

Changement (*métabolè*). Aristote propose la classification suivante des changements. Le changement en général ou selon la substance (*genesis* et *phthora* : génération et corruption) est distinct du mouvement qui se fait, lui, selon la quantité par l'accroissement (*auxêsis*) et le décroissement (*phthisis*), selon la qualité (altération, *alloiôsis*) ou selon le lieu (translation : *phora*).

Choix (*proairesis*). « L'acte volontaire semble être celui dont le Principe réside dans l'agent lui-même. »

Chrématisique. Les *chremata* sont les biens évaluables en argent. La chrématisique est l'art d'augmenter sans limites ses réserves monétaires (*Pol.*, I, 9) ou de conserver un patrimoine.

Citoyen. On « n'est pas citoyen par le seul fait d'habiter un certain territoire » (*Pol.*, III, 1). « Un citoyen au sens absolu ne se définit par aucun autre critère plus adéquat que la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général » (*Pol.*, III, 1, 127 a).

Constitution (*Politeia*). « La Constitution n'est rien d'autre qu'une certaine manière d'organiser ceux qui vivent dans la cité » (*Pol.*, III, 1). Une constitution est l'ordre (*taxis*) des diverses magistratures d'un État, règle et distribue les diverses fonctions d'autorité.

Continuité. « On dit qu'il y a continuité quand les limites par lesquelles deux choses se touchent et se continuent deviennent une seule et même limite » (*Méta.*, kappa, 12).

Contradiction. « Appelons contradiction l'opposition d'une affirmation et d'une négation » (*Organon, Inter.*, 6). L'opposition (*antithesis*) est le genre dont les espèces sont la contrariété* (*enantiôsis*), la contradiction (*antiphrasis*), la relation (*pros ti*) et le couple privation/possession (*hexis, steresis*). Exemples de contrariété (le mal et le bien), de contradiction (il est assis et debout), de privation et possession (cécité-vue), d'opposition des relatifs (le double et la moitié).

Contrariété. La contrariété est la différence maximale dans un même genre (santé, maladie, guerre et paix, chaud et froid, sucré et salé).

Définition (*orismos*). « La définition est un discours qui exprime la quiddité de la chose » (*Top.*, I, 5, 101 b). La définition réelle « exprime l'essence ». La définition nominale est « un discours expliquant ce que signifie un nom » (*Anal. sec.*, II, 10).

Délibération (*bouleusis*). « Une fois qu'on a posé les fins, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera » (*E.N.*, III, 5).

Démonstration. « C'est une démonstration quand le syllogisme part de prémisses vraies et premières ou encore de prémisses telles que la connaissance que nous en avons prend elle même son origine dans des prémisses premières et vraies » (*Top.*, I, 1).

Désir. Le désir est un genre dont les espèces sont l'*epithumia* (appétit aveugle et irréflecti), le *thumos* (emportement, humeur), la *boulesis* (désir volontaire, rationnel et raisonné, rattaché à la partie rationnelle de l'âme) (*Pol.*, III, 4).

Diaporématique. Méthode dialectique en trois temps :

- 1) exposé des *endoxa*, opinions hautement probables, car soutenues majoritairement, ou défendues par les sages les plus réputés ;
- 2) exposé de l'aporie, difficultés ou problème liés à la confrontation d'opinions adverses ;
- 3) syllogisme dialectique (de ces prémisses probables on tire des conclusions probables qui fournissent une solution ou maintiennent l'interrogation).

Différence. « Différent se dit des choses qui, tout en étant autres, ont quelque identité, non pas selon le nombre, mais selon l'espèce, ou le genre, ou par analogie. » La différence maximale est celle des contraires (la terre sèche et l'eau humide).

Éléments (*stoicheon*). « Élément se dit du premier composant immanent d'un être spécifiquement indivisible en d'autres espèces » (syllabes du mot, les atomes des corps, les notions les plus simples et les plus universelles) (*Méta.*, delta, 1014 a).

Entéléchie (*entelecheia*). L'entéléchie est le terme achevé de l'action qui a atteint pleinement son but, ne peut plus changer, a réalisé de façon parfaite ce qui était, avant elle, en puissance.

Enthymème, exemple. Une enthymème est un syllogisme auquel manque une des deux prémisses.

Équité (*epieikès*) et justice (*dikaioneté*). « L'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale » (*E.N.*, V, 14, 1137 b).

Essence (*ti esti*). L'essence d'un être est ce qui le définit. L'essence est ce qu'il ne peut pas ne pas être, ce qu'il est nécessairement. Par opposition, l'accident est ce qui appartient à un être, sans faire partie de ce qu'il est par essence.

Étonnement (*thaumas*). « C'est en effet l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques » (*Méta.*, alpha, 2). Or, « s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance ».

Expérience (*empeiria*). « C'est ainsi que de la sensation vient ce que nous appelons le souvenir et du souvenir plusieurs fois répété vient l'expérience » (*Anal. sec.*, II, 19, 99, 100).

Faux, Vrai. « Une énonciation fausse est celle qui en tant que fausse exprime ce qui n'est pas » (*Méta.*, delta, 1024 a, 1025 b). Cette conception a été reprise dans la définition scolastique de la vérité. Adéquation entre l'intelligence et la réalité.

Forme (*eidos*, *morphé*). « Par matière, j'entends par exemple, l'airain, par forme, la configuration qu'elle revêt, et par le composé des deux, la statue, le tout concret » (*Phys.*, II, 3). En transformant la matière, le sculpteur a actualisé les virtualités qu'elle contenait en puissance. Tout être est un composé de forme (*morphé*) et de matière (*hulé*). Thèse hylémorphiste. Cf. Matière.

Genre. « Le genre est ce qui est attribué essentiellement à des choses multiples et différant spécifiquement entre elles » (*Top.*, I, 5).

Habitude, habitus (*exis*). « L'excellence ou vertu est la disposition acquise par habitude, à agir selon une médiété. »

Hasard (*tuchè*, *tautomaton*). « La finalité se rencontre dans ce qui devient par nature ou provient de la pensée. Il y a fortune (*tuchè*) quand l'un de ces événements se produit par accident. La fortune est une cause par accident de ce qui arrive normalement selon un choix réfléchi, en vue d'une fin » (*Méta.*, kappa, 8, 1065). L'*automaton* (*casus*) est le hasard en général, la *tuchè* (*fortuna*) est la chance, le hasard, dans le domaine de la pratique humaine.

Homonymes, synonymes, paronymes (*omônuma*, *sunônuma*, *parônuma*). Les synonymes ont même nom et même sens (ils sont univoques). Les homonymes ont même nom et sens différents (ils sont équivoques). Par exemple, *kleis* désigne la clef et la clavicle. Les paronymes sont des dérivés grammaticaux. Grammaire vient de grammaire.

Honte (*aischunê*). La honte est le sentiment d'être déconsidéré aux yeux d'autrui. L'importance du regard d'autrui est affirmée vingt quatre siècles avant Sartre.

Hypothèse et thèse. La thèse dit ce qu'est un objet pensé. L'hypothèse, c'est qu'il est ; cela reste à démontrer : « Dire, en effet ce qu'est l'unité et que l'unité est, n'est pas la même chose » (*Anal. sec.*, I, 2).

Immortalité. « L'homme doit dans la mesure du possible s'immortaliser » (*E.N.*, X, 7, 1177 b, 36).

Individu. « Nous appelons [...] individu ce qui est un numérique et universel ce qui est affirmé de tous les individus. »

Induction. « C'est le passage des cas particuliers à l'universel » (*Top.*, I, 12, 105 a).

Infini. « L'infini est ou bien ce qu'il est impossible de parcourir [...] ou bien ce qu'on peut parcourir mais est sans fin [...]. Il y a

encore l'infini par composition ou par division ou par les deux à la fois» (*Méta.*, kappa, 10). Infinité par division : celle de l'espace. Infinité par composition ou addition : celle du nombre. Infinité par composition et division : celle du temps (par composition en ce qu'il est un nombre, par division en ce qu'il est continu).

Finitude de l'espace. « Si le nombre des lieux est limité, le Tout est aussi nécessairement limité. » Or, le nombre de lieux est limité (le haut, le bas, la droite, la gauche, l'avant et l'arrière). Donc le Tout est limité.

Loisir (*scholè, diagôgè*). « Et la vie de loisir noblement menée doit, de l'avis général, inclure non seulement le beau, mais encore le plaisir, car le bonheur est un composé des deux réunis » (*Pol.*, VIII, 5). Il faut, ici, distinguer plusieurs termes :

- 1) *anapausis* (repos, délassement, le fait d'être couché) et *paidia* (le jeu) sont de simples antidotes nécessaires pour supporter ce que le travail sérieux a de pénible ;
- 2) *scholè* (qui donna *schola*, école) désigne le temps libre nécessaire à l'étude et à la réflexion ;
- 3) *diagôgè* désigne la vie noble, contemplative que l'on peut atteindre par l'étude et la réflexion.

Matière (*ulè*). La matière première (*prôtè ulè*) est le substrat amorphe, indifférencié, impossible à saisir par les sens, inconnaissable et réduite par les platoniciens, à tort, à l'étendue géométrique. Cf. Forme.

Médiété (*mésotès*). Juste milieu éthique (*E.N.*, II, 5), démocratie modérée (*Pol.*, IV, 10), ne définissent pas une médiocrité, mais l'excellence (ou vertu, *arété*) et la perfection (*Méta.*, delta, 16) dont un être est capable (on ne peut rien lui ajouter, ni lui retrancher).

Métaphore. « La métaphore est l'application d'un nom impropre par déplacement soit du genre à l'espèce, soit de l'espèce au genre, soit de l'espèce à l'espèce, soit selon un rapport d'analogie » (*Poét.*, chap. 21).

Métaphysique (*Ta meta ta phusika*, sous-entendu *biblia*). Ce titre indiquait d'abord dans le catalogue d'Andronicos de Rhodes les livres venant après les livres de physique. Désigne « la science des premiers principes et des premières causes », ou « la science qui étudie l'Être en tant qu'être et les attributs qui lui appartiennent essentiellement » (*Méta.*, gamma, 1).

Monstre (*teras*). « Si dans les productions de l'art ce qui est bien a été fait en vue de quelque chose, ce qui est erroné aussi, mais a manqué le but et les monstres sont des erreurs de cette dernière espèce » (*Phys.*, II, 198).

Nature (*phusis*). «La nature est la génération de ce qui croît» (*Méta.*, delta, 4), ou plus précisément le Principe de ce qui croît, de tout ce qui est en devenir.

Nécessité (*anagkê*). Dans le livre delta, chapitre 5 de la *Métaphysique*, Aristote donne trois sens différents et liés :

- 1) «nécessaire se dit d'abord de la condition *sine qua non*, ce sans quoi une chose ne peut être ou vivre» ;
- 2) est nécessaire aussi ce qui s'oppose par violence ou coercition ;
- 3) quand une chose ne peut pas être autrement qu'elle est, nous disons qu'elle est nécessaire.

Opinion (*doxa*), opinions partagées (*endoxa*). «En Philosophie, il faut traiter de ces choses selon la vérité, mais en Dialectique, il suffit de s'attacher à l'Opinion.»

Parfait (*teleios*). Est parfait d'un point de vue quantitatif «ce en dehors de quoi il n'est pas possible de trouver aucune partie, même une seule» (*Méta.*, delta, 16). Selon un point de vue qualitatif, «ce qui n'est pas surpassé dans son genre» (un médecin accompli, mais aussi un criminel accompli). Selon la finalité, celui qui a atteint sa fin, qu'elle soit bonne ou mauvaise.

Possible (*dunaton*), impossible (*adunaton*). «Possible est ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux» (*Méta.*, delta, 12). «L'impossible est ce dont le contraire est nécessairement vrai.»

Privation. C'est la non possession d'une qualité qu'un être devrait naturellement posséder (l'aveugle et la vue) ou la «suppression violente de quelque chose» (*Méta.*, delta, 22) ou la possession insuffisante en petite quantité d'une qualité ou d'un attribut (une mauvaise santé, une vue faible).

Prudence (*phronêsis*) et habileté. Le prudent est celui qui a la sagesse pratique, lui permettant de réaliser des fins morales au moment opportun. L'habile (*dinos*) sait bien réaliser des fins qu'elles soient ou non morales (pour Kant, prudence et habileté sont toutes deux étrangères à la moralité véritable) (cf. *E.N.*, VII, 11, 1152 a).

Puissance (*dunamis*), impuissance. «On appelle puissance le Principe du mouvement et du changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre» (*Méta.*, delta, 12).

Qualité (*poion, poiotês*). «J'appelle qualité ce en vertu de quoi on est dit être tel» (*Cat.*, 8). Propriétés de la qualité :

- 1) certaines qualités ont un contraire (le chaud et le froid, le sec et l'humide), mais pas toutes (le jaune, le rouge) ;
- 2) «les qualités admettent le plus et le moins», sont susceptibles d'accroissement ou de décroissement («ce qui est blanc peut

devenir plus blanc », on est plus ou moins juste. Par contre, on n'est pas plus ou moins triangle ou cercle) ;

3) « semblable ou dissemblable se dit uniquement des qualités ».

Quantité (*posotês*). « Ce qui est divisible en plusieurs éléments intégrants dont chacun est par nature une chose et déterminée » (*Méta.*, delta, 13). Plusieurs divisions sont possibles, certaines quantités sont discrètes (nombre, discours), d'autres continues (ligne, surface, temps, lieu). Les quantités propres et les quantités par accident. Propriétés de la quantité :

1) les quantités n'ont pas de contraire. « Le grand et le petit n'expriment pas une quantité mais plutôt une relation, puisque c'est par rapport à autre chose que l'on considère le grand et le petit » (*Cat.*, 6) ;

2) les quantités n'admettent pas le plus et le moins (« trois n'est pas plus trois qu'un autre trois », un temps, un lieu ne sont pas plus ou moins temps ou lieu) ;

3) les quantités sont égales ou inégales.

Relation, relatifs (*pros ti*). « Sont donc relatifs les termes dont l'essence est d'être dits dépendants d'autres choses ou se rapporter de quelque autre façon à une autre chose » (*Cat.*, 7). Il y a diverses espèces de relations :

1) les relations numériques (double, moitié, l'excès et le défaut) ;

2) les relations dans le domaine de la connaissance. Entre la connaissance et son objet, « si le sensible disparaît, la sensation disparaît » (*Cat.*, 6).

Stabilité (*bebaiotês*). Qualité de ce qui est durable, solide (*bebaios*) dans le temps par opposition à l'éternité des Idées platoniciennes hors du temps.

Substance (*ousia*). « La substance se ramène à deux acceptations, c'est le sujet ultime, celui qui n'est plus affirmé d'aucun autre, et c'est encore ce qui, étant l'individu pris dans son essence est aussi séparable, c'est-à-dire la configuration ou forme de chaque être » (*Méta.*, delta, 8).

Syllogisme. « Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le fait de ces données » (*Anal. prem.*, I, I, 24 b).

Temps (*chronos*), lieu (*topos*). « Le lieu est la limite immobile et immédiate du contenant » (*Phys.*, IV). « Le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur » (*Phys.*, IV, 11, 219 b).

Tout (*pan, olos*). « Le tout est ce à quoi ne manque aucune partie » (1^{er} sens). « Le tout est l'unité des choses contenues dans un conte-

- nant » (2^e sens). Cette unité ne peut se réaliser que si le tout n'est pas simplement une somme de parties (*pan*), mais suppose une sorte d'organisation interne des parties (*to olon*).
- Vérité (*alêtheia*).** « C'est parce que tu es blanc qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité » (*Méta.*, thêta, 10, 1051 b). La vérité est l'accord du discours et de son objet.
- Vertu (*arété*).** « Au sens premier du terme, la vertu est la capacité d'une chose à réaliser certains effets » (vertu dormitive de l'opium, vertu thérapeutique d'un médicament). Biologie : la vertu d'un organe est de bien remplir sa fonction (la bonne vue est la vertu de l'œil). Sur le plan éthique, la vertu est « une disposition acquise, volontaire, consistant en une médiété relative à nous, définie par la raison et conformément à la conduite d'un homme réfléchi » (*E.N.*, II). La juste mesure n'est pas la médiocrité (cf. médiété), mais « le meilleur », l'excellence (sens premier du terme *arété*). Cf. aussi perfection.
- Violence (*bia*).** Les choses sont mues par nature ou violemment (violemment par quelque chose d'extérieur, par nature, par tendance interne).
- Volonté (*boulêsis, proairesis*).** « L'acte volontaire semblerait être celui dont le Principe réside dans l'agent lui-même » (*E.N.*, III, 3, 1111).
- Vraisemblable (*eikos*).** « Le vraisemblable est une proposition probable, ce qu'on sait arriver la plupart du temps, ou ne pas arriver, être ou ne pas être » (*Anal. prem.*, II, 27, 70 a).

BIBLIOGRAPHIE

La plupart des œuvres d'Aristote ont été publiées chez Vrin avec la traduction et les notes de J. Tricot. (Traduction par François Stirn d'Éthique à Nicomaque, livres VIII et IX, Hatier, coll. « Profil », 1988.)

AUBENQUE Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1966 ; rééd. 1997.

– *La Prudence chez Aristote*, PUF, 1963, rééd. 1997.

BODÉUS Richard, *Aristote, la Justice et la Cité*, PUF, coll. « Philosophies », 1996.

BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde, Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, PUF, 1988.

BRUN Jean, *Aristote et le Lycée*, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 928, 8^e éd., 1997.

CASSIN Barbara, *Aristote et le logos, Contes de la phénoménologie ordinaire*, PUF, Collège international de philosophie, 1997.

CAUQUELIN Anne, *Aristote, le langage*, PUF, coll. « Philosophies », 1990.

DUBOIS Marcel Jacques, *Aristote, le livre des acceptions multiples*, Parole et Silence, 1998.

DUMONT Jean Paul, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Vrin, 1992.

GAUTHIER MUZELLEC M. H., *Aristote et la juste mesure*, PUF, coll. « Philosophies », 1998.

GOMEZ MULLER Alfred, *Les Chemins d'Aristote*, Éd. du Félin, 1991.

HAMELIN Octave, *Le Système d'Aristote*, 1920, rééd. Vrin, 1985.

HOURLAKIS A., *Aristote et l'éducation*, PUF, 1998.

LEBLOND Jean Marie, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, 1970.

LEFEBVRE René, *Politique, Aristote*, Ellipses, 1997.

MOREAU Joseph, *Aristote et son école*, PUF, 1962.

ROBIN Léon, *Aristote*, PUF, 1944.

RODRIGO Pierre, *Aristote*, Ellipses, 1997.

ROMEYER DHERBEY Gilbert, *Les Choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983.

WOLFF Francis, *Aristote et la politique*, PUF, coll. « Philosophies », 1991 ; 2^e éd., 1997.

INDEX

- Abstraction, 38, 87
 Accident et essence, 22, 23, 36, 40, 43, 87
 Acte et puissance, 29, 32, 40, 74, 87, 92
 Âme, 7, 32, 33, 68, 83, 87
 Amitié, 9, 11, 28, 50, 51, 63, 80, 84, 86, 87
 Aristocratie, 49, 52, 58, 77, 78
 Art et nature, 32, 34, 35, 56 *sq.*, 87
 Bien, 25, 40-42, 44
 Biens extérieurs, 36, 37, 44, 45, 63, 64
 Bonheur, 11, 36, 37, 44, 45, 76, 85, 87
 Catégories, 23, 25, 41, 87
 Catharsis, 58 *sq.*, 88
 Cause, 20, 21, 26, 27, 35
 Changement, 18, 25, 31, 88
 Choix délibéré, 46, 88
 Citoyen, 11, 12, 46, 49, 53, 62, 77, 88
 Communisme (de Platon), 49, 50, 62, 63
 Constitution, 48, 77, 88
 Contradiction, contrariété, 33, 34, 40, 88
 Définition, 22, 23, 39, 88
 Démocratie, 15, 49, 51, 53, 77
 Démonstration, 23, 27, 28, 88
 Déviations, 49, 77
 Dialectique, 19, 27, 54
 Dieu (Premier moteur), 30, 31, 40, 41, 68, 69
 Éducation, 50, 60, 62 *sq.*
 Empirisme, 7, 19, 28
 Enthymème, 27, 55, 89
 Esclavage, 5, 79 *sq.*
 Eudémonisme, 5, 76
 Familles, 48, 62, 80, 81
 Femmes et hommes, 5, 79 *sq.*
 Forme et matière, 7, 21, 29, 32, 40, 43, 71, 82, 83, 90, 91
 Formes et idées, 7, 8, 29, 43, 90
 Habitus, 45, 50, 64
 Hasard (art, nature, hasard), 31, 36 *sq.*, 56, 87
 Homonymes, 24, 26, 61, 90
 Hypothèses et thèses, 39, 90
 Imitation, 29, 56 *sq.*, 60
 Induction, 27, 28, 39, 90
 Jugement, 23, 26, 72
 Justice et amitié, 49-52
 Langage, 5, 48, 54, 60, 71, 82, 85, 86
 Loisir et travail, 54, 64, 85, 91
 Matière, 29, 32, 35, 36, 43, 82, 91
 Métaphore, 60, 61, 86, 91
 Métaphysique, 17, 31, 38, 41, 42 *sq.*, 91
 Monstres, 36, 37, 47, 91
 Nature, 32, 46, 48, 56 *sq.*, 79 *sq.*, 84, 85, 92
 Nécessité, 22, 26, 28, 40, 57, 92
 Opinion, 19, 22, 27, 47, 55, 86, 92
 Paronymes, 24, 25
 Passion, 24, 25, 55, 58 *sq.*
 Perfection, 44, 46, 53, 92
 Plaisir, 11, 19, 44, 58 *sq.*, 76
Poïèsis et *praxis*, 16, 17, 54
 Premier moteur, cf. Dieu
 Principes, 39
 Privation et possession, 24, 33, 92
 Prudence, 51-53, 92
 République, 6, 49, 77
 Rhétorique, 7, 12 *sq.*, 19, 54, 81
 Sensation, 13, 28, 75, 84, 89
 Substance, 24, 29, 42, 72, 93
 Synonymes, 24, 25, 61, 90
 Système, 6, 40, 67, 69, 80
 Vérité, 8, 19, 20, 61, 71, 81, 90, 94
 Vertu, 8, 44, 45, 50, 53, 62, 74, 94
 Vraisemblance, 19, 54, 57, 81, 94

Photocomposition : Nord Compo – Villeneuve d'Ascq

Armand Colin
 21, rue du Montparnasse
 75006 Paris
 N° de projet 10070831 (I) - (3,5)
 OSBB 100° - NC - Octobre 1999

CORLET, Imprimeur, S.A.
 14110 Condé-sur-Noireau
 N° d'Imprimeur : 41465
 Dépôt légal : octobre 1999