



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

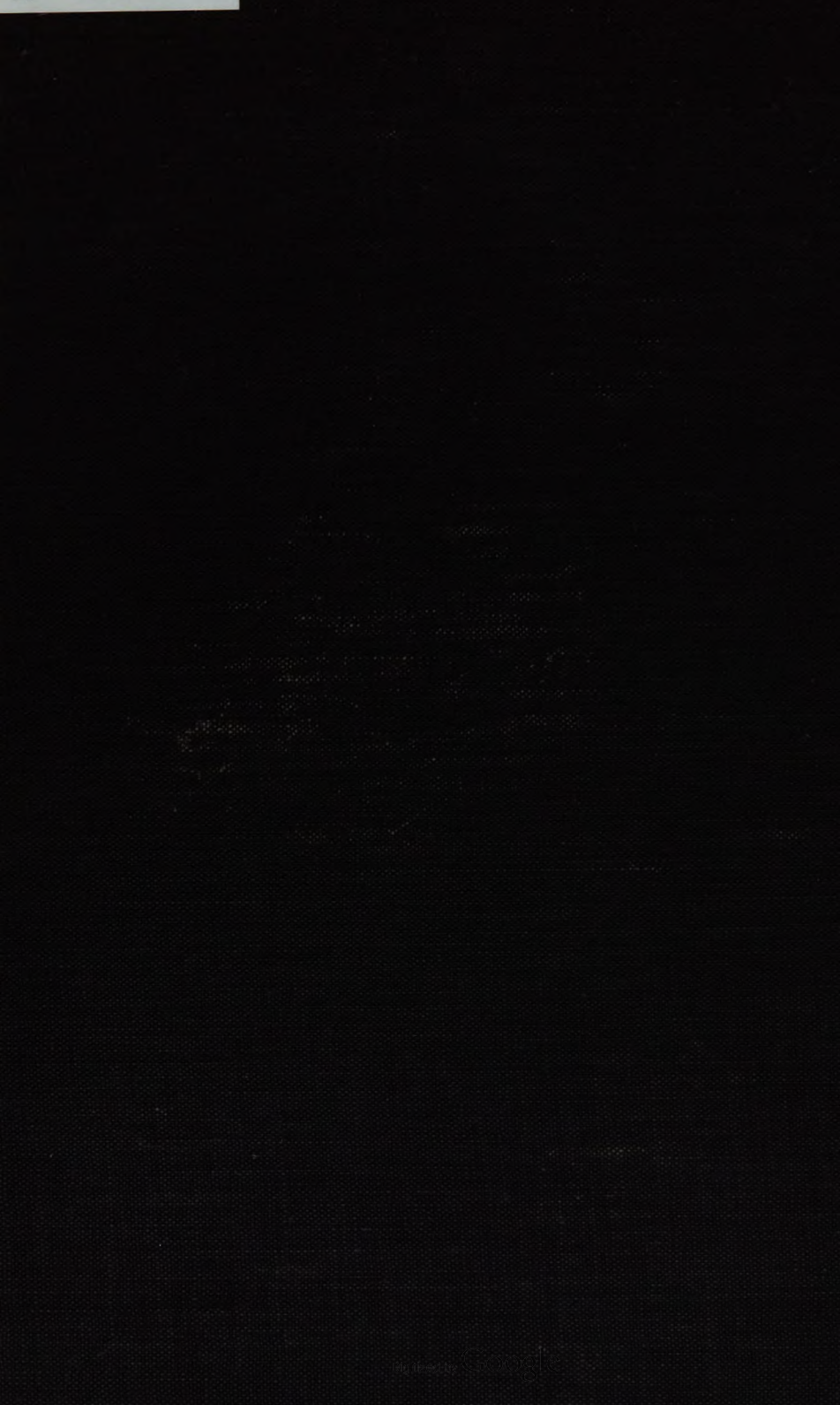
- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

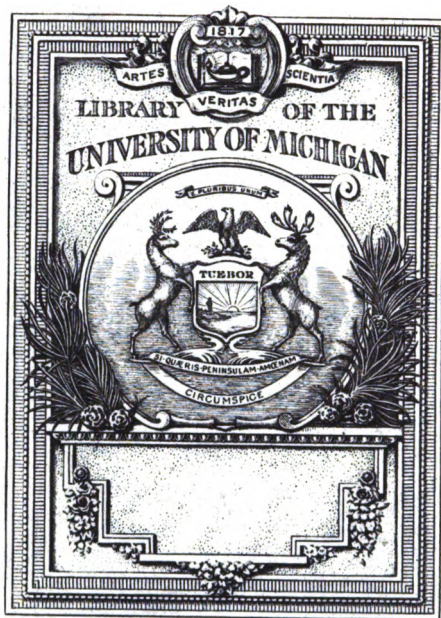
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

A

810,043





LES GRANDS PHILOSOPHES

B
485
.R65

ARISTOTE

par

LÉON ROBIN

Professeur honoraire à la Sorbonne



**PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE**

ARISTOTE

LES GRANDS PHILOSOPHES

ARISTOTE

PAR

Léon ROBIN

Professeur honoraire à la Sorbonne



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1944

DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 30 septembre 1944

TOUS DROITS

**de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays**

COPYRIGHT

by *Presses Universitaires de France*, 1944

Classics

Direct

2-11-49

65610

B

485

.R65

AVANT-PROPOS

Il ne faut pas s'attendre à trouver ici un exposé complet, ni conçu suivant un dessin uniforme, de la doctrine d'Aristote.

Bien que les éditeurs m'aient aimablement autorisé à dépasser les limites qui m'étaient primitivement assignées, la place restait encore trop étroitement mesurée pour que des sacrifices ne fussent pas indispensables. Ils ont porté principalement sur ce qui, dans l'Organon, est devenu presque familier grâce à l'étude classique de la logique formelle (qualité et quantité des propositions, opposition et conversion, modes et figures du syllogisme, etc.).

D'autre part, tandis que les problèmes plus proprement philosophiques étaient traités avec quelque liberté et de façon à en faciliter l'intelligence, je me suis, dans l'étude de la Morale, astreint au contraire à suivre d'assez près l'exposition même d'Aristote, et cela de manière à donner, si possible, une image, qui ne fût pas trop infidèle, de la marche de la pensée dans des questions où l'analyse concrète est au premier plan.

Enfin, comme dans les autres livres que j'ai écrits pour cette même collection, je me suis abstenu de signaler explicitement les interprétations auxquelles je me suis conformé et, aussi bien, de discuter celles que je n'ai pas adoptées. Ainsi un plus large espace restait libre pour les citations et pour les références qui permettront un contrôle fondé sur l'étude des textes eux-mêmes¹.

1. Il est à peine besoin de rappeler que ces références visent l'édition de l'Académie de Berlin (voir Bibliographie), qui contient la totalité du *Corpus aristotelicum*, à l'exception de la *Constitution d'Athènes* qui n'a été découverte que soixante ans plus tard. La page de cette édition est divisée en deux colonnes *a* et *b*, avec numérotation des lignes. — L'abréviation *Bz* désigne l'*Index aristotelicus* d'Hermann Bonitz, qui constitue le tome V de la susdite édition.

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE ET LES ÉCRITS

CHAPITRE I

BIOGRAPHIE

La famille et les origines. — Stagire, la Stavro d'à présent, où naquit Aristote en 384/3, était une ancienne colonie ionienne, sur la côte orientale de la Chalcidique de Thrace : une ville grecque par conséquent, mais d'un pays soumis à l'emprise macédonienne. Par ses parents comme par le lieu de sa naissance, Aristote est en outre véritablement un Grec : sa mère était en effet de cette cité de l'île d'Eubée, Chalcis, où il devait plus tard chercher asile ; la Messénie, d'autre part, semble avoir été le berceau de la famille de son père, Nicomaque. Celui-ci était médecin et sans doute assez renommé pour avoir été appelé à la cour de Pella (qui alors travaillait avec zèle à s'helléniser et où avait séjourné mainte célébrité littéraire de la Grèce) et même pour y être devenu le médecin personnel et, dit-on, l'ami du roi Amyntas II, le père de Philippe. Il mourut alors qu'Aristote était encore un enfant, donc sans avoir eu le temps, selon l'usage de la corporation des Asclépiades, de former son fils à l'exercice de son art. Si l'on veut en conséquence chercher dans son ascendance paternelle l'explication des tendances positives de l'esprit d'Aristote, c'est à une mystérieuse hérédité, non à une influence directe, qu'il faut faire appel. En fait, après la mort du père, l'enfant fut élevé, avec soin sans doute, par un tuteur nommé Proxène d'Atarnée qui, lui, n'était point un médecin, et dont plus tard, en signe de gratitude, il adopta lui-même le fils, Nicanor.

Premier séjour à Athènes : Aristote dans l'Académie. — Quand pour la première fois Aristote vint à Athènes, il avait dix-huit ans (environ 366). Aussitôt il entre dans l'École de Platon qui, depuis plus de vingt ans installée à l'Académie, était alors dans tout son éclat. Il y reste jusqu'à la mort du Maître (348/7). Avec peut-être l'École d'Abdère, illustrée par Démocrite, l'Académie fut le prototype de ces « Universités » où s'enseignait tout ce qui

est propre à être chez un homme libre objet de curiosité et d'étude, et spécialement, pour le plus grand nombre des élèves, tout ce qui peut être utile à quiconque se propose de diriger plus tard les affaires publiques. Les vingt années qu'Aristote passa dans l'École ne furent pas, cela va de soi, vingt années de scolarité. Le jeune homme, que Platon appelait, dit-on, « le liseur », l'étudiant dont l'ardeur a besoin, non d'être « aiguillonnée », mais d'être « freinée », « l'intelligence (νοῦς) de l'École », fut, après un temps que rien ne permet de déterminer, appelé à faire partie du Collège des maîtres. La tradition veut même que l'enseignement dont il aurait été alors chargé ait été celui de la rhétorique : ce qui le conduisit vraisemblablement à prendre déjà contre Isocrate, dont l'école était alors florissante, l'attitude hostile qui devait toujours rester la sienne. Il n'est pas impossible, d'autre part, que la pratique de la méthode de division, en grande faveur à cette époque dans l'Académie, ait fourni à Aristote l'occasion de s'orienter dès ce moment vers les recherches d'histoire naturelle. Quoi qu'il en soit de ces questions, sa pensée philosophique a incontestablement reçu d'un séjour aussi prolongé auprès de Platon une empreinte qui ne devait jamais s'effacer, en dépit de tout ce qu'il a fait pour la dissimuler ou pour s'en affranchir. Sa polémique contre la théorie des Idées et des Nombres ou contre la politique de Platon ne l'ont pas empêché, parfois, au milieu même de cette critique, de se désigner personnellement comme un membre de l'Académie¹. Plus loin l'occasion se présentera (cf. p. 212) de citer la phrase fameuse de l'*Éthique de Nicomaque*, dans laquelle Aristote, tout en affirmant que l'intérêt de la vérité doit passer avant tout autre, proteste du chagrin qu'il éprouve à combattre des hommes qui sont ses amis. En tout cas, le fait d'avoir rédigé les leçons de Platon *sur le Bien* ; le bel éloge, dans l'épigramme écrite sur la mort de son condisciple Eudème², qu'il fait d'un maître en qui l'on n'hésite guère à reconnaître le fondateur de l'Académie, permettent de faire justice de racontars d'après lesquels Aristote aurait profité du dernier

1. Pour parler des partisans des Idées, il emploie constamment dans les livres A et B de la *Métaphysique* la première personne du pluriel, tandis qu'il se sert de la troisième dans tous les passages correspondants des livres M et N.

2. Il est fort peu vraisemblable en effet qu'il s'agisse d'Eudème de Rhodes, le disciple d'Aristote. L'Eudème en l'honneur de qui l'épigramme fut écrite avait péri en 352 au cours de l'expédition de Dion contre Denys le Jeune. Aristote avait donné le nom de cet ami au dialogue qu'il écrivit sur l'immortalité de l'âme.

voyage de Platon en Sicile pour fomenteur dans l'École une véritable révolte contre l'autorité du Maître.

Aristote à Assos et à Mitylène. — Mais, lorsque celui-ci mourut, en même temps quittèrent Athènes et l'Académie Aristote et Xénocrate. Étaient-ils mécontents tous deux que Speusippe, le neveu de Platon, eût été désigné par celui-ci pour exercer le scolarcat? Étaient-ils, tous les deux aussi, chargés par Speusippe de créer en Asie Mineure des filiales de l'École? Olynthe venait d'être prise par Philippe : Aristote craignit-il pour sa sécurité personnelle en raison de ses attaches avec la Macédoine? On ne sait. Toujours est-il qu'il se rendit à Assos en Troade (Mysie), auprès d'un certain Hermias, lequel avait autrefois appartenu à l'École et s'y était lié d'amitié avec lui : c'était un ancien esclave, et, dit-on, un eunuque, qui était devenu « tyran » c'est-à-dire Prince, de cette ville ainsi que d'une autre, toute proche, Atarnée, la patrie, rappelons-le, du tuteur d'Aristote. Les trois années pendant lesquelles il tint école à Assos paraissent avoir été, contrairement à ce qu'on croyait autrefois, remarquablement fécondes : d'une part, on a observé que plusieurs des espèces marines les mieux étudiées par Aristote sont particulières à l'ensemble de cette région ; et il est, d'autre part, hautement probable que tous les ouvrages qu'on est en droit de considérer comme les plus anciens dans l'œuvre d'Aristote sont des cours professés à cette époque. Fût-ce à la mort d'Hermias, assassiné dans un guet-apens par des gens à la solde des Perses, qu'Aristote quitta Assos? Est-ce avant ou après la mort d'Hermias qu'il épousa la fille adoptive (ou la nièce) de ce dernier? La succession des faits est des plus incertaines. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, lorsque plus tard il épousa Herpyllis, qui devait être la mère de Nicomaque, et au dévouement de laquelle son testament rend hommage, il restait fidèle au souvenir de sa première femme et prescrivait que, dans la tombe, les restes de celle-ci fussent réunis aux siens ; c'est enfin que d'Assos il vint s'établir à Mitylène dans l'île de Lesbos peu éloignée ; que vraisemblablement il y poursuivit ses recherches biologiques et son enseignement, mais pendant deux ans ou plus, puisqu'en 343/2, Philippe l'appela à faire l'éducation de son fils Alexandre, alors âgé de treize ans.

L'éducation d'Alexandre. — Une telle offre impliquait à la fois, et que la notoriété du philosophe, dès sa quarantième année, était déjà grande, et que, à la cour de Pella, peut-être grâce à la persistance d'anciennes relations, on n'avait pas oublié Nicomaque. Que l'invitation ait été aussitôt acceptée par Aristote, on ne s'en étonnera guère : c'était, de former de sages législateurs

et de bons gouvernants, un but essentiel pour l'École de Platon, et sans doute est-ce en ce sens que, sans préjudice de la culture générale traditionnelle, fût orientée l'éducation du jeune prince : c'est pour lui, dit-on, qu'Aristote composa un traité *De la monarchie* et un autre *Sur les colonies*. De la plupart de ces leçons, Alexandre n'était probablement pas l'unique bénéficiaire, mais aussi les jeunes nobles qui étaient ses compagnons. La tâche du précepteur fut-elle interrompue dès 340, le jour où, Philippe ayant été forcé par la guerre contre les Phocidiens de quitter le royaume, la régence eut été dévolue à l'héritier ? tout au plus, peut-être, diminuée. Ce qui est sûr, c'est qu'Aristote demeura six ans encore à la cour, séjournant aussi de temps à autre à Stagire, jusqu'après la mort de Philippe et après l'avènement au trône de son élève (335/4).

Second séjour à Athènes : fondation du Lycée. — Aristote revient alors à Athènes ; il y fonde une école dans un gymnase de la banlieue N.-E., entre le Lycabette et l'Ilissos ; gymnase voué à Apollon Lycien et appelé pour cette raison le Lycée ; un endroit où le Socrate de Platon aime à chercher avec qui s'entretenir (voir la fin du *Banquet* et le début de *Lysis*, d'*Euthyphron* et d'*Euthydème*). Il y avait quatre ans déjà que Xénocrate avait succédé à Speusippe dans la direction de l'Académie. L'amitié était-elle brisée, qui jadis avait, semble-t-il, uni les deux hommes ? Quoi qu'il en soit, un schisme est, de ce jour, créé dans l'École même de Platon : il y a des orthodoxes et des hérétiques : la pensée du Maître s'est figée en un dogme, et à ce dogme va s'en opposer un autre, qui ne reniera Platon que dans la mesure où il a, prétend-on, trahi la vraie pensée de Socrate. Grâce aux mérites de son chef ; à celui de ses maîtres, au premier rang desquels il faut nommer celui qui devait être son successeur, Théophraste d'Érésos, un ami de vieille date et qu'il avait même attiré près de lui dans le palais du roi ; grâce aussi, on ne peut l'oublier, à l'appui macédonien, que lui garantissait par surcroît l'étroite amitié que le Maître avait nouée avec Antipater, à qui le gouvernement de la Macédoine et la surveillance de la Grèce avaient été confiés au moment de l'expédition d'Asie : grâce à ces causes diverses, l'École d'Aristote fut bientôt extrêmement prospère et capable de faire à l'Académie une dangereuse concurrence. On l'appelle traditionnellement « péripatéticienne », quoique ce terme ne puisse, à aucun titre, avoir de valeur discriminative. Il n'y avait pas d'École en effet qui n'eût son « promenoir » (περίπατος), ou, comme on dit dans nos petites villes provinciales, sa « promenade » : une allée plantée

d'arbres sous lesquels on déambulait (περιπατεῖν) tout en conversant, avec aussi sans doute une galerie couverte, un « cloître », pour les mauvais jours. Quant à imaginer, comme on l'a fait souvent, que c'était une caractéristique de l'école d'Aristote et que l'enseignement s'y donnait *en se promenant*, c'est une absurdité contre laquelle témoignent tous ces traités d'Aristote que nous possédons et qui, de façons diverses, reflètent des leçons professées *ex cathedra*, lesquelles supposent à leur tour une rédaction écrite, plus ou moins sommairement, par le professeur, et des notes prises par les élèves. C'est au reste une méthode que Platon déjà avait inaugurée à la fin de sa carrière. Que des discussions philosophiques ou des entretiens relatifs à un programme de recherches aient pu s'accommoder de tels « pas-perdus », de déambulations coupées d'arrêts, on le conçoit aisément, et, d'après certains témoignages, Aristote y consacrait les matinées, les après-midi étant réservées aux cours proprement dits, ne portant pas seulement, comme on l'a dit parfois, sur la rhétorique, mais sur toutes les matières de l'enseignement. Ajoutons que le dialogue, comme procédé d'exposition, et d'ailleurs d'exposition écrite, avait chez Platon lui-même perdu graduellement son ancienne liberté d'allure ; que de son côté Aristote, lorsqu'il y eut recours, lui donna une forme nouvelle, qui en faisait disparaître tout naturel et toute vie.

Les dernières années. — La mort d'Alexandre, en 323, devait, sinon briser l'essor magnifique qu'Aristote avait donné au Lycée, du moins le compromettre pour un temps. La Grèce se crut délivrée du joug qui pesait sur elle ; à Athènes le parti anti-macédonien releva la tête : un de ces ordinaires procès d'« impiété » qui avaient menacé Anaxagore, puis Protagoras, et fait périr Socrate, fut intenté à Aristote ; on se refuse à croire que g'ait pu être avec la secrète complicité de l'Académie et de l'école d'Isocrate. Un certain Démophile, inspiré ou appuyé par l'hierophante d'Éleusis, l'accusait d'avoir rendu à la mémoire de son ami, le tyran Hermias, un culte privé en lui faisant ériger une statue à Delphes et surtout en composant à sa gloire un poème qui, d'après eux, était un « péan », c'est-à-dire un chant proprement religieux. Pour sa sécurité, pour éviter aussi aux Athéniens, aurait-il dit faisant allusion à la condamnation de Socrate, de « pécher une fois de plus contre la philosophie », Aristote se hâta de fuir, cherchant asile à Chalcis, le pays de sa mère. Il ne devait pas tarder à y mourir, succombant à une maladie d'estomac dont il souffrait depuis longtemps. On peut établir avec certitude que ce fut peu avant la mort de Démosthène

dont on sait qu'il s'empoisonna le 14 octobre 322, donc dans les quatre premiers mois de cette même année. Il avait à peine dépassé soixante-deux ans.

Treize années, voilà quelle avait été la durée de son scolarcat. S'il est vrai que, lorsqu'il fonda le Lycée, toute la substance de son enseignement fût déjà prête, le travail de ces treize années dut être avant tout d'organisation et de direction ; la mise au point des cours déjà élaborés quand ils n'étaient plus au courant des progrès de la science ; un travail complémentaire de documentation et aussi de publication. Les ressources pécuniaires étaient grandes qu'il devait, au nombre des élèves ainsi qu'aux subsides fournis par le trésor macédonien, sinon sur l'initiative même d'Alexandre, du moins soit à l'instigation des amis qu'il avait parmi les compagnons du roi dans l'expédition d'Asie, au nombre desquels était Callisthène, le neveu du philosophe, soit contributions plus régulières de son protecteur, le vice-roi de la Macédoine, Antipater. Il put de la sorte constituer à l'intérieur de l'école une bibliothèque, en laquelle on se plaît à voir le prototype de celles d'Alexandrie¹ et de Pergame. Ce n'était là pourtant qu'une partie du Μουσείον ; le *Muséum* contenait en outre des cartes de géographie, des collections d'histoire naturelle, probablement aussi des modèles géométriques, astronomiques ou mécaniques, tout cela pouvant servir à illustrer les leçons des maîtres. C'est dans cette période encore, vraisemblablement, qu'Aristote entouré désormais de collaborateurs qualifiés, conçut un vaste plan de recherches relatives à l'histoire des sciences et à l'histoire en général envisagée dans son rapport à la vie sociale des Grecs : palmarès chronologiques des divers concours avec les noms des lauréats ; dépouillement d'archives politiques et administratives ; histoire des *opinions* des philosophes classées par ordre de matières ou de questions, celle-ci confiée à Théophraste ; histoire des mathématiques et de la médecine, attribuées la première, à Eudème de Rhodes, la seconde à Ménon. Au surplus, l'œuvre accomplie par les successeurs immédiats d'Aristote, notamment par Théophraste dans le domaine de la botanique ou de la minéralogie, témoigne éloquemment de l'impulsion vigoureuse donnée par Aristote à la systématisation technique des études scientifiques. Ce que l'on peut reconstituer de l'œuvre de Dioclès

1. Elle fut d'ailleurs créée par Ptolémée Sôter sous l'inspiration d'un Péripatéticien, élève de Théophraste, ce Démétrius de Phalère qui, de 306 à 297, avait sagement administré Athènes pour le compte de Cassandre, le roi de Macédoine, et en avait été chassé par une révolution démocratique.

de Caryste suggère même, entre autres, l'existence d'une tradition médicale proprement péripatéticienne : Aristote s'est révélé dans cette période de sa vie un incomparable organisateur de l'œuvre de science et, pour nous du moins qui connaissons si mal Démocrite, le premier en date des directeurs d'une entreprise encyclopédique.

CHAPITRE II

LES ÉCRITS

I. **Les catalogues.** — Trois catalogues de l'œuvre d'Aristote sont parvenus jusqu'à nous. L'un se trouve chez Diogène Laërce (milieu du III^e s. apr. J.-C.) dans le chapitre sur Aristote qui ouvre le I. V de ses *Vies des philosophes* (§ 21-27); il compte cent quarante-cinq nos, les prétendues lettres d'Aristote étant toutes groupées sous un titre unique. Un autre, qu'on appelait autrefois « l'anonyme de Ménage » est aujourd'hui généralement attribué à un érudit du VI^e s., Hésychios de Milet; peut-être provient-il de la même source que celui de Diogène, mais il compte un plus grand nombre d'articles, cent quatre-vingt-douze, grâce à deux appendices, le dernier contenant des apocryphes explicitement désignés comme tels, l'autre complétant ou rectifiant le précédent catalogue, duquel sont absents trente environ des quarante-sept ouvrages qui composent notre *Corpus aristotelicum*; ni dans l'un, ni dans l'autre les divisions de livres des divers traités ne correspondent parfaitement à celles qui nous ont été transmises par nos manuscrits médiévaux, et parfois un même traité y figure sous des titres distincts. C'est le troisième de nos catalogues qui est le moins incomplet : on y trouve presque tous les titres de notre collection; il provient vraisemblablement des « Tables » dressées par le premier bon éditeur d'Aristote, Andronicos de Rhodes, et est attribué par les écrivains arabes qui nous l'ont conservé à un certain péripatéticien du nom de Ptolémée, dont on ne sait s'il a vécu au I^{er} s. ou au III^e après J.-C.

II. **Premières éditions.** — Les conditions dans lesquelles auraient été connus les écrits d'Aristote sont racontées d'une façon romanesque par Strabon dans sa *Géographie* (XIII 1, 54) et par Plutarque, dans sa vie de *Sylla* (ch. 26). Théophraste, lorsqu'il mourut, avait légué sa bibliothèque où, avec les siens, se trouvaient, nous dit-on, les manuscrits d'Aristote, à Nélée de Scepsis (en Troade), son ancien condisciple, fils de ce Coriscos

dont le nom est si souvent mentionné par Aristote et qui dirigeait le cercle platonicien de sa ville. Or, c'était le temps où les Attalides cherchaient à constituer à Pergame une grande bibliothèque, capable de rivaliser avec celle d'Alexandrie. Les héritiers auraient eu peur d'être dépossédés et se seraient hâtés de cacher les rouleaux dans une cave. Vint à passer par là, à peu près un siècle et demi plus tard, un certain Apellicon de Téos, officier mercenaire de l'armée de Mithridate et grand amateur de livres, qui s'empessa d'acheter ce fonds dont on ne savait plus la valeur. Malheureusement l'humidité avait fait son œuvre et tout était dans un grand désordre. Aussi les copies qu'en fit exécuter Apellicon en vue d'une édition étaient-elles très imparfaites. La première guerre contre Mithridate (87-84) ayant par la suite conduit les Romains dans ces parages, les copies d'Apellicon furent versées au butin, et Sylla les fit envoyer à Rome. Là, quelque dix ans après, le grammairien Tyrannion, qui y avait été lui-même amené par Lucullus (vers 66 av. J.-C.), et qui fut le bibliothécaire de Cicéron en même temps que le précepteur de son fils, entreprit avec plus de compétence, mais, semble-t-il, sans beaucoup de succès, le travail de collation et de révision qui s'imposait. Les choses en étaient là quand enfin cette œuvre difficile fut reprise par Andronicos de Rhodes, le onzième des successeurs d'Aristote à la tête du Lycée, de 78 av. J.-C. à 47. Son édition est à la base de toutes les copies qui ont été faites ultérieurement. Elle était accompagnée de « Tables », autrement dit de répertoires ou catalogues et d'un livre spécial, sans doute introductif, où il exposait selon quelle méthode il avait procédé et peut-être aussi quelles avaient été les conditions dans lesquelles historiquement se plaçait son entreprise. Comme c'est de lui, selon toute vraisemblance, que provient la tradition dont, seuls d'ailleurs, Strabon et Plutarque se sont faits les échos, il est permis de voir dans cette tradition, le « prospectus » fantaisiste d'un éditeur dont le peu de jugement paraît assez bien prouvé par ailleurs, et destiné, en authentifiant sa publication, à mettre en bonne lumière les difficultés et l'importance du travail accompli. On a en effet bien de la peine à croire qu'il n'existât pas, faites du vivant d'Aristote et après sa mort, soit dans les bibliothèques du Lycée ou de filiales telles que l'école d'Eudème à Rhodes, soit dans les bibliothèques d'Alexandrie et de Pergame, de bonnes copies des ouvrages d'Aristote, publiés ou non. Comment expliquer sans cela, et cette correspondance, attestée par Simplicius (*Phys.* 923, 10 Diels ; *Schol. Br.* 404 b, 12), entre Théophraste et Eudème au sujet d'un passage de la *Physique* ? Certes, ce que

l'on a connu d'Aristote jusqu'à l'édition d'Andronicos et même longtemps après, ce sont, le fait est incontestable, ses écrits de jeunesse, ceux de la période platonicienne et dont nous n'avons plus que des fragments ou des résumés. Les autres cependant ne semblent pas avoir été totalement inconnus : par divers témoignages nous voyons en effet qu'ils avaient été utilisés ou discutés par des écrivains étrangers au Péripatétisme ; et, d'autre part, si Straton de Lampsaque, qui fut scolarque du Lycée trente-cinq ans après Aristote, n'avait pas eu à sa disposition les leçons sur la *Physique*, on voit mal comment il aurait pu tantôt s'inspirer, tantôt s'écarter des doctrines qui y étaient exposées.

III. Diverses classes d'écrits. — Quoi qu'il en soit de ces problèmes infiniment délicats et complexes, une chose est sûre, c'est que notre collection aristotélique, qui, dans l'édition de l'Académie de Berlin fait, y compris les fragments, environ cent dix-huit mille lignes de texte compact (dans le compte desquelles les écrits inauthentiques n'entrent que pour une part relativement faible), n'est qu'un débris : une tradition assez bien garantie veut que l'œuvre d'Aristote comptât au total mille « livres », par quoi il faut entendre aussi bien un petit traité, non subdivisé, que les subdivisions d'un grand ouvrage ; or, nos catalogues n'en contiennent guère plus de cinq cents et, au mieux, ce qui nous est parvenu, y compris les ouvrages inauthentiques, n'en fait que cent soixante-deux, soit un peu plus du sixième !

Une première distinction dans les écrits d'Aristote remonte aux commentateurs grecs : celle des écrits *syntagmatiques*, c'est-à-dire *composés* et *ordonnés* suivant un plan, et des écrits *hypomnématiques*, qui ne sont que des notes destinées par leur auteur à se rappeler une idée ou une intention. Distinction sans intérêt pour nous, qui n'avons rien gardé de cette deuxième catégorie : on n'y peut rattacher en effet l'exposé sommaire, mais relativement élaboré, que constituent les cinq premiers chapitres du livre A de la *Métaphysique*¹. Restent donc les écrits *syntagmatiques*, entre lesquels on devra faire une nouvelle distinction : celle des écrits de forme littéraire, en majorité des dialogues, et, d'autre part, les écrits qui sont des « cours » (*μέθοδοι*), des « travaux », des « traités » (*πραγματεῖαι*) destinés à être professés

1. La numérotation des livres de la *Métaphysique* a été embrouillée par l'existence d'une sorte de complément (α) du premier livre, complément que tantôt on fait entrer dans le compte et que tantôt on en exclut. Aussi a-t-on pris le parti de désigner chaque livre par la lettre grecque qui en indique l'ordre

devant un auditoire, ou peut-être lus par des lecteurs privilégiés. Dans le premier cas, ces écrits sont considérés comme *acroamatiques*, c'est-à-dire faits pour être écoutés (*ἀκρόασις*, action d'écouter). Mais ici se pose une double et difficile question : que faut-il entendre par écrits *exolériques*, terme dont se sert plusieurs fois Aristote (cf. Bz *Ind.* 104 b, 44-105 a, 27) ? les écrits « acroamatiques » ont-ils comporté la publication et dans quelle mesure ?

Sur le second point une réponse a déjà été amorcée : ils n'ont pas été mis en circulation dans le domaine public au même titre que les écrits littéraires de la période platonicienne ; mais on en a vraisemblablement fait des copies, soit d'après les manuscrits d'Aristote, soit d'après des tachygraphies, tant pour l'usage des maîtres, ou des élèves destinés à devenir par la suite des maîtres, que pour l'usage de l'auteur lui-même. Si en effet les renvois fréquents qu'un ouvrage fait à un autre ouvrage ne sont pas, ce qui est assurément fort possible, l'œuvre des éditeurs anciens depuis Andronicos, et peut-être même en partie de ce dernier, on se demande comment Aristote, rédigeant un cours ou le revisant avant de le répéter, aurait pu y intercaler de tels renvois, et surtout ceux qui se rapportent à des ouvrages ultérieurs, s'il n'avait pas disposé d'un exemplaire du cours visé par la référence ; que signifierait d'autre part la promesse qu'il fait parfois d'un nouvel ouvrage ou d'une reprise de la question traitée s'il n'y avait, pour l'auditeur ou le lecteur, aucune possibilité de consulter un livre existant (renvois et promesses énumérés par Bz *Ind.* 97 b, 41-102 a, 14) ? Les doubles rédactions que nous possédons pour plusieurs parties du l. II du *De anima* et pour les trois premiers chap. du l. VII de la *Physique* ne se comprennent, semble-t-il, que dans l'hypothèse du livre écrit, quoique non publié. De son côté, ce vocabulaire de la philosophie qu'est le l. Δ de la *Métaphysique* (ou *Sur les termes susceptibles d'une pluralité d'acceptions* [περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων]) aurait-il un sens, s'il n'était fait pour des lecteurs, ceux des traités philosophiques d'Aristote et qui ne sont évidemment pas le grand public ? Enfin, le morceau célèbre sur lequel s'achève le dernier livre des *Topiques* (*Réfutation des arguments sophistiques*) s'il s'adresse explicitement à des *auditeurs*, dont il sollicite à la fois l'indulgence pour les lacunes de son *cours* (*μέθοδος*) de logique, et la gratitude pour l'accomplissement d'une œuvre aussi neuve, — ce morceau sent l'écrivain et laisse aussi bien supposer qu'il termine un livre, non destiné sans doute à la publication, mais qui peut néanmoins être lu quelque part.

Ainsi les écrits « acroamatiques » d'Aristote, c'est-à-dire les écrits scientifiques que nous possédons, auraient comporté une publication restreinte et en quelque sorte « ésotérique », sans que, bien entendu, ce terme comporte aucune idée de secret, mais en marque seulement la destination *scolaire* et sa fonction d'utilité interne.

Qu'est-ce donc, maintenant, que les livres « exotériques ». Il arrive souvent à Aristote (cf. Bz-105 a, 27 sqq.), de se servir, concurremment à cette expression, d'autres formules qui semblent impliquer que ces livres sont les mêmes que les ouvrages « livrés à la publicité » (ἐκδεδομένοι λόγοι), « mis en circulation » (ἐγκύκλια φιλοσοφήματα), « passés dans le domaine public » (ἐν κοινῷ γιγνόμενοι λόγοι). L'identité est probable dans certains cas ; mais il est fort possible aussi que, dans certains autres, ces dernières expressions concernent les ouvrages de la période platonicienne. En tout cas, le terme « exotérique » signifie quelque chose de plus que le fait pour un ouvrage d'avoir été publié : il signifie que l'ouvrage ainsi désigné a un caractère en quelque sorte « extérieur », pour autant qu'il n'est pas traité suivant une méthode *scientifique*, c'est-à-dire démonstrative, mais *selon la vraisemblance* et *dialectiquement* : c'est ce que dit au reste avec précision Simplicius dans son commentaire de la *Physique* (695, 34 Diels).

IV. L'Œuvre d'Aristote. — Finalement, nous avons à considérer deux classes d'écrits : 1^o les écrits antérieurs à la fondation du Lycée, certainement publiés par Aristote lui-même ; 2^o les écrits « acroamatiques », c'est-à-dire les écrits scientifiques, non publiés au sens propre du terme.

1. **Écrits antérieurs à la fondation du Lycée.** — Les livres qu'Aristote a écrits et publiés pendant qu'il appartenait à l'Académie ont, je l'ai dit, un caractère principalement littéraire : les Anciens en admiraient beaucoup l'habile composition et le style élégant. C'étaient les seuls ouvrages d'Aristote qui, en dehors des cercles péripatéticiens, fussent connus du public. Ils se sont malheureusement perdus et il ne nous en reste que des fragments plus ou moins déformés, avec nombre de témoignages qui s'y rapportent. La plupart d'entre eux étaient des dialogues, mais où le dialogue n'était qu'un déguisement d'une exposition continue (cf. p. 7), celle de la thèse de l'auteur (cf. Cicéron, *ad Alt.* XIII 19, 4). Le premier en date vraisemblablement et l'un des plus célèbres était *Eudème* ou *De l'âme* (cf. p. 4, n. 2), une imitation du *Phédon*, avec toutefois çà et là quelques signes d'indépendance. Ceux-ci sont déjà plus marqués dans

le *Protreptique*, dont on ne sait trop si cette « exhortation à la philosophie » était un dialogue ou bien une lettre adressée à un Tyran chypriote nommé Thémison. Cet écrit était très célèbre : il a servi de modèle à Cicéron pour son *Hortensius*, que nous avons perdu, et le *Protrepticos* de Jamblique en est à la lettre inspiré pour une bonne part ; l'étude attentive dont les fragments de l'ouvrage ont été récemment l'objet a permis d'y retrouver le germe de nombreux thèmes développés par Aristote dans ses ouvrages ultérieurs. Le divorce d'avec le Platonisme s'accroît dans le grand dialogue en trois livres *Sur la philosophie*, dans lequel il prenait décidément position contre la théorie des Idées et la transformation, métamathématique, que Platon, dans l'enseignement de ses dernières années, y avait opérée ; il y affirmait aussi contre son maître l'éternité du monde *a parte ante* et y traçait un tableau des origines de l'humanité dont le *De natura Deorum* de Cicéron (II 37, 94) semble nous avoir conservé un morceau. Nous ne savons presque rien d'autres dialogues : *Sur le politique* en deux livres ; d'un *Gryllos* ou *De la rhétorique*, d'un autre *Sur la prière* ; d'un quatrième, en trois livres, *Sur les poètes*. D'autres titres sont encore connus (par exemple un livre *Sur la justice*), qu'il semble inutile de mentionner, tant l'identification et la forme en sont incertaines. — A ces ouvrages de la période antérieure à la fondation du Lycée on peut enfin rattacher le recueil de *Divisions*, les rédactions déjà citées (p. 4) de leçons professées par Platon *Sur le Bien* ; le livre *Sur les Idées*, lequel était une critique de la théorie platonicienne, qui se retrouve dans la *Métaphysique* ; un écrit *Sur les Pythagoriciens*, dont l'authenticité est incertaine ; enfin, ces deux livres dont il a été déjà parlé, qu'il aurait écrits à l'intention d'Alexandre. — On peut joindre à cette rapide énumération les trois petits poèmes qui nous ont été conservés et dont un seul est sûrement authentique, l'épigramme à la mémoire d'Eudème dont il a été déjà question (*ibid.*)¹.

2. **Les écrits scientifiques.** — Les écrits scientifiques, ou livres « acroamatiques », dont il va être maintenant question sont toute notre collection, de laquelle cependant quelques-uns ont disparu et qui contient en revanche plusieurs apocryphes. Il s'agit donc de passer celle-ci en revue à peu près selon l'ordre arbitraire dans lequel elle se présente et en groupant son contenu par ordre de matières.

1. Il n'y a rien à dire des lettres, une dizaine environ, attribuées à Aristote, et dont une seule, celle à Antipater, a quelque chance de n'être pas apocryphe.

A) **Logique.** — On réunit traditionnellement les ouvrages de logique sous le titre d' « organon ». Cette désignation s'explique par le fait que la logique est considérée comme « l'instrument » (ὄργανον) du savoir, et non proprement celui-ci, ni une partie de celui-ci (cf. p. 40) ; mais elle n'appartient pas à Aristote, elle provient des commentateurs. L'ensemble se compose de quatre ouvrages : 1^o les *Catégories*, qui traitent des genres les plus généraux de l'*attribution* (κατηγορεῖν τι τινος, attribuer un prédicat à un sujet), dont les cinq derniers chapitres, habituellement désignés sous le titre : *Post-prédicaments* (c.-à-d. *Appendice aux Catégories*), sont inauthentiques, mais sont probablement l'œuvre de quelque Péripatéticien de la première génération. 2^o *L'Hermèneia* (*De interpretatione*), qui concerne l'*expression de la pensée* par la proposition, affirmative ou négative. L'authenticité en avait été contestée par Andronicos, et l'un des bons commentateurs, Ammonios (début du VI^e s.), tenait le dernier chap. (14) pour apocryphe. Quoique nulle part Aristote ne renvoie à ce traité, personne ne doute aujourd'hui qu'il soit de sa main. 3^o Les *Analytiques*, qui se divisent en *Premiers* et *Seconds Analytiques*, chaque subdivision composée de deux livres, la première consacrée au syllogisme, la deuxième à la démonstration. 4^o Les *Topiques*, qui sont une étude, non plus comme les *Analytiques*, de la méthode du savoir, mais de celle de l'argumentation simplement probable, ainsi que des *lieux* (τόποι) qui en sont, lorsque l'on discute, les thèmes habituels et communs. Il est traditionnel de mentionner le IX^e et dernier livre des *Topiques* sous un titre distinct : *La réfutation des arguments sophistiques*. — A ces ouvrages, il y a vraisemblablement lieu de rattacher les *Methodica*, auxquels Aristote lui-même renvoie dans le l. I de la *Rhétorique* (2, 1356 b, 19) et qui sont mentionnés par Simplicius à côté des *Notes de logique* et des *Divisions* ; quelques traités : *Sur le choix des contraires*, cité par la *Métaphysique* (I 2, 1004 a, 2 et b, 34), *Sur les opposés*, *Sur l'affirmation et la négation*, etc.

B) **Physique** : a) **En général.** — L'ensemble des livres de physique, en y comprenant, comme cela se doit, la biologie et la psychologie, forme plus de la moitié de ce qui nous est resté. Le titre consacré de l'ouvrage où en sont exposés les principes les plus généraux : *Φυσική ἀκρόασις*, *Leçons de Physique*, en manifeste immédiatement le caractère « acroamatique ». C'est à proprement parler la réunion de deux traités, dont l'un est souvent intitulé par Aristote : *Sur la Nature*, ou encore : *Des principes* (les livres I à IV, dont le premier est une histoire

du problème), et l'autre (les quatre derniers) : *Du mouvement* ; il est possible que le l. VII ne soit pas authentique : Eudème, nous apprend Simplicius, ne faisait, dans sa propre *Physique*, aucune place au contenu de ce livre ; si ce n'est pas une rédaction d'élève, c'est à tout le moins une esquisse et de laquelle il existe, comme on l'a vu (cf. p. 13), une double version.

b) **Le monde supralunaire et le monde sublunaire.** — Le traité *De la génération et de la corruption*, en deux livres, offre cette particularité que les deux derniers livres du traité *Du ciel*, qui le précède dans notre collection, pourraient très naturellement en être la première partie ; seuls en effet les livres I et II du traité *Du ciel* concernent le sujet indiqué par le titre. Les trois premiers livres des *Météorologiques*, de même, traitent véritablement de ce qui, dans l'Aristotélisme, s'appelle « météorologie », tandis que le quatrième, dont l'authenticité est d'ailleurs contestée et que l'on a parfois attribué à Straton de Lampsaque, constitue une physique spéciale et une sorte de chimie. — Peut-être a-t-il existé un livre *Sur les métaux*. — Dans notre collection les *Météorologiques* sont suivis du traité *Du monde*, lequel est certainement un apocryphe d'origine stoïcienne, dans lequel se reflète la pensée de Posidonius et dont on peut situer la composition aux environs de l'ère chrétienne.

A cette classe on rattachera volontiers : 1^o les *Problèmes*, compilation tardive (v^e ou vi^e s.), très étendue puisqu'elle remplit plus de cent pages in-4^o, sur deux colonnes, de l'éd. Bekker : trente-sept problèmes sur des sujets de mathématiques, d'optique, de musique (la partie la plus intéressante), de physiologie, de médecine, etc. y sont examinés et traités, parfois sans doute d'après ce qu'en avait dit Aristote, mais aussi d'après Théophraste ou d'après les écrits de la collection hippocratique, sans qu'il soit le plus souvent possible de discerner la vraie source de ce qu'on y trouve ; 2^o les *Mécaniques*, apocryphe d'une date assez ancienne, œuvre de Straton peut-être ou de quelqu'un de son école, et dans laquelle sont exposés les principes de la statique et la théorie du levier, de la poulie, de la balance ; 3^o ce qui, sous le titre : *Positions et dénominations des vents*, semble être un débris d'un traité de Théophraste ou d'un de ses élèves ; *Sur les signes du temps* ; 4^o une autre compilation, hétéroclite à souhait, qui paraît s'être constituée d'abord dans la première moitié du II^e s. de notre ère, puis complétée trois ou quatre siècles plus tard et que l'on intitule : *Récits merveilleux*, c'est-à-dire une énumération des « paradoxes de la Nature », quelque chose d'analogue à ce qu'on trouve dans le VI^e l. de Lucrèce (703-905).

Faute d'une meilleure place à leur assigner on mentionnera enfin ici les écrits mathématiques ou astronomiques attribués à Aristote, un traité *Des Couleurs*, qui doit être restitué à Théophraste, un traité *Des Sons*, à Straton. On mentionnera en outre le petit livre *Sur les lignes insécables*, intéressante critique, certainement apocryphe, mais peut-être due à Théophraste, des conceptions de Xénocrate.

c) **Biologie.** — La vie supposant chez les êtres qui en sont doués l'existence d'une âme, la biologie d'Aristote a pour base une « psychologie », donc, pour commencer, un traité général : *De l'âme*, en trois livres, dont le premier est, comme dans la *Physique*, un livre historique ; le second, on l'a vu (p. 13), comporte en quelques parties une double rédaction ; le troisième expose la théorie de l'Intellect. On peut y joindre quelques petits traités spéciaux, la plupart d'un grand intérêt : *De la sensation et des sensibles* ; *De la mémoire et de la remémoration* ; *Du sommeil et du réveil*, avec *Les Songes* et *La divination par les songes*. Ils composent l'ensemble désigné communément sous le titre de *Parva naturalia*.

Les traités proprement biologiques représentent, à eux seuls, le quart de notre Aristote. Il y en a trois principaux : le premier, descriptif, qui est un recueil d'observations : *L'histoire des animaux*, en dix livres, dont le dernier est douteux, comme aussi peut-être le VII^e, une partie du VIII^e et le IX^e ; le second est une morphologie fondée sur ces observations : *Les parties des animaux*, en quatre livres ; le troisième est une embryologie : *De la génération des animaux*, en cinq livres. Ces grands ouvrages se complètent par deux petits traités : *Sur le mouvement...* et *Sur la locomotion des animaux*, dont le premier, beaucoup moins étendu que le second, est d'une authenticité incertaine. On y peut joindre le reste des *Parva naturalia*, à savoir : *De la vie et de la mort*, auquel le traité *De la jeunesse et de la vieillesse* serait comme une introduction et qui se complète par un autre : *Sur la longueur et la brièveté de la vie*, le groupe s'achevant par un écrit *Sur la respiration*, duquel on rapprochera, pour mémoire, un traité : *Du souffle vital* (le *pneuma*), provenant peut-être de la première génération péripatéticienne, mais certainement inauthentique, puisque la fonction des artères, inconnue d'Aristote, y est distinguée de celle des veines. Les *Physiognomiques* sont, pour d'autres raisons, dans le même cas. — Les livres d'*Anatomie*, accompagnés de dessins, sont souvent cités par Aristote ; ils se sont malheureusement perdus. — Quant au traité *Des plantes*, ce serait une traduction en grec (peut-être de Nicolas de Damas, duquel il

sera tout à l'heure question) d'une traduction latine faite sur un texte arabe, et destinée à remplacer dans la collection un traité authentique, perdu, sur le même sujet.

C) **Philosophie première.** — Ce que nous appelons « métaphysique » est un curieux exemple de la façon dont peut évoluer le sens d'une expression et dont ce qui désignait le contenant en vient à signifier le contenu : pour nous, la « métaphysique », ce sont tous les problèmes qui *dépassent* le plan de la Nature, celui, par conséquent, de la physique ; or, la formule, que l'on rencontre pour la première fois chez Nicolas de Damas, jeune contemporain d'Andronicos et qui vraisemblablement ne faisait que répéter ce dernier, voulait dire : « *Les [livres] qui viennent [dans les Tables] à la suite des [livres] de physique, τὰ μετὰ τὰ φυσικά.* Il désignait ainsi un recueil rassemblant plusieurs écrits relatifs à la science de l'Être « en tant qu'être », c'est-à-dire à la plus haute des sciences théorétiques, à la philosophie première : recueil factice dans lequel ont été introduits : 1^o un livre α, introduction à la physique et même à la philosophie en général et rédaction d'un élève, probablement Pasiclès de Rhodes, un neveu d'Eudème ; 2^o ce lexique des termes philosophiques (I. Δ), dont il a déjà été question (p. 13). Cette élimination opérée, le reste peut se répartir comme suit : 1^o A B Γ, auquel on peut joindre E, forment un tout : le premier de ces livres exposant l'histoire du problème, envisagée du point de vue aristotélicien ; le second, les difficultés à résoudre et qui résultent de ce que, sur une même question, s'opposent deux thèses : livre *diaporématique* par conséquent, puisqu'il examine des *aporias* ; le troisième expose ce qu'est la science de l'être en tant qu'être, laquelle pose le problème de la Substance, celui de l'Un et du Multiple, et s'oppose au relativisme ; ce livre traite aussi du principe de contradiction et du principe du tiers-exclu ; le livre E, très court, ne fait guère que compléter et préciser certains points du précédent. Le problème de la Substance est traité dans les livres Z et H ; celui de la « puissance » et de l'« acte » dans le I. Θ ; celui de l'Un et du Multiple dans le I. I. Le I. Α, dont la première partie est une esquisse (cf. p. 11), expose quelle est la nature de l'Être « en tant qu'être ». Les livres M et N, qui traitent des principes, reprennent la critique du Platonisme et, sur ce point, M et A coïncident souvent de façon littérale, sauf que, comme on l'a vu (p. 4, n. 1), dans le second Aristote combat Platon en se présentant ouvertement comme un membre de l'Académie. J'ai laissé de côté le I. K qui n'est peut-être qu'une rédaction d'élève, constituée dans ses huit premiers chapitres par un résumé de B Γ E, dans les quatre sui-

vants par des extraits des livres II, III et V de la *Physique*. — Je mentionnerai à cette place, parce qu'en somme il y est, comme dans le I. A de la *Métaphysique*, parlé de l'Être à un point de vue historique l'écrit apocryphe dont le vrai titre est : *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, et non : *Sur Xénophane, Zénon et Gorgias* ; œuvre vraisemblablement d'un Péripatéticien éclectique du 1^{er} s. de notre ère.

D) **Morale.** — Notre collection comprend trois ouvrages relatifs à la morale : l'*Éthique* dite à *Nicomaque*, l'*Éthique* dite à *Eudème* et la *Grande Morale*. Laissons de côté cette dernière, qui semble n'être qu'un résumé d'école dont le vocabulaire est souvent stoïcien et qui, pour le fond, rappelle certaines conceptions de Théophraste ; la composition en peut être placée au III^e ou, tout au plus, au II^e s. de notre ère. Quant aux deux autres ouvrages, il convient tout d'abord d'en rectifier le titre : celui qui est usuel, au moins chez nous, implique qu'ils seraient dédiés, l'un à Nicomaque, le fils d'Aristote, l'autre à Eudème de Rhodes, son disciple et son collaborateur ; on aurait mieux fait de traduire simplement le titre des manuscrits : *Éthique nicomachéenne*, *Éthique eudémienne*, titre répondant à ce qui est probablement la vérité, à savoir que Nicomaque et Eudème ont édité après la mort d'Aristote des cours du Maître sur ce sujet. Or, la comparaison des deux *Éthiques* nous met en face d'un problème difficile : les quatre premiers livres de la *Nicomachéenne* et les trois premiers de l'*Eudémienne* se correspondent sans être identiques, de même les livres VIII et IX de la première et le septième et dernier de la seconde ; mais il y a identité complète entre IV, V, VI de cette dernière et V, VI, VII de l'autre ; enfin le X^e et dernier livre de la *Nicomachéenne* lui est propre. La question est donc de savoir à laquelle des deux appartenaient originellement les trois livres communs. Dans le catalogue de Diogène (n^o 38) est mentionnée une *Éthique* en quatre livres (c'est probablement ce qu'il faut lire, et non cinq) : peut-être a-t-on le droit d'en inférer que c'est de l'*Éthique nicomachéenne* qu'ils ont été transportés dans l'autre, d'autant mieux que le catalogue d'Hésychios mentionne de son côté une *Éthique* en dix livres (n^o 39). On s'accorde généralement aujourd'hui à admettre que l'*Éthique eudémienne* est une édition des plus anciennes leçons d'Aristote sur la matière, peut-être même de celles qu'il professa à Assos, et qu'elle est dans la ligne du *Protreptique*, tandis que la *Nicomachéenne* reproduit des leçons professées dans le Lycée. — A cette classe appartient le petit traité *Des vertus et des vices*, vraisemblablement l'œuvre d'un éclectique aux alentours de l'ère chrétienne.

E) **Politique.** — La *Politique*, en huit livres, est à certains égards comparable à la *Métaphysique* : comme ce dernier écrit, c'est non un ouvrage achevé, mais un recueil, assemblé après la mort d'Aristote, de leçons indépendantes sur des sujets connexes : d'où les discussions sur l'ordre des livres, comme s'il était possible, dans un cas semblable, de découvrir un ordre rationnel et comme s'il ne valait pas mieux s'en tenir à l'ordre consacré. Quoi qu'il en soit, on veut que les livres VII et VIII fassent suite au livre III et que les livres IV à VI terminent l'ouvrage. — L'*Économique*, est apocryphe : son premier livre, qui est d'une bonne époque, doit presque tout son contenu à la *Politique* d'Aristote et à l'*Économique* de Xénophon ; le second date sans doute de la fin du III^e s. ap. J.-C. et n'est qu'un fatras d'historiettes ; le troisième n'existe que dans une traduction latine, qui pourrait bien être le traité mentionné dans le catalogue d'Hésychios (n^o 165) sous le titre : *De la communauté de vie entre mari et femme*.

A côté de ces travaux de caractère sociologique, il y a lieu d'en mentionner d'autres d'un caractère strictement historique et même documentaire. D'un ouvrage, les *Πολιτεῖαι*, dans lequel Aristote avait analysé les constitutions de cent cinquante-huit Cités grecques, il ne nous est resté qu'un morceau, de grande importance il est vrai, publié pour la première fois en 1891 par Sir Frédéric Kenyon qui l'avait découvert l'année précédente sur un papyrus égyptien du British Museum, au recto duquel, vers la fin du 1^{er} s. de notre ère, un fermier avait écrit ses comptes : c'est la *Constitution d'Athènes*. L'ouvrage, dont l'authenticité est incontestable, comprend deux parties, dont la première retrace l'évolution de la politique athénienne depuis une époque antérieure à Solon jusqu'en 403 (ch. 1-41), tandis que la seconde (ch. 42-69) décrit les institutions d'Athènes au temps même d'Aristote. Au surplus, Aristote ne se serait pas contenté d'étudier les constitutions grecques : il avait aussi écrit un ouvrage dont le titre pourrait se traduire : *Droit coutumier des Barbares*. Du même ordre est un travail tel que celui sur la *Chronologie des vainqueurs Pythiques*, auquel une inscription de Delphes nous apprend qu'avait coopéré Callisthène, le neveu du Maître ; or, on sait de quelle importance étaient de telles annales pour les Grecs lorsqu'il s'agissait de déterminer la date d'un événement.

F) **Technologie.** — Bien qu'on nous parle de livres sur la médecine et sur l'agriculture, il est peu probable qu'Aristote ait écrit sur aucun art hormis sur ceux qui intéressent l'expression de la pensée par la parole, sans ou avec accompagnement du

rythme et de la musique, c'est-à-dire l'art oratoire et l'art poétique. Sur le premier, un ouvrage était célèbre : *Le recueil des Arts*, dans lequel il analysait les « *Arts* », c'est-à-dire les *traités* de rhétorique écrits avant lui. Cet ouvrage s'est perdu, et nous ne possédons plus que la *Rhétorique* en trois livres dont le dernier était peut être originairement un ouvrage distinct. Quant à la *Rhétorique à Alexandre*, s'il n'est pas douteux qu'elle soit inauthentique, en revanche l'attribution qui en est faite à Anaximène de Lampsaque, un vieux contemporain d'Aristote, est tout à fait arbitraire ; il est plus probable qu'elle a été écrite vers le temps de Théophraste. Le faussaire qui, par la suite, a voulu utiliser l'ouvrage pour le mettre au compte d'Aristote y a ajouté une lettre introductive à Alexandre, dans laquelle (1, 1421 b, 1 sq.) il exploite les nombreuses références de la véritable *Rhétorique* à des *Livres de Théodecte* (notamment III 39, 1410 b, 3) en vue de prêter à Aristote une *Rhétorique* écrite *pour* Théodecte, ne faisant ainsi, semble-t-il, que rendre la fraude plus apparente. C'est en effet « écrite *sur* Théodecte » ou « *par* Théodecte » qu'il aurait dû dire : il résulte en effet de nos catalogues (Diog. n° 82, Hés. n° 74) qu'Aristote avait écrit un résumé de l'« Art » de Théodecte, et d'autre part plusieurs témoignages autorisés prouvent que ce poète, mort très peu après le début de l'expédition d'Asie et dont les tragédies n'étaient que morceaux d'éloquence, avait en effet composé une *Rhétorique*.

Le second grand ouvrage de cette classe, la *Poétique* nous est parvenu amputé de son second livre, où l'on aurait trouvé sans aucun doute une explication de la « purgation des passions » (κάθαρσις) complétant les indications rapides de la *Politique* (cf. p. 296 sqq.). — On se contentera de rappeler enfin le grand dialogue *Sur les poètes*, déjà cité (p. 15) parmi les ouvrages de jeunesse auquel se rapporte peut-être le renvoi, à la fin du ch. 15 de la *Poétique*, à des ouvrages « livrés au public », et de signaler enfin un écrit *Sur les problèmes homériques*.

V. Le problème chronologique. — Les heureux résultats qui, en ce qui concerne l'intelligence de la pensée platonicienne, ont été obtenus grâce aux travaux par lesquels, depuis près d'un siècle, on a cherché à déterminer approximativement l'ordre de composition des dialogues, ont conduit, depuis une trentaine d'années, à tenter en ce qui concerne Aristote une entreprise analogue.

Tout d'abord, les écrits d'Aristote, on l'avait depuis longtemps constaté, renferment des allusions permettant, non sans doute de les dater, mais de fixer le moment au delà duquel on

ne peut remonter. Ainsi par exemple, ce qu'il dit des éléphants dans l'*Histoire des animaux* suppose la bataille d'Arbèles (331) où les Grecs en virent pour la première fois ; ou bien encore, dans un passage des *Météorologiques*, il semble dire qu'il a cinquante ans (334) et parle d'une comète dont on peut supposer que c'est celle qui fut visible en 341. Comme, d'autre part, les écrits que nous avons conservés empruntent souvent leurs exemples soit au Lycée, soit à des faits de la vie athénienne ou observables pour des Athéniens, on se jugeait suffisamment autorisé à les dater de la période athénienne, postérieure à la fondation de l'École (335). Et, s'il arrivait que ces faits fussent notoirement antérieurs à ce second séjour, on en était quitte, sans préciser aucunement, pour supposer l'ouvrage en préparation longtemps avant l'époque où il aurait été écrit. Enfin, on se représentait l'œuvre d'Aristote ordonnée d'après un plan pédagogique et la composition des ouvrages effectuée successivement en conformité avec ce plan. On soustrayait ainsi l'œuvre, par hypothèse, à toute évolution réellement historique : des trois périodes que remplit son activité, on ne retenait sérieusement que la première, la période académique, et la troisième, celle du Lycée ; et, tandis que dans les treize années qu'elle a duré on accumulait une somme de travail vraiment surhumaine, on laissait vide, ou presque, la période intermédiaire, dont la durée est cependant à peu près égale à celle de la dernière.

Faute de pouvoir parler avec le détail nécessaire des recherches qui, entreprises et poursuivies par M. Werner Jäger, ont brisé avec cette méthode arbitraire, il peut suffire d'indiquer quels principes les ont inspirées et d'en donner un exemple. D'une façon générale, au lieu d'envisager exclusivement dans chaque texte, en elle-même et pour elle-même, la doctrine qui y est exposée, la tâche de l'historien devrait être de voir, dans l'ensemble de l'œuvre qu'il considère, quelle est la place du passage auquel il a affaire ; d'en déterminer la physionomie propre, d'après le style, d'après les allusions qu'il contient, d'après son rapport avec d'autres. Il réussirait ainsi sans doute, à en fixer l'âge par rapport à ceux-ci, et, de la sorte, parfois il le retirerait même, non point de la partie totale à laquelle il appartient, par ex. de tel ou tel livre de la *Métaphysique*, mais du corps dans lequel sont actuellement réunies une pluralité de telles parties. La nécessité d'une semblable méthode apparaît dès que, parmi les œuvres d'Aristote, on en considère une qui soit de quelque étendue : on la trouvera faite de morceaux disparates, ici bien élaborés, ailleurs médiocres rédactions d'élève ou encore simples esquisses ;

il y a des doublets, soit dans un même recueil, ainsi dans la *Métaphysique* entre certaines parties de M et certaines parties de A, entre les livres B Γ E et les huit premiers chapitres de K; soit entre deux recueils distincts, comme entre la fin de ce livre K et certaines parties de la *Physique* II, III et V; soit enfin entre deux éditions d'un même cours, ainsi ces trois livres identiques de l'*Éthique eudémienne* et de la *Nicomachéenne* (sur tout ceci, voir p. 20). L'ordre des livres est très souvent déconcertant, ainsi dans la *Politique*, et plus déconcertante encore leur distribution entre deux ouvrages différents, comme on l'a vu (p. 17) pour le cas du *De caelo* et du *De gen. et corr.* Bref, il saute aux yeux qu'on est en présence, non pas d'œuvres « composées » par celui dont elles portent le nom, mais de recueils factices souvent fort mal faits, dans lesquels apparaissent les remplissages et les sutures. De là vient qu'il soit si difficile souvent de s'accorder sur le sens de la doctrine d'Aristote et que des textes puissent autoriser les interprétations les plus opposées; que la pensée enfin paraisse manquer quelquefois de netteté et de cohérence. Une étude chronologique conçue comme il vient d'être dit offre donc le plus grand intérêt.

Une fois opéré le démontage qu'elle comporte essentiellement, on s'aperçoit que en fait, ainsi que cela a été admis plus haut (p. 5), la seconde période de la vie d'Aristote, entre 347 et 335, a dû être employée à la composition de la plupart de ses cours: d'abord les *Topiques*, dont le premier livre et le dernier sont peut-être plus tardifs, mais où l'influence platonicienne est dans tout le reste si souvent sensible; puis, vraisemblablement les *Catégories* et l'*Hermèneïa*, sous une réserve déjà indiquée en ce qui concerne la fin de ces deux ouvrages (cf. p. 16); enfin les *Analytiques*. Viendrait ensuite la *Physique*, ou tout au moins une grande partie de celle-ci; les traités *Du ciel* et *De la génération et la corruption*; le l. III du traité *De l'âme*; les parties les plus anciennes de la *Métaphysique*: A, Δ, les huit premiers chapitres de K, Λ (sauf la fin) et N; de la *Politique*, les livres II, III, VII et VIII, qui supposent le *Protreptique* et l'*Éthique eudémienne*. Ce à quoi la dernière période aurait été employée, ce seraient toutes les études spéciales de physique telles que celles des *Météorologiques*, de biologie, de psychologie ou enfin d'histoire, notamment les recherches documentaires dont la *Constitution d'Athènes* est le seul spécimen conservé. Mais, en même temps, il arrivait à Aristote de traiter devant ses élèves tels ou tels points spéciaux de philosophie: l'Acte et la Puissance, l'Un et le Multiple, leçons qui sont devenues les livres Θ et I de la *Méta-*

physique ; dans B Γ E, d'autre part, il développait pour eux la première partie de K, et dans M leur présentait une nouvelle version de A et de N. Le ch. 8 de Λ atteste par exemple un remaniement important de la première théologie d'Aristote : une spéculation proprement philosophique, laquelle recommence avec le ch. 9, est interrompue par des considérations astronomiques. La doctrine de Callippe de Cyzique, dont il sera question plus tard (cf. p. 117 sq.), ne peut être antérieure à 330/325 ; d'autre part, tandis que jusqu'à présent, exception faite de quelques indications qui peuvent avoir été ajoutées par les plus anciens éditeurs (Théophraste ou Eudème), Aristote n'a parlé que d'*un seul* moteur immobile (par ex. 7, 1072 b, 13), maintenant au contraire il se demande combien il faut compter de tels moteurs (8, début jusqu'à 1073 b, 3).

On ne peut cependant fermer les yeux sur les obstacles dont est semée la route ainsi ouverte. Celle-ci est en effet très différente de ce qu'elle était dans le cas de Platon : on était alors en présence des œuvres publiées d'un écrivain et destinées par lui à la publication : si des interpolations ou des remaniements ont pu s'y glisser, ils sont rares ou sont de sa main ; les *Lois* elles-mêmes, quoiqu'elles aient été publiées par un autre, portent cependant la marque du style qui caractérisait déjà les dialogues de la vieillesse. Avec Aristote la situation est très différente, puisque nous avons perdu presque entièrement les ouvrages publiés par leur auteur et que ceux que nous avons conservés sont des ouvrages « scolaires », destinés en effet à l'enseignement de l'École, ouvrages que, après le Maître, les maîtres à leur tour se sont préoccupés d'accommoder aux besoins de cet enseignement. L'exemple des deux *Éthiques* est significatif : Nicomaque et Eudème n'ont pas compris de la même manière leur tâche d'éditeurs. De combien de retouches et d'arrangements les matériaux qu'il s'agissait de mettre en œuvre n'ont-ils pas été l'objet jusqu'à Tyrannion et Andronicos, et ensuite du fait de ces derniers en tant qu'ils se proposaient de les rendre accessibles à un plus vaste public ! Retrouver sous ces mises en œuvre successives la matière originale et sa primitive mise en œuvre, celle dont Aristote a été l'auteur, semble devoir être bien souvent une entreprise extrêmement difficile. En tout cas, il m'a semblé que je ne pouvais faire état que dans une mesure restreinte de ces recherches nouvelles. Mais, s'il arrive que, dans la pensée d'Aristote, on constate des incohérences relativement à une même question, il faudra se rappeler quels problèmes proprement historiques se posent à ce sujet, et, au lieu d'imputer sans réserve ces incohé-

rences à une contradiction interne, à un déséquilibre de la pensée, admettre au contraire que chacune des thèses qui s'opposent ainsi peut représenter un moment différent de l'évolution de cette pensée.

VI. Les commentateurs. — La même nécessité, qui s'imposait aux éditeurs anciens, de toucher au texte primitif pour le rendre lisible, s'imposait aux professeurs, de paraphraser et de commenter ce texte second, afin de le rendre intelligible. Tant qu'a duré le Lycée, aussi longtemps du moins qu'il y a eu à Athènes ou ailleurs des professeurs appointés pour enseigner la philosophie péripatéticienne, Aristote a été expliqué, les similitudes ou différences de doctrine d'un écrit à l'autre ont été signalées, les interprétations se sont affrontées, le texte a été discuté, des variantes notées. Ceux de ces commentaires qui sont parvenus jusqu'à nous constituent donc des instruments infiniment précieux pour l'intelligence d'une pensée souvent obscure. Le plus ancien des commentateurs grecs dont il nous soit resté quelque chose est Aspasios (premier quart du II^e s. de notre ère : *Éthique*) ; ensuite (deb. du III^e s.) vient Alexandre d'Aphrodise, esprit vigoureux et pénétrant, penseur original (*Métaphysique* dont une partie serait de Michel d'Éphèse, *1^{ers} An.*, *Topiques*, *Météorol.*, *De sensu* ; à quoi il faut joindre ses propres traités *De l'âme*, *Du Deslin*, *De la mixtion*, enfin le recueil *Difficultés et solutions* et peut-être un court traité *De l'intellect*). Un peu postérieur est Porphyre, dont l'*Introduction aux Catégories (Isagogè)*, également connue sous le titre : *Les cinq dénominations (Πέντε φωνά, Cinque voces, c'-à-d. le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident)*, est devenue elle-même matière à commentaire. Une cinquantaine d'années plus tard, nous trouvons Dexippe, commentateur des *Catégories*, et Thémistius, un rhéteur, auquel nous devons des paraphrases, précises et claires, des *2^{ds} Analytiques* et du traité *De l'âme*, avec, dans un texte hébreu, des commentaires du *De caelo* et du I. A de la *Métaphysique*. De Syrianus, le second scolarque de l'École d'Athènes, au milieu du V^e s., nous avons une faible partie d'un commentaire de la *Métaphysique*, imprégné d'esprit néoplatonicien. Le VI^e s. est, pour nous, l'époque la plus riche en exégètes, certains appartenant à l'École d'Alexandrie, étroitement liée à l'École d'Athènes, et tous, néo-platoniciens : d'abord un élève de Proclus, Ammonios (celui qu'on distingue habituellement de ses homonymes en l'appelant le fils d'Hermeias), de qui nous avons des commentaires sur les *Catégories*, sur l'*Hermèneia*, sur les *1^{ers} Analytiques*,

sur l'*Introduction* de Porphyre aux *Catégories* ; un peu plus tard, le chrétien Jean d'Alexandrie, plus souvent appelé, en raison de son zèle, Jean Philopon, c'est-à-dire « celui qui aime le travail », duquel subsistent d'utiles commentaires sur les *Catégories*, sur les 1^{ers} et 2^{ds} *Analytiques*, sur le *De generatione et corruptione*, sur la *Physique*, sur les *Meteorologica*, sur le *De anima*, sur la *Génération des animaux* ; plus tard encore, au temps où l'édit de Justinien en 529 fermait l'École d'Athènes, le Cilicien Simplicius, intelligent entre tous, et à l'érudition de qui nous devons tant de fragments des Présocratiques, auteur de commentaires sur les *Catégories*, sur la *Physique*, celui-ci d'une grande importance, sur le *De anima* ; dans la seconde moitié de ce même siècle, Olympiodore le Jeune (*Prolégomènes à l'Isagogè* de Porphyre, *Catégories*, *Météorologiques*), puis Asclepios, auteur d'un commentaire sur la *Métaphysique*, dont quelques parties ont survécu ; enfin David, probablement chrétien (*Prolégomènes à l'Isagogè*). Élias, chrétien lui aussi, commentateur de l'*Isagogè* et des *Catégories*, est, semble-t-il, de la seconde moitié du VIII^e siècle. Michel d'Éphèse, Eustrate et Sophonias sont des Byzantins, respectivement du XI^e, XII^e et XIV^e siècles.

A ces noms il faudrait joindre ceux du Romain Boèce dont la traduction en latin de l'*Isagogè* et des *Analytiques*, les commentaires sur les *Catégories* et sur l'*Hermèneia*, ont grandement contribué à la diffusion au Moyen-Age de la philosophie d'Aristote ; enfin ceux d'Averroès (XII^e s.) et de Saint Thomas (XIII^e s.) ; les commentaires de ce dernier, souvent très clairs, semblent maintes fois être appuyés sur une connaissance indirecte des commentateurs grecs.

DEUXIÈME PARTIE

LA SCIENCE

CHAPITRE I

LA CONCEPTION DU SAVOIR

Savoir et agir, même intelligemment, ne sont pas chez l'homme des fonctions identiques : un jugement *de valeur* sur un bien à rechercher ou un mal à éviter n'est pas la même chose qu'un jugement *d'existence* ou de vérité. Sans doute le bien et le mal, le vrai et le faux sont, chez l'être intelligent, « compris dans le même genre », en ce sens qu'ils sont, l'un et l'autre, déterminés par l'intellect ; que le bien et le mal sont le vrai et le faux de l'intelligence quand elle règle la pratique, comme ceux-ci sont le bien et le mal de l'intelligence quand elle spéculé théoriquement ; en ce sens aussi qu'affirmer ou nier est, pour cette dernière, la même chose *génériquement* que rechercher ou éviter. Mais, *spécifiquement* et sous le rapport de leur essence propre, de leur *quid*, ou de leur « quiddité », ce sont bien deux choses distinctes et deux exercices distincts de l'intelligence.

I. La science se distingue : 1. de l'art ; — Ces idées, qu'exprime Aristote dans le l. III du traité *De l'âme* (7, 431 a, 9 sq. ; b, 8-12 ; 9, 432 b, 27-29) sont à la base d'une première caractéristique discriminative du savoir : la science se distingue de l'art ou technique. (τέχνη) Bien que très souvent Aristote traite les deux termes en synonymes, il distingue néanmoins avec précision les deux choses, en donnant pour objet à la science (ἐπιστήμη) l'Être (τὸ ὄν), tandis que l'objet propre de l'art est la production, la *génération* d'une œuvre par un pouvoir (δύναμις) déterminé d'agir ou de produire (p. ex. *Éth. Nic.* VI 3 et 4). Le domaine de l'art est donc la pratique, *action* et *fabrication* ; celui de la science est la *théorie*, la *spéculation*, c'est-à-dire la seule *contemplation* de l'objet (θεωρεῖν, en latin *speculari*). Mais d'autre part, le propre de la science étant de pouvoir être communiquée par l'enseignement, c'est aussi une propriété de l'art : il est à ce titre « plus science que simple expérience », car il s'accompagne de jugements vrais (*Méla.* A 1, 981 b, 7-9). Bref, la *forme* est la

même ; c'est l'objet ou la *matière* qui diffère : ici spéculation, là action, et cela par des différences qu'il y aura lieu de préciser par la suite.

2. de l'expérience ; — Ce qui importe pour le moment, c'est de distinguer d'abord l'expérience et la science, puis la science et l'opinion. — L'expérience (*ἐμπειρία*), pour l'art comme pour la science, est un point de départ, aussi bien de l'action organisée, que de la spéculation méthodique (p. ex. *Meta.* A 1, 981 a, 2 sqq. ; *An. post.* II, 19, 100 a, 6). Mais son objet, c'est le fait brut (*τὸ δῆλον*) dans son individualité singulière (le *καθ' ἑαυτόν*). Elle se fonde sur la sensation, sur la mémoire, sur l'habitude et la routine. Or, la science ne saurait être confondue avec la sensation. Sans doute est-ce avec la sensation qu'elle commence, et c'est une proposition capitale (cf. *An. post.* I 18, *déb.*), que l'absence d'une espèce particulière de sensation entraînerait nécessairement pour nous l'absence d'une certaine science. Sans doute encore, dans la sensation, plus précisément dans l'expérience constituée par nos perceptions, l'esprit saisit-il déjà un objet de science, puisque, dans l'*individu* Callias, je perçois immédiatement l'*espèce* « Homme » (*An. post.* II 19, 100 a, 17). Il n'en est pas moins vrai que cette intuition immédiate de l'universel dans le singulier est tout autre chose que le savoir ; et cela, parce que ce qui la caractérise, c'est d'être l'intuition de « telle ou telle chose déterminée quant à ses conditions spatiales et temporelles » (*τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν*, *ib.* I 31, *déb.*). Des déterminations changeantes de lieu et de temps sont en effet un facteur essentiel de la connaissance sensible, tandis que la connaissance scientifique est en dehors de l'espace et du temps. Reprenant une idée exprimée par Platon dans son *Ménon*, Aristote considère la pensée scientifique comme une pensée *en repos* et en quelque sorte *fixée et arrêtée* (*De an.* I 3, 407 a, 32 sqq. ; *Phys.* VII 3, 247 b, 7 sqq.).

3. de l'opinion. — C'est par là que la science s'oppose aussi à l'opinion (*ὀπίσθησις, δόξα*), aux jugements fondés sur des bases simplement probables. Une proposition scientifique, certes, est bien un jugement, une *croyance* à laquelle on a donné son adhésion. Mais cette adhésion est telle qu'aucun argument n'est capable de mettre, par persuasion, à la place de la conviction dont il s'agit, une conviction opposée : il n'y a *point de raison* qui puisse changer ou *mettre à bas* une conviction, une opinion scientifiquement fondées (elles sont *ἀμετάπειστα, ἀμετάπτωτα* : *Top.* V 2, 130 b, 16 ; VI 2, 139 b, 33 ; *An. post.* I, 2, *fin*). En son tout, la science est donc un système d'opinions *inébranlables*.

Ce qui caractérise en effet l'opinion ou la simple croyance, c'est qu'une autre opinion ou croyance est également « possible » et qu'elle peut être aussi bien fautive que vraie ; qu'elle n'a, chez celui-là même qui présentement la possède ou la professe, aucune stabilité (ἀ-βέβαιον ; p. ex. *An. post.* I 33). La science au contraire a une vérité permanente (*ib.* 19, 100 b, 7 sq. ; *De an.* III 3, 428 a, 17). Bien plus, sous ce rapport, elle est, comme chaque sensation dans son domaine propre, une appréhension infaillible de son objet.

II. **Rapport de la science à son objet**, — Considérons en effet la relation de la science à cet objet (τὸ ἐπιστητόν). En un sens, celui-ci est antérieur à la connaissance que nous en avons (*Cat.* 7, 7 b, 23 sqq. ; cf. *Méta.* Δ 15, 1021 b, 6 sqq.), ou, plus exactement, à la connaissance que nous *pouvons* en avoir : cette relation d'antériorité ne concerne en effet que l'acquisition du savoir dans le temps, que la mise en branle de notre *aptitude* à savoir. Il en est de la science et de son objet comme de la sensation et de son objet ; de part et d'autre nous sommes en présence de *corrélatifs* : « le savoir, dit Aristote, est de l'ordre des relatifs (πρός τι) » ; si, d'un autre côté, on envisage un sujet sentant concret, auquel temporairement manqueraient par exemple les sensations visuelles, dirait-on que les visibles n'existent pas, faute de la capacité pour lui de les voir ? En revanche, le jour où ce sujet verra, ce qu'il verra sera forcément du visible, et la corrélation est telle alors que les deux termes se suppriment réciproquement l'un l'autre. Or, c'est dans le même sens que, dit Aristote (*Méta.* I 6, 1057 a, 9-12), le rapport de la science à son objet est comparable à celui de la mesure au mesurable ou au mesuré. Quand donc les deux corrélatifs sont envisagés dans le temps, et que la science semble ainsi progresser *historiquement* vers la connaissance de son objet, alors on peut dire qu'elle *dépend* de celui-ci et que la corrélation, par suite, n'est pas réversible. Mais, quand celle-ci est envisagée en elle-même et, si l'on peut dire, dans l'absolu, alors elle est soumise à la règle ordinaire des corrélatifs : « de nature ils sont *simultanés* », et en ce sens que l'objet est condition de ce dont il est l'objet. Pour bien dire, ils ne sont *même* qu'une seule chose : dès, en effet, que l'on considère la science *en exercice* et s'appliquant à son objet, ils sont inséparables l'un de l'autre ; ils forment une unité dans laquelle on peut, par abstraction, faire une distinction de « quiddité » ; mais cette unité n'en est pas moins réelle (*De an.* III 6, 430 a, 4 sqq., et plusieurs fois dans la suite).

soit « en puissance », soit « en acte » et à divers degrés. — Or, dans un des passages où il pose cette identité (8, *déb.*), Aristote nous ainvite cependant lui-même à nous placer au point de vue d'une distinction qui joue dans sa doctrine un rôle de premier ordre. Dans l'histoire de l'acquisition du savoir, plusieurs moments sont à distinguer, moments successifs et, en outre, nécessairement liés entre eux. La distinction de laquelle je veux parler est celle de la « puissance » et de l'« acte » (δύναμις, ἐνέργεια). Mais, s'il y a lieu de distinguer dans la science un état de virtualité et un état de réalité ou d'exercice, cette division, en vertu de ce qui vient d'être dit, doit retentir sur l'objet, qui sera lui-même, ou « en puissance », ou « en acte », un objet de science. Toutefois c'est encore envisager les choses d'une façon trop grossière et sans pousser assez loin l'analyse. Il y a lieu en effet de distinguer dans la « puissance » plusieurs degrés et, du même coup, plusieurs degrés aussi dans l'« acte » : la capacité de connaître scientifiquement un objet, susceptible d'être à son tour connu de cette même manière, ne peut évidemment être du même degré chez un tout jeune enfant ou chez un savant, mais qui est en train de dormir ou de jouer au trictrac. Chez le premier, il s'agit d'une simple *possibilité* et qui n'est déterminée que par ce fait que l'enfant possède ce sans quoi une détermination plus précise serait impuissante à se réaliser jamais, à savoir l'intellectivité ; il n'y a de ce fait ni génération de quelque chose de nouveau, ni altération dans sa nature primitive, mais, s'il s'instruit, développement d'une puissance naturelle (*Phys.* VII, dernière partie du ch. 3). Chez le second au contraire cette détermination existe, mais elle n'est pas *actuelle* pendant qu'il dort ou qu'il joue ; car le savoir qu'il *possède*, il ne s'en sert pas, il ne l'*exerce* pas. C'est l'état qu'Aristote appelle ἕξις (en latin *habitus*), une *manière d'être déterminée*, comme est, dans l'ordre sensitif, la vue par exemple. Et cependant ce degré supérieur de la « puissance », où elle ne « s'actualise » pas ; est bien en un sens quelque chose de réel, de positif, d'« actuel » enfin par rapport à la « puissance » *nue* du premier degré : chez le savant qui dort ou joue existe une détermination effective de l'intelligence ; cet homme endormi ou occupé à jouer est *un savant* ; ainsi le plus bas degré de l'« acte » apparaît comme le plus haut degré de la « puissance ». De son côté, l'objet lui-même, auquel il n'applique pas présentement et en fait le savoir qu'il possède, est seulement un objet *virtuel* de ce savoir ; il est cependant *actuel* en tant que, s'il était resté simple possible, la science à son tour ne serait pas née. Mais, aussitôt que le savant *spécule sur* l'objet de sa science,

alors aussitôt, du même coup, science et objet s'élèvent à l'« actualité » vraie, et c'est alors que, comme on l'a vu, ils sont identiques l'un à l'autre. Cette distinction capitale est faite par Aristote en trop d'endroits pour qu'il soit utile d'énumérer des références (cf. Bz, 251 a, 21 sqq.). Ce qui, de toute façon, en résulte, c'est que la science est une *ἐξίς* (p. ex. *Éth. Nic.* VI 3, 1139 b, 31 sq.), une manière d'être d'une certaine espèce, que nous devons maintenant définir.

III. Quelle espèce de manière d'être est la science ? —

1. **Démonstrative et universelle** ; — Dans le passage auquel on vient de faire allusion Aristote définit la science : « une manière d'être qui est apte à démontrer » (*ἐξίς ἀποδεικτική*). Cette expression demande qu'on l'explique. Une démonstration consiste à tirer une conclusion de principes vrais, nécessaires et proprement relatifs à ce qu'il s'agit de démontrer. Il n'y a donc de démonstration que de « ce qui n'est pas susceptible de se comporter différemment » (p. ex. *An. post.* I 2). Il n'y a donc pas de démonstration, ni de ce qui est *accidentellement*, ni de ce qui *passé* et se corrompt, en tant qu'il *passé* et se corrompt (*ibid.* 8, 75 b, 24). Par suite, la science ne peut avoir pour objet que ce qui est *universel* (*τὸ καθόλου*) et, faute de cela, « ce qui se produit *le plus souvent* (*τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) », par exemple une éclipse de lune ; car, dit Aristote, en tant qu'elle est ce qu'elle est, elle se produit toujours de la même manière ; et ainsi, en tant qu'elle ne se produit pas toujours, elle est au moins un cas particulier d'une espèce universelle (*ibid.* 6, 75 a, 19 ; 8 *fin* et 30). Il est clair en conséquence que, par l'universel, Aristote entend le *nécessaire*, le nécessaire même dans ce qui est simplement *fréquent* et non absolument constant. Qu'un phénomène soit absolument constant (ainsi les mouvements du ciel), c'est assurément un signe d'excellence ; mais ce qui, aux yeux d'Aristote, constitue le fait scientifique, c'est que *l'essence* de ce fait est *déterminée universellement* : il y a, dit-il (*Méta.* Z 6, 1031 b, 6), science de chaque chose quand nous en connaissons la « quiddité » (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Les questions que soulève cette affirmation, tant par rapport à la nature de la démonstration que par rapport à la signification de l'universalité, c'est-à-dire à la détermination de l'être, seront présentement laissées de côté : il suffira pour l'instant d'avoir dit que ce qui définit positivement la proposition scientifique, le *théorème*, c'est la nécessité de son contenu avec l'universalité de son application, et cela parce que cette proposition a déterminé, en même temps que défini, l'essence propre

de la chose envisagée. Par suite, dans l'exercice de la Science, le savant considérera toujours des réalités *singulières*, alors que la Science, dans son essence abstraite, la Science qui est, non point en puissance, mais qui est à la disposition de celui qui la possède, la Science qui est la *manière d'être* spéciale de ce savant comme tel, son *ἔξις*, celle-là se compose de propositions *universelles* (*Méta. M fin*).

2. **explicative**; — De ce que la science détermine l'essence propre et de ce qu'elle est démonstrative, il s'ensuit qu'elle est explicative. Elle se propose en effet un quadruple objet : 1^o étude du fait lui-même (le *ὄν*) ; 2^o étude du pourquoi (le *διότι*) ; 3^o étude des conditions desquelles dépend l'existence ou la non-existence du fait (le *εἰ ἔστι*) ; 4^o étude de son essence en général (le *τί ἔστι*) (*An. post. II 1, 89 b, 23 sq.*). Si nous laissons provisoirement de côté la première et la troisième question, on voit qu'il y a science quand on connaît « la cause en vertu de laquelle la chose existe » et ne peut être autrement qu'elle n'est (*An. post. I 2, et saep.*) ; on voit aussi que cette cause nécessaire ne peut être autre que la « quiddité », l'essence ou l'« idée » de cette chose : bref, un principe par rapport à ses conséquences logiques. C'est dans la connaissance manifestée de cette cause que réside précisément la démonstration (*ibid. 6, 74 b, 28*). Resterait, il est vrai, à examiner cette conception de la cause et à déterminer la méthode qu'elle implique. A cette heure il suffit cependant d'avoir caractérisé l'explication scientifique comme une explication *conceptuelle*. Ajoutons que, d'après Aristote, ce mode d'explication logique permet de réintégrer dans la science l'accident lui-même ; car, en outre des accidents proprement dits, comme d'avoir les cheveux blonds ou noirs, il y a des « accidents par soi » (*συμβεβηκότα καθ' αὐτά*) : ce sont les attributs qui sans doute *ne constituent pas* le sujet immédiatement, mais *qui en dérivent*, et l'explication de ces attributs consiste précisément à montrer, par une déduction logique, comment ils en dérivent : c'est même l'un des principaux objets de la démonstration (*ibid. 75 a, 29-31*).

En somme, la science, telle que l'a conçue Aristote, nous apparaît comme un effort pour réduire les choses, en tant que connaissables « par rapport à nous » (*πρὸς ἡμᾶς*) et premières *pour nous*, à des notions qui sont premières *en soi* et absolument intelligibles. C'est dire qu'à ses yeux la science est, *dans sa forme*, une analyse, une *ré-solution* et que, d'autre part, la réduction dont il s'agit en vient finalement à des propositions *indémonstrables* : les unes, les « axiomes », communes à tout savoir, mais se spéci-

fiant en chaque genre de savoir (*ibid.* 10, 76 a, 38 sqq.) ; les autres, étant comme un *donné* propre à chaque espèce de savoir, parce qu'elles sont relatives à l'essence sur laquelle porte ladite espèce et aux attributs qui dérivent de cette essence. Un tel aboutissement de la réduction est indispensable ; car « ce qui est sans fin (α -πειρον, in-fini) n'est pas connaissable scientifiquement » (*ib.* 24, 86 a, 6). Ces termes derniers, qui sont des propositions « im-médiates » (α -μεσα) et les objets d'une intuition (*ib.* 33, 88 b, 36), ne sont donc pas à proprement parler des objets de science puisqu'ils sont directement saisis par l'intellect (*Éth. Nic.* VI 6), ou du moins, s'ils sont objets de science, c'est d'une « science non-démonstrative » (cf. *An. post.* 3, 72 b, 20, 22).

3. à la fois une et hiérarchique. — Un dernier caractère de la science aristotélicienne, c'est l'unité du savoir. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de ces propositions que « la science des contraires est une et la même » ; qu'il appartient à une seule et même science de spéculer sur les opposés en tant que ce sont des corrélatifs (très nombreux exemples dans Bz 247 a, 13 et 64 a, 27). Mais il y a, en premier lieu, une certaine unité de la science, qui est de la même nature que cette communauté qui unit les axiomes sans préjudice de leur spécification en chaque espèce de savoir ; les divers objets d'une science sont en effet, eux aussi, compris généralement dans l'extension d'un même genre. En un autre sens, on peut encore concevoir l'unité d'une science particulière comme résultant de ce que des objets divers se rapportent tous à un même objet et sont par rapport à lui *dans le même rapport* : le médecin, sa lancette, le remède, le malade, etc., ne font certes pas partie d'un même genre, mais il y a entre ces termes *ressemblance de rapport et unité d'analogie* ; c'est de la même façon que toutes les sciences forment une unité par rapport à celle qui est *première* : la science de « l'Être en tant qu'être », objet universel pour autant qu'il est le fondement de l'*analogie* qui à cette nature unique relie des genres différents (*Méta.* Γ 2, *déb.* et E 1, *fin*).

Mais cette conception, d'autre part, entraîne deux conséquences importantes. La première est que les genres logiques, qui donnent lieu *chacun* à une science particulière, sont *chacun* une unité et que, par suite, on ne peut passer ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\delta\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$) d'une science à l'autre, de ce qui est objet de connaissance pour l'arithmétique à ce qui l'est pour la géométrie. En ce sens Aristote peut dire que les sciences « ne sont réductibles, ni les unes aux autres ni à un genre unique » (*Méta.* Δ 28, *fin*). — Mais la deuxième conséquence, c'est inversement que, du *point de vue cette fois de l'analogie*, cette réduction s'impose, puisque le terme auquel doit

aboutir la réduction est *le fondement même de l'analogie*. C'est de ce point de vue que les sciences s'ordonnent en une *hiérarchie* et qu'il y en a une *classification*. Certaines d'entre elles, sont en effet, plus que d'autres, voisines de ce terme commun, parce que leur objet est plus élevé dans l'ordre hiérarchique des notions, d'où pour elles un surcroît d'exactitude et de dignité. C'est ce qu'explique fort bien le ch. 27 du l. I des 2^{es} *Analytiques* : une science qui ne concerne que le *fait* (le *δτι*) et qui n'en donne pas le *pourquoi* (le *διότι*), c'est-à-dire, comme dit parfois Aristote (ainsi *ib.* 13, 79 a, 2 sqq.), une « science *sensitive* » (*ἐπιστήμη αἰσθητικῆ*), est inférieure à une science qui, même ignorante des faits singuliers, en posséderait cependant l'explication universelle et démonstrative, c'est-à-dire inférieure à une « science *instructive* » (*ἐπ. μαθηματικῆ*) ; une science qui, telle l'harmonique, a un objet où est considérable la part de la matière par rapport à celle de la forme est, à son tour, inférieure à une science qui, telle l'arithmétique, est plus formelle ; une science qui, comme la géométrie, « résulte d'une composition » (*ἐκ προσθέσεως*), celle de la quantité avec l'étendue, et qui a pour objet, par conséquent, un complexe abstrait, est inférieure à une science qui, comme l'arithmétique, est le résultat d'une *abstraction* plus poussée (*ἐξ ἀφαιρέσεως*) et qui est relative à des notions plus *dépouillées* et plus formelles (*ἐξ ἐλαττόνων*).

IV. Classification des sciences. — C'est sur ces principes que *devrait* se fonder la classification aristotélicienne des sciences. Or, on sait comment elle se présente dans le ch. 1 du l. E de la *Métaphysique*¹. Au dernier degré sont les sciences qu'Aristote appelle « poétiques », parce qu'elles concernent la production ou *fabrication* (*ποίησις*) d'une œuvre extérieure à l'agent. Au-dessus viennent les sciences dites « pratiques », parce qu'elles intéressent l'activité même de l'agent (*πράττειν, πράξις*). Au sommet enfin, on trouve les sciences « théorétiques », c'est-à-dire *spéculatives* ou *de contemplation* (p. 31) ; étant relatives à la connaissance même des principes et des causes, elles sont « selon la philosophie (*κατὰ φιλοσοφίαν*) », ce qui signifie qu'elles n'ont d'autre objet que le savoir lui-même et désintéressé, condition d'une activité bien réglée, laquelle est à son tour condition de la fabrication. Dans les deux premiers groupes, on s'élève pareillement de ce qui est conséquence à ce qui est principe : de la poé-

1. Voir en outre *Top.* VI 6, 145 a, 15 ; VIII 1, 157 a, 10 ; *Éth. Nic.* VI 2, 1139 a, 27 et ch. 3-5.

tique (au sens étroit, cette fois) à la rhétorique, puis de la rhétorique à la dialectique ; semblablement, dans l'ordre de la pratique, on s'élève de l'individu à la famille et de la famille à la Cité. Mais, dans le dernier groupe, s'élève-t-on encore de ce qui est conséquence à ce qui est principe, de ce qui est plus complexe et plus sensible à ce qui est plus simple ? L'harmonique, qui est une science mathématique, est, d'autre part, une branche de la physique, étant l'étude de certains phénomènes de la Nature ; dès lors la physique *devrait*, de son côté, se placer dans l'ordre ascendant au-dessous des mathématiques ; or, *en fait*, il semble que celles-ci occupent le degré inférieur de l'ordre théorique. C'est que, pour Aristote, le plus réellement *simple* doit être aussi le plus véritablement *réel*, étant le plus *formel*. Assurément l'objet des mathématiques apparaît plus simple que celui de la physique ; mais en revanche il est moins réel ; car, tandis que l'objet des mathématiques, étant un pur abstrait, n'a pas l'ombre de réalité, au contraire celui de la physique, bien qu'il soit relativement complexe puisque c'est le mouvement *joint* à l'être, n'en possède pas moins cette réalité qui fait défaut à l'objet des mathématiques ; car l'être dont il s'agit a en lui-même le principe de son mouvement. Il est inutile d'insister sur le flottement qui se manifeste ainsi dans la pensée ; c'est assez de l'avoir signalé : Aristote est partagé entre son désir d'échapper au mathématisme des successeurs de Platon, Speusippe et Xénocrate, ses anciens collègues de l'Académie, et, d'autre part, les exigences de son formalisme intellectualiste. Pour lui en effet la hiérarchie des sciences correspond à cette hiérarchie des réalités qui met tout en haut la « forme » pure, laquelle est ce qu'il y a de plus réel, de plus *en acte*, parce que c'est ce qui est le plus riche de déterminations en même temps que le plus exempt de complication ; puis, une série dégradée de *formes*, dégradée par la quantité toujours croissante de *matière* qui s'unit à ces formes. Ce qui, tel l'objet mathématique, est *dépouillé de réalité* ne peut être au niveau de ce qui, tel l'objet physique, est au contraire *dépouillé de sa matière sensible* et s'exprime dans son essence de mobile *spontané*.

En résumé la science, telle que la conçoit Aristote, est la connaissance de l'essence intelligible, et le degré hiérarchique d'une science se mesure à la formalité de son objet.

CHAPITRE II

LA MÉTHODE

On s'est parfois étonné qu'Aristote, dans sa classification des sciences, n'ait pas fait une place à la logique.

I. L' « Analytique ». — Rien de plus naturel cependant. La science est en effet : 1^o une réduction du sensible à des concepts ou λόγοι ; 2^o l'établissement de liaisons intelligibles entre ces concepts par voie de démonstration. Or, le nom de la Logique chez Aristote est « Analytique » (*Rhét.* I 4, 1359 b, 10 ; *Méta.* Γ 3, 1005 b, 3) ; elle enseigne les moyens de *réduire* par ἀναγωγή un donné aux éléments à partir desquels celui-ci peut être expliqué et, notamment, aux causes desquelles il sera démontré que ce donné dérive nécessairement. Sans doute, dans le passage précité de la *Rhétorique*, Aristote appelle-t-il « science », ἐπιστήμη la connaissance de cette technique spéciale. Mais c'est en un sens large et en tant qu'il y a là l'objet d'une étude spéculative ; d'une étude faite de laquelle on est incapable de discerner les conditions et les degrés de la preuve, les fondements d'une vérité certaine ; incapable aussi de savoir quelles sont les propositions au delà desquelles doit cesser cet effort de réduction : ce qui est, proprement, reconnaître les principes et s'y arrêter (*Méta.* Γ 4, 1006 b, 6). Donc, pour Aristote, la logique est l'*organon*, l' « outil » de la science ; ce n'est pas, comme plus tard pour les Stoïciens, une science, c'est-à-dire une partie de la Science.

II. Limitation de la présente étude. — A ce compte, la présente étude de la méthode devrait être un exposé complet de la logique d'Aristote. Il n'en peut être question dans un livre de ce genre ; force est donc de faire un choix des points les plus caractéristiques. Je laisserai de côté la question des « catégories », qui se retrouvera plus tard (cf. p. 99 sqq.). A peu près tout ce qu'il y aurait à dire de la logique de la proposition aura sa place ici même dans l'étude de la démonstration. Restent donc les trois points suivants : 1^o la méthode des *probabilités* ou la « dialectique » ; 2^o la méthode des *causes* ; 3^o la méthode des *oppositions*.

tique » ; 2^o la méthode pour établir la vérité scientifique » définition et démonstration ; 3^o la méthode pour se procurer des prémisses nécessaires : induction.

1. **Dialectique.** — Bien qu'Aristote conçoive la science comme une connaissance *adéquale* du réel, il a nettement conscience de l'effort *progressif* par lequel, tant dans l'humanité que chez tout homme qui aspire à savoir, est atteint le but de cette aspiration : il faut, pour un temps, se contenter d'une approximation du vrai, c'est-à-dire d'une *probabilité*. Or, les démarches de l'esprit dans ce domaine comportent elles-mêmes une méthode, qui n'est pas celle de la science, mais qui en est la préparation ou l'apprentissage : c'est la « dialectique », ainsi appelée parce qu'elle est, dans un *dialogue*, la recherche, et non l'exposition didactique, de la vérité. C'est, de *nom*, la méthode platonicienne de la science, mais réduite à ce qui en est, d'après Aristote, l'exacte mesure. Tandis que, plus tard, le « probabilisme » de la Nouvelle Académie sera chez Carnéade un effort original pour donner à cette méthode un caractère à la fois scientifique et pratique, la dialectique aristotélicienne, elle, est une discussion ou un débat sur un « problème » : elle enseignera donc, d'une part, à traiter ce problème, par des raisonnements *qui répondent à la question* et dans lesquels *on évite de se contredire* ; elle enseignera, d'autre part, à découvrir ce qu'il peut y avoir, sous ce rapport, *de fautif* dans les réponses de l'interlocuteur. En tout cas, il ne s'agit pas ici de vérité, autrement dit d'un accord *avec le réel*, mais seulement d'un accord *formel*, soit avec les termes du problème, soit avec ce qui est énoncé par les interlocuteurs. La raison en est que les « syllogismes *dialectiques* », au lieu de partir de prémisses nécessaires (ce qui en ferait des syllogismes *démonstratifs* et des preuves scientifiques), partent d'« opinions accréditées » (*ἐνδοξα*), que la tradition ou « l'autorité » a faites « probables » ; et, en second lieu, que, raisonnant sur celles-ci *sans contradiction*, on ne peut de même en tirer que des probabilités. C'est donc : 1^o une « épreuve » (*πειρα*) qui, 2^o, quand elle est méthodiquement conduite, constitue pour la pensée un « entraînement », une *gymnastique* des plus utiles. D'un autre côté, il ne peut y avoir de règles relatives à un tel exercice d'examen et de contrôle que si cet exercice dépasse le pur empirisme ; que si, à tout le moins, il possède les caractères d'un « art ». Or, n'est-ce pas justement ce qu'on exprime en disant que la dialectique est une « topique » (les *Τοπικὰ*[βιβλία], cf. p. 16), une étude des « lieux » (*τόποι*) ? Par là on ne doit pas entendre des thèmes *individuels* de discussion, comme dans la sophistique ou dans

l'éristique, lesquelles ne visent que la parade ou que la dispute, ni des croyances collectives très particulières ; ce qu'envisage la « topique », ce sont des problèmes qui sont comme le *domaine commun où se rencontrent* une pluralité de raisonnements individuels ou de croyances collectives, relatifs à des sujets cependant *différents*. En tant que « topique », la dialectique se révèle donc propre à élever la pensée au-dessus de l'individuel et du contingent, pour l'amener à une *généralité* à laquelle toutefois manque encore la *nécessité*.

A) **comme épreuve.** — Ainsi la fonction de la dialectique dans l'ensemble de la méthode aristotélicienne apparaît déjà très importante, bien que, encore une fois, ce ne soit pas la méthode même de la science. Voyons de plus près quelle en est au juste la signification. — Tout d'abord, en tant qu'elle est une *épreuve*, elle se rapproche de la méthode socratique d'examen, l'ἐξέτασις, dont l'objet dernier était, grâce à une discussion critique, de déterminer les essences, particulièrement celles des qualités et vertus morales, et cela en les définissant. Or, d'après les *Topiques*, l'effort du dialecticien peut viser, soit à « établir » (παρασκευάζειν) une définition, soit à la « renverser » (ἀνασκευάζειν), à en effectuer le *montage* ou le *démontage*. Il y aura donc lieu de fixer les règles propres à chacune de ces opérations.

Les plus intéressantes et les mieux élaborées de ces règles sont certainement celles qui concernent la seconde opération, car ce sont des règles critiques de *vérification* (*Top.* I. II à VII). La question se pose de la façon suivante : étant donnée une proposition qui attribue à un sujet une certaine qualité, on se demande si l'attribut dont il s'agit convient ou non à ce sujet. Supposons tout d'abord la « conversion » *possible* ; alors : ou bien l'attribut exprime *exactement* l'essence du sujet et ainsi il en donne la définition ; ou bien il ne l'exprime pas exactement, et il en est dans ce cas un « propre » : ce que « grammairien » par exemple est pour « homme », dont en effet il n'exprime pas l'essence, mais qui en est cependant l'unique sujet concevable. Supposons maintenant la « conversion » *impossible*, alors de deux choses l'une : ou bien l'attribut, tout en étant un élément de l'essence à définir, a cependant plus d'extension que le défini, et c'est alors le genre, ou, suivant la doctrine des *Topiques* mais qui est corrigée dans la *Métaphysique* Z 12, une différence spécifique, qui aurait pareillement plus d'extension que le défini ; ou bien l'attribut n'est pas un élément de cette essence et c'est alors un « accident » (*Top.* I 4 et 8). Par suite, étant donnée une proposition dans laquelle on prétend exprimer par un attribut

l'essence d'un être ou d'une chose, on *éprouvera* cette proposition, par exemple en la confrontant, sinon avec les cas singuliers, du moins avec les espèces. Ainsi, soit cette proposition : « La science des opposés est une et la même » (cf. p. 37) ; on la confrontera successivement avec les diverses espèces d'oppositions : contrariété, relation, privation et possession, contradiction (voir p. 75 sq.) ; après quoi on l'éprouvera sur des propositions qui s'opposent selon chacun des modes d'opposition susdits. Ou bien encore on fera une sorte de contre-épreuve ; soit cette proposition platonicienne : « L'âme est un nombre » ; le nombre, demandera-t-on, possède-t-il la vie qui est une propriété de l'âme ? l'absence de nombre, d'autre part, est-elle une propriété de ce qui n'a point d'âme ? Ou bien encore, on demandera si l'attribut définissant (genre) varie proportionnellement au défini. D'autres fois l'« épreuve » sera purement grammaticale et consistera à s'assurer que le rapport exprimé par la proposition persiste sous toutes les formes de temps qu'on peut envisager (présent, passé, futur), etc. — Des procédés plus précis consistent à examiner si l'on a mis vraiment le doigt sur le genre de la chose à définir, et cela en considérant les rapports de celle-ci avec les diverses espèces de ce genre ; car, si elle ne rentrait dans aucune, c'est qu'on se serait trompé sur le genre. D'autres fois, on cherchera à s'assurer si le genre choisi est vraiment le genre *prochain*, et cela en examinant si ce genre ne contient pas des termes qui soient eux-mêmes génériquement différents du terme dont il s'agissait de donner la définition. Ou bien enfin, par une étude de l'évolution du défini, on essaiera de se rendre compte si la définition convient à l'état *parfait* de celui-ci.

En somme, épreuves logiques ou purement verbales, extérieurement comparables aux méthodes baconiennes, mais qui consistent essentiellement, non point à confronter des *hypothèses* avec les *faits*, bien plutôt à confronter des *probabilités* avec d'autres *probabilités*. Une improbabilité cependant, il faut le reconnaître, peut éveiller le doute et, par suite, la curiosité : l'organisation d'une méthode critique est, en tout état de cause, un facteur du progrès scientifique.

B) **comme moyen de rechercher les principes par le procédé « aporétique »**. — Un résultat analogue de la « dialectique » est, aristotéliquement parlant, d'une importance plus grande encore. La science, qui est démonstrative, ne peut cependant, on se le rappelle (cf. p. 36 sq.), démontrer ses principes. Or, des deux modes d'argumentation qui sont propres au dialecticien (*Top.* I 12), savoir le syllogisme (défini chap. 1) et l'induction, le second

est celui qui sert particulièrement à la fin dont il s'agit. Les *Topiques* cependant n'en parlent que par accident, et, pour atteindre cette fin, ont recours non point à l'induction, mais au procédé critique des « apories ». L'*aporia* est, techniquement, un examen raisonné, historique (ainsi dans *Méta. A*, dans *Phys. I*, dans *De an. I*) ou non historique (ainsi dans *Méta. B* et *Γ*), des conflits équilibrés de conceptions relatives à un problème. Un tel examen critique des *difficultés* prépare l'esprit, purifié par cet examen, à saisir *intuitivement* les principes d'une vraie science de l'objet dont il s'agit. Mais parler ainsi, n'est-ce pas parler en platonicien ?

2. La méthode de la science : définition et démonstration. —

La « dialectique » aristotélicienne est en somme un ensemble de tâtonnements, un ensemble d'*expériences logiques*, dont les principaux instruments sont la comparaison des probabilités, l'étude du langage, l'histoire critique des doctrines, et qui conduit à rejeter de fausses définitions bien plutôt qu'à déterminer positivement des essences. Elle nous met ainsi sur la bonne voie, puisqu'elle nous achemine à l'intuition. Mais celle-ci n'exige-t-elle pas d'être justifiée par une méthode plus sûre et plus exacte ? Sur ce point la doctrine d'Aristote comporte un double point de vue.

A) **Définition : premier point de vue.** — D'une part, en effet, c'est la définition qui, si l'on veut éviter la régression à l'infini, doit servir de point de départ à la démonstration, et l'objet propre de cette dernière est de *rattacher* à l'essence exprimée par la définition les propriétés qui, sans constituer cette essence, en *dérivent* cependant. Il ne peut donc pas y avoir de démonstration de la définition : une telle démonstration consisterait en effet à établir que nécessairement le majeur fait partie de la compréhension du mineur ; or, une définition n'est pas, à proprement parler, une *attribution*, mais une proposition *identique*. Ensuite, une démonstration de la définition ne pourrait consister qu'en une tautologie, la conclusion rapportant à la totalité du sujet (le mineur) la totalité d'un attribut (le majeur) qui ne fait qu'un avec le sujet, en sorte que le moyen-terme, identique lui-même au mineur-sujet et au majeur-attribut, n'aurait plus qu'une fonction tout à fait illusoire et constituerait entre les deux extrêmes une liaison purement verbale (*An. post.* II 3 et 4). C'est que les termes, dont on prétend ainsi effectuer médiatement la liaison avec l'espoir de démontrer la définition, ne sont pas *réellement séparables* ; c'est que l'essence, arbi-

trairement décomposée, était un « indivisible », un ἀδιαίρετον : autrement dit, était une individualité, non pas sensible sans doute comme elle est celle qui n'est indivisible que « numériquement » (ἀριθμητῶς), mais réelle cependant et même plus réelle que cette dernière, par opposition à ce qui, *indivisé « en acte »*, est d'autre part, comme les continus, *divisible « en puissance »*. Les indivisibles dont il s'agit le sont, il est vrai, en « puissance » aussi bien qu'« en acte », parce que ce sont des indivisibles *par la forme* (εἶδει), des réalités formelles irréductibles ; car ce serait ce à quoi elles se réduiraient qui serait alors premier à leur place ; ce sont, donc, véritablement, des intelligibles en soi.

b) **deuxième point de vue.** — Mais, d'un autre point de vue, les natures *simples* dont il s'agit ne sont pas seulement *en soi*, elles sont aussi *pour nous*. Or, notre pensée n'est point une pensée absolue, elle s'exerce dans ce continu successif qu'est le temps et par des mots qui se suivent (*De an.* III 6, 430 b, 16 sq.). Il s'ensuit que ces essences, simples *en elles-mêmes*, sont divisibles *par accident*, du fait d'être pensées par des esprits *finis* et d'être pensées *par relation*, même dans le cas où, supprimant au contraire toute relation, nous voulons penser la « Forme » entièrement en acte ou l'Absolu. Les « catégories » (substance, qualité, quantité, relation, temps et lieu, etc.) sont, à leur tour, des natures simples à titre de *genres universels de toute relation* dans la pensée ou dans le discours. En fait, dans la plupart des cas, l'essence, toute simple qu'elle est, n'est cependant pensable pour *notre* esprit que si on la rapporte à une autre ; que si on la comprend dans un *genre*, dont elle se distingue d'ailleurs par une *différence* qui la *spécifie*. Or, ces deux termes : genre et différence spécifique, correspondent, le premier, à la *matière* (ὕλη) ou à la *puissance* (δύναμις), car le genre est ce qui *peut* être déterminé de telle façon ou de telle autre ; le second, à la *forme* (εἶδος, « idée ») ou à l'*acte* (ἐνέργεια), car la différence est ce qui apporte avec soi cette détermination et qui donne ainsi à l'essence dont il s'agit sa *quiddité*, sa réalité individuelle à part des autres essences comprises dans le même genre ; l'« acte » est toujours en effet ce qui divise et isole.

Il en résulte pour la question méthodologique qui nous occupe quelque chose de très important. — D'abord, c'est que, pour être scientifique, la définition ne doit pas séparer la « matière » de la « forme ». Bien entendu, il ne s'agit pas seulement de la matière sensible d'une chose concrète ; il s'agit aussi bien de tout ce qui, dans un concept, représente l'élément générique, autrement dit l'élément *indéterminé*. Au surplus, les exemples de définitions

vicieuses sont ce qui manifeste le mieux la pensée d'Aristote à ce sujet : les « dialecticiens » ont le tort de définir la maison *par la « forme » seule*, ou ce qui revient au même, *par sa « fin »*, quand ils disent que c'est un abri, destiné à nous protéger contre les intempéries ; inversement, dire que c'est ce qui est fait de pierres, de briques, de bois et de tuiles, ce serait, avec le mauvais « physicien », définir la maison *par sa « matière » seule*. Or, dans le premier cas, la « forme » est restée vide de contenu ; et, dans le second, la « matière » est restée indéterminée, susceptible par conséquent d'autres réalisations. Mais si, au contraire, je définis la maison *par la « matière » unie à la « forme »*, en disant que c'est un abri, fait de tels et tels matériaux, et dont la « fin » est de nous protéger contre les intempéries, alors je me comporte en bon « physicien », et ma définition satisfait ainsi à ce que la science exige : d'une part, en ce que cette définition donne *la totalité* de ce qui, pour notre pensée, constitue l'essence du défini ; d'autre part, en ce que, sans négliger la « matière », elle met au premier plan la « forme », en tant que source des attributs que la chose possède par soi (*De an.* I 1, 403 a, 25 sqq. ; *An. post.* II 2, 90 a, 14-23 ; *Méta.* Z 17, 1041 a, 10 sqq.). Une telle définition est une définition explicative ou *causale*.

c) **définitions démonstratives.** — Or, la fonction de la démonstration dans la science est précisément de fournir une *explication causale, nécessaire* en tant que rattachée à l'essence. Si donc, pour la plupart, les essences simples sont décomposables au regard des besoins de notre pensée humaine et relativement à ceux-ci, il doit y avoir des définitions *démonstratives*. De telle définitions constituent ce qu'Aristote appelle le « syllogisme de l'essence » (τοῦ τί ἐστὶ), le discours raisonné qui exprime *ce qu'est* une chose (*An. post.* II 8 et 10). Elles consistent à traiter une essence, objet *d'intuition*, comme une matière à *discursion* ; et cela en distinguant dans la « quiddité » de cette essence une partie *indémontrable* et une partie *démontrable*, en trouvant enfin dans la première partie *l'intermédiaire explicatif*, la raison d'être, de la seconde. En d'autres termes, cherchant la *cause* de la partie *matérielle*, on la découvre dans la « forme » en vertu de laquelle la chose envisagée a telle essence : c'est *parce que* la « forme » ou la « fin » de la maison, sa fonction en un mot, est pour nous un abri contre les intempéries qu'il est dans l'essence de la maison d'être faite de pierres, de briques, de bois et de tuiles ; on aura de la sorte réalisé l'objet de la démonstration, qui est de montrer que tel attribut (« faite de... ») appartient à tel sujet, c'est-à-dire que tels matériaux sont appropriés à telle sorte

d'objet, ayant telle destination (*An. post.* II 10 et *Méta.* Z 17). — Cette sorte de syllogisme reçoit encore d'Aristote une dénomination qui peut sembler étrange : il l'appelle en effet syllogisme « logique » (*ib.* 8, 93 a, 15 ; cf. Bz 432 a, 52 sqq.). C'est que, dans le vocabulaire d'Aristote, le terme dont il s'agit désigne une certaine façon, *abstraite et générale*, d'envisager les choses. Or, la chose qui est ici en question est sans doute une essence, une nature simple, une réalité indivisible, c'est-à-dire individuelle ; mais, d'autre part, au lieu de la traiter comme telle, nous l'avons, pour notre usage, décomposée *artificiellement*, d'une façon tout abstraite et contrairement à la vérité de sa nature. Par là ne voit-on pas en outre que le second point de vue sur la définition laisse subsister le premier dans l'intégralité de son réalisme platonicien ?

d) **définition, conclusion de démonstration.** — Peut-être n'y a-t-il pas lieu de s'arrêter longuement à une dernière sorte de définition, celle qui est désignée comme étant la « conclusion de la démonstration ». « Qu'est-ce que la quadrature du triangle rectangle ? » Si l'on répond : « C'est l'équivalence d'un carré à ce triangle rectangle », on aura en fait donné une définition. Mais, faute d'avoir énoncé le pourquoi de cette équivalence, on n'aura donné que *la conclusion d'une démonstration*. La démonstration eût consisté à découvrir *la forme qui rend compte de ce résultat*, savoir l'existence d'une moyenne proportionnelle ; et c'eût alors été, comme précédemment, un « syllogisme de l'essence », du *τί ἐστι* (*De an.* II 2, 413 a, 13 sqq.). Une telle sorte de définition apparaît donc, ainsi qu'on l'a dit excellemment, comme une *démonstration condensée*, tandis que la démonstration serait une *définition déployée*. Or, cela, remarquons-le, est d'une signification considérable par rapport à la méthode de la science. D'une part, en effet, Aristote déclare que la méthode de la science est la démonstration ; et, d'autre part, il affirme que les essences, qui sont le point de départ de la démonstration, ne se démontrent pas. Il s'ensuit, premièrement, que les essences sont étrangères à la science en tant qu'elles sont dans un plan supérieur, et c'est d'ailleurs pourquoi, aux yeux d'Aristote, les Idées platoniciennes ne peuvent être objets de science (cf. *Méta.* Z 6, 1031 b, 3-9) ; et, en second lieu que la démonstration peut seulement servir à déduire des essences les propriétés qui en dérivent. Cette façon d'envisager les choses est toute platonicienne : elle permet à Aristote de reconnaître à la « division », procédé essentiel de la Dialectique dans la dernière période de la carrière de Platon, et, du même coup, de reconnaître à sa propre « dialectique », la

valeur d'une méthode au moins propre à découvrir les essences (*An. post.* II 5, 91 b, 28 sqq. ; cf. *supra*, p. 43 sq.). Ce serait déjà beaucoup, en effet, si elles étaient indémonstrables à la rigueur. Mais voici que, comme on l'a vu (p. 45 sq.), Aristote s'avise de les traiter, hormis quelques-unes, comme des composés, et non plus comme des *essences* mais comme des *jugements* comportant une relation d'attribut à sujet, de « matière » à « forme ». C'est même par cet artifice qu'il a réussi, ou cru réussir, à se donner une méthode qui fût originale jusque dans sa relation la plus étroite avec le Platonisme.

B) **Démonstration.** — Toutefois, c'est surtout dans la démonstration que se manifeste la spécificité de cette méthode, c'est-à-dire dans le raisonnement qui consiste à déduire de l'essence, avec vérité, les propriétés qui en découlent sans pourtant la constituer. — Déjà l'occasion s'est présentée de noter ce qui caractérise la démonstration (cf. p. 35 sq.) : c'est la nécessité du raisonnement par lequel elle s'effectue. Partant de principes qui, comme le dit Aristote (*An. post.* I 2, 71 b, 18 sqq.), sont vrais, premiers, immédiats, les plus évidents possible, desquels la conclusion dépend comme de sa cause et, par suite, s'applique exactement à ce qui en est l'objet, ce raisonnement sera le raisonnement proprement scientifique (*συλλογισμὸς ἐπιστημονικός*). En effet, s'il est exact de dire que, pour Aristote, le syllogisme est le raisonnement par excellence, il ne faut pas oublier, en revanche, qu'il y a d'autres syllogismes que le syllogisme scientifique. La définition du syllogisme, qui se lit au début de l'ouvrage qui est consacré à l'étudier en lui-même, les *1^{ers} Analytiques*, ne se trouve-t-elle pas aussi, à un détail près et qui n'intéresse que la forme, au début des *Topiques* ? Il arrive à Aristote de parler de syllogismes « rhétoriques » et « dialectiques » (*ib.* 100 a, 29 sq., cf. IX [*Soph. el.*] 9, 170 a, 40 ; *Rhét.* I 2, 1358 a, 10 sq.), raisonnements corrects en eux-mêmes, mais dont les principes sont des probabilités simplement accréditées ; bien plus, il va jusqu'à mentionner des syllogismes « sophistiques » et « éristiques » (*Top.* IX 11, 171 b, 8), lesquels ne diffèrent des premiers que par le caractère spécieux et purement apparent des probabilités dont ils partent : s'ils étaient spécieux en tant aussi que raisonnements, ce ne seraient plus des syllogismes. D'où cette remarque d'Aristote dans le passage précité des *2^{ds} Analytiques* (71 b, 23 sq.) : « Sans ce qui caractérise la démonstration, il peut y avoir syllogisme, mais ce ne sera pas une démonstration, car ce syllogisme ne produira pas le savoir », c'est-à-dire la connaissance conceptuelle d'une relation causale nécessaire ; « Toute

démonstration, dit-il encore dans les *Premiers Analytiques* (I 4, 25 b, 29), est un syllogisme, mais tout syllogisme n'est pas une démonstration. »

Or, en définissant la démonstration comme un syllogisme, Aristote dit par là même que l'objet de la démonstration est de *prouver* qu'un attribut appartient à un sujet. Mais, s'il est vrai que cette relation gagne à être interprétée en compréhension (mortel *appartient* à homme), s'il est vrai que, dans la lettre ou en esprit, Aristote l'interprète souvent ainsi, il n'est pas moins vrai, d'autre part, que pour lui elle est plus fondamentalement une *inclusion* du particulier dans le général, de l'espèce dans le genre dont elle représente une différence essentielle, de l'individu enfin dans la classe dont il fait partie : le moyen-terme, étant une espèce du majeur, et le mineur, à son tour, une espèce du moyen, le mineur est donc une espèce du majeur : si, pour *ce triangle-ci*, la somme des angles vaut deux droits, c'est qu'il en est ainsi de *tout* triangle (*Méta. M* 10, 1086 b, 34 sq.). Et c'est en effet une proposition répétée par Aristote sous des formes diverses : qu'il ne peut y avoir de démonstration du singulier, du sensible et du périssable en tant que tels, mais rien que de l'universel ou, tout au moins, du constant et du général (p. ex. *An. post.* I 11, 77 a, 8 et 8, 75 b, 24 ; *Méta. Z* 15, 1039 b, 28 ; cf. *supra*, p. 35 sq.). En d'autres termes, la cause en vertu de laquelle il est démontré de l'essence qu'elle possède telles propriétés, est un universel qui, *contenu* dans un universel *plus étendu*, *contient* à son tour un autre universel *moins étendu*, ou une partie, soit collective, soit singulière, de cet universel : le moyen-terme est l'élément universel qui est commun à deux notions, c'est une notion dans laquelle le contenu de deux autres trouve son unité.

Fonction causale du moyen-terme. — Quel est d'autre part l'exemple, le meilleur sans doute aux yeux d'Aristote, pour qui veut mettre en lumière cette fonction causale du moyen-terme (cf. *An. post.* II 2, 90 a, 7 sq. : « la cause, c'est le moyen-terme ») ? cette fonction qui précisément prend toute sa valeur dans le cas de la démonstration ; qui, de plus, étant donnée la certitude propre aux principes dans cette sorte parfaite de syllogisme, est celle de la *vraie* cause et non simplement *d'une* cause ? Cet exemple est un exemple mathématique (très souvent, et, en particulier, *An. post.* I 1, 71 a, 20 sq.) : *pourquoi* l'angle inscrit dans le demi-cercle est-il égal à un droit ? *parce que* cet angle est la moitié de deux droits et que la moitié de deux droits est un droit ; un angle de deux demi-droits, voilà le moyen-terme et, par conséquent, la cause. Or, cette cause, qui *contient* le cas considéré

et qui est une notion *contenue dans* la notion de l'angle droit, est un universel ; quant au cas considéré, si, *pour l'intuition*, il est singulier, *en lui-même* c'est pourtant un universel. La cause est une *raison*, autrement dit une notion intermédiaire entre d'autres notions, subordonnée à l'une d'elles et se subordonnant l'autre. Bref, la démonstration, dont les mathématiques fournissent le type achevé, est le résultat *d'une classification* et d'une *inclusion* de notions que l'on a hiérarchisées *d'après leur extension*. D'une part, donc, Aristote ne conçoit pas la démonstration autrement que sous son aspect mathématique, et, d'autre part, les relations mathématiques lui apparaissent comme des relations d'inclusion ; pourquoi d'ailleurs, rappelons-le, les Idées platoniciennes ne sont-elles pas à ses yeux objets de science ? sinon parce que ce sont des essences singulières (cf. p. 47) ? Au contraire, si la démonstration est le procédé scientifique par excellence, c'est dans la mesure où elle traitera le singulier comme un universel, en le considérant comme une partie d'une espèce ou comme une espèce d'un genre, ainsi précisément qu'Aristote, à l'opposé de ce que fera plus tard Descartes, traite les essences mathématiques.

En résumé, Aristote a cru que la méthode entière de la science devait et pouvait être, dans tous les cas, démonstrative, puisque la parfaite démonstration est celle des mathématiques et qu'enfin celle-ci est de type strictement syllogistique. Il s'ensuit que, comme je l'ai dit tout à l'heure, la méthode de la science consiste à hiérarchiser des concepts envisagés en extension ou, si l'on veut, que la démonstration est véritablement une sorte de classification. Or, c'est par ce biais que l'expérience peut devenir objet de démonstration et de science. Ainsi le transfuge de l'Académie, tout en substituant comme méthode de la science la démonstration à la Dialectique de son maître, restait platonicien dans sa façon de concevoir la démonstration. Il perfectionnait la « division » du fait qu'il *médialisait* ce procédé dialectique ; en ce sens qu'à ce « syllogisme impuissant » il donnait le moyen-terme qui lui manquait, c'est-à-dire l'intermédiaire explicatif faute duquel la division *postulait* chacun de ses progrès au lieu d'en fournir la raison (*An. pr.* I 31 et *An. post.* II 5). Mais, sans aborder la question de savoir ce que vaut ce perfectionnement par rapport à l'avancement des sciences, sans oublier d'autre part que l'universel d'Aristote, à l'inverse de celui de Platon, est un universel *immanent*, on ne peut guère nier cependant que, si cette façon de comprendre la démonstration représente un point de vue platonicien, elle le représente toutefois sous un

aspect que Platon eût été peut-être capable de dépasser. Si en effet, dans telle ou telle des séries qui constituent une science, nous remontons la voie des réductions, nous devons aboutir à un genre dernier, lequel est l'objet *propre* de cette science et de telle sorte que, d'après Aristote, il n'est pas possible, on l'a vu (cf. p. 37 sq.), de passer d'un genre à un autre (*An. post.* I 7), ni, par conséquent, d'une science à une autre. Point de « communication » entre les notions *coordonnées*, mais seulement entre les *subordonnées*, en passant d'une classe dépendante à la classe dominatrice, autrement dit du contenu au contenant. Or, il n'est pas certain que la théorie platonicienne de la « communication des genres » (*Le Sophiste*) ne comportât pas une autre interprétation, plus large et plus vraiment originale, qui en eût fait la base d'une méthode synthétique et progressive.

C) **Les indémontrables : axiomes, thèses et postulats.** — Ces considérations, comme on le voit par exemple au début du chapitre 9 du l. I des 2^{es} *Analytiques*, nous ramènent, une fois de plus, à la proposition bien connue que la science part d'un *donné* qu'elle n'explique pas, ou que les principes de la démonstration ne comportent point de démonstration et qu'ils sont l'objet d'une intuition de la pensée (cf. p. 36 sq.). Bien entendu, et Aristote a pris soin de le noter (p. ex. *An. post.* I 3), les principes de telle ou telle démonstration ne sont pas en eux-mêmes nécessairement indémontrables ; mais leur dépendance à l'égard d'une démonstration antérieure ne saurait aucunement être poussée à l'infini. Pas davantage ils ne peuvent se démontrer circulairement, ou les uns par les autres, les conséquences par les principes et inversement, à moins qu'il ne s'agisse de termes qui se réciproquent : ce qui, en somme, nous reporte au premier cas. Ces points de départ de la démonstration sont de trois sortes : 1^o « axiomes », ou propositions qu'il faut savoir pour savoir quoi que ce soit : tantôt en général (ainsi le principe de contradiction), tantôt dans un groupe de sciences connexes (deux quantités restent égales lorsqu'on en retranche des parties égales). Comme on l'a vu précédemment (cf. p. 37), ils se spécifient dans chaque science et sont, à l'égard des démonstrations de cette science, non point *constitutifs*, mais seulement *régulateurs* ; 2^o les *thèses* ou « positions » propres à chaque science, de telles propositions fondamentales pouvant être, soit les *définitions* des notions qui seront maniées par ladite science, soit la « sub-position » (ὑπόθεσις ou « thèse de base », toute idée de « conjecture » devant être exclue) de l'existence ou de la non existence des objets sur lesquels porte la science dont il s'agit (p. ex.

sub-poser le mouvement *d la base* de la théorie physique et nier le vide) ; 3^o enfin, les « demandes » (αἰτήματα), qui se rapprochent de l'espèce précédente, car ce sont des « sub-positions » qui, étant susceptibles d'être combattues et refusées, auraient besoin d'être prouvées, mais dont on *demande* qu'elles soient *acceptées* ; ainsi : « *voici* une droite, *admettons* qu'elle ait un pied de long » : c'est donc, on le voit par cet exemple, quelque chose de tout à fait différent de nos « postulats ».

3. La découverte des principes. — Nous sommes de la sorte conduits au seuil de la troisième partie de notre étude de la méthode : comment ces données, ou du moins celles de la première et de la seconde espèce, sont-elles acquises par nous ? — Déjà nous connaissons une voie propre à nous en pourvoir : c'est la « dialectique » (voir surtout p. 43 sq.), laquelle, par une méthode de purification ou de déblaiement, prépare l'esprit à une sûre aperception des essences ou des propositions qui sont fondamentales, soit pour l'exercice de la pensée du général, soit pour l'application de celle-ci à des objets déterminés. Mais dans la « dialectique » est comprise l'« induction » (ἐπαγωγή).

A) **Induction.** — 1^o Le bref chapitre 12 du l. I des *Topiques* est consacré à ce qui précède et à l'induction. Aristote, au surplus, semble bien avoir été le premier à employer le terme ἐπαγωγή avec une signification technique. Quant à notre transcription moderne, décalque du latin *inductio*, elle remonterait à Cicéron, à qui Quintilien attribue expressément la paternité de cette traduction. Au surplus, le sens en est ambigu ; car on peut croire au premier abord que ce sont les interlocuteurs ou les élèves qui, de certaines connaissances qu'ils possèdent, sont *conduits* à d'autres dont ils sont encore privés ; et, de fait, le verbe duquel dérive le substantif ἐπαγωγή est employé par Platon avec cette signification dans le *Politique* (278 a). Mais ce n'est pas ainsi que l'entend Aristote, non plus d'ailleurs que Cicéron d'après le commentaire même de Quintilien : pour eux il désigne un *apport*, constant et répété, d'exemples *singuliers* qui, passés en revue, produiront à de certaines conditions une notion *universelle* embrassant tous ces exemples¹. Il n'en est pas moins vrai, d'autre part, que le procédé ou la démarche en question constitue « une *route* (ἔφοδος) par laquelle nous passons des cas singuliers aux

1. A noter que les termes symétriques ἐξ-άγειν, ἐξ-αγωγή n'ont pas chez Aristote de signification technique, pour désigner l'acte de « dé-duire », la « dé-duction ». — Sur ἀπ-αγωγή, cf. p. 61.

propositions universelles ». C'est la définition qu'en donnent les *Topiques* (I 12, 105 b, 13), et il n'y en a pas d'autre chez Aristote, sinon que, dans un passage des 2^{es} *Analytiques* (I 18, 81 b, 1 sq.) où il oppose l'induction à la démonstration, il substitue le « particulier » (κατὰ μέρος) au singulier comme point de départ de l'induction, tandis que celui de la démonstration est l'universel.

Au reste, le caractère *dialectique* de l'induction est confirmé par trois sortes de considérations : 1^o Quand Aristote veut donner un exemple d'induction, il le prend parmi ceux que les *Mémoires* de Xénophon, plus encore que les premiers dialogues de Platon, ont popularisés : si le meilleur pilote ou le meilleur cocher sont ceux qui savent leur métier, *dans tous les cas* l'homme qui vaut le mieux est celui qui sait. D'autre part, lorsque, dans la *Métaphysique*, M 4, Aristote dresse à sa façon l'inventaire de ce que sa conception du vrai savoir doit à Platon et à Socrate, c'est en ce dernier qu'il voit son précurseur authentique, et le principal mérite qu'il lui attribue (1078 b, 27-30) est d'avoir compris l'importance des « arguments inductifs » (ἐπακτικοὶ λόγοι) et de la définition universelle ; car, dit-il (sans préciser cependant que ce n'est pas au même sens), « cela est au point de départ de la science » : au « point de départ », notons-le, mais ne constituant pas la science elle-même, puisque la vraie méthode de celle-ci est la méthode qu'Aristote se flatte d'avoir découverte. En croyant que la Dialectique pouvait être cette méthode, Platon lui semble avoir faussé le caractère, aussi bien de la science que de la dialectique, et pour sa part il pense qu'en revenant, comme on l'a vu, à la dialectique proprement socratique, il a mis la dialectique en général dans son plan exact et qu'il en a fixé la place.

B) « **Enthymème** » et « **exemple** ». — 2^o Aristote, dans sa *Rhétorique* (I 12, 1356 a, 36 sqq.), établit entre les raisonnements oratoires et les raisonnements dialectiques le même rapport qu'entre la rhétorique et la dialectique, c'est-à-dire comme entre l'application des raisonnements à une *matière* déterminée et la *forme* de ces raisonnements. Or, les procédés oratoires et les procédés dialectiques se correspondent deux à deux : l'« enthymème » au syllogisme dialectique et l'« exemple » à l'induction, comme à leurs types *formels* (voir p. 289) Un « enthymème » c'est une *réflexion* qui part d'un principe général *supposé*, pour y subsumer des cas particuliers : « si la guerre est la cause des maux dont nous souffrons, ce n'est que par la paix que nous pourrons nous refaire » ; cet exemple, qui est d'Aristote (*Rhét.* I 23) suppose en effet une « vraisemblance » (εἰκόσ), de caractère

général, relative aux effets comparés de la guerre et de la paix. Dans d'autres cas, l'« enthymème » a pour point de départ un rapport *général et communément admis*, de « signification » (σημείωσις) : « il est malade ; voyez plutôt : il a la fièvre » ; ou, au contraire : « il n'est pas malade, voyez : il n'a pas de fièvre » ; ce qui suppose que la fièvre est, pour l'ordinaire et fréquemment (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ; cf. p. 35), un *signe* de maladie (*An. pr.* II 27). Mais ce raisonnement manque de moyen-terme ; à aucun titre il ne fournit une explication, fût-elle illusoire : il affirme ou nie l'*existence* d'une chose : il répond à la question εἰ ἔστι, tout au plus à la question ὅτι, mais pas du tout à la question διότι, encore moins à la question τί ἔστι (cf. p. 36). — Il en est de même pour l'« exemple » (παράδειγμα). Seulement, au lieu de *supposer* un principe général, il cherche à *établir* ce principe. Soit cette proposition générale : « Demander une garde personnelle, c'est, de la part du premier magistrat d'une république, une manifestation de ses prétentions secrètes à la Tyrannie. » Or, n'a-t-on pas l'exemple de Pisistrate ? De cet exemple on en rapprochera un autre : celui de Denys de Syracuse ; lui aussi, il demande une garde ; c'est dans doute que, pareillement, il aspire à la Tyrannie. On n'envisage pas alors l'*inclusion* des cas singuliers dans un ensemble, mais la *ressemblance* mutuelle de plusieurs cas « particuliers », « comme d'une partie comparée à une partie », dit Aristote (*An. pr.* II 24). Ce qui distingue l'exemple de l'induction, c'est que cette dernière apporte un plus grand soin à énumérer les cas singuliers ou les espèces, tandis que l'exemple les rassemble *grosso modo* dans le genre, sans donner aux différences possibles une attention suffisante. Bref, de part et d'autre, on raisonne *par analogie*, mais avec plus ou moins de rigueur et d'exactitude, sans que diffère cependant la nature même du procédé.

3^o Enfin, étant donné que toute instruction doit trouver son point de départ dans des connaissances antérieures, il est visible que, à cet égard, l'induction est au contraire inférieure, même au syllogisme dialectique, et que l'exemple aussi est inférieur à l'enthymème. Vraisemblance ou rapport de signification, c'est là en effet une donnée générale de la conscience commune, quelque chose que tout le monde « comprend », à moins d'avoir l'esprit mal tourné ou mal fait ; c'est au moins une *présomption d'universalité*. Inversement, le point de départ de l'induction, ce sont des expériences *singulières*, « quelque chose de mieux connu du point de vue de la perception » (*An. post.* I 1, 71 a, 6 sqq. ; *Top.* I 12 fin). L'induction apparaît alors comme le moyen par lequel se sont établies ces « opinions accréditées »,

ces ἐνδοξά, qui servent de point de départ au syllogisme dialectique.

C) **induction spontanée.** — Ceci nous donne déjà à comprendre qu'à côté de l'induction dialectique il existe une induction *vulgaire*, laquelle, en tant qu'elle exprime une sorte de dialectique spontanée, n'est à son tour qu'une *inférence du particulier au particulier* et qui graduellement contribue à la constitution de notre expérience. Le dernier chapitre du l. II des 2^{es} *Analytiques* est, à cet égard, tout à fait significatif. Vers le début de ce ch. 19, après avoir rappelé que la démonstration part de principes qui ne sont pas démontrés, Aristote se demande, d'une part, comment peuvent être connus ces principes et par quelle faculté, puis, d'autre part, si cette connaissance est *acquise*, ou si elle *existe* en nous à l'état *latent* antérieurement à notre naissance : seconde hypothèse qui n'est autre que la « réminiscence » platonicienne. Mais, dans ce dernier cas, comment comprendre que nous possédions un savoir, sans savoir que nous le possédons ? et même le savoir le plus important, puisque tout le reste de nos connaissances en dépend ? Quant à l'hypothèse de l'acquisition, elle n'est pas moins inacceptable ; car, s'il n'existe pas un savoir *originel*, alors, à l'inverse de ce qui a été dit maintes fois et qui est aussi vrai de tout raisonnement que de la démonstration, un savoir pourrait être acquis, c'est-à-dire commencer d'exister, qui au contraire ne supposerait aucun savoir antérieur. Il n'y a qu'un moyen d'échapper à ces deux difficultés : c'est d'admettre une évolution de la connaissance des principes à partir d'une « manière d'être », d'une ἐξίς de la pensée, manière d'être hiérarchiquement inférieure à celle en vertu de laquelle nous connaissons les principes. Cette manière d'être, qui nous est commune avec tous les animaux, est la sensation ou, plus précisément, la perception ; car il y a en elle « un pouvoir inné de discrimination » (99 b, 35), en vertu duquel nous appréhendons distinctement les qualités et, par là même, les attributs possibles des sujets. La « fixation » (μὀνή) de la sensation, une fois que celle-ci a disparu avec l'excitation qui l'a causée, donne lieu à la mémoire, au moins chez un certain nombre d'animaux. De la mémoire, par la *répétition* de ce qui a été l'objet du souvenir, naît l'« expérience » (ἐμπειρία), laquelle équivaut dans l'esprit à la *stabilisation* et à la persistance de ce qui appartient en commun à tous ces objets de souvenir et est comme « le résultat d'une *mise au repos* dans l'âme de tout ce qu'il y a d'universel » en eux (100 a, 6 sq.). D'où il suit enfin que cet universel *s'isole* des exemplaires singuliers ; qu'il apparait par conséquent comme

« une unité *à part de* la multiplicité et identique en chacun des termes de cette multiplicité (*ibid. a, 7 sq.*). Or, c'est de l'expérience que naissent l'art et la science (voir *supra*, p. 32) : l'art en ce qui concerne le devenir et la production, la science en ce qui concerne l'être. Mais ces deux facultés, la productive et la démonstrative, s'accompagnant toutes deux de réflexion raisonnée (*ἔξις μετὰ λόγου; ibid. 100 b 10; cf. pour ce qui est de l'art, Eth. Nic. VI 4, 1140 a, 6 sqq.*), n'existent donc pas en nous à l'état de fonctions *séparées* ; elles ne supposent pas non plus, antérieurement à elles, des facultés qui, étant capables de connaître les principes de ces deux-là, leur seraient par conséquent supérieures sous le rapport de la connaissance ; tout au contraire, c'est une faculté inférieure, la sensation, qui leur sert de point de départ. C'est alors qu'est introduite la comparaison bien connue (*ibid. a, 12 sq.*) : les sensations, dont chacune est dans l'instant, ressemblent, avec leur devenir sans arrêt, à une armée en déroute ; la fixation du souvenir, la cristallisation autour de ce souvenir d'autres souvenirs analogues, l'isolement de l'*image* qui est le substitut d'une *essence*, c'est l'homme vaillant qui s'arrête, qui en retient d'autres, qui les groupe autour de lui, qui ramène en avant les fuyards, qui change enfin la déroute en victoire. Voilà comment, de la sensation qui paraissait nous éloigner à jamais de la stabilité d'une science fondée sur l'universel, naît ce qui est au contraire le principe d'une telle science. Or, ce qui rend possible ce changement de front, c'est qu'il y a dans l'âme, dit Aristote, un pouvoir correspondant, à savoir cette propriété qu'elle a, comme nous le savons déjà, de saisir l'*universel* dans l'objet *singulier* de la sensation, l'homme dans Callias (cf. p. 32) ; si bien que c'est un homme qu'elle perçoit, bien plutôt que l'individu Callias. De l'universel ainsi appréhendé elle passe successivement à des universaux de plus en plus élevés. D'où Aristote conclut que les principes sont nécessairement connus au moyen d'une induction. Et la faculté qui agit dans cette induction n'est autre que la pensée intuitive, l'Intellect, le *νοῦς* : faculté plus haute que la science, puisque c'est à elle que la science doit son principe, *duquel il n'y a point de science* et qu'elle est incapable de démontrer.

L'induction est étrangère à la Science. — Est-il utile de souligner ce qu'il y a de platonicien dans cette conception ? Ce qu'elle suggère en tout cas, c'est qu'induire est la fonction même de la pensée pour autant que celle-ci, non encore scientifique, s'arme en quelque sorte à seule fin de le devenir. Certes, la pensée peut aussi, grâce à ce coup d'œil spécial que donne le génie ou

une longue expérience, dégager parfois *immédiatement* l'universel, au lieu d'en prendre conscience *progressivement* dans les représentations qui l'impliquent. Il n'en est pas moins vrai que, le plus ordinairement, l'induction est indispensable, et que, plus haute est la science, c'est-à-dire plus générale et plus démonstrative, plus elle a besoin de l'appui de l'induction : ce que montreraient au reste de nombreux passages, de la *Physique* par exemple ou de la *Métaphysique*, dans lesquels Aristote parle d'une « croyance » ou d'une « évidence » qui *résultent de* l'induction (cf. Bz 264 a, 32-41). Mais, en revanche, il est pareillement vrai qu'à aucun titre l'induction ne peut être considérée comme une méthode de la science proprement dite. Il ne faut pas se laisser tromper par le fait que ce même nom sert, dans notre usage moderne, à désigner une méthode scientifique et de laquelle nous attendons la découverte des lois de la Nature. L'opposition classique : « in-duction, dé-duction » (cf. p. 52 et n.), ne vaut chez Aristote que dans le plan de la « dialectique » ; un seul des termes de cette opposition, la déduction, peut légitimement passer dans le plan de la science, en devenant la démonstration. Avec la définition et la démonstration la science est en possession des seules méthodes qui lui soient appropriées. Or, si l'induction peut nous pourvoir d'« axiomes », de « thèses » ou d'« hypothèses », par contre elle ne saurait nous pourvoir de définitions ni de démonstrations. L'induction en effet, comme l'« exemple », ne dépasse pas la question $\delta\tau\iota$ ou la question $\epsilon\lambda\ \xi\sigma\tau\iota$, la question de fait ou la question d'existence (cf. p. 36 et p. 54) ; c'est à la définition qu'il appartient, par les procédés qui lui sont propres, de transformer le $\delta\tau\iota$ en un $\tau\acute{\iota}\ \xi\sigma\tau\iota$, la simple constatation en une détermination d'essence, et à la démonstration, de transformer le $\epsilon\lambda\ \xi\sigma\tau\iota$ en un $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$, l'affirmation ou négation d'existence en une explication. C'est, au surplus, ce qui se manifeste quand on compare, pour la forme, la déduction, démonstrative, ou même non démonstrative, avec l'induction. Dans le passage des *1^{ers} Analytiques* (II 23, à partir de 68 b, 15) où est exposée la théorie de cette dernière, Aristote la définit comme le syllogisme dans lequel *il n'y a pas de moyen-terme* (b, 31 sq.). Or, le moyen-terme, c'est la cause. Si donc le syllogisme inductif en est dépourvu, c'est qu'il n'est pas causal et que, par conséquent, il n'explique pas. Il ne servirait à rien de dire que du moins il nous donne la possibilité de déterminer d'après leurs caractères des *types naturels*, et en découvrant par expérience des propriétés supposées universelles ou tout au moins constantes. Cela, pour Aristote, à tort ou à raison, n'a rien à voir avec l'explication authentique

des choses ; le fait, à ses yeux, n'est pas objet de science. Il pousse même les exigences de sa conception jusqu'à dire que, si nous voyions de nos yeux l'opération même de la cause, cela ne constituerait pas une explication : supposons que, placés au-dessus de la lune, nous voyions la terre s'interposer entre elle et le soleil ; il n'y aurait là que la constatation empirique d'un fait, sans aucune connaissance de l'essence « éclipse de lune » (*An. post.* I 31, 87 b, 39 sqq.). Or, c'est l'essence dans son universalité qui constitue la plus excellente des causes. Sans doute l'induction est-elle le procédé qui, par les collections qu'il opère, nous achemine à l'essence, mais elle n'est pas celui qui nous la découvre ; celui-ci s'appelle la définition, et celui qui rattache l'essence à ses effets est la démonstration.

D) **Le syllogisme inductif.** — Ce qui a fait illusion et porte souvent à voir dans l'induction aristotélicienne un procédé qui, dans son *Organon*, aurait, à vrai dire avec d'autres moyens, le même rôle qu'il a dans l'*Organon* de Francis Bacon, c'est l'exemple allégué par Aristote. « Homme, cheval, mulet vivent longtemps ; or, tous les animaux sans fiel sont homme, cheval et mulet ; donc tous les animaux sans fiel vivent longtemps. » Nous sommes si profondément habitués, pour notre compte, à tenir les faits pour des objets de science, que, ce raisonnement ayant pour prémisses deux constatations, nous ne pouvons nous défendre de croire que, dans la pensée d'Aristote, c'est un raisonnement scientifique. Or, il est très hautement probable que jamais Aristote n'a cru que son énumération des animaux sans fiel fût exacte ni, comme on le veut, complète. Son raisonnement est en réalité purement dialectique, et dialectique avec des caractères distinctifs très frappants. Ce qui montre d'ailleurs clairement qu'il en est bien ainsi, c'est que, dans le texte précité, la seule question dont il soit préoccupé dès le début, c'est d'éviter qu'on ne confonde avec le syllogisme authentique cette sorte de syllogisme : le syllogisme authentique en effet a au moins, fût-il dialectique ou rhétorique, la forme du raisonnement scientifique, autrement dit du syllogisme démonstratif (*1^{ers} An.* II 23 déb.). Or, ce dernier suit « l'ordre de la nature », c'est-à-dire que, par le moyen-terme, il explique qu'un attribut doit appartenir à un sujet ; que la longévité, dans l'espèce, doit appartenir à l'homme, au cheval et au mulet, parce que tous les animaux sans fiel vivent longtemps et que ce sont là des animaux sans fiel. C'est, d'autre part, l'induction qui lui a fourni sa majeure, laquelle peut d'ailleurs être fautive. Cependant, cette majeure renfermant le pourquoi universel de la longévité, j'aurai la raison

de la longévité dans tels et tels cas, si je rencontre ce pourquoi dans les cas dont il s'agit. Or, où est le moyen-terme dans l'induction ? C'est en réalité le mineur ; et le terme qui tient *la place* de moyen, au lieu d'être un universel, n'est qu'une collection de cas particuliers. Si c'était un universel, le raisonnement changerait de forme ; car, dans ce cas, le moyen-terme doit n'avoir pas plus d'extension que le mineur : tandis en effet que, dans la majeure, je dirais « *Tous les animaux sans fiel vivent longtemps* », la mineure serait « *l'homme, le cheval et le mulet sont des animaux sans fiel* ». S'il en est autrement dans le syllogisme inductif, c'est que celui-ci, au lieu de suivre « *l'ordre de la nature* », c'est-à-dire l'ordre hiérarchique réel des essences, suit un ordre *historique*, celui qui est *pour nous* le plus accessible parce que c'est celui selon lequel se forment nos connaissances, celui par lequel nous tentons, grâce à des tâtonnements et à des épreuves, de pénétrer l'« *ordre de la nature* ». Mais ce dernier, seul, est à la fois l'ordre du réel et, puisque la science doit être adéquate au réel, l'ordre même du vrai.

En somme, dans l'Aristotélisme, l'induction représenterait donc seulement deux choses : 1^o un effort, plus ou moins heureux d'ailleurs, pour résister à l'idéalisme platonicien ; 2^o un moyen d'expliquer la présence en notre esprit de ces notions universelles auxquelles s'attacheront la définition et la démonstration.

CHAPITRE III

LA MISE EN ŒUVRE DE LA MÉTHODE

La nature du savoir et la méthode de la science étant ainsi définies, il faut en examiner, au moins d'une façon sommaire, les applications effectives aux divers objets du savoir, à ceux, bien entendu, qui sont compris dans l'encyclopédie aristotélique du savoir.

I. **Le prototype de la méthode est mathématique**, — Une chose frappe tout d'abord : c'est que, s'il y a une science qui réponde au type aristotélique du savoir et aux exigences de la méthode, c'est la géométrie. Au fond, Aristote a procédé, semblait-il de la même manière que Kant, quoique avec une intention différente : Kant se demandait en effet quelle est la portée et quelles sont les limites du savoir ; Aristote en détermine les conditions absolues et les moyens propres à le réaliser universellement ; tous deux ont pensé cependant que ce travail, *critique* chez le premier, *constructif* chez le second, devait prendre pour base une science *déjà constituée*. Or, au temps d'Aristote, une seule science, la géométrie, avait nettement dépassé le stade de la recherche et des oppositions doctrinales ; seule, elle était susceptible de se prêter à une exposition systématique indiscutable. Hippocrate de Chio, qui vécut dans la deuxième moitié du v^e siècle et dont la tentative pour opérer la quadrature du cercle est célèbre, fut, dit-on, le premier auteur d'un *traité* de géométrie. Euclide, qui nait moins de dix ans après la mort d'Aristote, s'est borné vraisemblablement à mettre en ordre et à clarifier le travail de ses devanciers, à rédiger à nouveau avec plus de rigueur et de méthode, d'une façon plus complète aussi, les cours professés dans les écoles de géométrie.

En tout cas, deux points doivent retenir l'attention : d'une part Aristote emprunte à la géométrie tous les exemples dont il a besoin pour sa logique, en particulier quand, dans le I. I des 2^{ds} *Analytiques*, il parle des principes indémontrables de la science ; — d'un autre côté, les termes dont usera Euclide

pour désigner les propositions simples qui servent de point de départ à son exposition synthétique correspondent remarquablement à ceux dont a usé Aristote. Ce qui donne à penser, ou bien qu'Euclide les lui a empruntés ; ou bien, plus probablement, qu'ils étaient déjà en usage chez les maîtres de géométrie. S'il est vrai qu'Euclide donne aux « axiomes » le nom de « notions communes » (κοινὰ ἔννοιαι), par contre on doit se rappeler qu'Aristote spécifie (*Méta.* Γ 3, *déb.*) que le mot *axiōma* appartient au vocabulaire des mathématiciens. Dans l'une des trois « notions communes » d'Euclide, nous retrouvons l'exemple d'« axiome » qu'Aristote emploie le plus ordinairement : Si de deux quantités égales on retranche des quantités égales, elles restent égales. Les « demandes », αἰτήματα, chez Euclide répondent à la fois à ce qu'Aristote désigne par ce même terme, et, d'autre part, à ses « hypothèses » : sur les cinq postulats d'Euclide il y a en effet au moins deux, celui de la ligne droite et celui du cercle¹, qui sont, comme les « hypothèses », des affirmations d'existence. Enfin, entre les définitions de l'un et de l'autre, ὁρισμοί aristotéliens et ὄροι euclidiens, il y a une concordance évidente. Quoi qu'il en soit, au reste, de cette question de terminologie, il est certain que, s'il y a une science qui réponde à la conception aristotélienne de la démonstration, en allant du plus intelligible *en soi* à ce qui l'est moins *pour nous*, c'est bien la géométrie et sous la forme déductive et *synthétique* de l'enseignement. S'agit-il, cette fois de la recherche et de la découverte par réduction *analytique* du théorème à démontrer à une proposition plus simple, qui puisse servir à le prouver ? Là encore, il y a un procédé dont on trouve chez Aristote un reflet, à vrai dire passablement estompé. Chez lui en effet le raisonnement « apagogique », qui comprend d'ailleurs la « réduction à l'impossible » ou démonstration *par l'absurde* (*An. pr.* I 44), semble être une forme particulière du raisonnement « par hypothèse » (*ib.* 23), lequel consiste à prendre pour point de départ une proposition non démontrée, dont on *demande* qu'elle soit accordée comme certaine. Quant à l'ἀπαγωγή proprement dite, ou « abduction », Aristote en distingue deux modes : l'un comporte une majeure évidente avec une mineure simplement probable, et il conclut avec une probabilité qui ne dépasse pas celle de la mineure ; ce qui caractérise l'autre mode, c'est qu'on y a besoin, pour prouver la conclusion, d'un plus

1. On « demande » de pouvoir mener une droite de tout point à tout point : la *règle* ; on « demande » de pouvoir, de tout point comme centre et avec tout rayon, tracer un rond : le *compas*.

grand nombre de moyens-termes qu'il n'en faudrait pour prouver la mineure: Au surplus (cf. *Éth. Nic.* III 5, 1112 b, 20-24), cette façon de raisonner n'est pas, aux yeux d'Aristote, spécifiquement mathématique : de même, quand nous délibérons sur les moyens d'atteindre une fin, il nous arrive de *réduire* le cas qui nous embarrasse à un rapport connu de moyen à fin, pour savoir si les moyens présentement envisagés sont bien ceux qui conviennent à la fin que nous nous proposons. Bref, c'est toujours et partout une ressource, non pour atteindre le vrai savoir, tout au moins pour s'en rapprocher.

et non biologique. — Si tout cela est vrai, peut-être parait-il difficile d'admettre que les cadres de sa logique aient été fournis à Aristote par son effort pour établir une classification des êtres de la Nature, autrement dit par sa biologie. La science aristotélique comporte essentiellement deux procédés : la définition qui donne l'essence, et la démonstration, qui en explique ou en déduit les propriétés. Comment cette conception aurait-elle pu être suggérée à Aristote par des recherches, si étendues et si remarquables soient-elles, sur la morphologie et la physiologie animales ? Ce qui fait illusion, c'est que sa zoologie fournit un bel exemple du développement de la systématique, c'est-à-dire de l'effort accompli par lui pour classer les vivants par genres et par espèces, de manière à pouvoir faire entrer dans ces cadres des espèces encore inconnues. Or, se dit-on, la distinction du genre et de l'espèce, qu'opère ainsi la classification, c'est l'œuvre propre de la définition, laquelle est le point de départ de la démonstration. Mais autre chose est de définir une essence *intelligible*, en y distinguant la partie *matérielle*, qui est le genre, et la partie *formelle*, qui est la différence spécifique ; autre chose, de grouper des êtres en familles plus ou moins étendues, en se fondant sur l'observation *sensible*, puis sur les ressemblances ou les analogies que celle-ci peut suggérer. La cause de cette illusion réside tout entière dans l'identité des termes, alors que, aristotéliquement parlant, on est en face de choses bien différentes : d'une part, décomposer une *intuition* de l'intellect, de manière à rendre possible un raisonnement ; d'autre part, recueillir, inventorier et grouper *des faits*, patiemment observés. Ce qui trompe aussi c'est l'identité, toute nominale, de notre induction scientifique avec l'opération qui porte ce même nom dans la logique d'Aristote, la confusion étant d'ailleurs facilitée par l'exemple, devenu classique, dont il s'est servi. Mais ce à quoi il faut prêter attention, c'est plutôt à l'attitude du philosophe à l'égard des connaissances de faits, lesquelles sans doute enveloppent l'universel,

mais ne l'enveloppent qu'à titre de virtualité ; c'est aussi à cette proposition, vraiment significative, que, le savoir étant constitué par la connaissance de la cause, rien n'aura été fait pour le réaliser tant que la relation de l'effet à sa cause est saisie seulement *dans une expérience* (cf. p. 58). Or, au rebours des êtres de l'expérience, les êtres mathématiques se prêtent *immédiatement* à ce que la science exige, parce que, abstraits déjà de leur matière *sensible*, ils ne gardent plus que leur matière *logique* ; en eux l'union du genre et de la différence spécifique apparaît donc avec sa réalité intelligible et comme prédisposée à fonder une déduction des propriétés dérivées. Ce qui, d'autre part, fait l'infériorité de ces êtres mathématiques par rapport aux formes pures, c'est précisément qu'ils sont seulement des abstraits, et que c'est pour la pensée seule, et non dans la réalité, qu'ils possèdent une individualité séparée (voir les textes, très nombreux, rassemblés dans Bz, 441 a, 49 sqq. ; cf. *supra*, 39 sq.). Ils sont en effet, chacun, susceptibles d'être recréés, autant de fois qu'on le veut, par une définition ; tandis que les véritables intelligibles, les *formes*, ont chacun leur individualité et ne sont pas, eux, en quelque sorte recréés à chaque fois qu'on en donne une définition. Au fond, toutefois, ils sont du même type que les natures simples, que les purs intelligibles, et c'est pourquoi la science qui en traite a pu servir de modèle à la science du réel.

II. **Le qualitativisme aristotélicien.** — Aristote, fidèle à la tradition de l'idéalisme platonicien dans sa conception de réalités intelligibles, desquelles à la vérité il s'efforce de maintenir l'immanence, lui serait-il donc encore fidèle, jusque dans un certain mathématisme ? Or, on connaît le jugement qu'il porte dans la *Métaphysique* (A 9, 992 a, 32) : « Les mathématiques sont devenues pour les philosophes d'à présent toute la philosophie. » Bien que ce jugement vise sans doute avant tout, les successeurs immédiats de Platon, il n'en est pas moins vrai qu'il tend, d'une façon générale, à condamner une méthode qui fut celle de l'idéalisme dans la dernière période de la carrière philosophique du Maître de l'Académie. Or, qu'étaient-ce pour Platon que les objets mathématiques ? C'étaient, semble-t-il, des *intermédiaires*. Entre quels extrêmes ? Entre le sensible d'une part et l'intelligible d'autre part : c'est-à-dire que, pour expliquer le sensible, pour le ramener à son « Idée », il fallait recourir à la médiation des objets et des rapports mathématiques ; la réduction de l'Autre au Même n'est possible que grâce à une telle médiation ; et cette géométrie, cette arithmétique, cette harmonique au

moyen desquelles le D miurge du *Timée* tire du chaos un monde régi désormais par les décrets de l'Intelligence, peut-être n'est-ce pas autre chose que le modèle du processus par lequel l'irrationalité, la diversité, le changement, bref l'*altérité* foncière du sensible, peuvent être soumis à la raison, laquelle discipline et unifie, ramenées en un mot à l'*identité* foncière de l'intelligible. Bien mieux, comme, dans le monde même des « formes » intelligibles, il y a pareillement un divers, et qui ne s'explique pas, savoir l'existence d'une multiplicité de « formes » ou d'individualités intelligibles, la mathématique, une mathématique *idéale* cette fois, servait encore, peut-on croire, à concilier le Multiple et l'Un, la pluralité des Idées et l'unité transcendante du Bien.

Tout autre est la conception qu'Aristote se fait des mathématiques. Il a critiqué avec sévérité, et par des arguments de sens commun, qui, dans la bouche d'un tel philosophe, peuvent faire néanmoins figure d'arguties dialectiques, la doctrine de la mathématique médiatrice (*Méta.* B 2, 997 b, 12-34 et M 2 ; 1076 b, 39-1077 a, 14). Pour lui, la mathématique n'est pas un instrument de la science ; c'en est une *manifestation*, et la plus claire pour notre intelligence. L'instrument véritable de la science, c'est l'« analytique », autrement dit la logique, et toute la science doit porter la marque de cet instrument, aussi clairement que les mathématiques elles-mêmes. En outre, la science aristotélicienne, on l'a souvent fait observer et avec infiniment de raison, est une science essentiellement *qualitativiste et substantialiste*, chaque qualité ou assemblage de qualités définissant une substance. Or, qualités et substances sont des concepts, des essences logiques hiérarchisées. Il s'agit donc de lier directement ces concepts les uns aux autres par des liens qui soient à leur tour purement logiques, les seuls qui conviennent en effet à des concepts. Ainsi, par exemple, j'aurai suffisamment expliqué que Socrate est destiné à mourir, quand j'aurai discerné une liaison logique entre la notion de « Socrate » et celle de « homme », entre la notion de « homme » et celle de «  tre voué à mourir ». Le *Phédon*, certes, ne parlait pas autrement, et tout ce qu'Aristote trouvait à reprocher, non sans raison d'ailleurs, à la doctrine du *Phédon*, c'était l'obscurité de la notion de « participation » (*Gen. et corr.* II 9, 335 b, 9-16). Peut-on oublier cependant que Platon, d'accord en cela avec Démocrite, ne s'est pas toujours content  de cette sorte d'explication ? Ne le voyons-nous pas, dans le *Timée* qui est de la fin de sa vie, expliquer autrement pourquoi l'homme doit nécessairement mourir ? C'est parce que les triangles (entendez les polyèdres, diversement

composés de triangles selon la nature des tissus organiques) ne sont plus assez forts pour diviser les triangles venus du dehors et pour se les assimiler, mais qu'ils sont au contraire divisés et décomposés par eux, spécialement lorsque la bile s'épaissit dans le sang au point d'en dissocier la fibrine et parvient ainsi à la moelle, à laquelle l'âme est attachée (*Tim.* 81 et 85). L'intermédiaire géométrique et mécanique, bref un facteur *quantitatif* sert à Platon pour lier à la nature de l'homme la qualité d'être un mortel. Dira-t-on que cette explication est « mythique » dans la pensée même de son auteur, puisque le *Timée* tout entier est un « mythe » ? Cela ne signifie rien de plus, sinon que l'explication dont il s'agit est une représentation hypothétique vraisemblable d'un ordre de choses qui n'est pas pour notre esprit, pleinement *rationnel* ; qui, en tout cas, ne se réduit à une représentation intelligible qu'au moyen d'une *médiation* d'ordre spatial et quantitatif ; qui enfin n'appartient pas à la logique de la qualité conceptuelle. L'opposition énergique d'Aristote à l'encontre de telles explications permet de comprendre, à la fois quel est le champ d'application d'une science purement logique, et quelles en sont les limites.

III. **Aristote et les sciences.** — Au surplus, quelles sont les sciences auxquelles Aristote, avocat d'une conception épistémologique, théoricien de la méthode que comporte cette conception, a-t-il pu appliquer cette conception et cette méthode ? A la « science de l'Être en tant qu'être », c'est à-dire à celle dans laquelle la *logique* est exactement adéquate à l'*ontologie* ; de cette science il ne nous a par malheur laissé, comme on le verra (cf. p. 199), guère plus qu'une ébauche. Dès qu'il aborde la physique, il n'est déjà plus autant à son aise ; car c'est à des attributs de l'être *sensible* que dans ce domaine il a affaire : au mouvement, au changement, à toutes sortes d'attributs qui, supposant matière et contingence, sont déjà, par là même, rebelles à la forme logique. Aussi doit-il se contenter de discussions *dialectiques* contre les théories adverses, ou bien d'*analyses de concepts* : temps, espace, infini, vide, mouvement et changement ; détermination des propriétés *qualitatives* élémentaires, dont il suffirait d'accroître le nombre pour expliquer, par le *transfert de la qualité*, tous les changements qui s'effectuent dans la structure des corps, les changements qu'il connaît lui-même et ceux que découvriront plus tard les Alchimistes. De même à l'égard de la psychologie : alors qu'il traite abondamment des doctrines de ses prédécesseurs sur ce sujet ou de la définition de l'âme, de la relation entre les

propriétés hiérarchisées de l'âme, de la hiérarchie que ces propriétés introduisent entre les êtres qui se définissent par elles, Aristote est obligé, dès qu'il entre dans le détail des fonctions psycho-physiologiques ou proprement psychiques, de renoncer à cette méthode dialectique ou logique pour une méthode *purement descriptive*. Certes, il y excelle ; mais décrire n'est point expliquer, ni surtout, comme l'exigerait sa conception de la science, expliquer *démonstrativement* et par la nécessité de la cause. Sans doute, biologiste, ajoute-t-il à la description des vues synthétiques d'un grand intérêt : principe de l'analogie des organes et considérations d'anatomie comparée, principe de l'unité et de la permanence du plan de composition, principe de la corrélation des organes par rapport à un organe dominateur. Cependant, sans oublier que plusieurs de ces principes avaient été déjà clairement aperçus par quelques-uns de ses devanciers, notamment par le vieil Empédocle, nous sommes en droit de nous demander si, dans sa biologie, Aristote n'est pas surtout metteur en œuvre, si son mérite, n'est pas analogue à celui de Buffon : le mérite, très grand sans doute, de la synthèse, de l'organisation, de la systématisation. Quoi qu'il en soit, l'abîme est profond entre ce qui, dans l'œuvre scientifique d'Aristote, est le plus proche de la science moderne (au moins sous quelques-unes de ses formes) et, d'autre part, ce qui est, suivant lui, l'idéal du savoir et de la méthode scientifique. Pour se rendre compte de cela, on n'a qu'à le comparer à Descartes : ce dernier, lui aussi, a eu sa conception de la science et de la méthode, et ce qu'on a pu lui reprocher, c'est au contraire d'avoir appliqué cette conception *trop tôt* et d'une façon *trop étendue* à des objets qui n'étaient pas encore parvenus par l'analyse au stade qui eût comporté l'explication déductive. La raison principale de cette différence semble être que l'épistémologie de Descartes a été l'aboutissement d'une longue méditation, pratique autant que théorique, sur la science elle-même, tandis que la marche de l'esprit d'Aristote a été tout l'inverse : le perfectionnement prétendu de la dialectique dans une intention prédominante d'antagonisme à l'encontre de la dialectique platonicienne, la conception, tout abstraite, d'une méthode *d'exposition* rigoureuse, voilà ce qui l'a avant tout préoccupé : il était dans la ligne des rhéteurs et des Sophistes, professeur plutôt que savant et visant au premier chef une éducation *formelle* de l'esprit. Hormis les études zoologiques d'Assos, qui appartiennent à la première période de sa carrière et qui se rattachent à la pratique, dans l'Académie, de la méthode de « division », les travaux proprement scientifiques d'Aristote,

j'entends ceux qui portent sur les faits, n'ont été entrepris que bien plus tard, alors que l'idée de ce que *devalt* être la science était déjà solidement constituée dans sa pensée, et au temps où, devenu le chef d'une puissante École, il pouvait grouper autour de lui des collaborateurs de toute sorte et *organiser* le travail scientifique en le distribuant entre ceux-ci à l'intérieur de son « Institut » (cf. p. 5 sq. et p. 8). En somme, il a fait avant ce qu'il aurait fallu faire seulement après. Le malheur est qu'il a maintenu côte à côte deux attitudes, dont l'une faisait éclater l'insuffisance de l'autre, et que l'autorité acquise à la fin de l'Antiquité et au Moyen Age par son encyclopédie du savoir a profité en général, exception faite de Straton de Lampsaque, Péripatéticien cependant, à la conception qu'il s'était faite de ce savoir et à une vision purement qualitative de ce qui en est l'objet dans la Nature.

Si nous passions maintenant au domaine de la politique et de l'éthique, nous constaterions que les remarques précédentes y valent à plus forte raison. La politique d'Aristote est un composé passablement hétéroclite : 1^o de discussions dialectiques ; 2^o d'une collection de faits historiques et de traditions ; tardives sont d'autre part les études positives et documentaires, dont la *Constitution d'Athènes* est l'unique échantillon conservé (cf. p. 21 sq.). Sa morale, elle aussi, est de type dialectique ; elle contient assurément de très fines analyses, une mise en œuvre habile d'observations empruntées à la conscience commune : bref des études morales pareilles à celles que poursuivaient les rhéteurs dans leurs écoles, c'est-à-dire une connaissance de l'*ilhos* (ἦθος) et du *pathos*.

En résumé, c'est en considérant les applications de la théorie du savoir, autrement dit le rapport de l'œuvre accomplie avec la conception épistémologique préalable, qu'on éprouve au plus haut point la crainte que celle-ci ne soit incohérente et mal conçue. Elle est mathématique en effet dans son origine, et elle ne comprend rien au rôle des mathématiques dans la science : au lieu de développer une tradition qui pouvait devenir féconde, elle la brise et elle réduit le processus scientifique au syllogisme démonstratif de la qualité. Elle est donc *logique* ; mais, d'autre part, étant *qualitative*, c'est-à-dire en somme attachée à ce que nous donne la sensation, elle apporte des explications qui, à ce titre, satisfont le sens commun ; tout cela, elle le sublime cependant dans la région des « formes », et peut-être crée-t-elle ainsi une mythologie dissimulée ; aussi réelle toutefois que toute celle qui s'affiche ouvertement dans les mythes de Platon.

TROISIÈME PARTIE

LE RÉEL ET LE POSSIBLE
OU
LA DÉTERMINATION DE L'ÊTRE

CHAPITRE UNIQUE

Le problème de l'Être avait, depuis Parménide, pris dans la pensée grecque une physionomie particulière, qui a dominé la spéculation philosophique chez les Socratiques et notamment chez celui que nous connaissons le mieux dans l'intégralité de son œuvre : Platon. Les existences singulières apparaissent désormais incapables de résulter d'une combinaison de l'Être avec un Non-être sans que, du même coup, l'Être perde son être : ce qui est absurde, parce que c'est vouloir unir le « oui » au « non » ; en d'autres termes, se contredire. La conclusion de l'Éléatisme sera donc que l'expérience n'est rien d'autre qu'apparence et illusion : c'est le domaine de l' « Opinion », de la *Doxa*. Certains Socratiques, les Cyniques et les Mégariques spécialement, eurent vite fait d'insister sur une conclusion, déjà marquée chez Parménide : toute attribution, c'est-à-dire tout jugement, est inintelligible ; car c'est mettre dans l'être, sujet, ce qui n'est pas lui, des attributs qui sont eux-mêmes de l'être. Certes, cet Éléatisme socratique n'était pas l'Éléatisme primitif, mais l'esprit restait bien le même. C'est contre cet esprit que Platon édifie, déjà dans son *Parménide* et surtout dans *le Sophiste*, une ontologie nouvelle, dont la base est la démonstration de l'existence du Non-être.

I. Le problème du Non-être. — En cela, dit cependant Aristote (*Méta.* N 2, 1088 b, 35 sqq.), « il s'est embarrassé de difficultés vieilles » et qui, comme il est dit ailleurs (*Gen. et corr.* I 8, 325 a, 16-23), « confinent à la démence ». Il se pose donc à son tour le problème du Non-être et pour le réduire à ce qu'il estime en être les justes proportions. Dans ce même passage où nous venons de l'entendre blâmer Platon d'avoir exagéré celles-ci, il se demande donc (N 2, 1089 a, 15 sqq.) « de quelle sorte de non-être et d'être proviennent *les êtres* », et il y établit une classification des espèces du non-être, laquelle se retrouve dans la plupart des autres endroits où il a envisagé la question. Il y a, énonce-t-il, trois sortes de non-être : 1^o le non-être selon les diverses acceptions correspondantes les plus générales de l'être : non-être selon les « catégories » ou « selon les cas » (*κατὰ τὰς πτώσεις*) ; 2^o le non-

être « du faux », dont il parle très souvent et qui consiste à *unir* ou à *séparer dans la pensée* ce qui, dans l'être extérieur et antérieur à la pensée, est *séparé* ou au contraire *uni* : si bien que, dans le simple, il n'y a pas de place pour l'erreur ni, par conséquent, pour cette seconde sorte de non-être, laquelle est *postérieure aux choses* et n'en saurait donc être une condition ; 3^o le non-être « selon la puissance » (*κατὰ δύναμιν*), le seul qui soit important parce qu'il est un principe de toute *existence* ou de toute *qualification* concrètes, c'est-à-dire données dans l'expérience : cet être *n'est pas* un homme, mais *peut* devenir un homme, cette chose *n'est pas* blanche, mais *peut* devenir blanche, c'est-à-dire est homme ou est blanc « en puissance » (*δυνάμει*). Cela implique : 1^o qu'il y a plusieurs significations générales de la notion d'être, prise en elle-même et dans toute sa généralité ; 2^o qu'il y a un être « du vrai », lequel est l'objet de la pensée et est indépendant de celle-ci ; 3^o que l'existence *réelle* et de fait, ou « *actuelle* », ne se conçoit que par rapport à une *possibilité* (ou « puissance ») d'exister.

Laissons de côté, pour l'instant, le non-être « du faux » et l'être « du vrai », parce qu'il n'est pas possible de comprendre cette dernière sorte de non-être, sinon par relation avec les conditions dans lesquelles s'exerce notre pensée. Pour l'instant, négligeons pareillement les divers *genres* de l'être et du non-être, autrement dit les « catégories », parce que c'est une question dont l'étude nous aidera à mieux comprendre ce qu'est l'Être « en tant qu'être ». Je m'attacherai donc ici seulement à cette notion de non-être « en puissance », par laquelle Aristote pense avoir résolu les difficultés devant lesquelles avaient échoué ses prédécesseurs ; par le moyen de cette notion il croit en effet être en mesure de rendre compte *des existences* et des accidents divers *des sujets existants*.

Le non-être de la « puissance ». — Introduisons tout d'abord, avec Aristote lui-même, une distinction importante dans l'aspect de ce non-être que nous envisageons. Au début du chap. 9 du l. I de la *Physique*, après avoir reproché à ses devanciers d'avoir, sous l'influence de la critique de Parménide, considéré comme une unité absolue le non-être qui sert de point de départ aux existences, Aristote fait observer que, en réalité, ce non-être est *double* : il comprend en effet un non-être « par accident » (*κατὰ συμβεβηχός*), à savoir la « matière » (*ὕλη*) et un non-être « par soi » (*καθ' αὐτό*), qui est la « privation » (*στέρησις*). Il faut cependant noter que c'est le premier terme, la « matière », qui est le plus proche de la réalité substantielle, c'est-à-dire de l'*ousia*, tandis que l'autre, la « privation », lui est absolument étranger.

Assertion au premier abord quelque peu déconcertante : on se demandera en effet, d'une part, comment ce qui est « par accident » peut avoir plus de substantialité que ce qui est « par soi » ; et, d'autre part, il est malaisé d'oublier que, du point de vue logique, la « matière » nous est apparue comme une *indétermination* essentielle. Mais l'assertion se comprend, dès qu'on se reporte à ce qu'Aristote a dit auparavant (7, 190 b, 23 sqq.) : la « matière », tant qu'elle est encore dépourvue de la détermination qu'elle doit recevoir, l'homme qui n'est pas encore instruit et qui le deviendra, l'or qui prendra forme de bague et ne l'est pas encore, n'en sont pas moins « un quelque chose que voici », un τὸδε τι ; si le non-être est leur accident, une certaine substantialité leur demeure. Et, d'autre part, le fait pour ces « quelque chose » de *n'être pas* encore « ceci ou cela » ne peut cependant être envisagé comme une réalité véritable, mais seulement comme un « accident » pour la « matière » dont il s'agit. Ainsi la « matière », parce qu'elle est substantielle, est donc non-être seulement « par accident ». Inversement, la « privation », qui pour cette « matière », est un simple accident, n'en est pas moins, en tant que non-être, un non-être « par soi » et absolu.

II. La « matière » : 1. comme substrat de l'essence. — La distinction entre un non-être « par soi » et un non-être « par accident » doit en effet se compléter par des développements antérieurs. A peu près depuis le début du chap. 7, en laissant de côté bon nombre de difficultés sur lesquelles se divise la pensée des meilleurs commentateurs grecs, Aristote s'emploie à établir, dans la « matière » cette fois, une distinction nouvelle : *numériquement* (ἀριθμητικῶς) elle est une, mais elle est double *spécifiquement* (σφιδεῖς). Elle est une numériquement en tant qu'elle est le *sujet* de la génération ou du changement, leur *support* : ce qui subsiste quand une chose en devient une autre (le gland qui devient un chêne), ou quand elle change de figure (le lingot d'or qui devient une bague), ou encore quand elle acquiert une qualité dont elle était dépourvue (l'homme sans culture qui devient un homme cultivé). C'est bien *une seule et même chose* qui, dans tous ces cas, *en devient* une autre et qui cependant *subsiste* dans cette autre (le ὑποκείμενον, le ὑπομένον). Mais, d'autre part, il est clair que, si nous considérons ce qui, de gland, est devenu chêne, ou l'or qui, de lingot brut, est devenu bague, ou l'homme qui, de non instruit, est devenu instruit, c'est *quelque chose de spécifiquement différent*, soit du terme initial de la génération ou du changement, soit de leur terme final : la « quiddité » de ce qui reste et la « quid-

dité » de ce qui change ne peuvent évidemment être la même. Cette dualité est capitale; car c'est une dualité, et de la chose qui reçoit les déterminations, et des déterminations elles-mêmes.

L'attention, toutefois, au lieu de se porter sur ce qu'il y a dans cette dualité de fondamental, pourrait, sans méconnaître la *persistance* du sujet, se porter plus particulièrement sur le fait de la *succession* du terme final au terme initial et du passage d'un contraire à un autre contraire; si bien qu'il y aurait alors deux « quiddités » de plus à distinguer : celle du terme initial qui ne sera plus « inhérente » à la chose nouvelle et celle du terme final, la « quiddité » du gland et la « quiddité » du chêne, la « quiddité » de l'or et celle de la bague, la « quiddité » du non-cultivé et celle du cultivé. Mais Aristote proteste contre une telle interprétation : les deux termes ne diffèrent à ses yeux que comme la « présence » ou l'« absence » de l'un ou de l'autre des deux opposés qui se succèdent, comme la *παρ-ουσία* et l' *ἀπ-ουσία* (*Phys.* I 7, 191 a, 4-7). Ce langage n'est-il pas étrangement platonicien et sensiblement au niveau de la conception que le *Phédon* se fait de la « participation » ? En tout cas, ce qu'il importe avant tout d'observer, c'est que la « privation » de la « forme » future n'est pas, eu égard au sujet qui recevra cette forme, *spécifiquement* différente du fait de la « posséder » : ces opposés, « privation », « possession », sont pour la pensée l'objet d'un même savoir (*Méta.* Θ 2, 1046 b, 8). Nous dirons donc de la « privation » qu'elle est « une forme en quelque façon », « en quelque façon une possession » (εἶδος et ἔξις πως : *Phys.* II 1, 193 b, 19 sq. et *Méta.* Δ 12, 1019 b, 5-15); non pas une indétermination et une « puissance » ambiguë, mais, tout au contraire une sorte de *pouvoir négatif* ou, suivant l'énergique formule de la *Métaphysique* (I 4, 1055 b, 8), une « impotence déterminée », et déterminée en tant que « conjointe à ce qui est fait pour la recevoir » (le δεκτικόν), au même titre que son opposé, la « forme » qu'il pourra ou non recevoir ultérieurement : c'est une *impuissance* liée à la nature de la plante de n'avoir point les yeux qu'elle n'aura jamais, mais c'est aussi une *propriété* de la plante; de même, c'est une *propriété* des chats naissants d'être privés de la vue, quoiqu'ils doivent la posséder plus tard; ou encore une *propriété* du bois de ne pas brûler avant qu'il ait été allumé. Enfin, s'il est vrai que l'une des deux séries linéaires (συστοιχῆαι)¹ d'une « table

1. Ce terme se rapporte à la forme d'une inscription où les lettres (στοιχεῖα), étant placées exactement les unes au-dessous des autres, figurent les fûts superposés d'une colonne.

des contraires » puisse être désignée par le mot « privation » (*Méta.* Γ 2, 1004 b, 26), comme le froid ou le noir, cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas de réalité formelle ; cela veut dire qu'elle en a moins que l'autre série, celle qui comprend le chaud et le blanc ; qu'elle est, par conséquent, des deux formes celle des deux qui a le moins d'être.

Les oppositions. — Cette analyse nous met en possession de plusieurs données importantes du problème des existences, à savoir : 1^o que la « matière », avec toute son indétermination foncière, n'en est pas moins *une chose*, en tant qu'elle est un *δεκτικόν*, un « réceptacle » pour la « forme » ; 2^o que ce « réceptacle » possède certains « pouvoirs », lesquels d'ailleurs peuvent être négatifs tout comme positifs ; 3^o que pour le réceptacle c'est un « accident » d'être privé d'une « forme » qui, en ce qui le concerne, pourrait *sans absurdité* être possédée ou que, effectivement, il possédera par la suite ; 4^o que ce réceptacle est le support *permanent* de la *succession des contraires* qui, tour à tour, le déterminent en des sens opposés ou simplement divers ; 5^o qu'ainsi, enfin, puisqu'après tout la privation de la « forme » est encore une « forme », il existe une *solidarité réelle* entre le réceptacle, déjà pourvu de propriétés positives et négatives, et, d'autre part les déterminations qu'il recevra ultérieurement : « la matière, dit Aristote (*Phys.* II 2, 194 b, 9), appartient à l'ordre *des relatifs*, car à une forme différente répond une matière différente ». Bref, à côté de la caractéristique, si souvent affirmée de la « matière », d'être une possibilité *indéterminée*, nous apercevons en elle une *détermination* foncière par certains pouvoirs qui ne sont pas réellement des faits, mais des *fonctions* ; et nous voyons aussi que l'existence ne se comprend que grâce à certaines *oppositions*, qui ne sont donc pas uniquement conceptuelles. Trois d'entre elles, dès à présent, nous sont révélées : la *relation* (πρός τι) la *contrariété* (τὰ ἐναντία) et l'opposition de la *possession* (ἔξις), à la *privation* (στέρησις).

L'opposition contradictoire : génération ou altération ? — Peut-être sera-t-il permis de ne pas insister davantage sur les trois oppositions dont il s'agit. Mais il y en a une quatrième, qui est précisément d'une importance considérable pour le présent problème : c'est l'opposition de *contradiction*, l'ἀντίφασις. La génération qui se fait de contraire à contraire *passé par les intermédiaires*, d'un des extrêmes d'un genre à l'autre extrême de ce même genre : ainsi du chaud au froid, ou inversement, dans le genre « chaleur » par l'intermédiaire du tiède, du blanc ou noir, ou inversement, dans le genre « couleur » par l'intermédiaire

du gris. Cependant, s'il y a, comme le dit Aristote, « *une certaine génération* », ou encore une « *génération partielle* » (κατὰ μέρος), puisque de là *non-existence* du chaud ou du blanc proviennent un chaud ou un blanc *existants*, il n'en est pas moins vrai que, à proprement parler, ce n'est point là une « *génération* », mais « *un changement selon l'allération.* » (μεταβολή κατ' ἄλλοίωσιν). Or, nous avons admis précédemment (voir p. 73 sq.) que, lorsque d'un gland provient un chêne, quelque chose subsiste dans cette génération de non-sujet à sujet, exactement comme dans le passage, en un même sujet, de non-cultivé à cultivé. La vérité, toutefois, est qu'Aristote se refuse (*Gen. et Corr.* I 4, 319 b, 14-16, 31 sqq.) à admettre que quelque chose, au moins quelque chose de sensible, subsiste alors, dont la chose nouvelle puisse être dite *un état* (πάθος) ou *un accident* (συμβεβηκός); on a là au contraire ce qui, justement, caractérise à ses yeux « *la génération absolue* » (γένεσις ἀπλή), c'est-à-dire la génération à la rigueur, celle qui fait apparaître, non point dans un sujet une qualité nouvelle, mais *une existence nouvelle*, bref la génération qui va de non-sujet à sujet. Aristote semble donc être en droit de déclarer (*Phys.* V 1, 225 a, 12-17) que le changement a lieu dans ce cas « *selon la contradiction* », car il va « *de l'absolument non-existant à l'existence* ». Ainsi que le dit le plus ancien des commentateurs grecs d'Aristote, duquel quelque chose soit parvenu jusqu'à nous, Aspasios (cf. p. 26), c'est une génération « *sans addition complémentaire* », et non point accompagnée d'une telle addition, c'est-à-dire dépourvue de la condition complémentaire du *subsistant joint au non-subsistant*, laquelle caractérise le changement qualitatif de l'« *altération* ». Au surplus, la « *génération absolue* » porte sur la substance, et, dans la « *catégorie* » de substance, il n'y a pas place pour l'opposition de contrariété, laquelle, inversement, convient tout à fait, Aristote l'affirme souvent sous diverses formes (cf. Bz, 246 b, 41 sqq.; 247 a, 49 sqq.; b, 47 sqq.; 611 a, 7 sqq.), à la « *catégorie* » de la qualité aussi bien qu'à celle du lieu. En somme, on ne peut donc pas dire qu'il y ait quelque chose qui persiste d'un bout à l'autre du processus qui, à partir d'un être donné, aboutit à l'existence d'un être nouveau.

Par conséquent, s'il existe distinctement une « *génération absolue* », c'est-à-dire authentiquement « *génération* », la théorie des existences n'est-elle pas par là, dans sa généralité, mise en péril? Dans ce cas, en effet, nous n'aurons plus *rien qui subsiste* pour lier l'existence nouvelle à l'existence ancienne, en tant que celle-ci est « *privée* » des déterminations qui caractérisent celle-là.

Bien mieux, la solidarité de la « matière » et de la « forme » est même ici plus évidente que dans aucun autre cas ; car, déjà plus visible dans le cas du « propre » (comme de « grammairien » par rapport à « homme ») que dans le cas d'un pur « accident » (comme du « blanc », qui peut apparaître en une multitude de sujets divers), elle se manifeste avec éclat dans ce cas de la « génération absolue » : « la « forme » (au sens aristotélique) qui est celle du gland n'exige-t-elle pas en effet une *autre* « matière » que celle du chêne ? Le « substrat » (ὀποκείμενον) de l'un et de l'autre n'est donc pas le « subsistant » (ὕπομένον) du processus qui va de l'un à l'autre, en quelque sens que ce soit.

C'est le passage (cité à la page précédente) du *De generatione et corruptione*, I 4 (319 b, 14-31), qui fournit la solution de cette difficulté : ce qui subsiste dans cette sorte de changement par lequel il y a commencement d'existence pour un être nouveau, c'est quelque chose *qui n'est plus perceptible*, c'est-à-dire une « matière » qui ne sert de « substrat », ni au gland puisque, pour donner lieu à l'existence d'un chêne, il doit se corrompre (φθορά) et périr en tant que gland, ni au chêne puisque sa « forme », étant autre, exige une « matière » autre ; mais qui sert uniquement de « matière » au processus par lequel *cette* génération est liée à *cette* corruption. En ce sens, mais en ce sens seulement, cette « matière » est déterminée ; en tout autre, elle est et reste indéterminée, puisqu'elle est alors envisagée à part de toute « forme », de la « forme » de gland comme de la « forme » de chêne, et que, d'autre part, la détermination *ne peut venir que de la « forme »*. La « matière », dans la plupart des existences commencées, est au contraire en effet un des facteurs d'un « tout composé » (σύνολον ou σύνθετον) c'est-à-dire d'une substance *concrète* : « La substance (οὐσία), dit Aristote, c'est la forme immanente de laquelle, jointe à la matière, on dit que résulte la substance concrète » (*Méta.* Z 11, 1039 a, 29 sq.). Sans doute, du point de vue d'une philosophie conceptuelle, suffit-il pour constituer un tel composé, d'envisager l'union du genre, qui est « matière », à la différence spécifique, qui est « forme » ; sans doute encore l'exemple qui suit cette définition du « composé » est-il en effet celui d'une notion abstraite, la camardise, en tant que cette sorte de courbure enveloppe nécessairement sa « matière », à savoir un nez. Il n'en reste pas moins que cette « matière », à son tour, est un « composé » et qu'elle l'est précisément à titre de chose sensible. Du moment donc que la matière d'une substance est sensible, c'est que la dite « matière » est un « composé » ou, en d'autres termes, qu'elle est déterminée par une « forme ».

Or, c'est en ce sens justement que, suivant une doctrine très connue de la philosophie d'Aristote, ce qui sert de « matière » à une « forme », c'est un « composé » dont la détermination est *moins riche*. Par conséquent, lorsque Aristote, en opposant, comme on l'a vu, « matière » et « privation », dit que la seconde est un « accident » de la première et est infiniment moins proche de la substance réelle, de l'*ousia*, que ne l'est la « matière » (cf. p. 72 sq.), c'est que véritablement il considère la substance réelle comme une substance concrète, c'est-à-dire comme une *matière déjà in-formée*, mais encore dépourvue de *cette* forme qui sera pour elle un enrichissement de sa détermination préalable. La « matière » *intelligible* du genre n'est ainsi, semble-t-il, qu'un raffinement de la « matière » sensible, transposée alors dans le plan des notions. D'autre part, si les plus élevés des êtres sensibles, ceux qui sont doués d'une vie éternelle, les Astres, n'ont d'autre « matière » que la *possibilité* de se mouvoir circulairement dans l'espace et d'un mouvement régulier (ὄλη τοπική), c'est toujours justement à titre de « matière » sensible que la dite « matière » se révèle à l'observation comme *parfaitement déterminée*.

Ainsi, on le voit, une « matière » telle qu'il la faudrait pour servir de substratum permanent à la génération proprement dite et qui en outre serait une « matière » non sensible, une telle « matière » devrait être radicalement *indéterminée*, n'être rien d'autre qu'un éternel « réceptacle », qu'un δεκτικόν où les « formes » entrent et d'où elles sortent, tantôt « présentes », tantôt « absentes » (παρ-ουσία, ἀπ-ουσία, cf. p. 74) : conception qui rappelle en vérité de très près le mythe physique du « réceptacle universel » (le πανδεχές) dans le *Timée* de Platon¹, et d'autant plus que ces « formes », qui déterminent le réceptacle à *telle ou telle* manière d'être, sont elles-mêmes ingénérables et incorruptibles, comme le sont les Idées platoniciennes. Enfin la « matière » dont il s'agit, et *qui n'est pas sensible*, ne peut pas non plus être une « matière » *intelligible*, puisque dans l'Aristotélisme celle-ci n'est qu'un analogue de l'autre.

C'est dans le chap. 3 du l. Z de la *Métaphysique* que l'on voit le mieux l'embarras d'Aristote. La « matière », y dit-il, ou *le sujet sans essence*, est ce dont s'affirme la substance elle-même envisagée comme substance *complète*, c'est-à-dire comme un tout concret dans lequel s'unissent « forme » et « matière ». Mais, d'autre part, la substantialité du sujet sans essence ne peut être connue directement, et pourtant elle « est aussi, en un

1. Voir dans la même collection, mon *Platon*, p. 231 sqq.

sens, manifeste ». Là-dessus, Aristote se hâte de passer à la considération de la « forme » et de la « quiddité », c'est-à-dire de la troisième des acceptions dans lesquelles le mot « substance » peut être entendu ; car c'est là, dit-il, « ce qui prête le plus à difficulté » (1029 a, 32 sq.), et il ne s'explique pas davantage sur la façon dont peut se manifester ce qui n'est, ni sensible comme est le « composé », ni intelligible comme le sont le genre, qui est « matière » et, aussi bien, la « quiddité », qui est « forme ». — La réponse est ailleurs, et précisément dans la *Physique*, I 7, à la suite de ce passage où il réduisait (cf. p. 74) la triade formée par le sujet, plus les deux contraires, à une dualité : celle du sujet, qui est « matière », et de la « forme », tantôt présente, tantôt absente, promise parfois cependant et légitimement présagée. Aussitôt après, Aristote ajoute en effet (191 a, 8 sq.) : « Quant à la nature qui est substrat [*et qui tantôt reçoit et tantôt perd l'un des contraires*], elle est connaissable selon l'analogie (κατ' ἀναλογίαν). » C'est, poursuit-il, que le rapport en présence duquel nous sommes placés est semblable à celui qui, dans une statue ou dans un lit, existe entre la forme (μορφή) qui leur est donnée par celui qui les a faits, et la matière brute (ἄμορφον), bronze ou bois, qui lui a servi pour cela. Bronze ou bois sont, il est vrai, des « tous concrets », des σύνολα, autrement dit une matière accompagnée de son essence. Mais, de même que, après l'élimination de ce qui fait de cette matière telle statue ou tel lit, une statue plutôt qu'une urne, un lit plutôt qu'une table, il ne reste plus que le bronze ou le bois, de même, une fois éliminées la forme et l'essence, il ne reste plus rien qui détermine la matière ; il ne reste plus qu'un « substrat », qu'un « réceptacle », l'ὑποκείμενον ou le δεκτικόν envisagés tout à fait en général comme un sujet d'inhérence duquel la forme ne saurait se passer. En d'autres termes, ainsi qu'Alexandre d'Aphrodise n'hésite pas à le dire dans le commentaire qu'il consacre à ce texte de Z 3, la matière n'est connue que « par un raisonnement bâtarde » (465, 12 Hayd. ; 431 8, Bz) ; ce qui est la formule même de Platon dans le *Timée*, 52 bc.

Résumons : la « matière » aristotélicienne est en réalité le réceptacle, absolument indéterminé, de la « forme ». A cette seule condition, la « génération absolue », celle qui est proprement un commencement d'existence, peut avoir sa place dans la conception qu'Aristote se fait de l'existence. Autrement, cette conception ne rendrait compte que de la « génération partielle », c'est-à-dire de l'« altération ». C'est qu'alors la « matière » n'est en effet matière que partiellement, étant indétermination partielle dans une hiérarchie de termes qui sont des composés. De cette

hiérarchie, la gradation *ascendante* se fait dans le sens d'une élimination croissante de l'indéterminé, jusqu'à « tous ces termes qui sont sans matière », jusqu'à ces natures simples desquelles parle Aristote à la fin du chap. 6 du l. III du *De Anima* et qui sont le contenu de l'Intellect en acte. Quant à la gradation *descendante* de la même hiérarchie, elle va, tout au contraire, vers l'indétermination *totale*, laquelle est « *en elle-même* absolument inconnaissable » (*Méta.* Z 10, 1036 a, 9), et pourtant toujours connaissable *par analogie*. C'est dire que toujours, dans l'ordre des existences, la « forme » habille et déguise complètement le sujet qui la reçoit ; mais tantôt on perçoit seulement le *changement de costume*, à savoir la succession du néant d'existence à l'existence ou de la corruption à la génération, et tantôt on voit une matière *déjà vêtue* recevoir un *costume nouveau*. Ainsi toute génération serait partielle en réalité, toute « génération » serait « altération », mais *avec ou sans transition perceptible*. Des qualités éternelles sont de la sorte véhiculées par la Nature sur un invisible et inconnaissable support. Moins chargé de telles qualités sera le véhicule, plus il sera capable d'en recevoir de nouvelles, tandis que, à cet égard, ses capacités seront bornées par le poids de la charge antérieure. Comme, d'autre part, toute cette conception des existences *naturelles* a pour base leur analogie avec les fabrications *artificielles* et avec la mise en œuvre intelligente de matériaux donnés ; comme l'Art est lui-même une « imitation de la Nature » ou un substitut à l'impuissance de cette dernière (*Phys.* II 2, 194 a, 21 et 8, 199 a, 15 sq.), on est ainsi ramené, une fois de plus, à envisager les conséquences de ce qualitatifisme radical, qui exclut l'interprétation mécaniste et mathématique. Platon, en fixant ses limites à une interprétation de ce genre, avait été maître d'en sauvegarder la tradition. Ce n'était plus possible à Aristote dès lors qu'il concevait un art capable de transférer, au gré de l'homme, sur ce véhicule passif qu'est selon lui la matière, les qualités par lesquelles toute substance peut être transformée en une autre substance. De nouveau, nous nous trouvons donc sur la voie qui mènera à la « magie naturelle » et à l'Alchimie.

2. La « matière » comme « puissance ». — Après la « matière » comme sujet ou substrat de l'essence, il faut envisager la « matière » en tant que « puissance ». D'une part, à la vérité, la « matière », du fait même de son indétermination, était déjà « puissance », puisqu'il est *possible* qu'elle reçoive une « forme » de laquelle elle est *privée*, temporairement ou à jamais. Mais, d'autre part, elle est « puissance » aussi en tant qu'elle est *apte*

à recevoir *cette* « forme » ou à en être *privée*, *telle* « forme » et non point *telle* autre ; bref, en tant qu'elle *possède* divers « *pouvoirs* » ou facultés, positifs ou, aussi bien, négatifs. La notion de *δύναμις* exige donc un examen plus approfondi. L'exposé le plus complet de la question est celui des neuf premiers chapitres du l. Θ de la *Métaphysique*, qui lui-même renvoie à l'analyse du chap. 12 du l. Δ. Une chose saute tout d'abord aux yeux : c'est qu'Aristote s'étend plus volontiers sur *δύναμις*, « pouvoir », tandis que la *δύναμις*, « possibilité » n'est envisagée que dans la dépendance de la notion d'*ἐνέργεια*, « acte » ou réalité *effective*. Ajoutons enfin que ces deux significations s'enchevêtrent l'une dans l'autre à tel point que le chapitre 4, et même le chap. 3, anticipent, dans la section consacrée au « pouvoir », sur l'analyse ultérieure de la « possibilité » ou « potentialité ». Reste, à la vérité, le sens mathématique du mot (cf. Bz 208 a, 34-36) ; mais les exemples en sont si rares qu'on peut se permettre de le négliger.

A) « **Puissance** », au sens de « **pouvoir** » ; — En un premier sens, le plus général, une « puissance » est la capacité que possèdent un être ou une chose *de produire* un mouvement ou un changement dans un *autre* être ou une *autre* chose : ainsi, la capacité chez l'architecte *d'agir* sur les choses qui serviront à bâtir une maison ou sur la maison déjà bâtie ; de même, lorsque l'action a son effet dans l'être ou la chose même, la propriété pour une partie ou un aspect de cet être ou de cette chose de produire cet effet sur une *autre* partie ou un *autre* aspect de l'être ou de la chose : telle la capacité chez un médecin de se guérir lui-même, non sans doute lui-même en tant que médecin, mais lui-même en tant que malade. — A ce sens s'en rapportent d'autres : celui d'aptitude à *subir* les effets produits par le pouvoir actif ; ou encore celui de *résister* à une action destructive, par ex. dans le diamant (ou le métal, exceptionnellement dur, que les Grecs nommaient du même nom, *adamas*). — Enfin, comme on l'a vu (p. 74 sq.), une « privation » même, en tant qu'« impuissance déterminée », est une capacité réelle, bien que négative. — En tous ces sens, la « puissance » est donc quelque chose de parfaitement déterminé ; et c'est pourquoi on trouve souvent *δύναμις*, employé non seulement au sens de *φύσις* pour désigner les propriétés *naturelles* et les caractères d'une chose, mais encore joint à des termes qui signifient la « forme » et l'essence, *εἶδος*, *μορφή* ou *λόγος* ; ainsi, vers la fin du chap. 5 du l. I du *De generatione et corruptione* (322 a, 28 sq.), Aristote parle d'une « forme » ou fonction, celle qu'a le tissu vivant de s'accroître spontanément, comme d'une « puissance sans matière » (*δύναμις*

ζυλος) qui existe dans la « matière » de la chair. Au surplus, ne distingue-t-il pas des « pouvoirs *rationnels* » et des « pouvoirs *irrationnels* » ? Ceux-ci, qui caractérisent les choses inanimées ne sont capables que *d'un seul effet* et à condition, bien entendu, que l'agent et le patient soient assez près l'un de l'autre pour que le second pâtisse sous l'action du premier. Les « pouvoirs *rationnels* », eux, résident au contraire dans l'âme et, pour bien dire, dans la seule âme des plus élevés parmi les êtres animés ; ceux-ci, en vertu de ces « pouvoirs », sont capables, à la suite *d'un choix*, de se déterminer à un acte, donc de produire un effet ou, aussi bien, l'effet opposé (⊕ 2 *déb.* ; cf. Bz 207 a, 38 sqq.). — En somme, cette première espèce de puissance se caractérise essentiellement, semble-t-il, par la *transitivité* de l'action, de l'agent au patient, et par la détermination.

B) au sens de « possibilité ». — La seconde espèce, au contraire, à savoir la *possibilité ambiguë* des contraires, serait plutôt le pouvoir envisagé *dans l'immanence* et, d'autre part, dans son indétermination. Mais Aristote est fort en peine de définir cette « possibilité » autrement que par rapport aux « œuvres » dans lesquelles elle se manifeste effectivement (ἔργον), c'est-à-dire par rapport à l'« acte », par rapport à l'ἐν-ἐργεια : « L'acte, dit-il en effet vers le début du chap. 6, c'est le fait pour la chose d'exister en réalité (ὑπάρχειν) et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance (δυνάμει). » Ou bien encore, à propos du « possible » (δυνατόν), pris en ce deuxième sens, il déclare que cela est « possible » qui, lorsque est réalisé l'« acte » de ce dont on dit qu'il a la « possibilité », ne rencontrera aucune « impossibilité » (3, 1047 a, 24). Sans doute Aristote ne prétend-il pas donner, en de tels termes, une définition valable du « possible », laquelle, par un cercle vicieux évident, consisterait en effet à dire que cela est « possible » qui n'entraîne aucune « impossibilité » ! Il n'en est pas moins vrai cependant que nulle part Aristote n'en donne une définition véritable et qu'il se contente partout d'alléguer des exemples : un Hermès existe « en puissance » dans le bois dont il *pourra* être fait ; la demi-ligne existe « en puissance » dans la ligne entière qui *pourra* être divisée ; l'exercice de son savoir est *possible* pour celui qui le possède (de même Δ 7, 1017 a, 35 sqq.). Mais tout cela ne ramène-t-il pas à l'autre sens ? Car, si celui qui sait peut exercer son savoir, c'est qu'il possède un « *pouvoir scientifique* » ; si du bois peut sortir un Hermès, c'est qu'un sculpteur est *capable* de tailler le bois pour lui en donner la figure.

C) Relation de ces deux sens. — La transition du premier

sens au second s'effectue probablement par le moyen d'une notion que l'on rencontre à la fois dans le l. Δ et dans le livre Θ. C'est la notion, tout à l'heure alléguée, de l'absence d'impossibilité : l'« acte » prouve que la simple possibilité correspondait à un pouvoir défini et non empêché, en droit ou en fait ; plusieurs fois d'ailleurs, dans les ch. 13 et 14 du livre VII de l'Éthique Nicomachéenne, il est question d'« acte non empêché » (ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος). Est « impossible », lisons-nous dans *Métaph.* Δ 12, 1019 b, 21 sq. (cf. Θ 4, 1047 b, 13 sq.), d'une part ce dont le contraire est nécessairement vrai ; mais « possible », d'autre part, ce dont il n'est pas nécessaire que le contraire soit faux (comme par exemple d'être assis ou de ne l'être pas), ou encore ce qui est susceptible d'avoir une véritable existence. Il s'ensuit donc, semble-t-il, que nous sommes, avec la « puissance », dans un cas analogue à celui que nous offrait la considération de la « matière ». Quand en effet Aristote envisage le premier sens, celui de l'action pouvant se produire ou être subie et passant de l'agent au patient, alors il envisage nettement la « puissance » comme un pouvoir déterminé, de la même façon qu'il envisage la « matière » comme le sujet permanent du passage de la « privation » à la « forme ». Lorsque, au contraire, il l'envisage dans l'immanence, tantôt il est surtout attentif à sa contingence, mais, tantôt aussi, davantage attentif à sa relation à l'« acte », de la même façon qu'à la relation de « matière » à « forme » : ce qui, je le répète, ramène au premier sens et fait de la « puissance » une ἐξίς, c'est-à-dire une capacité déterminée à accomplir certains actes (« puissance » de voir, de juger, de choisir, de démontrer [cf. p. 34 sq.], etc.). Et en effet l'ἐξίς, nous le savons (voir *ibid.*), représente un degré dans la possibilité, et le degré le plus haut, celui de la « possession acquise » (κτῆσις), ce que parfois Aristote appelle « l'entéléchie première » (cf. Bz 254 a, 14 sqq.) : l'homme, en tant que tel, peut devenir un grammairien en apprenant la grammaire ; il possède alors un pouvoir, une capacité, qui en elle-même est quelque chose de très réel indépendamment de l'usage (χρῆσις) qu'il fera de ce pouvoir quand il exercera son art. Ainsi « possibilité » et « pouvoir » seraient donc deux degrés d'un processus unique, lequel comporte encore un degré supérieur : c'est donc à la fois de la « puissance » et de l'« acte ».

Ces deux notions de « pouvoir » et de « possibilité » sont au reste si voisines que c'est dans la section du l. Θ où il traite de la première, qu'Aristote défend la seconde contre les Mégariques (ch. 3). C'est l'« œuvre », c'est l'« acte », disaient ces philosophes, qui révèle le pouvoir correspondant, et, quand ne se produisent

ni « œuvre » ni « acte », c'est à ce signe aussi que nous reconnaissons l'incapacité de les produire ; il n'y a pas de pouvoir là où font défaut l' « œuvre » et l' « acte », parce que rien n'est réel qui ne soit déterminé et « actuel », et, de plus, tout est nécessaire. Or, la réponse d'Aristote consiste précisément à alléguer la formation d'une manière d'être déterminée, d'une *ἔξις*, par des actes dont chacun laisse après lui un renforcement de cette détermination ; elle consiste à dire que, à ce compte, il n'y aurait d'existence, ni pour les *qualités des choses* autrement que dans l'instant où nous les percevons (ce qui serait proprement la doctrine de Protagoras et la négation même des essences absolues), ni pour nos *fonctions* sensorielles hors du moment où elles s'exerceraient. Mais affirmer ainsi l'existence de *facultés substantialisées*, n'est-ce pas affirmer ce qui justement est en question ? — Aristote passe donc à un autre argument qui constitue à ses yeux une réponse décisive : il ne peut pas y avoir d'existence, dit-il, s'il n'y a pas une *possibilité* d'existence, et il ne faut pas confondre *ἐνέργεια* avec *δύναμις* ; puis vient la pseudo-définition qui a été citée tout à l'heure et qui consiste à juger de la possibilité d'après la non-impossibilité, laquelle est mise en évidence par la réalité de l' « acte ». Hors de sa relation à l' « acte » et, par conséquent, séparé du pouvoir ou de l'*ἔξις*, le possible cesse d'être une *virtualité*, c'est-à-dire une possibilité orientée et définie ; il n'est plus que contingence et indétermination pure, il est, comme la « matière » pure, ce qu'est au sens strict l'*ἐνδεχόμενον*, ce qui est susceptible d'être ou, aussi bien, de n'être pas : le *contingent*. Mais, de même qu'Aristote a constamment confondu les deux sens du mot « matière » : sujet déjà déterminé et d'une forme future, ou bien pur réceptacle, de même il mêle virtualité et contingence : « Toute puissance, dit-il plus loin (8, 1050 b, 9 sqq.), est puissance simultanée des contradictoires : d'une part en effet ce dont l'existence réelle n'est point possible ne saurait, comme existant réellement, appartenir à aucun sujet ; d'autre part, tout ce qui est possible peut s'actualiser ou, aussi bien, ne pas s'actualiser (*ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν*) ; donc tout ce qui a possibilité peut aussi bien être que ne pas être. » Même formule à peu près dans N 2, 1088 b, 19 (cf. Bz 785 a, 46 sqq. : synonymie de « matière » avec « puissance »). Dans Z 7, 1032 a, 20 et 15, 1039 b, 30, la « matière » est tour à tour définie par la possibilité déterminée du *δυνατόν*, et par la possibilité indéterminée de l'*ἐνδέχεσθαι* à l'égard de l'être ou du ne pas être. Dans les *Premiers Analytiques* (I 13, vers le déb.), la soi-disant définition du « possible » par l'absence d'impossibilité, que nous relevions

tout à l'heure dans *Métaph.* Θ 3, est la définition de l'ἐνδεχόμενον de la possibilité indéterminée, c'est-à-dire du « contingent » en tant qu'opposé du « nécessaire ». Sans doute peut-on dire du « nécessaire » comme du « réel » qu'ils sont, l'un et l'autre, « possibles » ; mais ce n'est plus au même sens dans les deux cas, car c'est en tant qu'ils impliquent, l'un *sa* nécessité, l'autre *sa* réalité même. Ce qui nous ramènerait encore une fois à la notion de pouvoir *déterminé*.

En tout cas, ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'il ne s'agit nullement ici de possibilité ou de nécessité de caractère *logique* : l'impossible qui s'oppose *contradictoirement* au nécessaire, le possible qui s'oppose *en contrariété seulement* au nécessaire, sont toujours un « impossible », un « possible », un « nécessaire » *ontologiques* : c'est, en définitive, le réel qui est la mesure du possible et de l'impossible comme du nécessaire. Aussi est-ce vers le réel que nous devons nous tourner, si nous voulons savoir ce qu'est le possible, vers l'« acte », si nous voulons savoir ce qu'est la « puissance ».

III. L'« acte » : — 1. **étant le réel, il est premier.** — Dans la philosophie d'Aristote, l'identité de l'« acte » avec le réel ne fait pas question. Or, le réel y est représenté par la « forme », la « quiddité », l'« essence », ce qu'« une chose est précisément » (le *δπερ τι*) ; et constamment *ἐνέργεια*, l'« acte », est pris pour synonyme de ces différents termes (cf. Bz 251 a, 6). Ce qui est « en acte », lit-on à la fin du chap. 13 de l'*Hermèneia*, c'est ce qui est nécessaire, mais nécessaire *absolument* (*ἀπλῶς*), et non *conditionnellement* (*ἐξ ὑποθέσεως*) et par dépendance : ce sont les choses éternelles et les substances premières, c'est-à-dire les essences. Mais rien n'est plus décisif à l'égard de ce dont il s'agit que l'abondance des raisons alléguées par Aristote en faveur de la *priorité* de l'« acte » (*Méta.* Θ 8). 1^o Il est premier *notionnellement* et *par essence* (*λόγῳ* et *οὐσίᾳ*), parce que, dans l'ordre des essences, tout comme pour la connaissance, la « possibilité au sens immédiat et premier » (*δυνατὸν πρῶτως*), celle qui s'exerce (par ex. les pouvoirs de l'homme qui est en train de bâtir, ou de l'œil qui voit présentement la chose vue), est *préexistante* à la possibilité contingente (*ἐνδέχεσθαι*) de cet exercice ; l'idée du cas où l'« acte » peut être *empêché* suppose nécessairement la notion même de cet acte. — 2^o Il est encore premier *chronologiquement*, au moins en un certain sens ; car, s'il est vrai que dans l'évolution de l'individu l'« acte » est *postérieur* aux possibilités qu'il réalise ou aux pouvoirs qu'il met en œuvre (ainsi le grain

de blé par rapport au blé lui-même ; la semence par rapport à l'être qu'elle produira ; l'instruction par rapport à l'exercice du savoir, etc.), par contre, sans blé préexistant « en acte » il n'y aurait pas de grain de blé ; pas d'animal vivant sans un générateur préexistant « en acte » ; pas de « fonction musicale » sans un musicien qui « en acte » possède l'art musical et l'enseigne, etc. — 3^o Il est en outre premier *substantiellement*, οὐσία une fois de plus, mais non dans le même sens que lorsque la priorité était, corrélativement, notionnelle (λόγῳ). Il existe toujours en effet, dit Aristote (1050 b, 4 sq.), un acte *préexistant à un autre*, jusqu'à ce qu'on arrive au *moteur premier*, celui qui ne s'interrompt jamais de mouvoir, c'est-à-dire à l'« Acte pur », duquel tout autre « acte » dépend. C'est que, comme s'est exprimé un peu auparavant Aristote (1050 a, 22 ; cf. 3, 1047 a, 30), la réalisation *effective*, ἔργον, est le but, et que l'ἐνέργεια est précisément cette réalisation graduelle : au reste ἐνέργεια dérive de ἔργον, et, dans ἐντελ-έχεια, terme qui désigne l'achèvement et le résultat de l'ἐνέργεια, il y a τέλος, c'est-à-dire la fin ou le but. Autrement dit, cette troisième priorité correspond à celle de la cause finale. — 4^o En un dernier sens, qui selon la déclaration même d'Aristote est le plus important et qui est, celui-là encore, οὐσία, *existentiellement* cette fois, il y a priorité de l'« acte », parce qu'il y a des choses qui sont « premières selon la nature et selon l'existence », c'est-à-dire (comme on le voit dans Δ 11, 1019 a, 2) qui *existent* sans avoir besoin que d'autres existent, tandis que pour ces dernières c'est l'inverse. Telles sont les choses *éternelles*, exemptes de potentialité par opposition aux choses *périssables*, que caractérise au contraire la potentialité ; c'est dans les premières que se réalise *la nécessité de l'existence*, à savoir par le mouvement éternel des Astres et du Ciel des Fixes. Voilà des actes sans puissance, autre que celle de se mouvoir du mouvement circulaire, qui est le plus parfait (cf. p. 78). Les Idées platoniciennes au contraire, la Science-en-soi, le Mouvement-en-soi, αὐτο-επιστήμη, αὐτο-κίνησις (1050 b, 36 sqq.), ne sont pas des « actes », ce sont les puissances indéterminées de certains « actes ».

2. « Acte » et substance. — Cette dernière remarque d'Aristote nous met en présence d'un des plus gros problèmes de sa philosophie : le problème de la substance. Que peut être en effet une antériorité *notionnelle* distinguée comme elle vient de l'être d'une antériorité *existentielle*, si ce n'est pas une antériorité de la chose envisagée dans l'« actualité » de son essence, c'est-à-dire en son « Idée » ? Dira-t-on que la faute commise par Platon a été de tenir l'Idée pour une réalité transcendante et que, au contraire,

l'essence est, comme le dit Aristote, immanente ? Mais, immanente à quoi ? A une « matière », c'est-à-dire à des conditions d'existence qui sont, le plus ordinairement sauf en quelques cas privilégiés, non un appui, un obstacle plutôt, à sa réalité : c'est en effet la réduction au minimum, puis à rien, de la « matière » et de l'indétermination qui la caractérise, c'est cela qui, en premier lieu, des choses concrètes du monde supralunaire fait des réalités « en acte », puis de Dieu le réel absolu, *ens realissimum* comme dira la Scolastique médiévale, et le moteur immobile universel. A la vérité, ce n'est là qu'un aspect du problème, mais sous lequel il présente déjà de graves difficultés.

Ambiguïté du mot « ousia ». — Au reste, si l'on ouvre l'admirable *Index aristotelicus* d'Hermann Bonitz au mot οὐσία, et principalement à partir des articles intitulés *Synonyma et opposita*, puis *Ambitus notionis*, on constate que ce mot est un des plus vagues qu'il y ait dans une langue qui cependant vise à posséder une précision technique rigoureuse.

Tantôt l'οὐσία se présente comme l'unique dénomination par laquelle il soit signifié que la chose est « telle chose que voici » (τόδε τι), « à part de » toute autre dont elle serait une détermination : bref, le sujet logique envisagé comme individualité distincte, un καθ' ἑκαστον, tandis que l'universel, le καθ-όλου est commun à une pluralité infinie de telles individualités et toujours attribut d'un sujet sans jamais être οὐσία, l'οὐσία étant en effet au contraire le sujet dont se disent les attributs, et n'étant attribut que « par accident », dans certaines formes inusitées du langage, comme lorsqu'on dit : « Ce blanc est un homme » au lieu de dire : « Cet homme est blanc. » Et ce ne sont pas là des assertions isolées, mais qu'on trouve constamment répétées dans les livres Z et H de la *Métaphysique*.

D'autre part, comme l'individu se présente à nous, êtres raisonnables mais sensitifs aussi, sous l'aspect d'une οὐσία sensible, il comporte par conséquent, d'après la doctrine, une « matière » qui, à son tour, est sujet à l'égard de la « forme », mais sujet « réceptacle » ou « support », et non plus sujet logique auquel seraient rapportés certains attributs. A ce titre l'οὐσία est « un tout », une substance « composée » ou « concrète », ce qui est « uni et lié à la matière », ce qui est « l'un et l'autre ensemble » (συνόλος et συνθέτη οὐσία, τὸ συνειλημμένον τῇ ὕλη, τὸ συναμφοτέρον) : « un homme blanc », « un nez camard » ; bref, l'individu avec les caractères distinctifs qu'offre la perception sensible, que d'ailleurs ces caractères soient « propres »

ou bien « accidentels ». Si parfois Aristote semble refuser l'οὐσία au « tout concret », au σύνολον (Z 10, 1035 a, 21 ; 11, 1037 a, 29), c'est parce que la dénomination d'οὐσία lui paraît mieux convenir à « la forme *immanente* », encore que la « matière » soit, de son côté, une condition de l'individu en tant précisément que celui-ci est une substance *composée*, laquelle doit pourtant à la « forme » d'être précisément ce qu'elle est. Cela ne signifie nullement une renonciation à la doctrine qui aboutit à désigner l'individu par le mot οὐσία ; car, à maintes reprises encore, Aristote déclare que l'οὐσία, c'est, et la « matière », et la « forme », et enfin les deux ensemble.

Bien que, enfin, Aristote emploie très souvent des expressions telles que « l'οὐσία substratum », « l'οὐσία à titre de matière » « l'οὐσία matérielle », par contre il n'y a guère, je crois, qu'un ou deux endroits où il déclare expressément que la « matière elle-même » est οὐσία (*Méta.* H 1, 1042 a, 32-b, 3 ; cf. *Cat.* 5, 4 a, 10 sq.) : c'est chose manifeste, dit-il, parce que le substrat de la génération ou du changement n'est pas rien, mais « un quelque chose » (τι). Une autre raison encore pourrait bien être alléguée (cf. Z 3, 1029 a, 23) : à savoir que, en un sens, la « matière » est elle-même sujet logique, et l'est de ce qui, à son tour, est sujet logique de toute autre attribution ; la substance formelle est alors un prédicat de la « matière » : ce bloc de marbre, *que* sera-t-il ? « sera-t-il Dieu, table ou cuvette ? », comme dira La Fontaine.

La « forme », principe réel d'unité. — Toutefois, au début de H 2, Aristote apporte une réserve importante : si la « matière » est οὐσία, ce n'est du moins que « en puissance ». Reste donc que l'οὐσία authentique soit la « forme », immanente sans doute, mais étant néanmoins cette détermination en vertu de laquelle la chose *est précisément ce qu'elle est* : non pas simplement le « qu'est-ce que c'est ? » (τί ἐστι) ; car cette expression souffre de la même ambiguïté que le mot οὐσία, et désigne aussi bien, et la chose concrète, et sa matière, son genre notamment, et enfin sa « forme » ; mais aussi bien ce que les Scolastiques ont nommé sa *quidditas*, son τί ἦν εἶναι, à savoir ce qu'il *lui* (datif ; cf. p. 92), *appartient et lui a dans le passé toujours appartenu, d'être* (d'où l'emploi en grec de l'imparfait) ; cette « quiddité » est en effet l'unité *totale*, pensée *indivisément*, de tous les caractères, dont la *hiérarchie* constitue la nature d'une chose, au milieu de beaucoup d'autres choses qui ont *le même genre*, bref ce qui en est *le propre* parmi les choses comprises dans le τί ἐστι pris au sens de « genre » (*An. post.* II 6, 92 a, 7). Aussi la « quiddité »

est-elle exactement équivalente au défini ; d'où il suit qu'οὐσία devient synonyme de λόγος au sens de « notion » et de ὁρισμός, « définition » et que, par conséquent, ce qui définit ainsi la nature d'une chose est naturellement ce qu'il y a de plus immédiatement et de plus fondamentalement *réel*, la « substance première », la πρώτη οὐσία.

En somme, il y a deux sens prédominants de l'ousia entre lesquels nous devons choisir : d'une part la *réalité* de l'individu *sensible*, d'autre part la *réalité* de l'individu *intelligible*. Or, il est remarquable que, dans le morceau où Aristote étudie avec le plus de précision les divers sens de l'« unité », à savoir le chap. 1 du l. I de la *Métaphysique* (plus exact que Δ 6), il rapproche singulièrement ces deux acceptions. Il y divise en effet l'« unité » en deux couples, apparentés l'un à l'autre : le premier comprend le « continu » (le συνεχές) et le « tout » ou l'« entier » (le ὅλον) ; le second comprend ce qui est « un numériquement » et ce qui est « un spécifiquement » (le ἐν ἀριθμῶ et le ἐν εἶδει ; cf. p. 73) : termes auxquels, par la suite, Aristote substitue ceux de « un individuellement » (καθ' ἕκαστον) et de « un quant à l'universalité » (καθ' ὅλον). Ce qui fait l'unité d'un « continu », et surtout d'un « continu » *naturel*, lequel n'a besoin, pour exister à ce titre, ni de liens extérieurs qui le maintiennent, ni de chevilles ou d'assemblages, ni non plus de colle, c'est l'*indivisibilité de son mouvement* ; et il devient un « tout », un « entier » quand il a *en lui-même* le principe du mouvement *indivisible* de toutes ses parties. Ce qui, d'autre part, fait l'unité de l'« individu » et, aussi bien, de l'« universel », c'est qu'ils sont tous deux les objets d'une représentation *unique*, ou tout au moins *indivisible*, de la pensée (νόησις ; cf. 1052 a, 30 sq. et b, 1). La différence, c'est que, dans le cas d'une unité *spécifique*, il s'agit d'une *indivisibilité intelligible*, celle qui réside « dans la cognoscibilité et dans la science » (a, 32 sq.) ; ce qui implique que, dans le cas de l'unité *numérique*, il s'agit d'une *indivisibilité sensible* : tel est en effet, on l'a vu tout à l'heure (p. 87 sq.), le caractère de la substance composée. Par conséquent, dit Aristote, ce qui sera la cause *immédiate* de l'unité, c'est ce qui est « pour les substances [indéterminément] la cause de leur unité » (a, 33 sq.). Or, ce principe, ainsi que l'observe Alexandre (604, 21-23 Hayd. ; 576, 17 Bz), c'est la « forme », l'εἶδος. Nous lisons en effet dans Z 17 (1041 b, 11 jusqu'à la fin du chap.) et dans le 6^e et dernier chap. de H, qu'il n'y a pas, dans le défini, d'autre principe réel de l'union des deux éléments de la définition, pas d'autre principe réel de l'« acte » de la syllabe et de telle syllabe, sinon sa « forme » ; et nous venons au surplus

de voir que les deux cas ne diffèrent que comme l'intelligible et le sensible. Lorsqu'il s'agit d'une réalité *sensible*, la cause de son existence comme unité, c'est l'existence d'une unité *antérieure*, qui agit en tant que cause motrice ou efficiente : « C'est, suivant une formule familière d'Aristote, l'homme qui engendre l'homme. » Mais, cette cause mise à part ou même envisagée seulement dans ce qui la fait vraiment active, il n'y a pas, à l'union de la « matière » et de la « forme », au passage de la « puissance » à l'« acte », d'autre raison de cette union et de ce passage, si ce n'est que la « quiddité » de chacun de ces deux termes *enveloppe* précisément cette union et ce passage. La seule distinction nécessaire est celle que nous connaissons déjà : de l'intelligibilité de la « matière » dans le cas de la définition, où elle représente le genre, et de sa sensibilité dans le cas de l'être concret. D'autre part, on doit bien se garder de considérer la « matière » et la « forme » comme deux éléments juxtaposés et subsistant *chacun pour soi dans le composé*, intelligible ou sensible, dont on envisage la « quiddité ». Au lieu de s'attacher à leur différence et de chercher une cause *extérieure* de leur union, il faut, au contraire, être attentif à leur unité de fait, à leur unité *intrinsèque*, naturelle et nécessaire. Car, ainsi que le déclare Aristote en une formule remarquable (H 6, 1045 b, 18 sqq.) : « la matière *prochaine* (ἐσχάτη ὄλη, la dernière en allant vers le concret) et la forme, c'est une seule et même chose, sauf que cette chose est, d'un côté, en puissance et de l'autre, en acte ». Or, « la chose en puissance ne fait qu'un en quelque sorte avec la chose en acte » dans chaque chose individuelle ; il n'y a donc pas à se demander pour quelle raison ce qui est un est un. Et ce qui ainsi est un, c'est la « forme », la « forme » ingénérable et incorruptible qui, en se posant, pose du même coup la « matière » *qui lui convient*. Du point de vue de la « matière » maintenant, Aristote exprime encore la même idée, quand il fait de la « matière » la « cause *auxiliaire* » (συναίτια) de la « forme », une cause qui, par elle-même inefficace, *aspire à ce qui doit la mettre en œuvre*, comme la femelle désire le mâle, comme ce qui souffre d'une déficience tend vers l'objet de son désir, à savoir vers un bien et, d'une façon générale, vers le Divin comme vers sa fin (*Phys.* I 9, 192 a, 6-25).

IV. Le principe de l'individuation. — Voici donc en face de quel problème nous sommes placés à présent : tout composé un, qu'il ait l'unité intelligible de la définition ou l'unité sensible de l'individu concret, tient de la « forme », dans les deux cas, cette unité « *individuelle* » : celle de la notion sur laquelle porte

la définition, ou celle de l'individu objet de notre perception. Cependant, d'une part, la « forme » ou la « quiddité », étant la même chose, semble-t-il que l'Idée platonicienne, sauf la transcendance, doit être un *universel*, et précisément un universel *individualisé*, ainsi qu'Aristote fait grief à Platon de l'avoir fait pour les Idées¹. D'autre part, c'est une doctrine très généralement, sinon constamment, attribuée à Aristote sur la foi de nombreux textes, que la « matière » est le principe de l'individuation, autrement dit d'une différenciation qui n'est plus constituée par la différence spécifique : « Tout ce qui est plusieurs numériquement, dit-il (*Méta.* Λ 8, 1074 a 33 ; cf. Bz 786 a, 52), comporte de la matière. »

A) **Individuation par la « forme »**. — Examinons, pour commencer, le premier point. Il est, sans nul doute, incontestable qu'Aristote, en même temps qu'il voit dans la « forme » et dans la « quiddité » l'objet d'une connaissance véritablement scientifique et démonstrative, donne aussi à la science pour objet l'universel, le *καθόλου*, tandis que l'individuel, le *καθ' ἕκαστον*, est l'objet de la sensation en acte (cf. Bz 279 a, 22 ; 357 a 3 ; 764 b, 43). D'où il semble résulter que la « forme » et la « quiddité », en tant qu'identifiés à la notion et à la définition (cf. p. 88 sq.), sont des universaux, des *καθόλου* : ce qu'en effet dit Aristote assez souvent (Bz 218 b, 8 ; 434 a, 28 ; 525 a, 4). Il est pareillement incontestable qu'Aristote oppose à la « substance première » (celle qui est *toujours sujet et n'est jamais attribut*) les « substances secondes » (*δεύτεραι οὐσίαι*), qui sont des attributs *qualificatifs* (*ποιόν*) de la « substance première » : ce sont le genre et l'espèce, celle-ci d'ailleurs plus proche que l'autre de la « substance première ». — Mais, d'autre part et en second lieu, il n'est pas moins certain, et rien du reste n'est plus conforme à l'esprit de la doctrine, que la « forme », étant ce qui détermine et l'équivalent de l'« acte », est, ainsi qu'on l'a vu, substance au premier chef, à l'opposé par conséquent de l'universel, de ce qui *se dit* indifféremment d'une pluralité d'êtres différents, de ce qui est commun à tous en tant qu'attribut possible de chacun. C'est ce qu'en d'autres termes déclare Aristote, quand il dit (*Méta.* Ζ 13, 1039 a, 3-7) que, si l'universel était réellement substance, il serait impossible qu'il y eût « en acte » (*ἐντελεχεία*) une substance *une*, mais nécessaire qu'il y en eût *deux* qui seraient *inhérentes* et *immanentes* à la substance dont il s'agit ; donc, non pas

1. Pour les textes, voir ma *Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, p. 34-47.

« Homme », mais « Animal » + « Bipède » : « C'est qu'en effet l'acte (*έντελέχεια*) sépare. » A plus forte raison en est-il ainsi pour la « quiddité », puisque comme on l'a vu (cf. p. 88), elle est, dans le genre (*τί έστι*), ce qu'il y a de vraiment propre à la chose et qu'elle est le total unifié de ses caractères distinctifs. Au surplus, elle exprime l' « unité essentielle » (*έν καθ' αύτό*), même de l'individu : qu'est-ce en effet que Callias ? sinon Callias « selon lui-même » (*καθ' αύτόν*), c'est-à-dire en tant qu'il est Callias et non pas un autre, Callias selon la « quiddité » de Callias, « selon ce qu'il appartient d'être, à lui (datif), Callias » (*Μέτα. Δ 18, 1022 a, 25-27*) ; bref, l'individu de ce nom avec tous les attributs qui le caractérisent et qu'il possède nécessairement du fait qu'il est cet individu même.

Or, cette équivalence qu'Aristote établit ici entre l' « en soi » et, d'autre part, la « quiddité » de l'individu, il l'admet aussi en ce qui concerne l'universel (p. ex. *ibid.* 9, 1017 b, 35 ou *An. post.* I 4, *fin*) : de sorte que le véritable universel n'est pas celui qui se définit par la répétition et la communauté, mais bien plutôt celui qui se définit par la nécessité dérivée de l'essence formelle et qui consiste dans la connaissance de la cause (*An. post.* I 31, 88 a, 5). C'est en ce sens qu'Aristote peut dire de la « Philosophie première » ou « Théologie » qu'elle est « première en tant qu'universelle » (*Μέτα. E 1, fin*), elle dont pourtant l'objet est l'Individu suprême. Mais c'est que cet Individu transcendant est aussi la plus haute des « formes », une « forme » sans matière, un « acte » qui est pur de toute potentialité. A ce titre, il est le principe par rapport auquel se hiérarchisent toutes les autres « formes », selon qu'elles sont plus ou moins empêtrées dans les conditions matérielles de leur existence ; en d'autres termes, il est le fondement et la source de cette immense analogie que constituent toutes les substances dépendantes.

B) Individuation par la « matière ». — Passons au second point. Si l'individuation se fait ainsi par la « forme », comment expliquer qu'Aristote l'ait aussi, et de la façon la plus expresse, fondée sur la « matière » ? C'est, d'abord, que la diversité des individus est infinie ; car, dès qu'on a dépassé les dernières différences spécifiques, lesquelles relèvent de la « forme », on est en plein dans le domaine de l'indétermination, lequel est celui de la « matière ». C'est pourquoi l'individu est objet de la perception sensible et n'est pas connaissable à la rigueur, en tant du moins qu'individu. De plus (cf. *Cat.* 5, 4 a, 10 sqq.), ce qui caractérise au plus haut point la substance, c'est qu'elle conserve, dans la succession des contraires auxquels elle sert de « réceptacle » et

de « substrat », l'unité numérique et l'identité de l'individu concret ; or, c'est justement en tant que « *sub-stance* », c'est-à-dire en tant que « matière » et « puissance » du contraire dont elle est actuellement *privée*. Enfin, en tant que la contingence caractérise aussi, en un sens absolu, la « matière » et la « puissance », on trouvera un témoignage incontestable de tout ce que l'individuation doit à la « matière » dans tout ce qui atteste que l'individu n'est pas une pure substance formelle : à savoir les perversions, les monstruosité, les désordres de toute sorte dont son existence est susceptible. Mais, d'autre part, dans la doctrine d'Aristote l'indétermination et la contingence sont des marques d'imperfection, d'inachèvement et, pour bien dire, d'irréalité. Il s'ensuit donc que, à ses yeux, l'individuation ne peut être qu'un stigmate d'infirmité. Dès lors, s'il lui était permis de rendre compte ainsi de l'infériorité des individus concrets, en tant qu'ils sont dans la dépendance d'une foule de conditions extérieures à leur individualité et souvent tout accidentelles, il ne pouvait expliquer ce qu'il y a de positif dans l'individuation, et qui devrait au contraire signifier perfection, indépendance, réalité. Il aurait dû, comme fera plus tard Plotin (*Ve Eun.*, ch. 7, surtout la première section), admettre des « Idées » des individus, une « forme » éternelle de l'individu Socrate ou de l'individu Coriscos. Dans un passage du *De Caelo* (I 9, 279 a, 28-30), parlant du Premier Ciel et de sa vie éternelle et divine, il a du reste lui-même écrit que « c'est de là que dépendent pour toutes les autres réalités l'être et la vie, mais pour les unes avec plus d'exactitude (*ἀκριδέστερον*), pour les autres d'une façon confuse (*ἀμαυρῶς*) ». De même, semblait-il, tous les individus dépendants, sans exception, pourraient *imiter*, avec plus ou moins d'exactitude ou de confusion, le mode d'existence qui permet à *un seul* des êtres, à savoir Dieu, de trouver dans l'« acte » et dans la « forme » le principe de son individualité.

C) **Conciliation.** — Au fond, il est possible néanmoins qu'Aristote ait bien fait ce dont il avait l'intention. Peut-être en effet s'apercevrait-on, en approfondissant sa doctrine, que ce n'est pas le même aspect de l'individualité qui se définit par la « forme » et qui se définit par la « matière ». De fait, voici qui est remarquable : lorsque Aristote parle de l'« espèce dernière » (*ἔσχατον εἶδος*), celle après laquelle il devient impossible de pouvoir trouver quelque nouvelle différence spécifique et qui est ainsi une « espèce indifférenciée » spécifiquement (*ἀδιάφορον εἶδος*), la pensée se perd dans la foule « infinie » des individus (les *ἄπειρα* : *Top.* II 2, 109 a, 14 ; *An. post.* I 24, 86 a, 4 sq. ; *Méta.* B 4, *déb.*), —

alors, dis-je, non seulement il l'appelle un « indivis », un *ἄτομον* (ce qui sans doute peut signifier « indivisible spécifiquement », *ἄτομον εἶδει* et non point « numériquement »); mais il va jusqu'à se servir, pour la désigner, de l'expression technique par laquelle il signifie d'habitude l'individualité, *τὸ καθ' ἕκαστον*, et même jusqu'à opposer cette nouvelle sorte d'individualité à l'universel, au *καθόλου*, comme étant « plus facile à définir » (*An. post.* II 13, 97 b, 28-31). N'aurions-nous pas en elle la véritable substance individuelle, celle d'un « quelque chose que voici », *τόδε τι*, qui serait défini par la qualité et par la « forme », par le *τοῖόνδε* ?

Or, dans le traité *Des parties des animaux* (I 4, 644 a, 23-b, 7 ; cf. I, 639 a, 23 sqq.), Aristote biologiste, Aristote qui prétend avoir rompu tous les liens qui l'attachaient encore au Platonisme, n'hésite pas à assimiler Socrate et Coriscos à des « espèces dernières », à des espèces « spécifiquement indifférenciées ». Si l'on prend au contraire un universel pour constituer l'« espèce dernière », alors, dit-il, on devra, ou bien répéter la même chose autant de fois que se retrouve le terme commun, c'est-à-dire indéfiniment, puisque, au-dessous de l'« espèce dernière », on est submergé par le nombre infini des individus singuliers ; ou bien réserver l'universel pour les déterminations logiquement antérieures à l'« espèce dernière ». Dès lors, poursuit Aristote, une question embarrassante se pose (*ἀπορία*) ; ce que l'on fait à l'égard des hommes, de considérer *séparément* ce qui est *individuel* en tant que *spécifiquement* indivisible et qui est substance à ce titre, cela, pourquoi ne le ferait-on pas aussi pour les bêtes ? Parce que ce serait absurde et fastidieux, attendu que les « espèces », sans doute ces « espèces dernières » qui sont en cause, diffèrent peu chez les animaux ; de sorte que, chez eux, ce qu'il faut envisager, c'est au contraire l'aspect universel de celles-ci.

Si ce texte n'est pas corrompu ; si, tel qu'il est, il exprime exactement la pensée profonde d'Aristote ; si enfin il a bien la signification que je lui prête, alors la doctrine échappe à cette difficulté grave qui a été maintes fois signalée précédemment. Jusqu'au point, en effet, où l'individualité mérite d'être envisagée comme un objet pour la pensée, c'est par la « forme » qu'elle se constitue ; il n'y aura donc plus lieu de s'étonner que la « forme », presque « sans matière » hormis la matière résidant dans le mouvement circulaire (p. 78), ou même tout à fait dépourvue de « matière », puisse fonder des individualités aussi hautes que celles des Astres ou, enfin, que celle de Dieu, lequel est précisément la plus élevée des « formes » et l'« acte » pur. Par conséquent,

la « matière », loin d'individualiser *positivement* ne fonde qu'une sorte d'individualité *négative*, contre laquelle vient butter la pensée, en son sens rigoureux et en tant que dégagée de la perception sensible : cette individualité, fondée sur la « matière », est celle qui résulte de purs « accidents », de mille circonstances de lieu et de temps qui sont étrangères à l'individualité réelle ; bref, tout ce qui, faute de quelque chose de plus exactement déterminé, fait que la distinction, chez les bêtes, d'espèces dernières qui seraient, non des universaux seulement, mais des individualités véritables, est dénuée par conséquent de tout intérêt pour une recherche vraiment scientifique. C'est en ce dernier sens qu'Aristote peut dire (*Méta.* Z 15, 1039 b, 27-29) qu'il n'y a pas de science démonstrative de l'individu, comme il n'y a pas de science démonstrative des purs « accidents » (*An. post.* I 6, 75 a, 19) ; bref de ce qui, étant contingent, ne peut être un facteur de la définition ou du concept, eu égard à la chose considérée. En outre, si des différences aussi importantes que les différences sexuelles ne comptent même pas, aux yeux d'Aristote, parmi les déterminations constitutives de l'« espèce dernière », elles qui cependant sont nécessairement inhérentes à la nature animale et des « propres » de l'animal, c'est que, néanmoins, elles ne sont pas « selon l'essence, mais comprises dans la « matière » et dans le corps » (*Méta.* I 9, s. in. et 1058 b, 21-23). Pour que la matière fût capable d'individualiser *réellement*, il faudrait en somme qu'elle le fit à la façon de la « forme », c'est-à-dire à la façon *de ce qui détermine* ! Ce qui, dans l'Aristotélisme, est au rebours des principes les plus essentiels de la doctrine.

Qu'est-ce donc, enfin, que cet élément *formel* qui, le dernier, donc le plus « prochain », fonde en raison l'individualité de l'homme ? Il semble que ce soit ce que nous appelons sa « personnalité ». Bien que la question ressortisse à un autre ordre d'études, ici même il est nécessaire de l'envisager, si l'on veut comprendre la théorie aristotélicienne de l'existence. La définition qu'Aristote a donnée de l'âme est bien connue : elle est « l'entéléchie première d'un corps naturel organisé qui a la vie en puissance » ; de sorte que l'âme est véritablement, comme il le dit (*De an.* II 2, 414 a, 20), « quelque chose du corps », et non quelque chose qui serait « logé dans celui-ci comme le pilote en son navire » (*ib.* 1, s. fin). Corrélativement, le corps à son tour sera semble-t-il, *quelque chose de l'âme*. Au fond, en effet, c'est *une seule et même réalité*, mais dont le corps représente l'aspect matériel et potentiel, tandis que l'âme en représente l'aspect formel et « actuel » (au moins au sens de *pouvoir réel* et capable ou non

de s'exercer, exactement comme la vue serait *l'âme de l'œil* si l'œil était un animal). Or, ce qui est « au premier chef » (κυρίως) unité et existence, c'est l' « acte ». Par conséquent, l'âme *n'est pas séparable du corps*, ou, plus exactement de *tel* corps, et l' « acte » de certaines de ses parties est l' « acte » de certaines parties du corps, réserve faite toutefois pour une partie de l'âme telle qu'est l'Intellect tout en acte, lequel n'est l' « acte » d'aucune partie du corps (*ibid.* II 1). Par suite, Aristote repousse énergiquement les doctrines, pythagoriciennes ou platoniciennes, de la « métensomatose » (ou métempsychose), parce qu'elles conduisent à admettre que n'importe quelle *espèce* d'âme ou n'importe *quelle* âme, peuvent être l'âme de n'importe quelle *espèce* de corps ou de n'importe *quel* corps, alors qu'il serait au contraire indispensable de déterminer « dans quel corps et dans quelle sorte de corps » cela se ferait (*ibid.* 2, 414 a, 23 ; cf. I 3, *fin*). C'est encore, d'ailleurs, pour la même raison qu'il n'y a pas de définition *générale* ou commune de l'âme ; car une telle définition ne serait la définition *propre* d'aucun être animé ; mais ce doit être une définition qui soit « selon le propre (οἰκείον) et selon l'espèce indivise (ἄτομον) » (II 3, 414 b, 27) : une définition de l'âme du corps de la plante, une définition de l'âme du corps de l'animal, une définition de l'âme du corps de l'homme. Ces trois définitions, de l'âme *végétative*, de l'âme *sensitive*, de l'âme *intellective* constituent en outre un *hiérarchie* de termes subordonnés, telle que le terme inférieur soit la « puissance » de celui qui est au-dessus de lui, exactement comme le corps *en général* est la « puissance » de l'âme *en général* (*ibid.* b, 25 sqq.).

Reportons-nous maintenant à ce que disait sur l'espèce « dernière » ou « indivise » le passage précité du *De partibus animalium*. Il en résulte que si, en ce qui concerne plantes et animaux autres que l'homme, il n'y a pas lieu de considérer *autrement qu'en général* chaque espèce d'âme de plante ou de bête ; que pour les hommes, au contraire, on devra considérer l'espèce d'âme qui est propre à *chacun* d'eux, en poussant la spécification *de l'âme de son corps*, jusqu'à Socrate ou Coriscos, non point en tant que « hommes » ; mais en tant que « tel » ou « tel » individu, c'est-à-dire en la poussant jusqu'à ce degré de la spécification où la pensée a pour objet un *universel individualisé*, un « composé », un σύνολον dont la « matière » n'est pas une « matière » en général, mais une « matière *prochaine* », une ἐσχάτη ὄλη (*Méta.* Z 10, 1035 b, 29-31) : matière « prochaine » qui, on le sait (voir p. 90), sauf le fait d'être « en puissance », est identique cependant à la « forme » qui la détermine ; de sorte que

celle-ci est pareillement une « forme prochaine », la « forme » de Socrate ou de Coriscos en même temps que la « matière » de Socrate ou de Coriscos. Il faudra donc conclure : 1^o que l'universel comme tel, « ou bien n'est rien du tout, ou bien est quelque chose de postérieur » (*De an.* I 1, 402 b, 7) : de postérieur à cette espèce, de caractère universel, laquelle est toute l'individualité d'une bête ; de postérieur à l'individu Socrate ou Coriscos, l'individualité de celui-ci et de celui-là étant pour l'un et l'autre encore une « espèce dernière », puisque c'est une individualité dépouillée de toutes ses particularités irréductibles et, par conséquent, une individualité « formelle » ; — 2^o conclure en outre qu'une individualité fondée seulement sur la « matière » (celle qui distingue Socrate de Coriscos parce que leurs yeux ne sont pas pareils, parce que l'un est d'Athènes et l'autre de Scepsis, parce que l'un est né plus tôt et l'autre plus tard) n'est, comme je l'écrivais tout à l'heure, que l'aspect extérieur et négatif de l'individualité vraie ; tandis que, en réalité, la « matière » d'un corps humain individuel est seulement les multiples conditionnements divers de la « forme », en tant que celle-ci est engagée dans le sensible et gênée par toutes les nécessités et les entraves que le sensible impose ou oppose à la conservation de cette « forme » dans sa pureté essentielle. Socrate et Coriscos sont donc tels par leur âme, qui exige tel corps humain.

Or, ce qui fait que les diverses espèces d'âmes, espèces qui ne sont pas comprises dans un genre unique et qui ne sont pas « synonymes » (c'est-à-dire identiques par leur nature en même temps que par leur nom), ne sont pas cependant de purs « homonymes » (lesquels n'auraient en commun que le nom d' « âme »), c'est que toutes, à des degrés divers, elles se rapportent à un type supérieur, auquel aspirent celles qui ne l'ont pas atteint : alors en effet nous avons affaire à une unité hiérarchique et de relation, à une unité, non point générique, mais d' « analogie » (cf. p. 37), en vertu de laquelle la Nature entière est suspendue par le désir à l'Individu suprême, lequel est en dehors de la série, comme le Bien de Platon est « au delà de l'essence », transcendant aux Idées (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*). Dès lors, peut-être n'est-il pas téméraire de supposer que, de même qu'il y a une hiérarchie de natures et d'âmes, envisagées dans leur diversité spécifique en tant que moteurs immanents de leurs corps respectifs, il y a aussi une hiérarchie des esprits jusqu'à Dieu, moteur immobile et transcendant, c'est-à-dire une hiérarchie des âmes individuelles humaines. De fait, il n'est pas impossible que telle soit la pensée d'Aristote, lorsque, dans le traité de la *Génération des animaux* (II 3, 736 b, 31 sqq.),

il parle d'une « différence de dignité entre les âmes » ; ou lorsque, dans la *Politique* (I 5, 1254 b, 37 sqq. ; VII [IV] 10, 1330 a, 25 sqq.), il juge que le plus important, en ce qui concerne l'individu voué par nature à l'esclavage et, aussi bien, l'artisan ou le laboureur voués au travail manuel, c'est de considérer l'infériorité de leurs âmes ; car c'est leur âme qui prédestine leur corps à une telle condition sociale. Inversement, c'est la qualité quasi divine de son âme qui libère, autant que possible, des nécessités ou des obstacles issus de la « matière » la vie corporelle de l'homme voué à « la vie de loisir » (*σχολαστικὸς βίος*), cette vie qui réalise sa perfection au sein d'une école de philosophie (*Éth. Nic. X, 7 et 8*).

En résumé, quand on attribue à Aristote, sans explication ni réserve, la doctrine de l'individuation par la « matière », on fait de sa doctrine une chose singulièrement inconséquente : Dieu, la plus haute des « formes », y est en effet l'individu par excellence, tandis que la « matière » y est au contraire la source de l'indétermination, de tout ce qu'il y a, dans le monde, de désordre, d'imperfection ; si donc on accepte de définir l'individu par la « matière » et quel que soit l'aspect sous lequel on envisage l'individualité, que devient alors le Dieu d'Aristote ? Sans doute, en donnant à ce difficile problème la solution qui vient d'être exposée, risque-t-on, une fois de plus, de voir dans l'Aristotélisme un aménagement parfois aventureux, de la philosophie platonicienne ; mais, ce fut, je crois, en demandant toujours aux assertions mêmes d'Aristote le moyen de lever une des plus redoutables difficultés de son système.

V. 1. **L'être en tant qu'être.** — Jusqu'à présent, nous avons envisagé l'être dans des relations qui, comme « forme » et « matière », comme « acte » et « puissance », valent surtout par rapport à notre connaissance de l'être concret dans l'individualité de son existence ainsi entendue. Mais l'être considéré sous ce jour est l'être *naturel*, ou l'être dans l'immanence et dans le devenir ; ces questions confinent donc à la Physique. Or, l'objet de la « Philosophie première » (*σοφία*), c'est de connaître, avec ses propriétés et ses causes, *l'essence même de l'existence* ; autrement dit, « l'être en tant qu'être », avec ce qui lui appartient essentiellement et en tant qu'il est tel. Les autres « philosophies », c'est-à-dire les autres sciences (cf. p. 38), au contraire, n'envisagent que des particularisations de l'être, et non l'être dans son universalité réelle ; elles cherchent à déterminer les principes premiers de leur objet propre ; seule, la « philosophie première » recherche les

premiers principes de « l'être en tant qu'être » (*Méla.* Γ 1). Une telle science est *possible* ; car on peut penser tout ce qui existe *simplement en tant qu'existant*, et sans tenir compte de la différence des natures. D'autre part, il y a des principes, tel celui de non-contradiction, qui ne sont pas des « principes *propres* » à un objet spécial d'étude, mais des « principes *communs* » à tout ce qui est.

Sur ce point, toutefois, il se présente une grave difficulté : est-ce que cet être, pris ainsi dans son universalité absolue, n'est pas identique à l'Être, ou à l'Un, ou au Bien des Platoniciens ? N'est-il pas un genre suprême, au sommet d'une hiérarchie d'autres genres, érigés eux-mêmes, comme tels, en substances individuelles ? Or, Aristote repousse cette conception : aucun universel, d'après lui, n'existe *en soi* ; il n'existe que comme attribut d'un sujet ; à plus forte raison, est-ce le cas pour l'être, à ne considérer que lui seul, objet présent de nos réflexions, et qui est un attribut commun à tous les êtres (*Méla.* I 2, 1053 b, 16-28 ; cf. B 3, 998 b, 9-32, 6^e et 7^e *aporia*). En second lieu, cette propriété d'être un attribut universel, que possède l'être dont il s'agit, fait-elle de lui, par là même, un genre ? C'est impossible ; car chaque être particulier, c'est-à-dire chaque espèce de l'être, possédant celui-ci comme attribut, il arriverait ainsi que le genre « être » serait l'attribut de ses propres différences, envisagées dans ses espèces. Et ce serait pis encore, si les différences étaient prises en elles-mêmes et à part de l'espèce (différence + être, être — différence) ; car alors elles auraient plus d'extension que le genre lui-même, elles pourraient le dépasser au point qu'il n'en fût plus qu'un attribut *accidentel*, pouvant faire défaut dans certains cas, et non inclus dans la compréhension du sujet ; de sorte qu'ainsi l'être ne serait plus un attribut universel ! En outre, les différences, qui ne sont rien d'autre que des *qualités*, deviendraient de véritables *substances*, autrement dit des sujets, dont l'être serait universellement attribut. — Ainsi donc l'être en tant qu'être ne peut être un *genus generalissimum*, érigé en une substance dont l'*existence* constituerait précisément la « quiddité ».

2. Les « catégories ». — Ce n'est pas à dire toutefois que l'être, comme l'un, ne soit pas le plus universel des attributs que puisse recevoir un sujet. Mais, au fond, ce n'est nullement un genre ; tout au contraire, ce sont les « genres de l'être » (et non point ses « espèces », telles que sont les Idées de Platon) qui sont les *genres suprêmes*, ceux au delà desquels on ne peut remonter davantage. L'être est en effet une notion qui se prend en une

pluralité d'acceptions (un *πολλαχῶς λεγόμενον*), dont chacune représente un *genre* (c'est-à-dire une *possibilité*) d'attribution ; non point un attribut réel et « actuel », mais, comme dit Aristote, les « cas » (*πτώσεις*), ou les « distinctions » (*διαίρέσεις*), ou encore les « figures » (*σχήματα*) de l'attribution. Prises « en dehors de toute liaison » (*ἄνευ συμπλοκῆς*), c'est-à-dire, non comme des jugements (le cheval trotte), mais comme des notions (cheval d'une part, trottant de l'autre), ces acceptions diverses sont les « Catégories », qui constituent les « premiers universaux », les significations immédiates et fondamentales, qu'on retrouve en commun dans la diversité infinie des attributs d'une infinité de choses différentes ; c'est tout ce qui peut *se dire d'un sujet* (*κατηγορεῖν καθ' ὑποκειμένου*) sans jamais exister *en lui* comme des parties de ce sujet. Les « catégories » sont donc seulement *les formes de l'attribution*, et non pas, comme dans le Kantisme, des *formes de la pensée*. A ce titre, elles sont des « formes » qui ont un contenu réel et une valeur d'existence, tandis que l'Être des Platoniciens est un genre exténué et qui n'est obtenu qu'à la condition d'avoir vidé ce genre de toute réalité positive. La *réalité* des « catégories » se manifeste d'ailleurs de trois façons : 1^o elles servent de base à la classification des différentes sortes de changements ou de mouvements, selon que ceux-ci intéressent la substance (génération) ou la qualité (altération), etc., à la recherche même de ce qu'est l'âme (substantielle, ou qualitative, ou quantitative ? etc. ; cf. *De an.* I 1, 402 a, 22-b, 1 ; 5, 410 a, 13-21) ; 2^o chacun de ces points de vue différents que nous pouvons prendre ainsi sur les choses est irréductible à quoi que ce soit d'autre : c'est à eux, avant tout, que s'applique le principe de l'incommunicabilité des genres (*Méta.* Δ 28, *fin* ; cf. p. 37) ; 3^o sans doute les « catégories » sont-elles les déterminations les plus abstraites ; mais ce sont encore cependant des déterminations, tandis que, si l'on prétendait les dépasser, on ne trouverait plus devant soi, comme on vient de le voir, que l'indétermination pure, c'est-à-dire la totale irréalité. A tel point que les « catégories », étant des genres qui ne sont pas espèces d'un genre supérieur, sont véritablement des choses *sans matière*, pas plus intelligible que sensible ; et ainsi toutes, la substance et, aussi bien, la qualité ou la quantité, sont « *immédiatement* des unités et des êtres » : c'est là leur « quiddité ». Pour toute autre chose, au contraire, il faut une cause, la « forme » ou le moteur, pour en faire des unités et des êtres : bref, quelque chose est nécessaire, qui vienne *actualiser* une « puissance », *informer* une « matière », toutes distinctions importantes pour une pensée s'appliquant

à la génération des existences et à leur devenir, mais qui n'ont rien à voir avec les « catégories » (*Méta.* H 6, 1045 a, 36-b, 2). De même, le mouvement, détermination physique concrète, est exclu des « catégories ». Pareillement encore, il n'y a point en elles de place pour la distinction du genre et de la différence spécifique, qui, même unis dans la définition, n'en révèlent pas moins la complexité et une opération d'analyse mentale. Il en sera de même enfin pour la distinction du faux et du vrai : qu'aurait-elle à faire avec des termes « in-composés » (*ib.* © 10, 1051 b, 1 ; *De an.* III 6, *fin*) ? En conséquence, peut-être serait-on pleinement justifié, en rattachant à la métaphysique, comme on l'a fait, la doctrine des « catégories » qui en serait, dira-t-on, l'introduction. Ce sont les plus simples des *natures simples* : « formelles » en un sens et, en un autre, réelles à titre précisément de notions simples et *sans* « matière », puisque c'est *immédiatement* qu'elles sont existantes et unes. Elles seraient donc dans l'Aristotélisme le lien qui unit le point de vue logique et le point de vue ontologique, car elles sont des réalités par soi. Ainsi « l'être en tant qu'être » se connaît par les « catégories » qui en sont les aspects réels, comme, chez Spinoza, les Attributs sont ce que l'on connaît de la Substance.

S'il en est ainsi, la table des « Catégories » (au nombre de 10 : substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, situation [attitude droite, assise, couchée], possession [*avoir* ses habits, ses chaussures, c'est-à-dire *être* vêtu, *être* chaussé¹ action passion [*Cat.* 4, *déb.*]¹) ne peut, semble-t-il, être établie que *par intuition* ; je ne dis pas « empiriquement », dans la crainte que le terme ne prête à équivoque, mais cependant par une démarche analogue à celle qui consiste, pour la sensation, à saisir directement la qualité dont elle est sensation, et cela de façon infailible : « Avoir contact et déclarer » (θιγεῖν καὶ φάναι), dit Aristote et précisément à propos des termes « in-composés » en général, et en opposant la simple « déclaration » (la φάσις qui ne comporte pas composition) à l'« affirmation » (κατάφασις), laquelle comporte au contraire la composition constitutive d'un jugement (*Méta.* © 10, 1051 b, 24 sq. ; cf. A 7, 1072 b, 21). — Que, au surplus, le coup d'œil par lequel sont perçues les natures simples dont il s'agit doive être préparé par des expériences d'une autre sorte ou par l'induction, et notamment par celle que permet l'analyse

1. A l'exception des quatre premières, l'énumération varie beaucoup d'étendue de l'un à l'autre des nombreux endroits où Aristote parle de ses « catégories ».

du « discours », c'est incontestable ; mais cela n'empêche pas que soit d'une autre espèce l'opération mentale par laquelle sont saisis les genres fondamentaux de l'être, ses « catégories » : cette opération, en elle-même, est appréhension immédiate, intuition indivisible, contact avec des réalités qui, de leur côté, sont unes et indivisibles. — De même, il est « évident, pour peu qu'on y regarde », que les « catégories » ne sont pas toutes sur le même plan. L'une d'elles en effet, *sous la forme de l'attribution*, représente *le sujet*, qui pourtant n'est jamais attribut ; tandis que les autres représentent les « états », les « affections » (πάθη) et, plus loin encore de la substantialité véritable, les « relations » (πρός τι) de ce sujet (voir surtout *Phys.* I 7, 190 a, 33 sqq. ; *Méta.* Z 1, *vers le déb.* et Θ 1, *déb.* ; cf. Bz 378 b, 11 et 39) : seule entre les « catégories », la substance est une réalité « séparée » ; elle *ne se dit* d'aucune, tandis que toutes les autres *se disent* d'elle et lui sont, à tous égards, postérieures. Sans doute cette façon de s'exprimer prête-t-elle à quelque embarras : comment peut-on dire d'un des genres de l'attribution qu'il est *sujet* et qu'il n'est pas attribut ? Il arrive cependant que, en fait, la substance ait fonction d'attribut (comme quand j'énonce : « Ce blanc là-bas, c'est un homme », cf. p. 87) ; mais elle est alors simplement une qualification de la substance « première » : tel est notamment, en effet, le cas des substances « secondes », genres et espèces (*Cal.* 5, 3 b, 19 ; cf. p. 91). Il s'ensuit que, si l'on ne met pas la substance « première » hors de la série des « catégories », il est impossible de donner une définition de celles-ci qui soit une définition *générale*. Cependant, être *un sujet*, n'est-ce pas une *modalité générale* de l'être ? Ne peut-on dire de tel être individuel qu'il *est* un sujet, c'est-à-dire qu'il est cette sorte absolue d'existence sans laquelle il n'y aurait ni affections, ni relations, comme quand on dit de *tel* bleu ou de *tel* rouge que ce sont *des qualités* ? C'est en ce sens-là qu'Aristote peut écrire (*Méta.* Θ 1, *déb.*) que la substance est le terme « auquel *se rapportent* toutes les autres catégories ».

3. Recherche des principes communs : la Philosophie première. — Mais l'« être en tant qu'être » ne comporte pas uniquement ces aspects attributifs que sont les « catégories » ; il comporte en outre des principes qui sont *communs* à la diversité de nos recherches et de nos études relatives à telle ou telle espèce d'êtres et auxquelles sont nécessaires, d'autre part, des principes *propres*. La seconde des « difficultés » (ἀπορίαι) du l. B de la *Métaphysique* (2, 996 b, 26-997 a, 15 ; cf. 1, 996 b, 6-10) pose la question

de savoir s'il existe une telle science. La *thèse* (b, 33-a, 11) est que ce n'est, ni spécialement aucune des sciences connues et dont chacune a son genre propre auquel devrait s'adapter cette soi-disant science unique ; ni non plus toutes ensemble, car alors, ayant toutes le même objet, elles se recouvriraient mutuellement ; que, d'ailleurs, une science des principes communs est inconcevable, à la fois parce qu'ils sont évidents, et parce que, si d'aventure il existait une telle science, elle n'aurait aucun genre propre ; qu'elle devrait par suite démontrer ses principes à l'aide de principes indémontrables qui, de la sorte, seraient plus communs que ces principes supposés communs dont il s'agirait pour elle de donner la démonstration : ce qui est absurde. L'*anti-thèse* (a 11-15) est que, à supposer double la science en question : l'une relative aux principes de la réalité, l'autre, aux principes de la connaissance, on aurait à se demander laquelle des deux est dominatrice ; or, étant donné que les principes premiers de la connaissance, ses axiomes, sont tout ce qu'il y a de plus universel et, à ce titre, sont des principes dont tout le reste dépend, on ne voit pas à qui il pourrait appartenir d'en connaître, sinon au philosophe : comment une discussion, portant sur la vérité de principes qui sont les principes universels de toute discrimination du vrai et du faux, n'appartiendrait-elle pas à une science *première*, qui est la science *propre* du philosophe ?

C'est cette dernière proposition qu'Aristote s'attache à établir dans le ch. 3 du l. Γ de la *Métaphysique* : la science de l'*ousia* en tant qu'*ousia* est précisément celle à laquelle il convient spécialement d'établir les principes communs : principes qui ne sont pas ceux de tel genre particulier, objet propre de telle science (cf. *Méta.* A, 1, 981 b, 28 ; 2, 982 b, 9), mais ceux de *tous* les objets de *toutes* les sciences ; car ce sont des principes qui se rapportent à l'être « en tant qu'être » ; or, chaque genre spécial, propre à une science, est un *genre d'être*, sans être cependant, notons-le bien, l'un des genres *les plus généraux* de l'être, c'est-à-dire sans être une « catégorie ». Cette science-là est la plus sûre des sciences et même la seule qui soit infaillible, la seule à être « in-conditionnée (*ἀν-υπόθετον*) et nécessaire », précisément parce que ses « axiomes » sont les principes les plus sûrs. Ces principes communs, qui sont, avec « l'être en tant qu'être », comme « des réalités en soi » (*ὑπάρχοντα καθ' αὐτά* ; voir aussi E 1, *fin*), constituent, ainsi qu'on l'a vu (cf. p. 37), la « spéculation » (*θεωρία*) *propre* du philosophe : ce sont les principes de « non-contradiction » et du « tiers exclu », auxquels Aristote joint parfois, et bien que ce soit un principe relatif à la quantité, le principe de l'éga-

lité d'un *quantum* duquel on retranche des quantités égales.

N'envisageons que les deux premiers. Il n'est pas douteux, d'après ce qu'on vient de voir, qu'ils ne sont pas, aux yeux d'Aristote, des *lois de la pensée*, mais bien des *lois de la réalité* envisagée dans son *essence*, et qu'ils le sont au même titre que les « catégories » en sont, de leur côté, les *genres* irréductibles. Ce sont donc les « positions de base », les « hypothèses » de la Philosophie première, c'est-à-dire, selon la définition du terme ὑπόθεσις (cf. p. 51), des *affirmations d'existence*, à la fois synthétiques et analytiques, puisqu'elles correspondent à la fois à la question : la chose existe-t-elle ? et à la question : qu'est-ce que cette chose ? (cf. *An. post.* I 1, 71 a, 11 sqq.) ; car, lorsqu'il s'agit de l'être « en tant qu'être », la signification de l'essence ne fait qu'un avec celle de l'existence. Cependant, si ce sont des « positions de base », des *hypothèses* au sens aristotélicien, ils ne peuvent avoir la fonction coutumière de cette dernière sorte de principes : dans les sciences, en effet, les principes qui sont propres à chacune sont le point de départ indémontrable de démonstrations, qui portent sur les essences enveloppées dans le genre propre ; le développement de la déduction vérifie ensuite ce qui en a été le point de départ. Or, une telle épreuve est incompatible avec la nature même des principes dont il s'agit, parce qu'ainsi l'on quitterait le terrain de la science qui nous occupe pour entrer sur celui d'une science spéciale. Donc, en ce qui concerne ces principes, il ne peut être question, semble-t-il, que d'une épreuve « dialectique ». Comme, toutefois, ils ne sont pas des généralités simplement *probables* et dépourvues de contenu *réel*, une telle vérification n'est pas celle qui leur convient (*Méla.* Γ 2, 1004 b, 15-18 ; *An. post.* I 11, 77 a, 29 sq.). A leur égard, on devra recourir à une vérification « réfutative » (ἐλεγκτικῶς), autrement dit *negative*, laquelle consiste à les établir : 1^o en montrant que ceux qui les nient (p. ex. les Héraclitéens, Protagoras, les Mégariques) en établissent le bien-fondé, du fait même de leurs propres contradictions (Γ 4) ; 2^o en réfutant les arguments de ceux qui, en les niant, prétendent comme a fait Protagoras, que toutes les apparences sont vraies (*ibid.* 5). Sans doute une telle méthode « réfutative », en tant qu'elle écarte de fausses opinions, a-t-elle l'aspect extérieur de la dialectique ; mais, étant donné que les généralités en question sont pleines de réalité et même de la plus haute réalité, la dialectique y est seulement (et, faut-il ajouter, dans leur cas plus que dans aucun autre) une *préparation* aux intuitions infaillibles de la pensée.

De la sorte, une fois de plus, les principes communs se trou-

vent rapprochés des « catégories ». Ils leur ressemblent encore sous un autre point de vue. Il y a en effet, on l'a vu (cf. p. 102, d'après Θ , 1, *déb.*), une « catégorie », la substance, à laquelle toutes les autres *se rapportent*. D'autre part, les principes communs se prennent eux-mêmes en autant d'acceptions que l'être « en tant qu'être », duquel ils deviennent ainsi les principes *propres* ; puis ils se spécialisent dans chaque science particulière, comme le principe quantitatif dont il était question tout à l'heure (p. 103) se spécialise, tantôt dans l'ordre de l'arithmétique, tantôt dans celui de la géométrie ; de même tous les principes indémonstrables des diverses sciences peuvent être rapportés à ces principes suprêmes qui, de la sorte, sont les principes communs de toutes les démonstrations. Cette communauté, toutefois, n'est qu'une « communauté d'analogie » (*An. post.* I 10, 76 a, 37-b, 2 ; *Méta.* Γ 2, *fin* ; *Éth. Nic.* I 4, 1076 b, 27). Ils ne forment pas un genre unique, qui commanderait toute une série d'espèces hiérarchiquement subordonnées ; ils sont le terme auquel doivent leur nature tous les axiomes des genres propres à chaque science, et qui sont, comme les genres de l'être, *incommunicables entre eux, coordonnés et non pas subordonnés*. C'est ce qu'établit Aristote dans le ch. 2 du l. Γ de la *Métaphysique* (jusqu'à 1003 b, 18) : il y « montre, dit Alexandre (240,33 sqq. Hayd., 196 17 sqq. Bz), comment il est possible qu'il y ait une science unique relativement à l'être, quoique l'être [*ayant une pluralité d'acceptions*] semble être un terme « homonyme »¹ et que, des choses qui sont « homonymes », il n'y ait ni science unique, ni art unique, ni principes identiques ». D'autre part, s'il admettait que les divers êtres sont, au contraire, « synonymes », ils auraient tous *même nature* : il n'y aurait donc qu'un seul être, et l'on retomberait ainsi dans toutes les difficultés qui, d'après Aristote, ruinent la conception platonicienne d'un *genus generalissimum*.

L'objet et la nature de la Philosophie première. — Or, il y a, nous le savons (voir p. 97), des choses qui, sans être « synonymes » (*univoques*), sans rentrer dans un même genre, se comportent cependant comme si elles étaient « selon une unité » ($\kappa\alpha\theta'$ $\xi\nu$) ; qui, tout en étant « homonymes » (*équivoques*), ont cependant plus qu'une simple communauté de nom. Ce sont ces choses dont il a été déjà question (cf. p. 37), qui se rapportent toutes « à un terme unique et à quelque nature unique », laquelle, d'une façon ou d'une autre, se manifeste en chacune de leurs diverses

1. Sur l'équivalence de « être pris en une pluralité d'acceptions » et cette sorte d'« homonymie », cf. Bz 514 a, 40 sqq.

acceptations ; *relativement à laquelle* elles sont tout ce qu'elles sont *et de laquelle* elles tiennent enfin leur dénomination commune. L'« homonymie » n'est donc pas, ici, *accidentelle*, comme si l'on appelait « saine » une chose qui n'aurait aucun rapport à la santé, une « idée saine » par exemple ; tandis que, entre ce qui est dit « sain », comme un régime de vie propre à conserver ou à rétablir la santé, comme le corps qui la conserve ou qui la recouvre, ou même comme les remèdes ou les instruments propres à la produire, etc., l'« homonymie » est, au contraire, *essentielle* ; de même pour les choses qui sont toutes appelées « médicales » : l'art, le vocabulaire, les traités, les instruments, etc. Ainsi en est-il de l'être ; en toutes ses acceptations, il est pris dans « son rapport à un principe unique » : telles choses sont des êtres parce qu'elles *sont* (οὐσία) ; et telles autres, parce qu'elles sont des « affections » ou « états » de ce qui est ; d'autres enfin, parce qu'elles sont « un acheminement à l'existence » (ὁδὸς πρὸς οὐσίαν) ou, au contraire, à la non-existence : ainsi, d'une part, la génération et l'accroissement ou, de l'autre, le dépérissement et la destruction et la mort, etc. Toutes les choses qui, de la sorte, sont *unes par analogie* (cf. *Éth. Nic.* I 4, 1096 b, 27), c'est-à-dire par la communauté de leur *relation* à une chose *unique*, peuvent donc être l'objet d'une science unique sans être pour cela comprises dans l'unité d'un même genre, et, par conséquent, tous les êtres aussi en tant précisément qu'ils sont *des êtres*. Toutefois, poursuit Aristote (1003 b, 15 sqq.), en toute chose, la nature fondamentale de la science est de connaître « ce qui est premier, ce *de quoi* dépend tout et *en vertu de quoi* il est nommé comme il l'est. Si donc ce terme premier c'est la réalité (οὐσία), il doit falloir que le philosophe soit en possession des principes et des causes des réalités ». Ainsi, tous les genres de l'être et tous les axiomes de chaque genre de science *se rapportent* à l'être, lequel n'est point un genre.

Cependant, si c'est bien la vérité que l'être « en tant qu'être » n'est pas un genre, n'est-il pas vrai, d'autre part, on l'a vu (cf. p. 99), que c'est un attribut universel ? De la sorte, l'être « en tant qu'être » serait *l'universalité de l'être*, bref un universel duquel la philosophie serait la science. Or, une telle façon de présenter les choses est très nette dans la *Métaphysique*, au début du l. Γ, au début du l. E, au début du ch. 3 de K (chapitre dont la première partie correspond d'ailleurs, en raccourci, à Γ 1 et 2) et, par la suite, à 3, 1061 b, 2-6 et 4 b, 25-27, où la science de l'être « en tant qu'être » est *opposée* à la connaissance du singulier et à celle du particulier. Mais, d'un autre côté, des assertions telles qu'on en rencontre dans la *Métaphysique* E 1, 1026 a, 15

(= K 7, 1064 a, 33 sqq.) ou Λ 1, 1069 b, 1 ; dans la *Physique* II 2, *fin* ; ou bien encore dans le *De anima* I 1 (*vers la fin*), assertions qui assignent à la philosophie pour objet ces êtres que sont les Astres et cet être séparé et immobile qu'est Dieu, — supposent une conception toute différente ; conception qui s'affirme enfin dans ces passages de la *Métaphysique* (E 1, 1026 a, 19 sqq = K 7, 1064 b, 3 sqq.), où Aristote donne à la « Philosophie première », la σοφία, le nom de « Théo-logie » et où il lui assigne pour objet cet être qui est le plus élevé de tous en dignité et en excellence : Dieu.

Comment les deux conceptions s'accordent-elles ? Assurément Aristote a bien senti, en effet, la nécessité pour lui de les concilier. Ainsi, dans *Méta.* B 1, 996 a, 9-11 (c'est la 12^e difficulté [6, 1003 a, 5 jusqu'à la fin du livre] ; = K 2, 1060 b, 20-23), on lit que la science porte sur l'universel et sur la qualité et que, d'autre part, la substance, loin d'être un universel, est au contraire « un quelque chose que voici, isolément » (τόδε τι — χωριστόν). Malheureusement la solution qu'il présente de ce problème capital est d'une extrême brièveté et a grand besoin qu'on l'explique. Cette solution conciliatrice consiste à dire (*Méta.* E 1, 1026 a, 23 jusqu'à la fin = K 7, 1064 b, 6 sqq.) que, du moment qu'il n'y a pas qu'un seul genre d'être, savoir les êtres mobiles soumis au changement, mais qu'il existe aussi une substance séparée et immobile, il faut qu'il y ait, *d cause d'elle*, une science antérieure à la Physique et universelle par le fait même de cette *antériorité* (leçon de K) et de sa *primauté* (leçon de E). En d'autres termes, la science de l'être « en tant qu'être » et des réalités qui sont de son ressort, « Philosophie première » étudiera les objets des « Philosophies » seconde et troisième, c'est-à-dire de la Physique et des Mathématiques ; elle les étudiera cependant *de son point de vue propre*. Mais, se demandera-t-on, comment la primauté peut-elle servir à fonder l'universalité, à moins que l'on n'en revienne à une conception analogue à celle du Bien, de l'Être, et de l'Un dans le Platonisme ?

Or, Aristote condamne l'idéalisme platonicien pour les raisons que nous connaissons déjà (à savoir parce que l'Être n'est pas un genre), mais aussi, et plus généralement, pour cette autre raison, reconnue d'ailleurs par Platon lui-même, qu'il n'y a pas de genre commun des choses qui, telle l'âme, constituent une série hiérarchique de termes dont les uns sont *antérieurs* et les autres, *postérieurs*¹. C'est ce sens-là, que selon la formule du

1. Pour les textes, voir ma *Théorie platon. des Idées et des Nombres*, p. 131 sqq., p. 154 sqq. Cf. ici p. 96.

De anima (cf. p. 97), l'universel, s'il est quelque chose, est du moins, non pas antérieur ainsi que l'est l'objet de la « Philosophie première », mais postérieur aux choses et, à leur égard, un simple « accident ». Par conséquent, si la Nature entière est une série hiérarchique de composés de « forme » et de « matière », qui, à mesure que l'on s'éloigne davantage de la « forme » pure, sont de plus en plus complexes et de moins en moins déterminés, il est impossible de se représenter comme un universel cette réalité fondamentale par rapport à laquelle d'autres réalités existent *au-dessous* d'elle et *avant* lesquelles elle existe seule. L'universalité qu'elle reçoit du fait que d'autres essences viennent *ensuite* à l'existence ne peut être pour elle qu'une dénomination *extrinsèque* : il n'y a pas d'Être ni d'Un qui, en tant qu'universaux, puissent être dits *antérieurs* à la multiplicité des existences singulières ; l'Unité, par exemple, n'est pas « en dehors de la multiplicité » (παρὰ πολλά), ce n'est rien d'autre qu'une *identité spécifique*, que l'on reconnaît à l'occasion de cette multiplicité et à son sujet (ἐπὶ ou κατὰ πολλῶν ; cf. principalement *An. post.* I 11 *déb.*).

Mais, d'un autre côté, il est dans la nature du *simple* de servir de fondement *au complexe* et, par conséquent, de se répéter, en sorte que le simple a *en lui-même* la raison de son universalité ; il est dans la nature de ce qui est *par soi*, ou substance *inconditionnée*, de se retrouver, diminué à des degrés divers, dans ce qui existe comme dépendant de l'être par soi. Pour que puisse devenir universelle l'essence qui le deviendra, il faut d'abord *qu'elle soit*, et elle ne peut trouver la raison de son existence que dans l'être *nécessaire*. Au-dessous de la « forme pure » qui, si ce qui a été dit de l'individuation est bien fondé, doit être l'individu suprême, il y a des individus *imparfaits*, lesquels n'arrivent à l'existence qu'en *imitant* autant qu'ils en sont capables l'individu qui est *tout en acte* : imitation dont on a l'équivalent dans l'aspiration de la « matière » vers la « forme » (cf. p. 90). Voilà comment l'être « en tant qu'être » est à la fois un individu et un universel, l'universel suprême parce qu'il est l'individu suprême et qu'il a le pouvoir de se faire universel en se répétant, mais avec une exactitude toujours plus faible. Son universalité, toutefois, se fonde, il importe de le bien comprendre, sur sa nécessité, le καθ' ἑαυτοῦ, sur le καθ' αὐτό, et, si toutes les existences dans lesquelles il se répète et qui l'imitent ne le reçoivent pas au même degré, *elles se rapportent néanmoins toutes à lui* ; de telle sorte que son universalité n'est, en elles, qu'une identité *de rapport* ou une « analogie » : en chaque individu, la substance est à ses attributs *comme*,

dans l'individu suprême, la substance est à ses attributs. De même, chaque « catégorie » *imite* autant qu'elle le peut (la relation par exemple le peut moins que la qualité) la « catégorie » fondamentale de la substance, et chacune est à ses réalisations singulières ce que cette « catégorie » de la substance est à ses modalités diverses, c'est-à-dire aux « catégories » secondaires.

Ainsi donc, la Métaphysique est bien la science de l'essence, et sont universels, d'autre part, les « axiomes » qui expriment au fond la nature de Dieu. C'est aussi pourquoi, d'une façon générale, il est permis à Aristote de dire (*Méta.* Λ 4 *déb.*) que les causes et les principes des choses sont « autres pour celles-ci, autres pour celles-là », mais que, en un second sens, « si l'on dit qu'ils sont universels et le sont selon l'analogie, alors ils sont les mêmes pour toutes ». L'unité *individuelle* de la substance première se retrouve *universellement*, grâce à l'analogie, en toutes ces choses singulières (Δ 6, 1016 *b*, 34 *sqq.* ; H 2, 1043 *a*, 5 ; N 6, 1093 *b*, 17 *sq.*). N'oublions pas cependant que cette science première, en tant précisément que son objet n'est plus un genre, ne peut se comporter de la même manière que les autres sciences par rapport à la démonstration. Celles-ci, à l'aide d'un moyen-terme, démontrent que la partie matérielle de leur objet a sa cause dans la partie formelle ; mais c'est qu'elles ont affaire en effet à des composés de « matière » et de « forme ». La substance simple au contraire est « sans matière » ; elle n'a donc pas d'être *unifiée*, comme c'est le cas pour les substances dépendantes ; et, quoique ce ne soit pas sans diversité, elle possède immédiatement son unité : entre l'une et les autres il n'y a donc pas de commune mesure (*cf.* Λ 9, *la fin du chap.*). Par conséquent la Métaphysique ne pourra, à partir de Dieu, déduire rien de plus que ce que doit être en tant qu'essence, c'est-à-dire en tant que « forme », une quelconque des essences dépendantes ; mais d'autre part chacune de celles-ci a un contenu qu'il n'appartient pas à la Métaphysique de démontrer et qui est véritablement irréductible. Rappelons d'ailleurs que ce contenu est constitué, non pas uniquement ni fondamentalement par ce qu'il y a d'irrationnel et d'inexplicable dans l'individualité sensible, mais par ce qu'il y a d'explicable et de rationnel encore dans l'espèce dernière.

4. **L'Être suprême.** — Après ce qui a été dit, peut-être est-on autorisé à se contenter de rappeler brièvement quels sont les caractères de l'Être suprême : « forme » pure et toute « en acte » ; éternel vivant ; pensée qui se pense elle-même et qui, ne pouvant penser les choses imparfaites, est véritablement *séparée* d'un monde qu'elle ne penserait qu'en cessant d'être « acte pur » ;

réalité à laquelle cependant le monde entier est suspendu par cette immense aspiration qui l'élève vers la « forme », comme vers la fin et le but de son existence ; en ce sens même, c'est-à-dire en tant que désirable, en tant que « premier aimable », moteur immobile de tout ce qui se meut. Deux points importants de cette rapide énumération seront repris à leur place dans la suite de l'exposé : dans l'étude de la Physique, sa motricité ; dans la théorie de l'Intellect, sa pensée. Quelques difficultés, en tout cas, ont désormais disparu : la théorie de l'individuation par la « forme » et la doctrine de l'universalité « d'analogie » nous ont permis en effet de comprendre : d'une part, comment les êtres imparfaits se rapportent à Dieu de la même façon que les « catégories » autres que la substance se rapportent à celle-ci ; comment, d'autre part, une science universelle peut avoir pour objet dernier un individu. Mais, tandis que, sur le plan des « catégories », la substance semble n'être qu'une tête de ligne et la condition des attributions subordonnées, sur le plan de la Théologie elle est une réalité séparée, séparée en tant que moteur et séparée en tant qu'intellect. La raison en est visible : c'est que, partout ailleurs, il y a de la « matière », c'est-à-dire de la « puissance », de l'indétermination par conséquent et de la contingence. Mais pourquoi y a-t-il de l'indéterminé et de l'infini, autrement dit de l'imparfait ? pourquoi le déterminé ou le fini, c'est-à-dire le parfait, ne se suffit-il pas à lui-même ? pourquoi tombe-t-il dans l'indéterminé, l'infini, l'imparfait ? et d'où provient la nécessité de cette chute et d'une rupture radicale, avec le dualisme qui en est la conséquence ? Voilà les difficultés que nous rencontrerons sur notre route et auxquelles la nature *tout intelligible* du Dieu d'Aristote semble dès à présent nous interdire tout espoir d'une issue favorable : n'est-il pas ainsi en effet très différent du Bien de Platon, en vue duquel et pour lequel est tout ce qui est, mais qui, d'autre part, en tant précisément que *bien et que providence* est aussi pour les autres choses et en vue d'elles ?

QUATRIÈME PARTIE

SURNATURE, NATURE ET DEVENIR

CHAPITRE I

L'ASTRONOMIE ET LA COSMOLOGIE

I. Les grandes divisions du monde. — 1. Le monde supralunaire. — Dieu et le Monde sont pour Aristote, on vient de le voir, complètement séparés. A son tour, le monde se divise en deux grandes régions : le monde *sublunaire*, le nôtre, et le monde *supralunaire*, celui du ciel et des astres (*Météor.* I 3, 340 b, 6 et 4 *fin*). Sans doute, ici, il ne s'agit pas, comme pour Dieu et le Monde, de séparation radicale et de termes sans commune mesure. Néanmoins, le monde supralunaire est bien un monde d'une autre nature que le nôtre : si, en effet, il contient des êtres qui ont des corps, les corps de ces êtres sont des corps *simples* ; si les êtres de ce monde sont sensibles puisque nous les voyons au-dessus de nos têtes, ils sont d'autre part *éternels*, ce qui n'est le privilège d'aucun être sensible ; parmi les êtres de ce monde supérieur, nul n'est dépourvu d'âme, ni de vie, ni d'activité « pratique » (*De caelo* II 2, 289 a, 29 sq. ; 12, 292 a, 20 sq.), mais c'est une activité qui ne connaît ni défaillance, ni fatigue ; ils se meuvent, ce qui encore les rapproche des êtres sensibles, mais c'est d'un mouvement qui ne comporte aucune contrariété : le mouvement circulaire, le plus parfait de tous parce qu'il n'a ni commencement ni fin et que tous les points de sa trajectoire sont équidistants par rapport au centre (*ib.* 13, 295 b, 12-15) ; de plus, un tel mouvement ne comporte d'indétermination que dans la mesure où, précisément, il est *un mouvement* « actuel » : ce qui revient à dire que, dans les êtres du monde supralunaire, il n'y a pas d'autre « potentialité » que celle qui est constituée par leur *mobilité* même (cf. p. 78 et p. 86) : l'élément dont ils sont faits, l'éther (la « *quinte* essence ») est enfin, ainsi d'ailleurs qu'il convient par rapport au mouvement dont sont mus les corps célestes, le plus simple des corps simples, le seul qui n'admette d'autre changement que le changement local (*ib.* I 1-3) ; ils ne sont pas faits de feu (cf. II 7, *fin*). La vie de ce monde supra-

lunaire est une vie véritablement divine et *qui se suffit à elle-même* (9, 279 a, 20 sq., 30 sqq.) ; il se peut même que l'éther ne représente ici que la « puissance » du mouvement circulaire, sa condition matérielle (voir Alex., *Comm. in Metaph.* 706, 31 sqq. Hayd., 682, 4 sqq. Bz). Peut-être, en effet, entre les *moteurs* des *sphères* auxquelles sont *attachés* ces astres doués d'âme (II 4, 287 a, 9-11 ; 13, 293 a, 4 sqq.), et, d'autre part, le moteur qui est au-dessus d'eux, à savoir celui qui n'est absolument pas mû, y a-t-il une parenté très étroite ; au-dessous du Dieu qui se suffit pleinement et qui est véritablement un (cf. *Phys.* VIII 6, 259 a, 12 sqq.), il y aurait de la sorte tout un « panthéon » hiérarchisé, toute la noble cour des Dieux sidéraux.

2. **Rapports de l'Astronomie et de la Physique.** — On peut au surplus se demander, non pas seulement si l'étude du monde supralunaire n'est point une annexe de la Théologie, mais même si elle nous introduit dans le domaine de la Physique. Au moins n'est-ce pas, certes, de plain-pied : c'est, d'une part, en gardant quelque chose de cette théologie qu'elle avoisine, mais c'est en prenant, d'autre part, un aspect mathématique qui, dans la pensée d'Aristote, l'éloignerait au contraire de la véritable réalité. Voilà la question que se pose Aristote au début du chap. 2 du livre II de la *Physique*. Sa réponse est que l'Astronomie *n'est pas* une science mathématique, parce que les nombres, les grandeurs, les mouvements qu'elle envisage n'y sont point envisagés comme tels et *par abstraction*, mais comme des *attributs* de substances qui sont *de telle sorte* : bref, tandis que le mathématicien, pour instituer son objet propre, commence par le dépouiller de son aspect *physique* (cf. p. 39), au contraire l'astronome, comme d'ailleurs l'harmonicien ou l'opticien, doit, sous peine de n'être qu'un pur mathématicien, *réintroduire* dans sa mathématique des déterminations physiques. Cependant, selon la juste remarque des commentateurs anciens, une telle réponse n'est pas satisfaisante. D'une part en effet l'astronome a affaire à des réalités *singulières* ; et cependant il ne les traite pas comme telles : autrement, il n'y aurait plus d'*astro*-nomie ou, comme disent les Grecs, d'« *astro*-logie » à la rigueur : il n'y aurait qu'une sorte de *théologie seconde*. — Au surplus, c'est ce que dit Aristote lui-même en un très intéressant passage de la *Métaphysique* (Z 15, 1040 a, 27-b, 2), dans lequel il combat les Idées platoniciennes, en tant qu'elles seraient des substances individuelles, éternelles et immuables : le Soleil et la Lune, écrit-il, sont des individus comme le sont Cléon et Socrate, et, en plus, des individus éternels ; or, il est impossible de donner des définitions

« dans le cas des choses éternelles, et surtout quant à toutes celles qui sont uniques [*de leur espèce, μοναχά*], comme sont le Soleil et la Lune ». La substantialité et l'existence du Soleil sont autre chose que ses propriétés, telles que les définit l'astronome quand, par exemple, il dit du Soleil que celui-ci se meut autour de la terre ou qu'il se lève et qu'il se couche : si ces propriétés, poursuit Aristote, étaient capables d'en définir la *substance*, alors il n'y aurait plus de soleil dans le cas où cet astre serait immobile et toujours au-dessus de l'horizon ! c'est-à-dire si les propriétés que lui attribue l'astronome disparaissaient ou qu'elles fussent autres. Mais c'est absurde : le Soleil ne cesserait pas d'être parce que ses « accidents » cesseraient d'être ; et, inversement, si ses caractères étaient *constitutifs* de sa réalité *substantielle*, alors il n'y aurait plus nécessairement un seul Soleil, mais une pluralité de soleils compris dans une notion *générale*, définie par les caractères en question.

Cependant, s'il en est ainsi, Aristote peut-il encore, comme on l'a vu, dire de l'astronome qu'elle étudie les propriétés *dans* des substances qui sont *de telle sorte* ? Ne devra-t-on pas plutôt dire qu'elle raisonne sur les figures et les mouvements *d part* des substances ? qu'elle se demande si ses raisonnements, ou ses hypothèses, sont capables, ainsi que le disait Eudoxe, de « sauvegarder les apparences »¹ ; autrement dit, si elles s'accordent avec ces dernières ? Peu lui importe que, *en fait*, le soleil soit immobile et la terre en mouvement, pourvu que *ses raisonnements* répondent à de telles apparences et les « sauvegardent ». D'autre part, ajouterai-je, les êtres du monde supralunaire sont faits d'éther, et l'éther a une « nature », laquelle diffère de celle du feu, ou de l'air, etc., une « nature » en vertu de laquelle il *doit* mouvoir circulairement ; et ces mêmes êtres ont une âme ; bien plus, ils sont portés par une sphère qui a son moteur, mû, nous l'avons dit, par une autre âme. Or, ce n'est pas du tout ainsi que les choses se présentent dans le monde sublunaire. Certes, les âmes des vivants y sont bien quelque chose de la Nature ; mais la « nature » du feu ou de la terre, cette « nature » qui porte l'un vers le haut et l'autre vers le bas, ne meuvent pas nécessairement dans ce monde inférieur de la même façon que les corps des astres sont mus par leurs âmes, et ces « natures » de choses *inanimées* y sont autre chose que des « âmes ». De plus, dans ce monde sublunaire, il n'y a pas place pour des principes moteurs

1. Voir mon *Platon*, p. 215-217.

supplémentaires en outre de ceux qui sont constitués par ces « natures » proprement dites, et, au lieu que le moteur y soit mû *accidentellement par un autre* (une sphère sidérale par une sphère supérieure), c'est au contraire « *un accident* » pour les moteurs du monde sublunaire d'être mus *par eux-mêmes* à la rigueur (cf. *Phys.* VIII 6, 259 b, 28-31 ; voir p. 125 sqq.), ainsi dans l'acte libre. Enfin les choses d'ici-bas ne sont pas toujours mues, elles cessent aussi de se mouvoir ; elles ne sont pas seulement mobiles, elles sont aussi changeantes ; elles ne sont pas éternelles, mais elles commencent et cessent d'exister.

II. **Cosmologie.** — Après ces considérations générales, voyons quelle est la structure du monde et quels mouvements il comporte. C'est une immense sphère, dont l'enveloppe est un « *premier Ciel* » celui des étoiles *fixes*, lequel contient à son tour sept autres Cieux, ceux des « *astres errants* » (les cinq planètes, puis le soleil et la lune), c'est-à-dire d'autres sphères, ayant toutes un centre commun et le même que celui de la première, ce centre est la terre. La position de celle-ci et sa sphéricité s'expliquent, comme la sphéricité de l'ensemble, par le fait que le corps du monde est fini puisqu'il existe par rapport à un centre, et, d'un autre côté, par la corrélation qui existe entre le haut et le bas d'une part et, de l'autre le léger et le lourd, qui à leur tour sont les qualités essentielles du feu et de la terre, déterminant par suite les « *lieux naturels* » de ces corps (cf. p. 133) : *il était donc nécessaire que ce qui est fût tel qu'il est* (cf. *De caelo* II 4 ; cf. 13), c'est-à-dire qu'à la périphérie fût ce qui est le plus léger et au centre ce qui est le plus lourd. Il n'est pas moins rationnel que la sphère centrale ait le moindre diamètre : à cet égard, Aristote accepte (II 14, 298 a, 15-17) qu'on l'évalue à 400.000 stades (un peu plus de 71 km, soit presque deux fois plus qu'il n'en est réellement). Il n'est pas, d'autre part, sans intérêt de noter qu'un des motifs qui inspirèrent à Christophe Colomb son entreprise fut précisément cette opinion, rapportée au même endroit dans le *De Caelo* (a, 9-15), que, par mer, la distance n'est pas grande qui sépare de l'Inde les territoires avoisinant les Colonnes d'Hercule.

Tandis que la terre, en tant que centre d'une sphère animée d'un mouvement de rotation continu et uniforme, est nécessairement immobile, le reste du monde participe à une double révolution : l'une, celle du « *premier mû* » ou du « *premier Ciel* », est la révolution diurne, qui se fait d'orient en occident, vers la droite parce que c'est la plus belle des directions (ch. 5), et qui

s'achève en vingt-quatre heures, ramenant ensemble les étoiles fixes au point initial de la révolution ; l'autre, qui se fait inversement d'occident en orient et qui se décompose en autant de révolutions distinctes qu'il y a de planètes, chacune de ces révolutions ayant sa vitesse et, donc, sa durée propres, en proportion de l'étendue de son « ciel », c'est-à-dire du diamètre de la sphère sur laquelle est portée la planète. Celle-ci en effet est, en un sens, aussi « fixe » que les étoiles du « premier Ciel » : elle n'a aucun mouvement qui lui appartienne individuellement ; ce qui se meut avec des vitesses différentes, c'est la sphère à laquelle elle est attachée (ch. 8). Entre la révolution du Ciel des Fixes et celles des cieux planétaires il y a d'ailleurs solidarité : d'une part, les mouvements des planètes sont compris dans celui du « premier Ciel » ; mais d'autre part, si celui-ci était le seul ciel, on ne s'expliquerait pas que le soleil ne fût pas toujours dans le Cancer, nous donnant ainsi un perpétuel été, ou qu'il ne fût pas toujours dans le Capricorne, nous plongeant au contraire dans un perpétuel hiver. Or, entre toutes les planètes, le soleil et la lune sont pour nous, en raison de leur proximité par rapport à la terre, d'une importance particulière : leurs mouvements alternés, ceux du soleil surtout (cf. p. 137), règlent l'alternance des générations et des corruptions dans le monde sublunaire.

Les divers mouvements planétaires, qui se composent ainsi entre eux et avec le mouvement de la sphère des fixes, sont particulièrement difficiles à expliquer. On a vu tout à l'heure que ce qui se meut, ce n'est pas l'astre, mais la sphère sur l'équateur de laquelle il est fixé, sphère translucide au travers de laquelle se manifeste à nous sa luminosité ; celle-ci d'ailleurs ne lui est vraisemblablement pas propre, mais est un effet de la rapidité de la translation de la sphère. Il n'est pas question dans le traité *Du ciel* de l'hypothèse par laquelle Eudoxe de Cnide expliquait la composition des divers mouvements planétaires, mais elle est explicitement mentionnée et exposée dans le ch. 8 de *Métaphysique* Λ (1073 b, 17-32) : Eudoxe supposait que la sphère du « premier Ciel » en contient elle-même une autre, dont les pôles sont sur un axe différent ; à son tour cette deuxième sphère en contient, dans des conditions analogues, une troisième, la troisième une quatrième et ainsi de suite, de telle sorte que le mouvement de chaque sphère puisse se combiner avec le mouvement propre de la précédente. Ainsi, pour expliquer le mouvement de la lune, on avait besoin de trois sphères, d'autant pour le soleil, mais de quatre dans le cas de chacune des planètes. Ce qui fait donc, au total vingt-

sept sphères, non comptée celle des fixes. Pour tenir compte de certains faits qui avaient échappé à Eudoxe, Callippe de Cyzique, disciple d'un élève de celui-ci et probablement collaborateur d'Aristote, augmenta de sept le nombre des sphères destinées à rendre compte des mouvements planétaires : ce qui donne donc, et toujours sans comprendre la sphère des fixes, trente-trois sphères (b, 32-38). — Ces systèmes ayant, l'un comme l'autre, un caractère purement géométrique, visaient seulement à « représenter » d'une façon rationnelle les faits observés. Mais Aristote transporte le problème sur un autre plan, celui de la physique (b, 38-1074 a, 14) : il redoute, car ses sphères sont des cieus substantiels et solides, que le mouvement de chacune d'elles ne soit altéré par celui de la sphère dans laquelle elle est emboîtée, et qu'ainsi ne soit compromise l'unité de l'ensemble. Aussi imagine-t-il, entre les sphères des systèmes précédents, d'intercaler autant des sphères « compensatrices », avec le même axe que la sphère dans laquelle elles sont introduites, mais tournant en sens inverse ; autant de telles sphères qu'il en faut pour annuler les actions perturbatrices. De la sorte vingt-deux sphères nouvelles sont ajoutées au système de Callippe, ce qui porte le nombre total des sphères à cinquante-cinq ; ou, ajoute Aristote, quarante-sept seulement, si l'on s'abstient d'ajouter entre Vénus et le Soleil et entre Mercure et la Lune les sphères complémentaires dont successivement Callippe, puis Aristote lui-même, avaient enrichi le système d'Eudoxe.

Quelques philosophes présocratiques avaient admis, on le sait, une pluralité infinie de mondes. Aristote au contraire pense que le monde dont il a ainsi défini la structure, est un monde unique. Dans les chap. 8 et 9 du l. I du *De caelo* il en avait établi l'unité *physique* d'après la nature des éléments et l'union de la « matière » et de la « forme », et il semblait (8, 277 b, 9 sq.) en promettre une preuve *métaphysique*, ressortissant à la « Philosophie première ». Cette preuve paraît être en effet celle que l'on trouve dans le chapitre précité du l. A (8, 1074 a, 31-38). Si, dit-il en substance, il y avait plusieurs mondes comme il y a plusieurs hommes, le premier principe de chacun d'eux, en tant précisément que *premier* principe, c'est-à-dire en tant qu'enveloppant toutes les perfections possibles, devrait être *spécifiquement* identique et ne différer que *numériquement* ; mais tout ce qui est multiple *numériquement* a de la « matière », de sorte que c'est par la « matière » que différeraient les principes de mondes multiples, *individuellement* distincts les uns des autres ; or, quant à sa « quiddité », le premier principe du monde (τὸ πρῶτον) n'a

point de « matière », car il est « acte »¹; donc le premier principe, qui est moteur et qui est immobile, doit être un, à la fois *notionnellement* (λόγῳ) et *numériquement*; en conséquence le mû, qui est mû par lui perpétuellement et d'un mouvement continu, est à son tour unique. — Ajoutons que, si les moteurs, non plus du monde mais des astres, ont une « matière » (ὕλη τοπική), c'est justement qu'il s'agit d'expliquer une pluralité *numérique*, savoir la diversité des mouvements que les sphères sur lesquelles il sont portés leur font accomplir. Aussi Aristote a-t-il eu soin, et à bon droit, de les hiérarchiser. La difficulté est plutôt, on l'a vu (p. 115 sq.), dans le fait d'avoir prétendu que, à la différence des âmes, ces moteurs ne sont pas mus par accident avec le corps sidéral qu'ils meuvent, autrement dit avec leur sphère. Quant à la source de la difficulté en question, elle est la même que tout à l'heure : Aristote a voulu traiter comme une réalité physique ce qui n'était qu'une fiction géométrique représentative, créant ainsi une mythologie dont il est inconsciemment la dupe.

III. Météorologie. — C'est une hérésie, il importe qu'on s'en rende compte, de placer la météorologie aristotélique dans un chapitre, consacré à l'astronomie. Elle ne serait pas mieux à sa place d'ailleurs dans le chapitre sur la physique. L'objet en est, de fait, un ensemble de phénomènes qui se produisent dans une zone moyenne entre la lune et la terre. Une telle hérésie ne pourrait se défendre que si Aristote avait dans cette zone moyenne admis l'existence de trois *sphères*, l'une de feu, la seconde d'air, la troisième d'eau. S'il est arrivé à Aristote de dire quelque chose de semblable (*Météor.* II 2, 354 b, 22-25), c'est sans rigueur : les transformations incessantes qu'il admet de ces trois corps simples les uns dans les autres (cf. p. 134 sq. et p. 136) ne lui permettraient pas en effet de les loger dans des sphères de la même façon qu'il loge les astres.

Quoi qu'il en soit, il y a entre cette zone et le monde supralunaire, en particulier avec le soleil, une étroite relation. Une idée domine toute la météorologie : c'est qu'il se produit sous l'unique action du soleil, deux sortes d'« exhalaisons » (ἀναθυμιάσεις), celles qui sont « sèches et fumeuses », résultant de l'action du soleil sur une terre qui est elle-même sèche ; et, d'autre part, celles qui sont « humides et vaporeuses », produites par la même cause, quand elle agit sur l'eau ou sur une terre mouillée. Les premières

1. Voir p. 90 sqq. : *Le principe de l'individuation.*

sont chaudes et par suite légères, étant faites, principalement, de petites particules de terre mêlées d'un peu de feu et déjà prêtes à se transformer en ce qui est le contraire de la terre, c'est-à-dire en feu proprement dit ; les secondes, relativement froides et en conséquence lourdes, principalement faites de particules d'eau, mais déjà prêtes à devenir de l'air. Ni l'une ni l'autre de ces deux espèces d'exhalaisons n'est d'ailleurs entièrement dépourvue de ce qui caractérise l'autre espèce. Ceci dit, si la vapeur (*ἀτμός*), qui s'est élevée vers le haut en raison de sa légèreté relative, vient à se refroidir, alors elle se condense et retombe en pluie sur la terre ; si au contraire elle n'est pas refroidie, le vent s'élève, qui est de l'air en mouvement. (*Météor.* I 4, 341 b, 6-22 ; II 4, *déb. jusqu'à* 360 a, 27.) Quand les exhalaisons chaudes se sont élevées jusqu'au point le plus haut de la sphère qui enveloppe la terre, c'est alors le feu proprement dit, qui lorsqu'il flambe produit en effet une sorte de fumée (*καπνός*), car la flamme n'est rien d'autre que l'excès du chaud et une sorte d'ébullition (*ζέσις*) de l'exhalaison sèche (I 3, 340 b, 22 sq. ; 4, 341 b, 18-22). L'air a sa place en dessous, parce que s'y mêlent les exhalaisons chaudes et les exhalaisons froides. Lorsque ces dernières se sont dégagées de l'air et que la vapeur, qui était de l'eau « en puissance », s'est « actualisée », alors l'eau proprement dite vient se loger plus bas encore, contre la terre, car elle est avec, mais après celle-ci, ce qu'il y a de plus lourd et de plus froid.

Ainsi le froid et le chaud, les condensations et les raréfactions qui en résultent, les mouvements divers que détermine la tendance du premier vers le bas, du second vers le haut, les poussées, les expulsions, les projections, les concrétions dans lesquelles se manifestent ces mouvements, voilà ce qui sert à Aristote pour expliquer, très souvent de la façon la plus arbitraire, les phénomènes qu'il considère ; les uns se produisant dans la région ignée, au plus loin de la terre ; les autres à la surface de celle-ci ou dans ses profondeurs ; d'autres enfin dans la région de l'air, les uns dus aux exhalaisons chaudes, les autres aux froides. Ainsi, d'une part, la Voie lactée, les comètes, les étoiles filantes (ce qui montre combien Aristote est incapable de spécifier, mieux qu'on ne le faisait en son temps, le domaine de l'astronomie) ; d'autre part, les fleuves, les sources, la mer et même les tremblements de terre ; puis entre ces deux régions extrêmes, d'une part les vents, les trombes, l'éclair, le tonnerre et la foudre, d'autre part, les nuages, le brouillard, la pluie, la neige, la grêle, la rosée, la gelée blanche, la glace ; enfin une classe spéciale comprend des phénomènes qui, comme l'arc-en-ciel, les halos, etc., comportent

la réflexion et la réfraction¹. Tel est le fonds sur lequel, surtout peut-être à travers Théophraste, a vécu toute la météorologie des Anciens, celle de Lucrèce, celle de Sénèque, la météorologie médiévale, celle même de Descartes pour tout ce que cette dernière doit au Moyen-Age.

1. Sur le 1. IV des *Météorologiques*, cf. p. 139.

CHAPITRE II

LA PHYSIQUE

I. L'objet de la Physique. — La façon un peu paradoxale dont j'ai, dans le chapitre précédent, posé le problème des rapports de l'Astronomie avec la Physique (p. 114 sq.), a du moins l'avantage de faire sentir avec quelque netteté d'où proviennent les embarras d'Aristote : on voyait ainsi où commence et finit la Nature, objet de la Physique, à savoir au-dessous de la lune. Quant aux êtres qui vivent au-dessus d'elle, Ciel et Astres, ils font partie d'une quasi « Surnature » ; celle-ci, à la vérité, tombe sous les prises de nos sens, mais elle n'a pas les caractères de la chose *naturelle*, et elle ne comporte pas l'emploi des méthodes de la Physique. Le fait que le livre VIII^e et dernier de la *Physique* parle du Premier Moteur ne va pas à l'encontre ; car ce fait signifie seulement que la cause du mouvement dans la Nature doit être cherchée *hors de la Nature* ; et, de plus, loin de spécifier à cet endroit les caractères de cette cause, Aristote se contente d'y prouver qu'elle *n'est point étendue*. La détermination positive en est faite (cf. p. 109 sq.) dans le l. A de la *Métaphysique*.

Dès lors, l'objet de la Physique, tel qu'Aristote le détermine en nombre de passages (cf. Bz 835 a, 44 sqq.), ce seront des choses qui sont objets de sensation et qui possèdent une existence séparée, des *χωριστά*, mais qui ne sont pas immobiles comme le Premier Moteur, d'ailleurs transcendant à l'expérience, et qui, d'autre part, ont *en elles-mêmes* le principe de leur mouvement et de leur repos. De la sorte, par la première partie de cette définition la Physique comprendrait légitimement les livres I et II du traité *Du ciel* ; mais par la seconde il les exclurait au contraire pour en embrasser les livres III et IV, consacrés en effet au monde sublunaire et qui correspondent au contenu du traité *De la génération et de la corruption*. « Il y a, précise Aristote (*Phys.* II 7, 198 b, 29-31), trois ordres de recherches : l'un porte sur de l'immobile [*le Premier Moteur, Dieu*] ; l'autre, sur du mû mais qui est

incorrupible [*les Astres*]; le troisième, sur les choses corruptibles. » En fin de compte, par conséquent, la Physique, à titre de science autonome et originale, est celle qui répond à la dernière partie de la susdite définition, celle qui concerne des êtres vraiment « physiques », ou « naturels », les êtres chez lesquels la *Physis*, la « Nature » au sens aristotélicien, est *seulē* à agir, et comme principe de la cessation de leur mouvement, aussi bien que de leur mouvement même. Or, ce par quoi une « matière » reçoit une « forme », ce par quoi une substance vient à exister, c'est la « génération ». Donc, dans un domaine où la « matière » n'est rien de plus que la pure *possibilité de se mouvoir* ; où il n'y a pas de génération ; où « nature » et âme confondues exigent en outre d'autres moteurs ; d'où enfin est exclu l'arrêt de mouvement, dans un tel domaine, dirons-nous, la Physique n'a pas sa place. Au surplus, comment Aristote s'exprime-t-il au début du chap. 3 du l. II de sa *Physique* ? L'objet du présent Traité, y dit-il, est *un savoir* ; or, on ne connaît vraiment une chose que lorsqu'on en connaît le pourquoi ; c'est donc ce que nous avons à chercher, « aussi bien relativement à la génération et à la corruption que relativement à tout le changement naturel ». Et, quand, au commencement du premier chap. du même livre, il spécifie les objets de la Physique, il nomme les animaux avec leurs parties (leurs organes sans doute), et les plantes, et les corps simples, tels la terre, le feu, l'air et l'eau ; « car ces choses et celles qui sont de ce genre sont, disons-nous, par nature (*φύσει*) ». Or, cette énumération ne comprend que des réalités soumises à la génération et à la corruption ; ce qui serait le cas, on le verra, même des corps simples, puisqu'ils se transforment ; et pas davantage Aristote n'a fait figurer l'éther parmi les corps simples, objets de la Physique.

II. La « Nature ». — Puisque la Physique est l'étude des êtres « naturels » ; des mouvements qu'ils produisent ou cessent de produire en tant précisément qu'ils sont des êtres « naturels » ; enfin de leur génération et de leur corruption avec tous les changements par lesquels ils passent, voyons, pour commencer, quelle est la conception qu'Aristote s'est faite de la « Nature ».

Il est bien certain, tout d'abord, qu'il emploie souvent ce terme dans une acception tout à fait large et pour signifier, très généralement, le dynamisme immanent au Monde ou à chacun des êtres de ce monde. C'est ainsi qu'il parle, comme on le fait couramment, de la « nature » de l'homme, de celle du rein, de celle de la vapeur, et qu'il dit aussi, en parlant de la Nature

universellé, que celle-ci a horreur de l'infinité, ou encore qu'elle cherche le meilleur, qu'elle produit des *ouvrages* ; il voit en elle une *prévoyance* intelligente (*De caelo* II 9, 291 a, 24 sq.) ; il lui arrive même d'en parler comme d'un *pouvoir divin*, et l'on connaît la fameuse formule du *De caelo* : « Dieu et la Nature ne font rien en vain » (I 4, fin et cf. Bz 836 a, 18 sqq.).

1. « Nature » et âme. — Mais il n'y a pas lieu de s'arrêter davantage à ces métaphores, de caractère nettement mythologique. Mieux vaut se placer tout de suite en face de la signification technique du terme : la « Nature » est un *principe* (ἀρχή) et une *cause* (αἰτία) de mouvement et, aussi bien, de repos pour la chose en laquelle elle réside *immédiatement* (πρώτως) et à titre d'attribut *essentiel* (καθ' αὐτό) et *non accidentel* (μη κατὰ συμβεβηχός) de cette chose. — Remarquons tout d'abord que, dans le *De caelo* (I 1, vers le déb.), la définition de la « Nature », comme d'ailleurs on pouvait s'y attendre, escamote la notion de « repos » : il est en effet essentiel à l'éther de mouvoir sans arrêt ; or, le repos est la « privation », non pas de la *mobilité*, amis du *mouvement*, dans ce qui « possède » la mobilité ; là donc où la mobilité est éternellement « en acte », il ne saurait être question d'un arrêt du mouvement, et une « nature », qui n'est pas principe d'un arrêt de mouvement, peut difficilement être la même « nature » que celle qui, fût-ce disjonctivement et en remplaçant « *et de repos* » par « *ou de repos* », constitue un tel principe. En second lieu, s'il est vrai que toute âme n'est pas du domaine de la Physique et que l'Intellect, étant d'un ordre à part, n'est pas « nature » (*De part. an.* I 1, 641 b, 8 sqq.), en revanche tout autre genre d'âme est « nature », et c'est pourquoi, comme on l'a vu tout à l'heure, Aristote a nommé en premier lieu les animaux et les plantes parmi les objets de la Physique. L'âme est donc une « nature ». Mais, corrélativement, la « nature » n'est-elle pas une âme ? Sans doute, cette âme qui, dans un chien ou dans un olivier, est principe à la fois *moteur* et *inhibiteur* est-elle une « nature » plus complexe que cette autre « nature », de laquelle on pourrait dire qu'elle est « l'âme » d'une pierre. Celle-ci cependant n'a pas moins d'individualité que celle-là, car c'est, on l'a vu (p. 90 sqq.), l'espèce dernière qui fonde la seule individuation qu'on puisse envisager chez des êtres inférieurs à l'homme. Il n'y a donc que pour l'individu humain, seule individualité animale qui soit au contraire réelle au delà de l'espèce dernière, que se poserait à bon droit la question de savoir si son âme est encore une « nature », au sens collectif donné à ce dernier terme. A plus forte raison, les âmes

des astres devraient-elles être mises à part pour les motifs qui ont été allégués plus haut, et particulièrement si l'on admet que les moteurs des sphères sont distincts des âmes mêmes des Astres (cf. p. 115 et 119).

Quoi qu'il en soit, « âme » au sens large ou « nature » au sens étroit, le principe moteur et inhibiteur dont il s'agit réside ἐν αὐτῷ, dans le sujet même qui est apte à être mû et à cesser de l'être ; principe qui est d'ailleurs *ce qu'il doit être* eu égard à ce mobile, comme celui-ci par rapport à lui. Or, c'est là justement ce qui de l'Art distingue la Nature ; car le principe moteur d'une chose « artificielle » est ἐν ἄλλῳ, dans un agent qui lui est extérieur : s'il arrive qu'un médecin exerce sur lui-même son art en se guérissant quand il est malade, ce n'est pas dans le malade que réside le principe du rétablissement de la santé, mais en dehors de lui, dans le médecin en tant qu'il possède l'art de guérir. De même dans le cas du mouvement « forcé » (βίαι), aussi bien que du repos « forcé », qui sont « contraires » ou « étrangers à la nature » (παρὰ φύσιν) : ainsi le mouvement d'une pierre lancée en l'air ou le repos de la même pierre, arrêtée dans sa chute ; de même encore le mouvement locomoteur chez un homme qui marche sur les mains. Il n'y a pas là en effet un attribut *immédial* de la chose considérée, mais soit un attribut *accidentel*, soit l'intervention d'un obstacle extérieur. Sans doute, de ce que cet attribut est *immédial*, il ne s'ensuivrait pas qu'il fût *essentiel* ; mais il faut qu'il soit *immédial* pour qu'on puisse alléguer l'action de la Nature : quand un homme marche sur les pieds, c'est « *en tant qu'il est homme* » (καθ' ὃ ἄνθρωπος) ; quand il tombe, c'est *par accident, pour autant qu'il est un homme*, c'est-à-dire par rapport à son essence ; mais c'est un attribut *immédial* de quiconque tombe, un καθ' αὐτό, en tant que l'homme a un corps fait de substances pesantes, telles la terre et l'eau, exactement comme d'autre part le rameur est mû avec le navire qu'il fait mouvoir.

Ceci donne occasion de noter une idée qui dans l'Aristotélisme est fort importante : c'est que ces principes moteurs essentiels, âmes ou, aussi bien, « natures », sont eux-mêmes *immobiles* et qu'ils ne sont mus que par accident. Or, ce sera : ou bien avec la chose concrète dont ils produisent eux-mêmes le mouvement ; ou bien avec cette même chose, mais mue par une autre (voir *Phys.* VIII 6, 259 b, 28-31 ; cf. p. 115). Il y a lieu en effet de faire ici, avec Aristote (*ibid.* ch. 4), une distinction (qui vaut, même si l'on néglige le mouvement « contre nature ») entre les êtres qui se meuvent *par eux-mêmes* et ceux qui, sans se mouvoir par eux-mêmes, se meuvent « *par nature* » : les premiers sont les

animaux ; les seconds sont les corps simples qui, « par nature », se meuvent vers leur « lieu naturel », ainsi le feu vers le haut et la terre vers le bas. Or, dans le cas des animaux, rien n'est plus facile que de distinguer le patient et l'agent, le mû et le moteur : le principe par lequel est mû le corps est l'âme de l'animal. Mais une telle distinction est au contraire des plus malaisées dans le cas des choses inanimées qui se meuvent « par nature » sans se mouvoir « par soi ». Aristote résout la difficulté en disant que le feu, qui est « en puissance » dans l'air, ne devient du feu « en acte », autrement dit ne réalise sa « nature », que s'il existe distinctivement un agent de cette transformation, par exemple le mobile qui s'échauffe du fait de son mouvement (*De caelo* II 7, 289 a, 26-32) ; que le feu, ainsi réalisé, ne l'est cependant d'une manière intégrale et pleinement, que si aucun obstacle ne l'empêche de s'élever et que, en conséquence, il faut encore un autre agent pour lever cet obstacle et permettre feu, en gagnant le « lieu naturel » qui est le sien, de transformer sa virtualité, son ἔξις, en un « acte » véritable.

Difficultés ; l'acte libre et la notion de Dieu. — Cette distinction devrait, semble-t-il, suffire pour mettre en mesure de distinguer « nature » et « âme ». Mais une foule d'objections se présentent aussitôt. Pourquoi, tout d'abord, les Astres, ayant une « nature », étant d'autre part mus par autre chose puisqu'ils ont chacun leur moteur, lequel dépend lui-même d'un moteur plus élevé et cela jusqu'au Moteur Premier qui est immobile, pourquoi ont-ils, en sus, besoin d'une âme ? Il y a donc, à ce compte, des êtres qui sont, à la fois, mus par soi et mus par autre chose. On en est même, en second lieu, d'autant plus surpris que le corps simple qui constitue la « nature » des astres, à savoir l'éther, ne comporte aucune autre puissance que celle de se mouvoir sans arrêt ; il ne se prêtera donc pas, pensera-t-on, à cette distinction de la « virtualité » et de l'« acte », de l'ἔξις et de l'ἐνέργεια, laquelle tout à l'heure servait à faire comprendre que des êtres qui ont une « nature » eussent encore besoin d'une autre chose pour les mouvoir. Mais il y a plus : si, au lieu d'envisager ces êtres animés que sont les astres, nous considérons les animaux du monde sublunaire, nous devons maintenant observer en premier lieu que le fait même pour eux d'avoir une âme, c'est-à-dire un principe moteur à l'égard de leur corps, lequel n'a la vie qu'« en puissance », s'explique seulement par la préexistence d'un générateur, à qui il faut aussi un générateur, et ainsi de suite. C'est grâce à ces générateurs que se fait la transformation de la potentialité de vie en un habitus (ἔξις)

de vie, ce qu'est précisément leur âme ; ensuite seulement l'âme peut changer, d'elle-même, cette virtualité de vie en une réalité de vie par le développement de l'embryon jusqu'à la naissance. Puis, toujours par elle-même, elle changera en « actes » d'autres virtualités, c'est-à-dire qu'elle *exercera ses fonctions* : c'est « par lui-même », dit en effet Aristote (*De an.* III 4, 429 b, 6 sq.), que le savant passe de la science qu'il possède, virtualité qui ne s'exerce pas, à la science qui s'exerce. Il n'en est pas moins vrai, enfin, que, même alors, des obstacles peuvent survenir, analogues à ceux qui empêchent la pierre de tomber ou le feu de s'élever, et qu'il n'appartient certainement pas, dans tous les cas, *au sujet lui-même* de lever ces obstacles.

En résumé, la distinction entre « nature » et « âme » paraît être une distinction tout à fait arbitraire parmi les moteurs immobiles qui sont mus par accident. Qu'il s'agisse d'êtres animés ou de choses naturelles inanimées, tout ce qui est mobile est à la fois mû par soi et mû par autre chose ; aussi bien mus par soi, quand ils ont une « nature », que mus par autre chose, quand ils ont une âme. La « nature » ou l'âme sont toujours des principes internes et spontanés et, que ce soit facile ou difficile (il n'est pas très sûr d'ailleurs que le cas le moins difficile soit celui des êtres animés), il est toujours possible de distinguer le moteur du mû et le moteur externe du moteur interne. Assurément on peut convenir que d'être, au sens plein, mû par soi est le signe d'une complexité plus grande ; mais il n'est pas du tout certain que, pour Aristote, ce soit l'indice d'une supériorité véritable. D'une part, en effet, se mouvoir soi-même est la marque de quelque « indépendance », de quelque *liberté* dans l'action, et, par conséquent, d'une *contingence*, donc d'une indétermination. Or, la nécessité, lorsqu'elle est une nécessité ayant son principe dans la « forme » et dans l'essence, vaut toujours mieux que la contingence. Si, d'autre part, ces êtres animés que sont les Astres sont des êtres parfaits, c'est justement que leurs âmes ne sont pas le principe d'un mouvement contingent et libre, mais qu'elles sont au contraire docilement soumises au mouvement du Premier Mû, le Ciel, lequel n'obéit pas avec une moindre docilité au Premier Moteur, qui est immobile. De ce point de vue, ajouterai-je, le Dieu d'Aristote, en tant qu'il apparaît comme une « nature » au-dessus de toutes les « natures » (ce qui, au surplus, donne leur pleine signification aux formules où Aristote juxtapose la Nature et le Divin [cf. p. 124]), ressemble beaucoup à une sorte d'âme *sur-naturelle* ou, en d'autres termes, d'« Ame du Monde », placée comme celle de Platon au-dessus des âmes astrales, mais

pendant transcendante au Monde. La théorie de l'Intellect fournira une nouvelle occasion d'envisager le rapprochement dont il s'agit.

2. Nature, « forme » et « matière ». — A dire vrai, la Nature, ainsi comprise, est uniquement « forme », puisque, dans l'ensemble des cas et tout obstacle extérieur levé, elle est ce qui *détermine* l'existence d'une chose et des choses. Bien mieux, dès lors qu'on envisageait la Nature comme « forme », il était impossible de ne pas aboutir à la conclusion sur laquelle nous nous sommes arrêtés. Car, ainsi qu'avec beaucoup de précision l'observe Aristote dans le I. II de la *Physique* (7, 198 a, 35-b, 4 ; cf. *De an.* III 10, 433 b, 14 sq.), il y a deux sortes de principes moteurs qui meuvent *physiquement*, dont l'un est le moteur concret, le générateur par exemple, qui est lui-même *physique*, tandis que l'autre n'est pas *physique*, parce qu'il n'a pas en lui-même le principe d'un mouvement qu'il réaliserait : ce principe est en effet un moteur immobile, tout à fait analogue au Premier Moteur, et c'est la « forme » ou la « fin » ; non point, donc, la « forme » *immanente*, mais une « forme » véritablement *séparée*, vers laquelle tend la chose comme vers son « désirable », ainsi que le Monde tout entier tend vers Dieu.

Mais, bien que ce sens soit le plus important, la Nature n'est pas « forme » seulement ; elle est aussi « matière » en un autre sens, et comparable précisément à ces choses dans lesquelles, le camus par exemple, la « matière » (le nez) est inséparable de la « forme » (camard) (*Phys.* II 2, 194 a, 12-14 ; *De part. an.* I 1, 640 b, 28). Si en effet la « forme », en tant que « physique », est immanente, il lui faut un contenu, et ce contenu est une étendue sensible (cf. p. ex. *Méta.* Z 10, 1036 a, 8-12) : au moteur il faut un mobile. De plus, la « forme » actualise une « puissance » : c'est ici, dans le mobile, la « puissance » d'être mû, la *mobilité*. Enfin, il est trop clair que, si la chose naturelle désire la « forme » ou « l'idée » de ce que cette chose doit être, c'est qu'elle est imparfaite, c'est qu'elle aspire à réaliser ce qui lui manque et dont elle a besoin. Aussi Aristote, voulant prouver que c'est au physicien qu'appartient l'étude de l'âme (*De an.* I 1, 403 a, 25 jusqu'à la fin du chap.), explique-t-il que celui-ci, ayant à définir la colère, dira, s'il est bon physicien, que c'est un mouvement de telle partie ou fonction du corps, et produit par telle cause (« forme »), comme pour telle fin ; un mauvais physicien, de son côté, définirait la colère : une ébullition du sang qui entoure le cœur ; un dialecticien, enfin, dirait que c'est le désir d'offenser à

son tour. Ainsi, le second en fonderait la définition sur la « matière » seule, le dernier sur la « forme » et la « fin » seules, tandis que le premier, dans sa définition, fait entrer, avec la « matière », la « forme » et la « fin ». Au surplus, celui qui définit par celles-ci est plus près que n'est le mauvais physicien de donner une définition authentique, puisque la « forme » exige sa « matière », alors que la « matière », s'il en est en un sens de même pour elle, est cependant susceptible d'une diversité de « formes » beaucoup plus indéterminée.

III. **Le mouvement et le changement.** — Ces remarques vont immédiatement trouver leur application dans l'analyse de ce qui est l'objet de la Physique *au sens strict* : à savoir le changement, μεταβολή ; et l'objet de la Physique *au sens large* : à savoir le mouvement, κίνησις. La façon subreptice dont Aristote passe de l'un de ces sens à l'autre se manifeste d'ailleurs par la synonymie qu'il établit souvent entre ces deux termes, tandis que, d'autres fois, il les distingue soigneusement. Faut-il dire que des deux termes, mouvement et changement, le second est le plus général ? Sans doute, le changement le plus radical est celui qui consiste dans la production et la destruction *des substances elles-mêmes*. Mais les substances engendrées et corruptibles ne sont qu'une espèce inférieure de substances, et il y a des substances qui sont éternelles et presque divines. Ne peut-on alléguer en outre que les choses *qui changent* sont seulement une espèce des choses qui se meuvent ? car les astres se meuvent et ne changent pas.

1. **Le mouvement.** — Or, si nous nous attachons à la définition aristotélique du mouvement, nous y trouvons précisément cette solidarité de la « puissance » et de l'« acte », de la « matière » et de la « forme », qui, d'une manière générale, caractérise une physique empirique (*Phys.* III 1, 201 a, 9 sqq. ; b, 4 sq.) : dans chaque genre, dit Aristote, on distingue l'être « en acte » et l'être « en puissance » ; par suite le mouvement est « l'entéléchie [l'« acte » plein] de l'être en puissance, en tant qu'il est tel », c'est-à-dire « en puissance » (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἢ τοιοῦτον — ἐντελέχεια τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατόν) ; le mouvement n'est donc pas une simple « puissance », car il est quelque chose de réel ; mais il est une *réalité en devenir* et dont le devenir est toute la réalité ; « une sorte d'acte », par conséquent, « mais un acte inachevé » (*ib.* 2, 201 b, 31 sqq. : ἐνέργεια μὲν τις... ἀτελής δέ), et la cause en est, explique Aristote, « l'inachèvement même du possible dont il est l'acte ». En d'autres termes, il est une *transilion*, un

passage ; par suite, il est un *continu* et, à ce titre, il enveloppe l'infini : faute de s'en être aperçu, Zénon d'Élée n'a rien compris au mouvement. Aussi est-ce, en un sens, ce terme d'« in-fini » (*ἄπειρον*) qui sert à caractériser le mouvement : « il est comme une journée ou comme une lutte », quelque chose *qui se continue* et qui n'existe que dans cette continuité même ; car, au commencement, cela n'existait pas encore et, à la fin, cela n'existe plus du tout, tandis que, à la fin du développement de toute autre « puissance », il y a au contraire pleine réalisation. — C'est dire que la conception d'Aristote est une conception *dynamiste*, et que ce dynamisme est surtout attentif à l'intervalle, qui sans doute *sépare* les limites, mais qui les *joint* aussi et les fait solidaires l'une de l'autre. Contre tous les négateurs du mouvement, aussi bien contre ceux qui, comme les Mégariques, ne le concevaient qu'accompli et *passé* ; que contre ceux qui, comme certains Platoniciens, le composaient de portions *insécables* de mouvement (*κινήματα*) ; ou encore contre ceux qui le concevaient en lui-même comme *instantané* et en faisant la transitivité dépendre des résistances extérieures, comme dans le mécanisme des Atomistes, contre tous ceux-là et, aussi bien enfin, contre les purs Éléates qui allaient jusqu'à la négation radicale, Aristote défend, en faveur du mouvement, une espèce au moins de réalité : celle d'un continu, et non d'une juxtaposition successive d'états discontinus.

2. **Le changement.** — Quoi qu'il en soit, immédiatement après avoir donné du mouvement la définition dont le sens vient d'être dégagé, Aristote passe (*ibid.* 201 a, 11-15) à la distinction des espèces du mouvement ; distinction que, sous une forme plus développée, et appliquée cette fois à la notion, non plus de mouvement, *κίνησις*, mais de changement, *μεταβολή*, on retrouvera dans le l. V, ch. 1 (224 b, 35 sqq.) et ch. 2. Or, dans l'une de ces classifications, il place le changement proprement dit parmi les mouvements, tandis que dans l'autre c'est parmi les changements qu'il place le mouvement proprement dit. Au surplus, dans la première, tout ce qui précède la définition même du mouvement concerne le changement ; et c'est du changement qu'Aristote explique qu'il se fait selon les quatre « catégories » de substance, de quantité, de qualité et de lieu.

Dans la substance, allègue-t-il en effet au début du ch. 2 de ce l. V, il ne peut y avoir de mouvement, parce que cette catégorie ne comporte pas la contrariété (cf. I 6, 189 a, 29 sq., 32 sq. ; *Méta.* N 1, 1087 b, 2 sq.), celle-ci ne s'appliquant qu'aux déterminations ou qualités de la substance. — Dans l'agir et le pâtir,

il n'y a pas non plus de mouvement, « parce que, dit-il, il n'y a pas mouvement de mouvement, pas plus qu'il n'y a génération de génération, ni, d'une façon générale, changement de changement » ; si, en effet, il y avait mouvement de mouvement, il y aurait une vitesse ou une lenteur indépendantes en quelque sorte de la substance mue. — Il en est de même pour la relation ; car Aristote ne conçoit pas le mouvement indépendamment de forces *substantielles* possédant leur dynamisme propre ; et, en outre, d'un point de vue purement cinématique, il n'admet pas qu'une chose puisse être dite « mue », simplement parce que change de place la chose qui lui est corrélative. — Le mouvement dans la qualité est l'« altération » (ἀλλοίωσις : il a lieu alors d'un contraire à l'autre dans un même genre, en passant par toute une série d'intermédiaires (cf. p. 75). — Le mouvement dans la quantité, c'est l'« accroissement » ou le « décroissement » (αὐξησις et φθίσις), qui ne sont pas apparition ou disparition de la grandeur dans un sujet lequel en serait encore dépourvu ou qui en est déjà indéterminément pourvu, mais se font sur un sujet déjà venu par la génération à l'existence et possédant son étendue propre ; le corps ainsi existant a en effet une grandeur *normale*, que nous considérons comme lui étant essentielle ; l'« accroissement » est le mouvement par lequel il atteint cette grandeur, le « décroissement » est celui par lequel il s'en éloigne ; l'accroissement de l'être total, sinon son dépérissement, suppose même une expansion de toutes ses parties, sans changement dans la nature de l'être ou de la chose, et grâce à l'assimilation de quelque corps étranger (voir le long ch. 5 du l. I du *De gen. et corr.*). — La « génération » et la « corruption » (γένεσις et φθορά), entendues au sens absolu, ne vont plus de contraire à contraire, mais de contradictoire à contradictoire, parce qu'elles vont du néant à l'être, ou inversement. — Avec le mouvement spatial, ou la « translation » (φορά), nous revenons au mouvement entre contraires ; ce sont ceux de la « catégorie » du lieu : haut et bas, droite et gauche, avant et arrière, d'une façon générale « de quelque point à quelque point » (πόθεν ποῦ).

3. L'altération. — Déjà l'occasion s'est présentée (cf. p. 75-80) de voir à quelles difficultés se heurte l'Aristotélisme lorsqu'il s'agit de distinguer nettement la génération absolue de l'altération, et comment en somme la génération n'est qu'une sorte d'altération dans laquelle n'est pas apparente la persistance du sujet qui, après une série d'altérations partielles, reçoit la « forme » dont il était d'abord privé : c'est comme une *sommation* d'altérations graduelles. L'altération serait donc une espèce plus

fondamentale du mouvement et qui comprendrait la « génération » et la « corruption », puis, à plus forte raison, l'« accroissement » et le « décroissement », lesquels sont une *altération* de la grandeur, en tant que celle-ci est elle-même envisagée comme une détermination *qualitative* de la substance. Resteraient donc seuls en présence l'altération et le mouvement. Mais, si le mouvement est défini par son dynamisme et comme un *progrès* vers la réalisation de certaines de ses puissances au moyen d'une destruction de sa réalité antérieure ou opposée de laquelle il se détache, alors l'altération, de son côté, semble tout à fait propre à exprimer la nature même du mouvement.

4. **Nature qualitative du mouvement.** — Par malheur une autre difficulté surgit : comment, dans ces conditions, peut-il y avoir mouvement là où il n'y a ni altération, ni génération ou corruption, ni accroissement ou décroissement, bien plus là même où il n'y a aucune espèce de contrariété, à savoir dans le monde supralunaire ? Seul, en effet, le mouvement *rectiligne* comporte la contrariété ; et cette contrariété dans la « catégorie » du lieu est d'ailleurs fondamentalement qualitative, puisque la contrariété du haut et du bas se définit précisément par la contrariété du léger et du lourd, en relation avec le « lieu naturel » du feu et de la terre, et ce lieu enfin est conditionné par les propriétés essentielles de ces corps simples (p. ex. *Phys.* IV 1, 208 b, 19-22). Le mouvement n'est donc plus le passage d'une position à une autre ; c'est, en dernière analyse, une aspiration de l'inférieur vers le supérieur et, finalement, vers le Divin, ou de la « matière » et de l'indétermination vers la détermination et la « forme » (p. ex. *De caelo*, IV 3, 310 b, 14-19 ; 4, 312 a, 16-18 cf. Bz 68 b, 8 sqq.). Le seul mouvement qui soit véritablement un mouvement, un pur mouvement, ce sera donc le mouvement *circulaire*, en raison de sa parfaite unité et de l'absence en lui de tout arrêt et de toute rétroversion. Mais, comme c'est un mouvement qui n'a ni point de départ ni point d'arrivée, alors un tel mouvement n'a plus rien de commun avec les mouvements « naturels ». Ainsi, avec ce mouvement, qui est le mouvement par excellence, s'effondre la définition physique du mouvement.

IV. **Les corps simples et les « mixtes ».** — Essayons maintenant de vérifier sur les choses elles-mêmes cette conclusion, de la vérifier du moins sur celles du monde sublunaire, les seules qui intéressent vraiment la Physique. Elles sont, on le sait, de deux sortes : les unes, simples, les autres, composées.

1. **Les éléments.** — Les *simples* sont ce qu'on appelle commu-

nément les « éléments » (στοιχεῖα)¹, les corps « premiers ». Déjà nous connaissons une méthode pour les déterminer, celle qui est exposée dans les chap. 3 et 5 du l. I du *De caelo* (cf. p. 132) et qui consiste à les déduire des oppositions qui caractérisent le mouvement rectiligne : haut et bas, puis intervalle plus proche du haut ou plus proche du bas. Le haut, c'est la périphérie de la sphère du Monde, le bas en est le centre. La périphérie, c'est le lieu du léger *absolu*, ou du feu ; le centre, celui du lourd *absolu*, ou de la terre ; dans l'intervalle se placeront le léger *relatif*, ou l'air, plus près du feu, et le lourd *relatif*, ou l'eau, plus près de la terre. Les « lieux naturels » ne sont donc tels que par rapport à des *qualités* fondamentales. C'est aussi d'ailleurs ce qui résulte de l'autre méthode à laquelle recourt Aristote pour déterminer les corps simples, et qu'il expose au chap. 2 du l. II du *De generatione et corruptione* : il y envisage en effet les diverses espèces de qualités tactiles : chaud et froid, sec et humide ; or, le léger et le lourd *absolus* sont tous les deux du sec ; le léger et le lourd *relatifs*, tous les deux de l'humide ; mais, dans chaque couple, le premier terme est chaud, et froid le second. Toutes les explications quantitatives et spatiales sont résolument exclues : à volume égal, il ne faut dire, ni que dans le corps lourd il y a *plus de particules* d'une même sorte et *moins* dans le corps léger ; ni que, dans ce dernier, il y a *plus de vide* qu'il n'y en a dans l'autre. En fait, à l'encontre de ces hypothèses, une plus grande quantité de feu ne se meut pas plus lentement, mais au contraire plus rapidement, qu'une petite quantité, et un corps fait de terre et d'eau est, dans l'air, d'autant plus lourd qu'il contient plus d'air, mais, inversement, plus léger s'il est dans l'eau (car l'air n'est léger que dans l'eau ou dans la terre), ainsi par exemple une masse énorme de bois ou une petite masse de plomb. La terre au contraire est lourde partout et le feu ne l'est nulle part (*De caelo* IV 3-5). Bien plus, Aristote spécifie même très clairement que le mouvement du feu vers le haut et celui de la terre vers le bas ne sont qu'un aspect du changement *qualitatif* ou encore de la « génération », et s'expliquent de même par l'aspiration d'une « puissance » vers l'« actualisation » complète de celle-ci (*ib.* 3, 311 a, 4 sq.) : la mobilité « en acte », c'est la légèreté ou la lourdeur « en puissance », et il ajoute : « se porter vers le lieu qui est son lieu à soi ; c'est se porter vers la forme (εἰς τὸ εἶδος) qui est sa forme à soi » (*ibid.* 310 a, 31-34). La question est

1. C.-à-d. les *lettres* des choses ; Platon semble avoir été l'initiateur de ce sens métaphorique ; cf. mon *Platon*, p. 237 et n. 1.

exactement la même que de savoir pourquoi la « matière » de la santé, en tant que « matière » de la santé, se meut vers la santé et devient de la santé, mais ne se meut pas vers la blancheur, ne devient pas de la blancheur. A vrai dire, dans la « puissance » des mouvements qui dépendent proprement de la Nature comme d'une cause interne, à la différence de mouvements tels que celui-là, il y a quelque chose de plus profond, « de plus proche, dit Aristote, de la substantialité » (*ibid.* 310 b, 32 sq.). La localisation spatiale des éléments intermédiaires, qui unissent centre et périphérie, l'air voisin de cette dernière tandis que l'eau est voisine du centre, se ramène en effet à un rapport de déterminant à déterminé, de « forme » à « matière » ; partout le contenu est « matière » et le contenant, « forme » ; de même le haut est « forme » par rapport au bas, qui en est la « matière » ; si donc l'air n'est pas tout à fait en haut ni l'eau tout à fait en bas, c'est que, en chacun de ces deux corps simples, il y a une double « puissance », capable, selon les circonstances, de deux « quiddités » différentes, comme ce qui est « matière » de la santé l'est aussi de la maladie. Voilà pourquoi, en dernière analyse, l'air est léger dans l'eau et dans la terre, tandis que, dans le feu, il est lourd et se place en dessous (*ibid.* 4 fin).

La transmutation des éléments. — Mais, si le rapport mutuel des corps simples est celui des termes d'une hiérarchie dans laquelle chaque terme est « puissance » de celui qui est au-dessus de lui, la question se pose de savoir comment ce rapport devra être conçu. Se rappelle-t-on le principe posé dans le *De generatione et corruptione* (I 3, 318 a, 23 sq. ; 319 a, 20 sq., 28 sq.) : que la génération d'une chose est la destruction d'une autre, et, inversement, la destruction, une génération : la destruction d'un « être » ou la génération d'un « non-être » ? Alors, quand l'eau se vaporise et devient de l'air, c'est la destruction graduelle de l'eau jusqu'à ce qu'elle devienne de l'air, et la génération graduelle de l'air, lequel n'est plus eau. D'autre part, cependant, puisque l'un et l'autre, en tant que corps simples, sont des qualités, l'un, le lourd relatif et l'autre, le léger relatif, cette génération semble bien alors n'être autre chose qu'une « altération », un *changement* de contraire à contraire. Enfin, parmi les éléments, certains sont agents, d'autres sont patients, et cela parce que entre les qualités fondamentales, il y en a deux qui sont « actives » : le chaud et le froid, deux qui sont « passives » : le sec et l'humide. Or, à considérer le rapport sous ces deux derniers aspects, il implique manifestement une « matière », un substratum *commun* du passage d'un contraire à l'autre, une possibilité dans le patient d'être « actua-

lisé » par les pouvoirs de l'agent, lequel n'agirait pas s'il n'avait pas *en face de lui* cette possibilité (cf. p. ex. *De gen. et corr.* I 7, 324 b, 4-6).

De fait, si nous considérons la transmutation des éléments telle que la présente Aristote, nous voyons que, si le feu et l'air n'étaient pas *ensemble* du chaud, la terre et l'eau *ensemble* du froid, l'eau et l'air *ensemble* de l'humide, la terre et le feu *ensemble* du sec, alors on ne comprendrait, ni que la terre puisse, par ses « exhalaisons » sèches, fournir au feu une matière qui perdra sa qualité de chose froide pour recevoir la détermination contraire du chaud ; ni que, par ses « exhalaisons » humides, elle puisse faire passer la chaleur relative de l'air au froid relatif de l'eau : l'humidité, en passant du chaud au froid, *change* l'air en eau ; la sécheresse, en passant du froid au chaud, *change* la terre en feu.

« Matière » première et génération circulaire. — Dès lors, quand on se rappelle que ce changement *qualitatif* a été présenté comme une série de générations et de destructions corrélatives et simultanées, on est en droit de se demander : d'une part, si chaque corps premier sert à celui qui l'avoisine de « matière » et de « puissance », ce qui est « forme » dans un cas pouvant d'ailleurs être « matière » en un autre cas ; ou bien s'il n'y a pas plutôt, sous les quatre corps simples, une « matière » *unique*, de laquelle ils seraient les quatre déterminations fondamentales. — Aristote s'est posé la question dans le premier chapitre du l. II du *De generatione et corruptione* et il y a répondu négativement. Cette « matière » en effet se présente toujours avec des *déterminations* : elle est lourde ou légère, froide ou chaude ; une « matière » *indéterminée* comme est le « réceptacle universel », le *πανδεχές*, du *Timée*, n'existe pas. On peut bien, poursuit Aristote en rappelant l'exemple du lingot d'or qui reçoit diverses formes, alléguer quelque chose de tel dans le cas de l'« altération », mais non dans celui de la « génération » et de la « corruption ». Dans ce dernier cas, il est vrai, on peut parler d'une « matière » de laquelle les éléments seraient *faits* ; mais elle ne se présente jamais *à part* de la contrariété, de la « privation » et de la « forme ». Aristote en effet n'hésite pas à déclarer que, à condition *de s'abstenir de la séparer*, il existe une « matière » qu'on peut appeler « point de départ » et « première », *ἀρχή* et *πρώτη*, mais qu'elle est le sujet des contraires ; car ce n'est pas le chaud qui est la « matière » du froid, ou l'inverse, mais c'est le substratum de l'un et l'autre *ensemble*, c'est-à-dire le corps qui *peut* être senti comme chaud ou comme froid. Voilà ce qui, *primordialement*, doit être reconnu

pour être une ἀρχή, un « principe » ; en *second* lieu, les contraires ; en *troisième* lieu seulement, les corps simples. — Resterait à savoir quelle peut être la nature de ce principe premier. Qu'est-ce que ce corps, entièrement indéterminé, et qui néanmoins sera perçu quand il aura reçu ses déterminations ? N'est-ce pas une autre sorte de matière intelligible ? De nouveau on se trouverait donc en présence de toutes les difficultés qu'on a rencontrées à propos de l'analyse de la « génération absolue » (cf. p. 75 sqq.).

Aristote ne peut pourtant pas se passer de cette notion. Il a en effet rejeté les explications mécanistes, telles celles d'Empédocle et de l'Atomisme, ou demi-mécanistes, comme celle de Platon. Aux premiers il reproche d'avoir déterminé la « matière », qui doit être le sujet indéterminé du devenir ; contre Platon, il a encore un autre grief : c'est d'avoir constitué les corps avec des indivisibles, ce qui répugne à la nature même du corps. Toutes ces hypothèses sont, au jugement d'Aristote, contredites par le fait seul du changement et principalement de celui qui est une mutation de l'état des corps, comme lorsque l'air devient de l'eau et que l'eau se vaporise ou se congèle ; dans ce dernier cas d'ailleurs l'« altération » se produit « en bloc » (ἀθρόα ἀλλοίωσις), et il est absurde, selon lui, de vouloir la réduire à une série infinie de mouvements élémentaires insensibles. Tout au contraire, pense-t-il, la distinction de la « puissance » et de l'« acte », de la « matière » et de la « forme », permet de rendre compte de tous les faits : une seule et même chose pouvant être diversement qualifiée, elle changera de qualification dans la mesure où elle en est susceptible, puisque « matière » ou « puissance » et « forme » ou « acte » sont solidaires et sont, à la vérité, une même chose : la matière d'un certain ordre de changements est à leur égard comme un genre à l'égard de ses espèces (cf. *Gen. et corr.* I 7, 324 b, 6 sq.). — Il y a plus : cette transformation qualitative de la « matière » est, dans un monde sujet à la génération et à la corruption, l'image de l'éternité du mouvement circulaire : c'est en effet un cycle du devenir. Dans le chap. 4 du l. II du *De gen. et corr.*, Aristote vient d'expliquer comment se fait la génération des corps simples, comment par exemple l'eau devient de la terre en perdant son humidité laquelle se change en sécheresse, mais, d'autre part, en gardant sa frigidité, ou encore comment la terre se change en feu et garde alors sa sécheresse tandis qu'elle perd sa frigidité. Puis, immédiatement ensuite, il ajoute (331 b, 2 sq.) : « Par conséquent, il est clair que pour les corps simples la génération sera circulaire (κύκλω). » Sans doute il peut y avoir d'autres modes selon lesquels ce cycle s'accomplit ;

mais il n'y en a pas d'autre qui soit plus facile ni plus rapide.

A vrai dire, quand nous présentons cette génération comme circulaire, cela ne signifie pas qu'elle soit un *mouvement* circulaire comme celui du Ciel : ce n'en peut être qu'une *imitation* et une *dépendance*. Une dépendance, tout d'abord : c'est en effet le mouvement annuel suivant lequel le soleil tour à tour s'approche de la terre ou s'en éloigne, c'est ce mouvement qui détermine tour à tour, dans un sens ou dans l'autre, la transmutation des éléments et, par suite, les générations et les croissances, ou leurs contraires. Une imitation, en second lieu ; car, seul, le mouvement réellement circulaire du Ciel et des Astres peut être un, infini et continu. D'un autre côté, celui dont il est maintenant question est, à le bien considérer, tout autre chose qu'un mouvement rectiligne, qui, une fois parvenu à son terme, après un temps d'arrêt si bref fût-il, reviendrait à son point de départ. Bien que, pour désigner l'un et l'autre, Aristote se serve de la même expression : « boucler le circuit », ἀνακάμπτειν, cependant, lorsqu'il s'agit de celui qui nous occupe à présent, il précise le sens en ajoutant : « refaire le cercle », ἀνακυκλεῖν. Ainsi, comme il le dit dans le *De anima* II 4, 415 a, 26-b, 7 (cf. *Gen. an.* II 1, 731 b, 31 sqq. ; 735 a, 16 sq.), tous les êtres qui agissent *par nature*, et les plantes comme les animaux, désirent tous participer à l'éternel et au Divin, mais ils ne réalisent ce désir que autant que le leur permet leur condition. Or, il n'est possible à aucun d'eux de garder d'une façon continue son unité numérique et son individualité. Dès lors, ce qui seul subsiste d'une façon continue et éternelle, c'est l'*espèce* et le *type* : ce qui, au surplus, est vrai des choses inanimées elles-mêmes. Quoi qu'il en soit, et sous ces réserves, un tel mouvement ne peut être conçu que comme *cyclique* : les saisons se succèdent et elles reviennent dans le même ordre, avec leurs destructions et leurs productions appropriées ; la réversibilité est même tout à fait apparente dans le cas de la pluie et des nuages ; elle se manifeste enfin très clairement sous la forme de l'hérédité. Or, à quoi tient cette différence entre le cycle du devenir et le vrai mouvement circulaire ? Elle tient à la nature même du substratum du mouvement. Là où ce substratum, étant fait d'éther, est de nature impérissable, le mouvement ramène *les mêmes êtres* aux mêmes conditions d'existence ; là où, au contraire, il est générable et corruptible, il y ramène seulement *les mêmes espèces* de phénomènes ou d'êtres (*De gen. et corr.* II 10, 337 a, 1-7 et 11, 338 a, 15 *jusqu'à la fin du traité*). — Autant vaut dire qu'il y a, d'une part, une « matière » unique qui change, c'est-

à-dire qui *se transforme*, et, d'autre part, effectivement des « formes » qui ne changent pas, et que cette « matière » est pour ces « formes » un excipient auquel, tour à tour, elles donnent telle ou telle détermination. N'est-ce pas ce que justement disait Platon ? Mais il n'interprétait pas cette relation d'une manière exclusivement qualitative, car il traduisait la qualité dans la langue de la géométrie et des nombres.

2. **Composés, agrégats et « mixtes »**. — Après les simples passons aux composés en général. Ils donnent lieu à une conception identique. Aristote, rejetant le mécanisme, rejette aussi les théories qui nient le caractère original de la « mixtion » pour ne parler que de « juxtaposition ». Or, une mixtion suppose une action mutuelle des composants et la génération d'une nature intermédiaire où, par « altération », se sont perdus « en acte », sinon « en puissance », les caractères de ces composants : autrement dit, c'est une espèce, particulièrement complexe, de l'« altération ».

Qu'est-ce que les « mixtes » ? Ce sont toutes les réalités de notre monde sublunaire (voir *De gen. et corr.* II 8, *déb.*) Ces réalités sont faites de corps simples, principalement de terre, puisqu'elles sont au voisinage du centre de la sphère du monde ; mais elles contiennent aussi de l'eau, parce que, sans un peu d'eau, la terre ne serait pas malléable et n'aurait aucune cohésion ; en elles il y a enfin de l'air et du feu, parce que ce sont les contraires des deux premiers éléments et que, sans cette contrariété, il n'y aurait pas lieu à combinaison. Les corps simples sont donc la *matière des choses*, les termes derniers, *spécifiquement* indivisibles, de l'analyse de celles-ci ; et de fait Aristote appelle même ces corps simples les quatre « matières » (*De caelo*, IV 5, 312 a, 30 sq.). A la vérité, ils peuvent bien y être « immanents en acte » (*ἐνυπάρχοντα*), mais c'est toujours « en puissance » dans le cas de la mixtion : quand en effet c'est « en acte » qu'ils sont immanents, et du reste avec la constitution impure sous laquelle nous les connaissons, alors on a affaire, non point à un « mixte », mais à un « composé » (*σύνθετον*), dont les éléments sont des *parties* et non des *composants*, parties qui peuvent être, par la division, séparées les unes des autres (*De gen. et corr.* I 10, 328 a, 5-17). Toutefois, dernier degré, le « composé » lui-même ne sera qu'un « agrégat », un *tas* (*σωρός*), dans le cas où il sera dépourvu d'une unité qui lui soit propre ; unité qui suppose les parties composantes et de laquelle celles-ci sont la « puissance » : un tas de cailloux, par exemple, n'a pas cette sorte d'unité, tandis qu'elle appartient à la syllabe et fait de celle-ci

un « composé », non plus un « agrégat » ; ce n'est pas en effet parce qu'il y a un *b* et un *a* qu'il y a une syllabe *ba*, mais parce qu'il y a une « forme » de cette syllabe, un tout, préexistant idéalement, qui exige comme « matière » un *b* et un *a* (*Méta.* Z 16, *déb.* et 1041 *b*, 12 sqq. ; H 3, 1043 *b*, 5 sqq. et cf. 1044 *a*, 4 sq. ; 6, *déb.*). S'il en était autrement, il faudrait donner raison aux mécanistes et la juxtaposition suffirait à expliquer la production des substances. Mais les « mixtes » prouveraient bien mieux encore l'impuissance du mécanisme à fournir cette explication : ainsi la chair, ce n'est pas de la terre, avec du feu en plus ; c'est *de la chair*, c'est-à-dire une certaine « nature ».

« Anhoméomères » et « homéomères ». — On est ainsi conduit à une distinction importante, celle des corps « an-homéomères » et des corps « homéomères ». Les premiers sont des composés qui ont une unité, mais dont les parties sont *distinctes*, fussent-elles même incapables d'exister à part et autrement que comme composants virtuels : ainsi le corps humain par opposition à celui d'un annélide, dont les segments coupés les uns des autres gardent une vitalité indépendante. Les « homéomères » sont des « mixtes », tels qu'une portion quelconque de leur substance est identique à n'importe quelle autre et identique au tout : les uns sont faits surtout de terre, comme les pierres et les cristaux ; d'autres sont faits surtout d'eau, comme les métaux¹ ; sont pareillement « homéomères » tous les « mixtes » organiques, encore plus complexes, qui constituent les tissus et les humeurs des animaux et des plantes : chair, os, graisses, sang, corne et poil, sève, racine, tige, feuille, etc. — En un sens, par conséquent, on peut dire que la biologie d'Aristote a sa base dans une chimie. Mais cette chimie, exposée dans le l. IV des *Météorologiques* (peut-être cependant apocryphe), est purement qualitative : toute production d'une substance nouvelle, tout changement d'état dans une substance déjà existante, s'expliquent par l'action des qualités essentiellement « actives », ou « drastiques » comme on a dit plus tard (chaud et froid), sur celles qui sont « passives » (sec et humide) : la génération est un effet de l'action du chaud ; la putréfaction, de l'action du froid, mais celui-ci agissant dans la chose même, tandis que le chaud agit sur elle du dehors. Entre la génération et la putréfaction se placent toutes les variétés de la « coction », par exemple la « maturation » chez les végétaux et, dans les animaux, la digestion, laquelle est une variété de l'ébullition. Quant à la méthode, elle consiste

1. Parce qu'ils sont *fusibles* : c'est la conception générale des Anciens.

à considérer la fonction des tissus ou des organes, c'est-à-dire leur « fin » ou leur « acte » ou leur « forme », termes synonymes ; puis à se demander quelles sont les transmutations *qualitatives* de la « matière », autrement dit à chercher toujours quelles « altérations » sont capables de rendre compte de ce dont il s'agit.

V. Conclusion. — Quels sont les résultats de cette étude du mouvement ? 1^o Le mouvement pur *et sans changement* ne peut être que celui de l'éther ; mais ce mouvement-là ne peut se définir de la même façon que ceux de notre expérience sensible. 2^o Ces derniers mouvements, signifiant le passage de la « puissance » *en tant que puissance* à l'« acte » dont elle est la « puissance », sont véritablement des changements et non des déplacements. 3^o Au surplus, les positions qui, pour le mobile, sont point de départ, point d'arrivée et positions intermédiaires ne sont pas proprement rien que des positions ; car elles se définissent par des qualités et par la contrariété de ces qualités, ainsi que par les degrés de cette contrariété. 4^o En définitive, tout mouvement local d'ordre naturel et tout changement se réduisent à une « altération », dont le principe est dans l'aspiration de la « nature » immanente à la chose qui se meut ou qui change (nature comme « matière ») vers l'« idée » de la « nature » de cette chose (nature en tant que « forme »), comme vers un « désirable » lequel est à son égard une sorte de moteur immobile et transcendant. 5^o Le cycle fermé de ces transmutations qualitatives d'une « matière » *unique* est une image et une dépendance du mouvement sans changement que le Premier Mû reçoit du Premier Moteur. — Il y a là, et sous cette forme, un ensemble de notions très bien liées et parfaitement cohérentes. Tout ce que l'on peut reprocher à Aristote, c'est de les avoir exprimées tantôt dans un langage qui ressemble à celui du mécanisme, tantôt dans celui qui leur convient proprement et qui est le langage de la qualité, et d'avoir ainsi laissé croire qu'il garde ce qu'en réalité il réduit : tantôt le changement au mouvement, et tantôt le mouvement au changement.

CHAPITRE III

LES CONDITIONS DU MOUVEMENT ET DU CHANGEMENT

Les caractères qui ont paru être ceux de la conception aristotélique du mouvement et du changement se vérifient quand on considère les conditions *réelles* de l'un et l'autre : espace et temps ; ou *supposées* : le vide ; et, enfin, l'infini qui semble bien être l'un des caractères en question.

I. Le Vide. — Pour le mécanisme, celui au moins des Atomistes auquel constamment s'attache Aristote, il ne peut y avoir de changement sans un déplacement de parties, c'est-à-dire sans mouvement, ni, d'autre part, de mouvement sans vide. Point du tout, objecte Aristote (*Phys.* IV 6-9) ; bien au contraire, si le vide existait, il n'y aurait pas de mouvement, parce que le vide est l'*indifférencié* pur : non seulement il n'est pas une réalité, mais il n'y a même en lui aucune virtualité d'actualisation. Au reste, le mouvement ne se conçoit pas hors de la relation agent-patient, c'est-à-dire de deux « natures » opposées l'une à l'autre et, en même temps, solidaires l'une de l'autre. Mais le vide, lui, n'a aucune « nature » ; il est même essentiellement *le non-résistant*. Par suite, en premier lieu, la distinction du lourd et du léger s'y évanouirait ; tous les corps se mouvraient dans n'importe quelle direction et avec la même vitesse. D'autre part, ils n'accéléraient pas leur mouvement à mesure qu'ils approchent davantage de ce qui est le « lieu naturel » de l'élément qui prédomine dans leur composition (*Phys.* VIII 9, 265 b, 13 sq.) ; ils ne le ralentiraient pas non plus quand il s'agit de projectiles et, d'une façon générale, quand il s'agit du mouvement « forcé » et *contre nature*, sous l'influence cette fois encore de leur pesanteur *naturelle*. Le cas des projectiles est d'ailleurs particulièrement significatif : y eût-il un vide, leur mouvement et la continuation temporaire, aussi bien que la cessation finale de ce mouvement, seraient inexplicables. La continuation du

mouvement, une fois que le projectile s'est éloigné de son moteur, ne peut en effet, d'après Aristote, s'expliquer que par un changement *qualitatif* du milieu, lequel, grâce à une sorte d'aimantation, devient moteur à son tour. Quant à l'arrêt final du mouvement, il est dû à une sorte d'usure de la force *substantielle* qui résidait dans le moteur initial, et cela sous l'action d'une autre force *substantielle* qui réside dans le mobile ; cette dernière force, qui dépend de la pesanteur naturelle de celui-ci, tend donc à le ramener vers la terre, son « lieu naturel ». Bref, il y a là tout un jeu de qualités substantielles, qui sont ou peuvent être, soit dans le moteur, soit dans le mobile, soit dans le milieu : c'est véritablement le triomphe de la « méthode des facultés ».

II. **L'espace.** — Ce qui vient d'être dit implique que l'espace ou le « lieu » est, dans l'Aristotélisme, toujours *qualifié* et ne peut être conçu autrement que comme qualifié (voir *Phys.* IV 1-5). On sait au reste déjà que le haut et le bas sont les lieux de certaines « natures » dûment qualifiées, l'une comme absolument légère, l'autre comme absolument lourde. Certes, il nous est loisible de dire, très généralement et sans rigueur, que quelque chose est toujours en *un* lieu, c'est-à-dire dans l'espace. Mais l'espace, bien loin d'être un milieu homogène, est *différencié* dans chacune de ses parties par la chose que loge cette portion d'espace et qu'elle est faite pour loger : les *parties* sont donc ici des *spécifications* (εἰδη; cf. *Phys.* IV 1, 208 b, 12 sq.). Étant qualifié de la sorte, l'espace n'est pas une matière « informe », comme l'« emplacement », la *χώρα* du *Timée*, pas davantage une pure « puissance » : en tant que déterminant le lieu de tel ou tel corps, il est bien, au contraire, *du côté* de la « forme », comme le contenant est « forme » par rapport au contenu. Toutefois il n'est pas la « forme » de *son* contenu, c'est-à-dire de la chose qui est en lui. Il est, comme les parois qui constituent la surface d'un récipient, la « limite première » ou « immédiate » d'un contenant ; limite qui est en effet *immédiatement contiguë* au contenu, mais sans former avec celui-ci, par confusion des limites, *un continu* (cf. p. 144). De plus, tandis que le récipient peut être déplacé, la limite qu'est le lieu est une limite « immobile » : autrement dit, un corps doit, pour se déplacer, *se détacher* en quelque sorte de la limite qui lui était contiguë ; il est donc toujours contenu dans un contenant qui a ses limites, et ainsi il y a toujours un espace, que le mobile soit au milieu de sa course ou près de son point de départ comme de son point d'arrivée (4, 211 a, 30 sqq. ; 212 a, 5 sqq. ; 20 sq.). De la sorte, l'espace garde, à part des

choses, une espèce de réalité idéale ; mais ce qu'il limite est toujours une chose qui développe ses « puissances » ou qui a achevé de les développer ; en d'autres termes, il y a toujours une limite, mais qui ne limite pas la même chose. Si le mouvement se ramène, en définitive, au changement, changer de limite, c'est alors véritablement changer d'état : chaque lieu d'une chose est une phase qualitativement déterminée de son « altération ».

Au surplus, les difficultés que l'on a rencontrées pour accommoder la physique supralunaire à la physique sublunaire se retrouvent ici sous une forme aggravée. Le Premier Ciel, en effet, pour se mouvoir devrait se détacher de sa limite ; or, cette limite étant son lieu propre, ou bien contrairement à la définition de l'espace il se déplacera tout en restant dans le même lieu, et ce déplacement ne comportera cependant, comme il le faudrait, aucun remplacement par un autre mobile (ἀντιπερίστασις) ; ou bien sa limite se déplacera avec lui, mais la définition veut aussi que cette limite immédiate soit immobile. En outre, cette limite, en tant précisément que limite, devrait être, pour son contenu, le Ciel, la limite d'un contenant ; or, en dehors du Premier Ciel, il n'y a pas d'autre réalité que celle du Premier Moteur, lequel, étant inétendu, ne peut être un contenant à l'égard de ce qui au contraire a de l'étendue. Dans la Sur-nature, il y a donc un lieu qui n'est pas une limite, ou qui n'est pas une limite immobile ; un mouvement qui n'est pas remplacement dans le lieu.

III. **Le temps.** — Avec le temps, nous allons nous trouver en présence d'explications et de difficultés analogues (*Phys.* IV 10-14, fin du livre). — Le temps, pour Aristote, n'est pas une durée abstraite, c'est une durée vécue et nombrée. Le temps en effet n'est pas le mouvement, mais « quelque chose du mouvement » (11, 219 a, 8-10) ; il est l'avant et l'arrière sous l'aspect de l'antérieur et du postérieur. Or, le mouvement, c'est une qualité du mobile ; c'est le progrès que comporte le mobile dans le développement de ses « puissances ». Le temps sera donc, à son tour, une qualité de cette qualité. La preuve en est que là où fait défaut la conscience de ce progrès, il peut bien encore y avoir mouvement, mais alors il n'y a plus de temps : c'est ce qui arrive aux gens qui se réveillent sans avoir conscience d'avoir dormi¹, et cela malgré tous les mouvements et changements qui,

1. Non point, comme on traduit souvent : « à Sardes auprès des héros » (il y aurait alors ἐν Σάρδεσι), mais « en Sardaigne », ἐν Σαρδοῖ, dat. de Σαρδῶ ; cf. Bz 671 b, 26 et 22.

pendant cette interruption de la conscience de la durée n'ont pas cessé de se produire dans leur organisme (11, 218 b, 23-27). Ainsi le temps n'est pas plus une chose, même abstraite, que ne l'est l'espace : il est *le compte* des moments que le sujet est capable de distinguer dans le mouvement : il est « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur » (*ib.* 219 b, 1 sq.). Ce qui, au reste, n'empêche pas, d'autre part, le temps de posséder, par rapport au mouvement, une sorte de réalité indépendante : à l'inverse du mouvement, dont il est pourtant le nombre, il n'est en effet ni plus rapide ni plus lent, mais seulement plus long ou plus court ; bref, c'est un compte *uniforme* et sa réalité propre réside précisément dans l'uniformité de cette numération du mouvement. Mais il a en outre sa réalité par rapport aussi à l'espace ; car, tandis que celui-ci est pour Aristote *une limite*, le temps est *l'intervalle* compris entre deux instants, lesquels sont les limites de cet intervalle ; l'instant toutefois n'est pas du temps, tandis que sont quelque chose, et le temps passé, qui a précédé l'instant présent, et le temps à venir, qui le suivra.

Bien entendu, le temps dont il s'agit ne peut être, comme tout à l'heure l'espace, que celui de l'expérience sensible, le temps qui convient au monde de la génération et de la corruption. Si en effet le temps est la conscience du changement, alors, dans un monde où il n'y a pas de changement, il ne doit plus y avoir de temps, bien que, dans ce monde, il y ait des âmes. Et, d'un autre côté, si le temps est le compte des moments successifs du mouvement, il n'y aura pas non plus de temps là où il est impossible de distinguer dans le parcours même du mobile des moments qui se différencieraient *qualitativement* les uns des autres.

IV. L'infini. — Le problème de l'infini, qui va être abordé maintenant est un des plus embarrassants que contienne la philosophie d'Aristote (voir *Phys.* III 4-8).

1. Le continu ; infini de division. — Mouvement, espace, temps (cf. *Cal.* 6, 5 a, 6-14) y sont des continus. Or, le « continu » (*τὸ συνεχές*) est une espèce du « contigu » (*τὸ ἀπτόμενον* ou *τὸ ἐχόμενον*), laquelle s'en différencie en ce que, dans le cas du continu, les limites se confondent, en sorte que les contigus ne font plus qu'un. Ce qui donc caractérise un continu, c'est que, en distinguant *par la pensée* des parties dans celui-ci, on est toujours à même de dédoubler les limites qui séparent ces parties, de façon à faire apparaître ainsi de nouvelles parties, sur lesquelles on pourra répéter la même opération. Autrement dit, le continu,

c'est ce qui peut *toujours* être divisé : l'étendue, le mouvement le temps ne sont en effet : ni des sommes de points, de lignes insécables, ou d'atomes ; ni des sommes d'états discontinus et d'éléments de mouvement (cf. p. 130) ; ni des sommes d'instant. Dans le continu est donc impliquée l'infinité, et, ainsi que le dit Aristote (*Phys.* III 7, 207 b, 35 sqq., *fin du ch.*), à titre de « privation » ; dans ce substrat en soi qu'est pour elle le continu sensible, l'infinité est la négation de l'*indivisé*, et, comme toute « privation », elle exprime une certaine *propriété*, une certaine $\xi\tau\iota\varsigma$, celle que *possède* l'indivisé, d'être toujours *divisible*. Or, si telle est la relation de l'infini au continu, nous devons rencontrer l'infini dans tous les continus. La chose est, tout d'abord, évidente dans le cas du mouvement ; car le mouvement, étant l'« acte » de ce qui est « en puissance » en tant que cela est « en puissance », est en quelque façon l'infini même *en action* ; car il est ce qui se poursuit, mais pour s'achever et cesser alors d'être, tandis que l'infini est ce qui se poursuit toujours sans jamais s'achever, c'est-à-dire *l'inachèvement même* du mouvement, la négation du « sans-puissance », ou la « puissance », toujours nouvelle, d'un quelque chose *au-delà de* quelque chose (*ib.* 6, 206 b, 33 sqq.). Il en est de même pour l'étendue, dans laquelle toute partie considérée est grosse d'autres parties, et d'autres encore. De même enfin pour le temps, par voie de conséquence, puisque le temps est le nombre du mouvement.

Mais il est clair que l'infinité reconnue dans tous ces cas ne contredit nullement la notion très précise qu'Aristote s'est faite de l'infinité en général ; cela ne signifie nullement que l'infini *existe* : il est une pure « puissance », que l'existence en acte ferait évanouir. Il n'y a donc pas d'infini *actuel* : la Nature a horreur de l'infini ; l'existence de « lieux naturels », d'un haut et d'un bas absolus en est le témoignage (*Phys.* III 5). Aussi Aristote critique-t-il toutes les théories qui admettent pour l'infini cette sorte d'existence, et à ses yeux il y a une raison décisive de la lui refuser : c'est qu'il est impossible de nombrer un nombre infini (*ibid.* 204 b, 7-10 et VIII 8, 263 a, 9-11). Nombrer, c'est en effet toujours *parcourir*, en s'arrêtant sur une limite et pour en repartir ; c'est, par conséquent, dédoubler la limite, donc supprimer la continuité pour en faire une contiguité. Ceci vaut pour la grandeur, avec le nombre de ses parties ; pour le mouvement, dans son rapport à ce nombre de parties ; pour le temps enfin, dans son rapport au mouvement. Si donc il n'y a pas de nombre infini en acte, il faut dire que, *en acte*, une étendue, un mouvement, un temps sont *toujours finis* (cf. IV 11, 219 b, 5-9) ; mais

ils sont toujours divisibles ; or, il ne faut pas confondre, comme l'a fait Zénon d'Élée, divisibilité et division.

2. **Infini de composition.** — Jusqu'à présent, toutefois, nous n'avons envisagé l'infini que sous l'aspect de la divisibilité, *κατὰ διαίρεσιν*. Or, il comporte un autre aspect, celui de la « composition » ou de l'« accroissement », *κατὰ πρόσθεσιν* ou *κατ' ἀύξην*, lequel répond, tout aussi bien que le précédent, à la conception aristotélique de l'infini : ce au delà de quoi il y a toujours quelque chose, ce qui jamais n'est achevé. Précisément, c'est sous cet aspect que se présente la numération (cf. *Méta.* M 7, 1081 b, 14-17), comme une possibilité, toujours ouverte, d'allonger la série des nombres et, après chaque arrêt sur un nombre *nombré*, de reprendre l'acte *nombrant*. Si donc il en est ainsi pour le nombre, il doit en être de même, semble-t-il, pour les autres continus en tant qu'ils impliquent tous cet acte de nombrer. Et en effet Aristote accorde au temps la même infinité qu'il attribue au nombre, allant même jusqu'à contester que l'infinité de division lui appartienne en propre, mais seulement parce qu'elle est antérieurement dans le mouvement et, antérieurement encore, dans l'étendue (*Phys.* IV 11, 219 a, 10 sqq.). Réciproquement, la possibilité infinie de composition, qui est admise pour le temps, doit être admise aussi pour le mouvement ; puis, étant admise pour le mouvement, elle doit l'être pareillement à l'égard de l'étendue. De fait, Aristote l'a admise, et il y aperçoit même une raison de nier l'infini *actuel* de composition, « en tant qu'il est impossible de le parcourir » (*ὥς ἀδιεξίτητον* ; cf. *Phys.* III 7, 207 b, 27-34) ; car, dit-il, les mathématiciens n'ont pas besoin de l'infini et n'en font point usage : il leur suffit de pouvoir prolonger autant qu'ils le veulent une ligne qui est finie, et le cas est le même que pour la divisibilité. Enfin, il n'y a pas besoin d'un infini réel pour servir au devenir de fonds inépuisable : la corruption limite les existences issues de la génération, mais elle signifie elle-même la génération d'une autre chose ; et ainsi le devenir ne s'arrête jamais.

En résumé, nous sommes jusqu'ici en face d'une théorie très cohérente et très rationnelle de l'infini : l'infini est « puissance », et il n'est que cela ; ce n'est pas cependant la « puissance » d'une chose qui, un jour, pourra exister « en acte », et, en ce qui le concerne, le mot « puissance » n'a donc pas son sens habituel ; l'infini, déclare Aristote (*Méta.* Θ 6, 1048 b, 9-17), n'a pas « en puissance » d'existence distincte semblable à celle de ce qui doit exister en acte, mais il ne l'a que pour la pensée, (*χωριστὸν... γνώσει*). Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il en résulte pour

l'infini une sorte particulière de réalité, ni qu'il soit possible à la pensée, au rebours de ce que permet la réalité, d'achever une division infinie : Aristote repousse expressément l'une et l'autre conception (*Phys.* III 8, 208 a, 14-19 ; *An. post.* I 22, 83 b, 6) ; cela signifie seulement que nous devançons par la pensée le déroulement de l'infini, que nous supposons effectif ce déroulement, ou, en d'autres termes, que l'infini, c'est une fiction de l'intelligence.

3. **Difficultés.** — D'un autre côté, cependant, il y a dans la doctrine certains postulats fondamentaux qui troublent gravement cette conception si forte et si solide. — D'une part, tout d'abord, le monde est contenu dans la sphère du Premier Ciel, le premier des moteurs mus. Il s'ensuit qu'Aristote ne se contente pas de refuser à l'étendue l'infinité de composition (ce qui serait très légitime à l'égard de cette étendue supposée « en acte »), mais il semble faire de cette même infinité de composition, en l'opposant à l'infinité de division, l'équivalent d'une infinité « actuelle » (*Phys.* III 6, 206 a, 16 sq.) ; de sorte que en fin de compte, la grandeur n'a *point de minimum en acte*, d'où la négation des lignes insécables et des atomes), tandis que, à l'opposé, sa puissance d'accroissement est terminée *par un maximum en acte*, le Premier Ciel : ce qui est proprement renoncer à la notion même de l'infini. Sans doute Aristote pense-t-il se tirer d'affaire et conserver au continu son caractère distinctif, en refusant à la limite elle-même la relativité qui appartient au contigu dont c'est la limite : un contigu, dit-il (*Phys.* III 8, 208 a, 11-14), suppose toujours quelque chose qui lui est contigu, mais il n'en est pas de même pour la limite, et il n'est pas nécessaire que se produise dans tous les cas de dédoublement possible de la limite, lequel caractérisait le continu (cf. p. 144 sq.). Le Premier Ciel est en effet, d'un seul côté, puisqu'il n'y a rien au delà, la limite absolue du monde. Nous retrouvons donc ici sous un autre aspect la difficulté que crée à la notion de mouvement l'existence d'une certaine limite de l'étendue, au delà de laquelle il n'y a plus d'étendue (cf. p. 143).

Ce n'est pas tout. Tandis que tout mouvement « en acte » est fini, il existe cependant un mouvement qui est infini, non point « en puissance » comme le mouvement naturel, mais « en acte » parce qu'il exclut les temps d'arrêt, les lacunes intérieures ; parce qu'il n'est pas une suite de mouvements, mais qu'il a « en acte » l'unité d'un continu : c'est le mouvement circulaire. Or, ce mouvement, infini « en acte », a pour propriété un temps qui est lui-même infini « en acte ». Dès lors, on comprend

pour quelle raison Aristote, à cet égard, a traité différemment le temps et l'espace : les préjugés de sa cosmologie le conduisaient à refuser à l'étendue la possibilité de croître à l'infini ; ce sont les mêmes préjugés qui le font, à la fois, douter que le temps puisse décroître à l'infini, et affirmer au contraire qu'il croît *réellement* à l'infini.

Mais ce qui est plus grave encore, c'est que, le temps étant le nombre du mouvement, un temps infini « en acte », ou bien suppose, contrairement à un principe vraiment fondamental, un nombre infini « actuel » ; ou bien contraint à juxtaposer un temps qui est nommé, le nôtre, et un second temps, qui ne sera pas nommé parce que, sur les trajectoires des mouvements supralunaires dont il est le nombre, tous les points sont à égale distance d'un point central qui, lui, ne fait pas partie de ces trajectoires, de sorte qu'aucune distinction numérique n'a lieu de s'y effectuer.

Dira-t-on que, pour lever ces difficultés, il suffirait d'alléguer que le mouvement circulaire n'a d'éternité qu'« en puissance », qu'il n'existe lui-même qu'« en puissance » ? Mais justement la cosmologie d'Aristote lui interdit une telle échappatoire, puisque la mobilité des êtres du monde supralunaire et de leur élément, l'éther, est une « puissance » d'un ordre à part et qui « s'actualise » immédiatement, un « pouvoir » toujours en exercice sans repos ni fatigue : dans ce monde supérieur, en effet, une « puissance », qui ne serait que « puissance », tel l'infini admis par Aristote dans la partie *physique* de sa doctrine, n'est plus à sa place, et, bon gré mal gré, il faut bien qu'elle ait ainsi immédiatement passé à l'« acte » et se soit, comme le dit Aristote de l'Infini de Mélissus, pourvue d'une majesté qu'elle ne doit pas à elle seule et qu'elle tire d'ailleurs (*Phys.* III 6, 207 a, 19 sq.).

Une fois de plus, par conséquent, nous constatons l'antinomie de la Cosmologie d'Aristote avec les principes de sa Physique, tels qu'il les établit par rapport à *notre* monde ; ceux-ci ne valent plus pour le monde supralunaire, lequel admet des valeurs d'un autre ordre, et sans commune mesure, des valeurs qu'on qualifierait volontiers de « religieuses » ; et non seulement ils ne valent plus, mais ils sont même, dans leur usage propre, radicalement pervertis : difficilement, en effet, réunira-t-on sous le même vocable de « Physique » des domaines aussi profondément différents. Et cependant, si, dans notre monde, les moments de la génération dépendent du mouvement circulaire (cf. p. 137), il faut bien reconnaître que *notre* physique oblige à faire dans ce mouvement *supra-physique* des distinctions que, par lui-

même, il exclut. La physique terrestre ruine, autrement encore, la soi-disant physique céleste : avec l'éternité de l'espèce humaine (*De gen. an.* II 1, 731 b, 35 sq.) et, par suite, des pensées qui seront toujours prêtes à compter les portions de mouvement ainsi distinguées par fiction, le mouvement circulaire aura perdu l'unité « actuelle » de sa continuité effective : il sera alors une succession indéfinie et, par suite, capable au moins de l'infinité, et se déroulant dans un espace fini ; bref, un simple corrélatif de ce qu'est ici-bas le Cycle du Devenir.

CHAPITRE IV

LA CAUSALITÉ

I. Les quatre modes de la causalité. — Puisque la Physique est une science, elle doit, pour chaque être ou chaque chose, répondre à la question « pourquoi ? », *διὰ τί* ; (*Phys.* II 3, 194 b, 16-23, *déb.*). Or, il y a quatre genres de causes qui, par soi et non par accident, répondent à cette question : la cause matérielle, la cause formelle, la cause finale et la cause motrice ; le chap. 3 du l. II de la *Physique* leur est consacré en entier. Toutes les quatre concernent le physicien, et, « en ramenant à toutes le pourquoi, ce sera en physicien qu'il donnera le pourquoi » (*ib.* 7, 198 a, 22 sq. ; cf. Bz, 835 a, 59-61).

1. Leur nombre est-il irréductible ? — De ces quatre causes il y en a deux qui sont immanentes : la « matière » et la « forme » ; deux qui sont extérieures : le moteur et la « fin ». Mais la « fin », c'est la « forme » (la maison à bâtir et l'idée de maison) et c'est aussi cette dernière qui agit dans le moteur (l'idée de maison dans l'esprit de l'architecte). Il semble donc que les causes extérieures s'évanouissent pour ne laisser subsister que les causes immanentes : « matière » et « forme », c'est-à-dire la « nature » immanente à un sujet et principe, en ce sujet, de mouvement et de repos. Mais comme, d'autre part, la « forme » n'est immanente qu'en tant que unie au sujet, et que, autrement et en elle-même, elle lui est transcendante, on devra dire, en un autre sens, que ce qui meut réellement c'est la « forme » comme « fin » (l'idée de maison comme d'une maison à bâtir pour être habitée). A ce titre, le moteur et la « fin » retrouvent donc leur extériorité, puisque cette « forme-idée » est, *au delà de la chose*, une sorte de moteur immobile, une unité immuable qui domine et attire à elle cette unité changeante qu'est la « matière », avec la multiplicité de ses « altérations », de ses transformations et la variété des éléments qui la constituent. Ainsi donc, il n'y aurait plus qu'une seule cause véritablement immanente : la cause matérielle, c'est-

à-dire ce *dans quoi* la « forme » agit, ce *sur quoi* elle agit en tant que désirable et en tant que « fin ». D'autre part, au moteur il faut un mobile, et, si ce moteur est l'objet d'une aspiration, il faut bien qu'il y ait une chose *en quoi* réside cette aspiration.

Voilà les deux termes corrélatifs et solidaires dont les effets sont les choses produites et les phénomènes : au fond, la notion d'un « acte » pur ne se sépare pas plus de la notion d'une pure « puissance » que chaque « acte » ne se sépare en fait de la « puissance » dont il est l'« acte ». Mais, si les deux termes sont corrélatifs, du moins n'est-ce pas comme deux corrélatifs *réversibles*, tels le double et la moitié ; c'est plutôt comme la science et l'objet de celle-ci, objet qui pourrait être conçu tout à fait indépendamment de l'existence d'un sujet pour posséder le savoir de cet objet. Ici, en effet, d'un côté nous avons un terme qui est l'inexistence même et la pure possibilité ; de l'autre, nous en avons un qui est l'absolue réalité. Du point de vue aristotélicien, ce dernier existe donc seul immédiatement, « se suffisant à soi-même », ainsi que le dit l'*Éthique eudémienne* (VII 12, 1244 b, 7 sqq.) en des termes qui, même s'ils n'étaient pas d'Aristote, correspondraient néanmoins très exactement à sa pensée. Mais il n'y aurait plus alors de choses concrètes, il n'y aurait plus de devenir, il n'y aurait même plus d'objets de pensée, sinon pour une pensée qui se pense elle-même dans l'absolue indivision.

2. Cause matérielle et cause formelle. — Ceci dit, il n'est guère contestable que, dans l'Aristotélisme, il ne peut y avoir d'efficace réelle que dans la « forme » et dans l'« acte » : dans l'Acte pur d'abord, puis dans toutes les essences ou « quiddités », selon le degré d'« actualité » qui est en elles ; l'Acte pur à l'égard de la totalité du possible, chaque « acte » à l'égard du possible dont il est l'« acte ». Sans doute est-il toujours loisible de prendre les choses à rebours et d'aller de la « puissance » vers l'« acte », des parties vers le tout, des conditions matérielles vers ce qui est la raison d'être des dites conditions. Mais ce n'est plus alors l'ordre de la Nature, c'est-à-dire l'ordre *réel* ; c'est l'ordre de la génération, celui dans lequel les choses *se manifestent successivement à nous*. On allègue, il est vrai, à ce propos une formule célèbre de l'*Éthique Nicomachéenne* (III 5, 1112 b, 23 sq.) : « Ce qui est le terme ultime dans l'ordre de la résolution (ἐν τῇ ἀναλύσει), dit Aristote, est le premier dans celui de la génération. » Mais le contexte montre que la formule intéresse les rapports de la recherche et de la délibération pratiques, relativement à des *moyens* à employer, et non point une recherche spéculative portant sur des *causes* : en présence d'un malade, le médecin se

propose de le guérir ; c'est le « désirable » de sa fonction, sur lequel il ne discute pas et qui est le point de départ de sa réflexion ; puisque la maladie est le contraire de la santé, laquelle consiste en un équilibre du chaud et du froid, il cherchera maintenant quels sont les moyens dont dispose la médecine pour réchauffer ou pour refroidir le patient ; quand il les aura déterminés, il aura atteint le terme dernier de l'ἀνάλυσις, de la « résolution », c'est-à-dire de la recherche et de la découverte ; puis ce qui avait servi d'objet à sa délibération médicale va devenir dans l'exécution, autrement dit dans la génération des effets, le point de départ de la « production », laquelle est, en l'espèce, le rétablissement de la santé. Ainsi, comme le dit Aristote dans la *Métophysique*, Z 7, 1032 b, 6 sqq., à la fin d'un développement analogue, la santé est au point de départ et au point d'arrivée d'une recherche dont la première moitié est réflexion et la seconde, action ; de même, s'il s'agissait d'une maison à bâtir, le terme initial serait la maison ἄνευ ὕλης, « sans matière », c'est-à-dire la « forme » ou la « quiddité » de la maison ; mais le terme final serait la maison ὕλην ἔχουσα, la maison « matérielle », réalisée par les moyens et avec les matériaux dont dispose l'architecte.

Peut-être cependant les choses ne se présenteraient-elles pas sous un jour identique si, au lieu de considérer l'« idée » de la santé ou celle de la maison dans l'esprit du médecin ou de l'architecte, nous faisons abstraction de ces deux praticiens d'un art, qui poursuivent un dessein, et que nous supprimions ainsi le processus mental combinatoire que développe leur réflexion. Or, tandis qu'une maison ne se fait pas toute seule, au contraire non seulement un corps normal produit lui-même *spontanément* la santé, mais même un corps malade peut lui-même *spontanément* se guérir. Et l'un ou l'autre de ces deux effets a lieu parce que, dans ce corps, il y a une « nature », qui est principe de mouvement et de repos. Rappelons donc ce qu'est cette « nature » (cf. p. 123 sqq.) : elle est, au sens fondamental et précisément en tant qu'elle agit, la « forme », dans le cas présent celle du vivant normal et sain ; mais, d'autre part, la « nature-forme » exige et enveloppe des parties qui sont elles-mêmes des parties formelles (comme la chaleur qui précédemment était empêchée ou, au contraire, excessive) et, aussi bien, des *suites* directes ou indirectes de telle ou telle de ces parties (ainsi le rétablissement de l'équilibre du chaud et du froid). Laissons, pour l'instant, de côté cette idée de consécution ; Aristote affirme du moins la *préexistence nécessaire*, par rapport à la santé, de la chaleur, laquelle est une partie de la santé, et cette partie est « matière »,

c'est-à-dire la « nature » sous son aspect matériel ; car, à proprement parler, ce n'est pas la chaleur qui est une partie, c'est plutôt *le corps échauffé*. Quoi qu'il en soit, c'est une cause, une cause matérielle, mais qui est en même temps une cause efficiente, ainsi qu'Aristote le reconnaît dans la première partie du chap. 9 du l. Z de la *Métaphysique*. Ce qui n'empêche pas que, dans l'ordre absolu, la véritable cause efficiente n'est pas celle-là : ce ne peut être que la « forme » de la santé ou du corps sain, bref *le tout* par rapport auquel cette partie est une partie ; c'est donc la santé qui est cause de la santé (Z. 7, 1032 b, 11-14), de même que c'est l'homme qui engendre l'homme. N'est-ce pas, cependant, en partant des parties de la santé et de ce qui s'ensuit, savoir l'harmonie des opposés dans le corps, que l'on est remonté jusqu'à l'idée même de la santé d'un corps normal ? C'est par conséquent encore une « résolution » régressive, une « réduction », une ἀνάλυσις ; mais ce qui était point de départ est devenu point d'arrivée. Ces différences de point de vue, qui intervertissent l'ordre de la « réduction », sont au fond, sans doute, tout à fait extérieures. Ce qu'elles nous apprennent pourtant, c'est que, *dans tous les cas*, la vraie cause est la « forme » : elle est cause *absolument*, et non *relativement* à des conditions, soit subjectives, soit extérieures, c'est-à-dire à des conditions qui n'intéressent pas les choses dans la réalité de leur essence, mais ou bien par rapport à la connaissance que nous en acquérons, ou bien par rapport aux processus de leur génération et de leur destruction.

3. Rapport de l'effet à sa cause. — Il se pourrait cependant qu'il y eût pour nous davantage à apprendre sur la nature de la causalité, si nous considérions, d'après Aristote, le rapport de la cause et de l'effet dans les différentes sortes de causes. Or, la chose est claire, la causalité matérielle, la causalité motrice, la causalité finale impliquent toutes trois que la cause n'est pas simultanée à ce qui en est l'effet et qu'elle précède celui-ci dans le temps. Mais, dans ces cas, il est impossible de *conclure* de la cause à l'effet, puisqu'ils sont séparés par un intervalle de temps, dans lequel il y a place pour l'erreur : des pierres ont pu être taillées, des fondations établies ; cela ne prouve pas que la maison ait été édiflée, ni qu'elle doive l'être. Nous ne pouvons par conséquent *démontrer* l'effet ; sa relation avec la cause ne peut être instituée que *par l'expérience* ; pour qu'elle le fût par le raisonnement, il faudrait que le moyen-terme, lequel dans le syllogisme scientifique représente la cause de l'existence d'une propriété dans un sujet, fût, comme le dit Aristote (*An. post.* II 12, 95 a, 36 sqq.), *du même genre que l'effet*, qu'il lui fût « temporellement

homogène » (ὁμόγονον) : passé ou futur, en devenir ou existant, lorsque les extrêmes sont eux-mêmes tels. Or, il n'en peut être ainsi que dans le cas de la cause formelle ; car alors l'effet est simultané à la cause, qui en exprime la « quiddité » ; si bien que, sans risquer de faire erreur, nous pouvons conclure de l'un à l'autre, soit dans l'ordre de l'être, soit dans celui de la génération, et alors pour le passé ou, aussi bien, pour le futur (*ibid.* 12, *déb.*). C'est pourquoi, toujours, l'effort du chercheur doit être de ramener à la causalité formelle les autres sortes de causalité. Pour les causes motrice et finale la réduction, on l'a vu (p. 150 sq.), se fait aisément. Mais elle n'est pas moins possible dans le cas de la cause matérielle : quelle est par exemple la cause qui fait périssables les choses sensibles ? c'est qu'elles sont *constituées* par des contraires. Or, c'est là une cause matérielle, puisque c'est la condition élémentaire et le substratum ; mais en même temps ce moyen-terme est le λόγος ou la « quiddité » du majeur : les choses périssables¹ (cf. *ibid.* 11, 94 a, 24-36). Quand cette identité du substratum, du moteur ou de la fin avec la « forme » et la « quiddité » a été réalisée, alors il n'est plus question de succession *dans le temps*, et la consécution dont il s'agissait dans *Méta. Z 7* apparaît comme une consécution *logique*, comme quelque chose que la « forme » ou les « parties de la forme » entraînent après elles. D'autre part, enfin, tandis qu'il était impossible, aussi longtemps que la consécution temporelle n'était pas réduite, de *raisonner* de la cause à l'effet « en descendant », κατώθεν comme dit Thémistius (86, 4 sq. Sp. 53, 29 sqq. Wallies), rien n'empêche de « remonter », ἀνωθεν, de l'effet à ce qui en est la « quiddité » (*ib.* 12, 95 b, 13 sqq.).

Ainsi donc, de la causalité Aristote tend à éliminer la succession, pour autant que celle-ci est proprement succession et ne se réduit pas à la hiérarchie notionnelle des éléments contenus dans l'essence ; dans cette hiérarchie la cause, qui est l'essence même, occupe évidemment un plus haut rang que l'effet ; celui-ci, au lieu d'être un consécutif, est un *conséquent*, il n'est pas chronologiquement postérieur, il est *logiquement subordonné*. On n'a donc pas tort de dire qu'Aristote a conçu la relation causale comme *analytique*, non pas toutefois en prenant cette qualification dans le sens qu'elle a chez Aristote, mais dans le sens kantien. Au contraire, toutes les fois qu'on devra se contenter d'avoir constaté une relation de succession, par laquelle cause et effet

1. L'exemple est de Thémistius, dans son commentaire des 2^{es} *Anal.*, p. 83, 10-13 Sp. ; 52, 8-11 Wallies.

sont liés sans être intégrés dans l'unité de l'essence, alors le savant n'aura pas atteint son but ; la connaissance qu'il possédera ainsi sera purement empirique, elle ne sera pas démonstrative, au sens tout qualitatif qu'Aristote donne à la démonstration.

II. Nécessité et finalité. — 1. La nécessité. — Qu'il en soit ainsi, on ne s'en étonnera pas, si l'on songe que le devenir et la succession qui le caractérise sont des *continus*. Or, dans tout continu il y a, on le sait (cf. p. 145) un élément *privatif* qui est « puissance » et essentiellement « puissance » : c'est l'infini. Le devenir, en tant que devenir, c'est-à-dire en tant que succession, enferme donc en lui, à titre de possibilités, une infinité de réalisations éventuelles, qui ne forment pas ce total de faits que la décomposition du devenir y pourra faire découvrir. Au contraire, dans le cas de la cause formelle, il y a entre le réalisé et le réalisable une liaison telle qu'on se trouve en face de parties *discontinues*, incluses dans le tout de l'essence et dans la hiérarchie desquelles chacune a son rang. En conséquence, il y a là une première nécessité, nécessité d'ordre et de liaison, qui a dans la « forme » son principe et qui appelle à son rang chacune des parties ou des conséquences qui y sont impliquées. Cette nécessité est la nécessité *absolue*, immédiate, celle qui existe dans les choses éternelles et qui, en supprimant le développement successif, exclut du même coup la durée.

Mais il y a, d'autre part, une seconde nécessité, dont le principe est dans la « matière » ou, mieux, dans la « privation », et en vertu de laquelle les êtres de la Nature ou les objets fabriqués n'atteignent leur terme et leur « fin » qu'au moyen d'un progrès, c'est-à-dire *successivement*, ἐφεξῆς, bref en développant dans la continuité du temps des « puissances » qui, même déterminées comme ἐξῆς, comme manières d'être, comme virtualités d'existence et d'action, gardent cependant encore ce caractère d'infinité, d'où résulte pour leur progrès quelque chose d'aventureux, de précaire, de sujet enfin aux périls et aux échecs. Bref, à côté d'une nécessité *de déduction*, qui développe et déroule des implications logiques, il y a une nécessité *de succession* qui fait apparaître des commencements et des cessations d'existence.

Les choses soumises au devenir ne peuvent en effet se passer de cette seconde nécessité, qui leur fait traverser une suite d'étapes : sans le concours de « conditions adjuvantes » (συναίτια), elles ne parviendraient pas à l'existence, mais les conditions adjuvantes dont il s'agit n'ont, à leur tour, leur raison d'être

que dans l'existence, présumée ou projetée, de ce dont elles sont les conditions. Voilà donc une troisième sorte de nécessité, dépendante de la position préalable de ce qui sera l'effet du processus causal, ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως ; ce que traduit d'une façon fort équivoque le décalque : « nécessité hypothétique » : s'il y a ou *si*, pour telles « fins », il doit y avoir une maison, *il faut* qu'il y ait eu ou qu'il y ait des fondations, qu'on ait élevé des murs, posé un toit ; s'il y a ou *si*, pour telles « fins », il doit y avoir une scie, *il faut* qu'il y ait eu ou qu'il y ait une lame de fer, puis qu'elle soit convenablement pourvue de dents coupantes, enfin qu'elle soit montée de telle ou telle façon ; de même, s'il y a ou *si* il doit y avoir un arbre, *il faut* qu'il y ait eu ou qu'il y ait une graine, puis qu'elle germe, enfin que ce germe croisse. C'est donc la « fin », que ce soit une « fin » de l'Art ou bien de la Nature, qui donne aux antécédents chronologiques, lesquels sont en réalité de véritables conséquents, une *nécessité d'emprunt* : s'ils sont nécessaires, ils ne le sont du moins qu'en vertu de l'essence, posée ou supposée à titre de but à atteindre. S'il en était autrement, les « formes » seraient *produites* par ces antécédents chronologiques ; elles ne seraient plus ingénérables et incorruptibles. Mais en revanche toute « forme » a en elle des parties qui sont, dit Aristote tout à la fin du l. II de la *Physique* (les derniers mots du ch. 9^e et dernier ; cf. *De part. anim.* I 1, 639 b, 23-640 a, 3), « une sorte de matière pour la notion », c'est-à-dire pour la « forme », ὡς ὄλη τοῦ λόγου. Notons-le bien en outre : le « devenir circulaire » (cf. p. 136) ne constitue pas à cet égard une exception, comme on pourrait être tenté de le croire : si, en apparence, les antécédents y déterminent les conséquents (les nuages, la pluie et la pluie, les nuages ; un vivant, un autre vivant spécifiquement pareil), c'est que, en réalité, chaque partie du devenir n'est pas, à proprement parler, une partie, mais un moment ou une expression *du tout* : un moment du « remplacement mutuel » des vapeurs, raréfiées ou condensées ; une expression de la réalité de l'espèce. Bref, la « forme » en tant que « fin », ou la « nature » en tant que « forme », voilà quel est toujours le principe efficient.

Les résistances de la « matière » ; causalité mécanique. — Mais, fût-il circulaire, le devenir ne peut être qu'une imitation imparfaite de l'existence éternelle des êtres célestes et de la nécessité immédiate que cette existence comporte dans le monde supralunaire, où le mouvement circulaire est en effet pour la « forme » une « matière » immédiate et sans résistances. Dans celui de la génération et de la corruption, la « forme » au contraire n'obtient

pas tout ce qu'elle demande ; il y a donc une partie de la « matière » qui demeure indépendante de la « forme » : c'est la « privation » *comme telle*, l'indétermination foncière. Ainsi, le développement de telle ou telle « puissance » est contrarié par des possibilités opposées ; des empêchements surviennent, et cela est encore une nécessité, qui a son principe dans la « matière » ou, plus exactement, dans les conditions mêmes de l'existence sensible et temporelle. Cette nécessité dérive en quelque sorte de la contingence inhérente à la potentialité *comme telle*, c'est-à-dire non pas seulement *comme ambiguë*, mais encore *comme condamnée à se développer dans un temps dont la continuité n'est pas une à la façon de celle que possède le mouvement circulaire*, et dont l'infinité est elle-même un essentiel inachèvement : ainsi, parce que, pour couper, la scie doit être de fer, forcément elle rouillera, *avec le temps* ; parce que la graine n'aura pas germé *assez tôt*, parce qu'il aura plu *trop longtemps*, ou parce que le soleil n'aura pas *assez longtemps* échauffé la terre, la graine pourrira. Il y a aussi des faits qui sont inexplicables, des *θαυμάσια*, des *mirabilia*. Or, c'est une telle sorte de nécessité qui constitue aux yeux d'Aristote la causalité proprement mécanique (*De gen. anim.* V 8, *fin*) : aussi reproche-t-il à Démocrite d'avoir fait de cette sorte de causalité la causalité universelle, alors qu'elle est simplement un « accident ».

En résumé, il y a chez Aristote trois modes de la causalité ou de la détermination nécessaire. L'une se fonde sur la « forme » ; elle est immédiate et absolue ; elle exclut la succession et le devenir. La seconde n'est que la première, mais envisagée dans le temps et retournée de telle sorte que la « fin » y paraît être le terme du processus, alors qu'en réalité c'est elle qui l'a déterminé : fausse apparence de causalité temporelle. La troisième est en un sens aussi réelle que la première, mais sa réalité réside dans sa déficience même, dans la résistance à l'action de la « forme », dans ce que le sensible a d'épais, d'embarrassé, de réfractaire à l'emprise et à l'illumination de la « forme ». Dans ce dernier mode de la causalité, qui s'oppose à la nécessité absolue et n'en est pas uniquement l'envers, nul ne songerait à voir la véritable causalité aristotélique. Reste donc que celle-ci a « pour toutes choses » son principe dans leur essence (οὐσία), comme cela a lieu pour les syllogismes ; car, lit-on ensuite, « c'est de l'essence (ἐκ τοῦ τί ἐστίν) que résultent les syllogismes », à vrai dire seulement les syllogismes scientifiques ; mais c'est aussi de là que partent les « générations » dans les arts, ainsi la production ou plutôt le rétablissement de la santé par la médecine ;

et il n'en va pas autrement pour les choses qui existent « par nature », car la semence agit de la même façon qu'agit dans un art le procédé technique (*Méta. Z 7, 1034 a, 30-34*). — On se demande donc pourquoi Aristote a pu se scandaliser au sujet de la causalité des Idées platoniciennes, puisqu'une telle causalité est à la base de sa propre doctrine : n'est-ce pas en effet par sa réalité transcendante qu'agit la « forme » dans l'immanence même de sa réalisation sensible ? dès que la « forme » cesse d'agir, la « nature » n'est-elle pas pervertie, ou bien inintelligible ? Quant au deuxième mode de la causalité, il ne peut correspondre qu'à un stade inférieur de la recherche, celui que représente l'induction et qui conduit aux propositions immédiates d'où partira la démonstration. Seule, par conséquent, la première forme répond aux exigences de la méthode scientifique.

2. **Finalité.** — Ainsi donc, aux yeux d'Aristote, la causalité véritable provient de la « forme », en tant que celle-ci est à la fois la « fin » et le moteur d'un processus de réalisation dont chaque partie, à moins d'empêchement accidentel, est exigée par la « forme » et la « fin », fondues l'une dans l'autre. Par suite, la « téléologie » est une conséquence impliquée par la conception qu'Aristote s'est faite de la Nature. Chemin faisant, on a vu cette conception se dégager peu à peu, et il n'y a pas lieu d'y insister longuement, sinon à propos de quelques points délicats.

Plaçons-nous tout d'abord en face de l'idée que se fait Aristote d'un Mécanisme généralisé. Il en a donné un exposé célèbre, qui, parmi les Physiologues, vise plus particulièrement Empédocle et Anaxagore : c'est celui du ch. 8 du l. II de la *Physique* (*jusqu'à 198 b, 32*). Étant donnés, par exemple, le chaud et le froid avec leurs propriétés naturelles, toutes les choses, tous les êtres, tous leurs changements s'ensuivent nécessairement ; c'est une nécessité que les vapeurs se condensent, que cette condensation amène la pluie, mais la pluie ne tombe pas plus *en vue de* faire croître le blé qu'elle ne tombe *en vue de* faire pourrir le grain sur l'aire ; la finalité n'est qu'un « accident » de la nécessité ; de même, les incisives n'ont pas été faites tranchantes *pour* couper, ni les molaires larges et plates *pour* broyer, mais, étant telles *par nécessité*, elles se sont trouvées propres, *par accident*, à remplir ces fonctions ; si donc enfin des êtres viennent de la sorte à être adaptés à certaines conditions d'existence, ils survivent, tandis que périssent ceux chez qui la nécessité n'a pas produit les mêmes *résultats*, mais cette adaptation, loin de répondre à une *destination* de leur nature, est seulement un effet accidentel de ce fait que des nécessi-

tés qui l'ont produite *se rencontrent avec* d'autres nécessités.

A cette doctrine Aristote oppose une argumentation particulièrement instructive (*ib.* 199 a, 8-32). Quand, dit-il, une *opération* aboutit à un terme dernier dans lequel elle s'achève, on doit considérer ce terme, où s'arrête le devenir, comme la « fin », au sens de « but », de ce devenir ; et c'est son but, parce que justement c'est là qu'il s'arrête lorsqu'il l'a atteint. Or y a-t-il, dans le cas de telle ou telle chose de la Nature, une *opération* de cette sorte, c'est-à-dire réglée et continuée jusqu'au terme ? Nous devons dire que c'est le processus même de la production naturelle de cette chose, et, réciproquement, que c'est ainsi, « le processus de production étant tel, que se fait aussi l'*opération*, à moins que quelque chose n'y fasse obstacle » (a, 9-11). D'où il suit que la Nature est opératoire ou fabricatrice : si la maison était une chose naturelle, le processus par lequel la Nature produirait une maison serait de tout point identique à celui de l'architecture, et, réciproquement, l'Art n'emploierait pas, pour fabriquer des choses naturelles, d'autre procédé que celui de la Nature pour les produire. Sans doute l'Art ne peut-il que *compléter* la Nature ; mais il le fait en *imitant* celle-ci : digérer « par nature » des substances alimentaires, ou les cuire « par art » en les faisant bouillir, c'est tout un, que l'instrument de l'opération soit naturel ou bien artificiel (*Meleor.* IV 3, 381 a, 9 et b, 3). Si donc l'Art est « téléologique », la Nature le sera pareillement : la meilleure preuve en est qu'il y a des animaux, abeilles, fourmis, hirondelles, qui, sans recherche ni délibération, produisent naturellement de véritables œuvres d'art. « La Nature envisagée comme génération, dit Aristote (*Phys.* II 1, 193 b, 12 sq.), est une voie dans la direction de la Nature », en tant que réalité engendrée ; en d'autres termes la « naturation » ou la Nature « naturante » est un acheminement à la Nature « naturée ». Donc la Nature, étant à la fois « forme » et « matière », et la « forme » étant la « fin », c'est la Nature comme « forme » qui est cause de toutes les conditions qui existent en vue de la « fin ». Il est, par suite, absurde (199 b, 26, *jusqu'à la fin du ch.*) d'objecter qu'on ne voit pas la Nature chercher ni délibérer pour produire ses œuvres. Mais l'Art non plus ne cherche ni ne délibère lorsqu'il est sûr de lui : quand le médecin se guérit lui-même (abstraction faite, bien entendu, de la dualité du médecin-malade et du médecin-guérisseur), on voit apparaître alors l'identité foncière de l'Art et de la Nature, en tant que pareillement « téléologiques » ; de même, si l'art de construire des navires résidait dans le bois dont on les fait, cet art n'agirait pas autrement que la Nature,

qui du bois ferait spontanément un navire. S'il n'en était pas ainsi, écrit ailleurs Aristote (*De part. an.* I 1, 641 b, 24 sqq.), de chaque germe pourrait naitre n'importe quoi, tandis que, en réalité, chaque germe conduit son développement jusqu'à un terme fixe, qui est la production de tel être bien déterminé.

3. **Nature et Art.** — A un point de vue tout voisin se révèle encore l'activité artiste de la Nature : c'est dans la comparaison que fait Aristote (*Phys.* II 3, 194 b, 26-29) de la cause formelle avec un « modèle », avec un παράδειγμα. Les commentaires qu'Alexandre d'Aphrodise et Simplicius (*Phys.* 310 20-314, 24 Diels) (le premier cité par le second, *ibid.*, 25 sqq.) consacrent à cette formule mettent bien en lumière, au surplus sans aucun parti pris de critique, les difficultés de la théorie du Maitre. A la différence des agents artificialistes, disent-ils en substance, les agents naturels n'ont pas une *préconception* de ce qu'ils ont à faire, et, par conséquent, chez ces derniers, le prétendu modèle n'est rien d'autre que le terme auquel tend et sur lequel s'arrête l'opération de la Nature : la « forme » définie qui enveloppe en elle toutes ses conditions matérielles. La Nature est donc, pour Alexandre, un « pouvoir inconscient » (δύναμις ἄλογος) : ce qui se passe pour la semence et pour son développement est exactement comparable à ce qui a lieu pour les automates ; il y a, à la fois, une impulsion *extérieure* qui, dans le cas de la semence, provient du procréateur, du mécanicien dans le cas de l'automate ; et une impulsion *intérieure*, là de chaque moment de l'évolution de l'embryon, ici de chaque pièce sur celle qui lui est liée, jusqu'à ce que, suivant un ordre mathématiquement réglé et sauf accroc ou empêchement, toute la série ait été parcourue et qu'elle ait atteint son terme. C'est cet *ordre*, et non pas la préconception et le choix, qui donnent à l'opération son caractère « téléologique », comportant d'ailleurs certains accompagnements qui résultent des conditions matérielles et qui peuvent ne répondre à aucune « fin ». Cette action de la « forme », toutefois, est encore immanente et mêlée de « puissance » ; elle ne s'explique donc que si, comme le note Simplicius, la nature imparfaite se dépasse elle-même par ses aspirations. C'est donc que la « forme » agit déjà comme « exemplaire », c'est-à-dire en somme comme modèle, avant d'être réalisée, et en outre comme cause finale sans avoir été distinctement reconnue. Sans doute est-il parfaitement légitime de concevoir ainsi la finalité. Mais une telle conception, ainsi que le montre l'exemple allégué par le perspicace interprète qu'est Alexandre, aboutit fatalement à un semi-mécanisme : pourquoi, dans la procréation, l'action du

générateur n'est-elle pas toute pareille à celle de la machine ?

Or, il n'y a pas à hésiter : l'effort des commentateurs pour distinguer la « téléologie » naturelle de la « téléologie » artificialiste, s'il met en bonne lumière la difficulté de faire cette distinction, est contraire à l'esprit comme à la lettre de la doctrine d'Aristote. La Nature, décidément, est un art, l'art le plus parfait, un art immanent à l'œuvre ; ou, pour mieux dire, l'Art est une Nature *seconde* et imparfaite, une simple imitation qui a besoin, en tâtonnant, de chercher une voie que la Nature trouve d'emblée. Donc la nécessité d'une préconception distincte du modèle, d'une recherche, d'une délibération, ne sont qu'une imperfection : cela ne signifie pas différence de nature, mais différence de degré et de perfection ; ce qui fait la supériorité de la Nature, c'est la préexistence de « l'idée » de l'œuvre à réaliser, sans que cette préexistence ait besoin de se dégager péniblement. Nous en revenons ainsi toujours à chercher tout principe de détermination authentiquement réel, dans une réalité analogue à ce qu'est, dans l'Aristotélisme classique, le Premier Moteur. Peut-être bien n'y a-t-il pas, au reste, d'autre moyen d'expliquer, en physicien et selon le meilleur mode de l'explication physique (cf. p. 46 sq.), à la fois les choses éternelles et les choses générables et corruptibles, à la fois le mouvement dans le monde supralunaire et le mouvement, avec le changement en plus, dans le monde sublunaire. On s'étonne souvent de ce paradoxe, que Dieu meuve le Monde sans le connaître et de telle façon que la relation qu'il a avec le Monde exclue toute réciprocité. Mais n'oublions pas que Dieu meut comme « fin » et comme « désirable », comme « fin » dernière et comme suprême « désirable ». Or, à plusieurs reprises (cf. notamment *De an.* II 4, 415 b, 2, 20 ; *Méta.* A 7, 1072 b, 2-4), Aristote a expliqué que la « fin » se prend en deux sens : τὸ οὗ, « ce en vue de quoi », ou la « fin » elle-même ; et τὸ ᾧ, l'être « pour qui » cette « fin » est l'objet de ses aspirations. Mais, dit-il, dans le cas des choses éternelles le premier sens est seul légitime. D'autre part, tandis que toute action comporte réaction, il n'en va pas ainsi dans le cas du Premier Moteur (*De gen. an.* IV 3, 768 b, 18-20). Or, c'est précisément parce qu'il est, lui, le Désirable *par excellence* : c'est toujours en effet un désirable qui est le moteur d'une activité créatrice d'œuvres ou d'actes (voir *De an.* III 10), et, si l'on peut concevoir que l'action motrice d'un certain désirable soit contrecarrée par celle d'autres désirables, en revanche jamais aucun désirable ne peut être combattu par le désirant ; à plus forte raison lorsqu'il s'agit du désirable suprême, et il n'y a pas à chercher de réciprocité. Que, d'autre

part, ce suprême désirable soit transcendant, rien encore de plus aisé à comprendre : l'objet de l'aspiration du Monde doit être un idéal qui le dépasse. D'autre part, ce n'est pas seulement le désirable qui meut ainsi sans être mû, c'est aussi l'intelligible (*Méta.* A 7, 1072 a, 26) ; or, ce suprême désirable est « une pensée qui se pense elle-même » ; il est donc tous les intelligibles à la fois, en tant que ce sont les objets de son intellect.

Par conséquent, si partout le moteur, la cause efficiente, c'est normalement la « forme » et la « fin », cela résulte nécessairement de l'action que leur attribue Aristote dans le cas du Premier Moteur : chaque être, chaque chose imitent, dans la mesure où ils le peuvent, son action. La question s'est posée incidemment de savoir s'il n'est pas une Ame du Monde (cf. p. 127) ; en tout cas, ce sont *des âmes* qui l'imitent, les âmes des sphères tout d'abord, avec l'éternité et l'unité de la translation circulaire qu'elles déterminent, puis les âmes des vivants terrestres, avec leurs désirs et leurs pensées ; ces âmes qui, pour chaque être ou chose, sont sa « nature » envisagée comme « forme » et moteur immobile ; car, en un sens, « tout est plein d'âme » (*De gen. an.* III 11, 762 a, 21). Ainsi l'existence des choses générables et corruptibles, avec son « devenir circulaire », est, à son tour, tout entière déterminée par la « fin » ou le désirable, et par la « forme », ou l'intelligible ; mais ce qui agit, c'est toujours de la pensée, et la finalité de la Nature n'est pas d'une autre espèce que la finalité du Noûs, de l'Intellect tout en acte (*De an.* II 4, 415 b, 16 sq.) ; l'action du Noûs est *éminemment* ce qu'est *formellement* l'action de la Nature, artiste inconscient et parfait. Cette pensée dépendante ne saurait toutefois être une « pensée qui se pense elle-même » ; elle n'en entraîne pas moins ce qu'elle conditionne, elle n'en soulève pas moins ce qui est suspendu à elle, de la même façon transcendante que la Pensée suprême, tout ce sur quoi elle agit. Les actions naturelles particulières ne sont qu'un monnayage, toujours poussé plus avant dans la dégradation, de la « Pensée qui se pense elle-même ».

III. Les erreurs de la Nature et le hasard. — 1. Monstruosité et anomalies. — Voilà comment on peut, *en droit*, concevoir la Nature et la Surnature, la « nature » qui, à l'égard de chaque chose, est elle-même une sorte de « surnature » : en droit, dis-je, mais non point en fait, car le monnayage dont il s'agit est susceptible d'être faussé. Jusqu'à présent, en effet, nous étions en face d'activités parfaitement déterminées et d'ordre nécessaire. Or, à mesure que nous nous éloignons de ce qui en est le principe,

c'est-à-dire de cette « forme » suprême où toutes les « formes » résident dans leur « actualité » éternelle, la nécessité se dégrade et l'ordre n'a plus la même simplicité. Dans le monde supralunaire, la nécessité formelle subsiste encore ; mais, si nécessaires soient-ils, les mouvements des planètes n'ont plus la simplicité du mouvement du Premier Ciel. Avec le monde sublunaire, il n'est plus question que de fréquence, de constance approchée, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (cf. p. 35). Or, si ce n'est pas déjà le « fortuit » (cf. *Méta.* Δ 30), c'est du moins une espèce de l'ἐνδεχόμενον, de l'« éventualité contingente », inhérente à la Nature (cf. *An. pr.* II 13), et, par conséquent, l'opposé du nécessaire. Bien plus, il y a, en outre de ces possibilités indéterminées, de véritables erreurs de la Nature : ce sont les monstres et toutes les anomalies.

A en croire Aristote, cela ne prouve cependant rien contre la « téléologie », ni contre l'art de la Nature. Et c'est encore la comparaison de la Nature avec l'Art qui lui sert à expliquer les erreurs de cette dernière, et qui pourrait même servir à expliquer la simple constance de ses opérations ou, comme conséquence, la fortuité des effets qu'elles produisent. Ne peut-il arriver à un médecin, lit-on *Phys.* II 8, 199 a, 34-b, 4, d'administrer à tort une drogue, ou à celui qui enseigne l'orthographe, de faire une faute ? Dirait-on pour cela qu'il n'y a point pour eux de but ? Non ; mais on dira qu'ils ont manqué celui qu'ils se proposaient, et que, d'ordinaire, ils l'atteignent cependant. De même pour la Nature. Au surplus, ce qui caractérise principalement un processus comme « téléologique », c'est, ainsi qu'on l'a vu tout à l'heure, l'ordre mathématiquement réglé et continu : tout désordre peut être considéré comme impliquant un ordre.

Quant à dire d'où proviennent ces indéterminations plus ou moins complètes et ces malfaçons, il ne peut y avoir de doute sur la réponse : elles proviennent de la « matière », en tant précisément qu'elle est « puissance » ambiguë des contraires (*Méta.* E 2, 1027 a, 13 sq. ; *De caelo* I 12, 283 b, 5 sq. ; *De gen. an.* IV 10, 778 a, 6 sq.). Il en est évidemment ainsi pour la simple « fréquence » (ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν) ; car elle s'oppose à ce qui existe « absolument » (ἀπλῶς) et à ce qui a lieu « toujours » (ἀεί ; cf. Bz 618 a, 58 sqq.). Mais comment cela s'accorde-t-il avec la conception que l'on est arrivé à se former de la « matière » ? Celle-ci n'est plus alors ce que la « forme » enveloppe, mais quelque chose qui *résiste* à la « forme ». C'est, d'abord, qu'il y a dans la « puissance » une infinité de degrés, c'est que la puissance est de l'ordre de l'infini : d'une part, elle approche de l'« acte » par la virtualité de l'ἐξίς ; d'autre part, l'ambiguïté qui en

est l'essence est négation et « privation », donc non pas le néant même, mais une approximation du néant. Bref, le développement ou le progrès de la « puissance » est, en un sens, positif et, en un sens, négatif ; en elle il y a nécessairement de la contingence, une possibilité essentielle de se réaliser ou de ne pas se réaliser. Or, d'après Aristote, c'est, on l'a vu (cf. p. 83 et 84), à la « matière » qu'il faut rapporter cette causalité contingente « en dehors, dit-il, de ce qui arrive *ordinairement* », mais cependant pour cela aussi ; car, si l'*ordinaire*, le fréquent, n'était pas lui-même contingent, il ne serait plus *ordinaire* ou fréquent seulement, mais *constant absolument* ou, pour bien dire, nécessaire, au moins par rapport à nous. Nous en revenons ainsi à la distinction déjà faite d'une double nécessité : à l'opposé de la nécessité qui dérive de l'« acte » éternellement réel ou de la « forme » absolue, il y a la nécessité qui dérive, si l'on peut dire, de la contingence essentielle à l'éternelle indétermination de la « matière » : c'est ce que j'ai appelé le troisième mode de la causalité (p. 157).

2. **Le hasard.** — Donc, constance simplement approchée, hasard, anomalies et monstruosité sont des faits du même ordre, mais à divers degrés, et, en parlant du hasard seul (*Phys.* II 4-6 ; *Méta.* Δ 30), nous aurons expliqué pourquoi ce qui *devait* arriver, *n'arrive pas toujours*. Le tort d'Aristote est d'avoir, au contraire de ce que nous faisons tout à l'heure, opposé le « fréquent » au « fortuit », en établissant une fausse réciprocity entre la rareté du fait exceptionnel et sa fortuité (*Phys.* II 5, *déb.*). Quoi qu'il en soit, le nom propre du « fortuit », c'est, d'après lui, τὸ αὐτόματον, et de ce mot il donne une étymologie significative : « ce qui *par soi-même* se produit *en vain* », αὐτὸ μάτην¹ (*ib.* 6, 197 b, 29 sq.). Si l'on s'en rapporte à cette explication, il y a deux choses qu'on ne doit ni confondre, ni ramener l'une à l'autre : d'une part le « en vain », le μάτην, c'est-à-dire la « stérilité » de la cause en tant que cause, αὐτό, et cela par rapport à la « fin » dont elle tient tout l'efficace de son opération propre ; bref, un aspect tout négatif, celui d'un néant de finalité, lequel conditionne le hasard, sans lui être cependant identique ; — d'autre part, le fait que toutefois cette cause opère et que, *par accident*, elle produit un effet qu'elle *n'était pas faite pour produire* et dont la nécessité, au lieu de provenir de la « fin » à laquelle cette cause devait essentiellement son pouvoir causal, *provient d'ail-*

1. L'étymologie probable est αὐτός et une racine μα : μάω, μαίωμαι, « je m'élançai vers..., je désire ».

leurs ; bref, cette fois, un aspect positif, ou quasi positif, puisque c'est dans la « fin » et dans la « fin » seulement que réside la positivité d'une cause. Ainsi, comme cause *par soi*, la cause en question a été « vaine » ; mais elle a agi autrement, à savoir comme cause *par accident*.

Ceci dit, il suffira de rappeler brièvement les exemples par lesquels Aristote illustre sa conception et les distinctions que ces exemples lui suggèrent. Cet homme se propose de planter un arbre et, à cette intention, il creuse la terre ; cet autre se propose d'assister à l'Assemblée du Peuple, et, à cette intention, il se rend sur l'*agora* ; Platon se propose de revenir de Sicile à Athènes et, à cette intention, il prend la mer. Que chacun de ces actes puisse avoir un autre but, c'est certain ; du moins est-ce toujours ce but, quel qu'il soit, qui les détermine et qui en est la véritable cause. Mais c'est un « accident » que, *à cause de* ces coups de pioche dans le sol on y ait découvert un trésor ; que, *à cause de* la venue sur l'*agora*, on y ait rencontré son débiteur ; que, *à cause de* cette traversée, une tempête ait jeté Platon à Égine et que, les Éginètes étant alors en guerre avec les Athéniens, il y ait été réduit en esclavage comme prisonnier de guerre. Cela *s'est trouvé* comme cela, ὡς ἔτυχε, mais ce n'était pas cela qu'on avait en vue : quelle heureuse chance, dirions-nous, ou, au contraire, quelle malchance déplorable ! Voilà donc des faits de hasard, mais dans l'ordre des actes qui, par eux-mêmes, sont ou peuvent être l'objet d'un choix délibéré, et, comme d'autre part ces actes intéressent le bonheur ou le malheur de l'agent, Aristote les appelle « faits de fortune », τύχη, de « bonne » ou de « mauvaise fortune », εὐτυχία et ἀτυχία ou δυστυχία.

Il s'ensuit que cette dénomination est inapplicable aux êtres dépourvus d'« activité pratique » (πραξις), c'est-à-dire à ceux qui n'ont pas la faculté de délibérer et de choisir : ainsi les enfants et les bêtes. A leur sujet, on ne parlera donc pas de « fortune », mais plus proprement de « hasard ». Où néanmoins ce dernier terme convient *seul*, c'est dans le cas de la Nature, puisque les productions de la Nature, inexplicables sans la finalité, ne comportent cependant ni délibération, ni choix. Or, quand il se produit quelque chose de contraire à la Nature (παρὰ φύσιν), une monstruosité, une anomalie quelconque, on ne doit pas croire, pour cela, que soit abolie la finalité de la Nature ; car c'est au normal qu'elle tendait, mais sa tendance s'est trouvée être « déviée ». Aristote ajoute, il est vrai (6, 197 b, 35-37), qu'il n'y a peut-être pas là, absolument parlant, un effet de hasard : dans le cas du hasard, les causes de cette déviation devraient être

extérieures, tandis que, ici, elles sont *internes* en vertu de la définition même de la Nature ; d'autre part, la déviation est toujours limitée, puisque d'un homme, par exemple, il ne naîtra jamais un arbre. Il faut bien pourtant que ces causes *internes* de perversion de l'ordre naturel viennent *d'autre chose* que de la Nature, que de la Nature comme « forme » et comme « fin », et même de la Nature en tant qu'elle est aussi les conditions matérielles enveloppées par la « forme » et exigées par la « fin » ; il faut donc que ces causes internes de l'anomalie ou de la monstruosité soient dans la dépendance de causes extérieures.

En résumé, le hasard, pour Aristote, est le trouble apporté dans une série causale normale, laquelle est déterminée par une « fin » de l'intelligence et de l'Art ou par une « fin » de la Nature ; trouble qui résulte de l'intervention indéterminée et imprévisible de causes étrangères à cette série. En un sens donc, il n'y a pas là de causalité du tout, et Aristote dit lui-même (5, 197 a, 14) que, « à la considérer absolument, la fortune n'est cause de rien » ; Philopou, de son côté, écrit que les faits de hasard sont des faits sans cause (277, 16 sqq. Vitelli). Il n'en est pas moins vrai que, lorsqu'il se demande à quel genre de cause appartient le hasard (6, 198 a, 2 sqq.), Aristote déclare que c'est une cause efficiente, c'est-à-dire sans doute, pour autant que, ici, la cause efficiente est irréductible à la cause finale et même contraire à celle-ci, que la causalité du hasard est une causalité proprement mécanique. Ce qu'il ajoute ensuite explique quel est à ses yeux le caractère d'une telle causalité et en quel sens elle est « accidentelle » : d'une certaine façon, elle n'est pas d'une autre espèce que la cause naturelle ou que la cause délibérante ; mais, comme de telles causes il y a « une foule infinie » (cf. 5, 196 b, 27-29), il est par suite impossible de prévoir si, de ce fond mystérieux, ne surgira pas quelque activité indépendante de celles que l'Art ou la Nature utilisent normalement : qui prévoirait la faute d'orthographe que fera le maître d'école, ou l'erreur de la Nature quant au nombre des pattes d'un veau naissant ? Il faut donc fatalement tenir alors compte de la succession dans le temps et ne plus se borner à envisager analytiquement les effets comme impliqués dans la cause. Cette indétermination, ce sont les risques de l'existence empirique : le temps est un facteur du hasard.

Génération spontanée. — Le hasard peut d'ailleurs, notons-le, être lui-même un agent de l'œuvre de la Nature. Toute génération animale ne se fait pas en effet à partir d'un germe qui provient d'un animal semblable à l'être engendré ; génération dans

laquelle agit la tendance de la Nature vers la production d'un être achevé pareil au générateur. A côté de cette génération il y a celle qu'Aristote appelle « génération de hasard », γένεσις αὐτόματος (*Hist. an.* V 1, 539 a, 17 sqq. ; cf. Bz 124 b, 3 sqq. ; cf. p. 201), ce que nous autres, nous appelons « génération spontanée » : il y a des animaux qui naissent ainsi d'autre chose que de leurs semblables, et notamment du bois pourri, ou de la vase, ou des excréments, ou de la rosée, etc. En d'autres termes, la série causale, déterminée par cette « fin » qu'est la production de l'animal dont il s'agit, est brisée puisqu'elle ne va pas jusqu'à la production du germe duquel sortirait l'animal nouveau, et que celui-ci dépend au contraire d'une autre série, entièrement étrangère. Ce n'est pas tout : d'après la doctrine aristotélique, même dans la première sorte de génération, on doit considérer comme une espèce de hasard, comme une imprévisible anomalie la prédominance du principe féminin, qui représente la « matière », sur le principe mâle, qui représente la « forme » : la femelle n'est qu'un mâle imparfait, la plus faible, devrait-on dire, des monstruosités existantes (cf. *Gen. an.* II 3, 737 a, 27 ; 4, 738 b, 25 sq. ; cf. Bz 107 a, 56 sqq.).

IV. La contingence des futurs. — Ainsi, dès que nous quittons le domaine des choses éternelles, nous sommes aux prises avec un monde irrémédiablement voué soit à la contingence, soit à une nécessité qui a son principe dans la contingence et qui résiste à cette autre nécessité dont le principe est dans la « fin », ou, ce qui est tout un, dans le bien. Dans notre monde il y a donc fatalement de l'indétermination, c'est-à-dire des événements rebelles à l'intelligibilité et, par suite, à la prévision. C'est ce qu'on voit dans le fameux chap. 9 de l'*Hermèneia* sur les « futurs contingents ». Au nom de leur intellectualisme radical, les Mégariques défendaient la thèse du nécessitarisme absolu : si c'est, disaient-ils, la loi de la pensée que, de deux propositions dont l'une est vraie, l'autre soit nécessairement fausse, alors il est nécessaire, dès à présent, que de deux propositions relatives au futur, l'une soit vraie et sa contradictoire fausse ; or, si elles le sont déjà, c'est aussi qu'elles l'étaient de toute éternité. — Mais, objecte Aristote, puisque les faits énoncés dans ces propositions *n'existent pas* encore, les propositions dont il s'agit ne peuvent être ni vraies, ni fausses : il ne saurait en effet être question de conformité du discours avec une réalité encore inexistante. Donc il n'y a *pas de détermination actuelle* ; et la logique, ici, n'a pas à dire son mot. Ici, par conséquent, l'exclusion mutuelle de

deux propositions contradictoires *ne vult qu'indéterminément*.

Or, une telle doctrine n'est-elle pas, à l'égard de certains autres aspects de la pensée d'Aristote, un échec évident ? De l'existence même de la « fin » à titre de « forme » éternelle ; de l'existence, à titre de « fin » suprême, d'une pensée « qui se pense elle-même », devrait en effet résulter, au contraire, une détermination sans défaillance, — s'il n'y avait, d'autre part, tout un ordre de réalités qui résiste et qui, sans défaillance aussi, fait front à la détermination ; bref, un ordre d'indétermination qui est quelque chose d'infiniment plus positif que ne le serait cette simple *possibilité* à laquelle semblait se réduire la « matière » dans l'autre aspect de la doctrine. Ainsi ne pourrait-on dire qu'il y a chez Aristote une sorte de *clinamen* de la finalité, une déviation nécessaire de la « forme », sans laquelle les choses sensibles ne pourraient pas exister ? Et, de fait, Épicure a trouvé son compte dans la doctrine de l'*Hermèneia*, et il l'a utilisée aux fins de son mécanisme contingentiste¹.

Au surplus, qu'est-ce pour Aristote que la liberté (cf. p. 127) ? Dans un passage de son *De anima liber alter*², où semble s'exprimer avec assez de justesse la pensée d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise ne voyait entre la liberté et le hasard d'autre différence que celle-ci : le hasard, c'est le non-être *en dehors de nous*, tandis que la liberté est le non-être qui est *en nous* et qui fait que nos actes, étant *également possibles*, sont considérés par nous comme étant ἐφ' ἡμῖν, c'est-à-dire « en notre pouvoir ». Cette distinction, nous l'avons rencontrée dans la *Physique* : c'est celle qui servait à Aristote pour distinguer la monstrosité, avec ses causes *intérieures*, et le hasard, avec ses causes *extérieures* (cf. p. 166). Ainsi la liberté serait une imperfection, mais qui nous porte effectivement à désirer le bien dont nous sommes dépourvus. Comment toutefois l'obtiendrions-nous sans un effort pour remédier à cette imperfection, c'est-à-dire sans un effort pour nous remettre sous l'empire de la nécessité qui dérive de la pensée pure ou de la « forme » ? Nous chercherions ainsi à rétablir notre nature dans son éternelle détermination, en éliminant la contingence. La liberté serait donc un signe de la misère de l'homme, de l'obligation où il est, au lieu de *suivre* sa route, d'avoir à la

1. Voir Cicéron, *Pr. Acad.* 30, 97 ; *De nat. deorum* I 25, 70 ; *De fato* 10, 21.

2. Voir 170, 21-171, 1 et 175, 27-32 Bruns. Ces textes se trouvent dans deux dissertations qui portent en commun le titre : τῶν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν (169, 23-172, 15 et 172, 16-175, 32 Bruns). L'authenticité de l'ouvrage, il est vrai, a été contestée en totalité ou en partie.

choisir. Pour la Nature en effet, tout ce qu'en elle il y a de « liberté » ne peut être que son mal, étant le principe même de ses erreurs ou de ses défaillances. Mais il faut bien en prendre son parti : ou bien la Pensée qui se pense elle-même n'appellera rien d'autre à l'existence dans le temps ; ou bien cela n'aura lieu, comme le dit d'ailleurs Aristote dans un texte déjà cité du *De caelo* (cf. p. 93), que grâce à des obscurcissements, toujours plus épais, de la lumière qui est dans cette Pensée.

CINQUIÈME PARTIE

L'ÂME ET SES FONCTIONS

CHAPITRE I

AME ET VIE ORGANIQUE

I. Généralités : les trois âmes. — Si, pour désigner cette partie de la doctrine d'Aristote que nous abordons à présent, on s'aventurerait à employer le terme moderne de « psychologie », on introduirait dès le début dans l'exposé une fâcheuse équivoque. Ce qui, chez Aristote, correspondrait à notre « psychologie » n'est en effet qu'une assez mince portion de ce vaste ensemble qu'est chez lui l'étude de l'âme et de ses fonctions¹. Notons tout d'abord ce point capital : que l'étude dont il s'agit appartient au physicien, au moins pour la plus grande partie et que ce qui, dans cette étude, est étranger à la Physique et relève de la Philosophie première, c'est la théorie de l'Intellect. A plusieurs reprises, Aristote a lui-même indiqué la nécessité de cette distinction (*De an.* I 1, 403 a, 28 ; *Meta.* E 1, 1026 a, 4 ; *De part. an.* I 1, 641 a, 17-b, 10). Les vivants, végétaux ou animaux, dit-il en substance, font partie de la Nature ; le physicien doit donc les expliquer, et il ne peut le faire qu'en distinguant dans leur nature « matière » et « forme » et en rendant compte de la première au moyen de la seconde. Or, ici la « forme », c'est l'âme, et c'est l'âme qui, en tant que principe, constitue la « nature » : soit simplement des fonctions de reproduction et de croissance, ainsi chez les plantes (âme nutritive ou végétative ; *θρεπτικὴ ψυχὴ* parfois *αὐξητικὴ*, *γεννητικὴ* ou *φυτικὴ*) ; soit, en outre, de la locomotion et de la sensation, c'est-à-dire d'un mouvement et d'une altération (âme sensitive, *αἰσθητικὴ*), mais aussi désirante et motrice ; soit enfin de l'intelligence et de la pensée (âme pensante ou intellectuelle, *διανοητικὴ*) ; l'homme est le seul vivant chez lequel cette troisième âme se surajoute aux deux précé-

1. Cette cinquième partie sera uniquement consacrée aux fonctions vitales et cognitives, réservant pour la sixième partie l'étude des fonctions affectives et volitives, surtout (cf. p. 250 sqq.).

dentés. Or, l'intelligence a pour corrélatif l'intelligible, comme la sensation a pour corrélatif le sensible. Mais, bien que le sensible, pour devenir objet de sensation, ait besoin de se dépouiller de sa matière, il n'en est pas moins un composé dans lequel, hormis cette exigence, la « matière » coexiste toujours à la « forme ». L'intelligible au contraire est tout à fait « sans matière ». Il est par suite nécessaire que l'âme ne soit pas tout entière « nature », au sens de principe de mouvement ou de repos et de changement, tandis que, d'autre part, elle sera au contraire « surnature » par une de ses fonctions, l'Intellect, c'est-à-dire par celle qui la met en contact avec l'Intelligible. Ainsi, à propos des vivants humains, nous retrouvons un dualisme analogue à celui que, du fait de l'existence des Astres, nous avons rencontré dans la partie, déjà étudiée, du domaine de la Physique : par rapport au reste des vivants, l'homme est, pour une part de sa nature, placé comme les Astres dans un plan surnaturel.

Définition de l'âme. — Après ce qui a été dit (cf. p. 124-126) de la distinction entre « nature » et « âme », peut-être sera-t-il permis de passer rapidement sur la théorie générale. Rappelons toutefois en la commentant la définition fameuse : « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organique qui a la vie en puissance. » Autrement dit, l'âme est l'immédiate « actualisation » d'un corps qui n'est pas une machine fabriquée et qui, capable de vivre, possède par nature ses « outils » [*organa*], lesquels sont différenciés par rapport à des activités téléologiques ; et qui est par conséquent composé de parties « anhoméomères » [cf. p. 139 sq.] dont chacune a donc sa fonction propre. Ainsi, pour qu'il y ait vie, il faut certaines conditions matérielles, et l'âme est l'« acte » de ce que sont « en puissance » ces conditions ; rien de plus. Elle est donc, comme on l'a vu à propos de l'individuation par la « forme » (cf. p. 91 sqq.), « quelque chose du corps », non point du corps en général, ni même de ce qu'on pourrait appeler le corps *spécifique*, mais bien de tel ou tel corps, à la fois par conséquent « forme » ou « idée », et « matière » exigée par celles-ci ou comprise en elles. L'Intellect mis à part, l'âme n'est, d'après sa définition, rien de *spirituel* ; mais précisément cette nécessité de mettre à part l'Intellect fait apparaître le caractère incomplet d'une telle définition ; elle est faite, dirait-on volontiers en langage cartésien, sur le plan de l'« union substantielle » ; l'Intellect seul est sur le plan de l'esprit. D'autre part, en sa qualité d'« entéléchie première », l'âme n'est qu'un « acte » du plus bas degré, tel un savoir possédé, qui ne s'exerce pas, par rapport à un savoir qui s'exerce, ou encore

telle la vue par rapport à la vision actuelle et effective ; c'est en somme la « manière d'être », l'ἔξις du corps vivant, ou sa « puissance » déjà déterminée. Il pourrait dès lors sembler que la conception d'Aristote est très proche de la théorie de l'« âme-harmonie ». Il combat cependant cette théorie (*De an.* I 4), en insistant principalement sur ce point, que l'« harmonie » du corps ne serait que la « matière » de l'âme ; de même, dit Alexandre (*De an.* 24, 18 sqq. Bruns), que les proportions d'une potion médicinale ne sont que la « matière » de sa vertu curative, celle-ci étant la « forme » ou la « fin » de la potion, de même l'âme, de ce complexus qu'est le corps dont elle est l'âme. Il n'en est pas moins vrai que, pour établir entre les deux théories un étroit rapprochement, il suffirait d'appeler l'attention sur la solidarité de la « forme » ou de la « fin » avec les conditions matérielles qu'elles exigent. Enfin on ne doit pas oublier que des Péripatéticiens tels qu'Aristoxène de Tarente et Dicéarque de Messine ont repris la conception de l'âme-harmonie (Cicéron, *Tusc.* I 10, 20 ; 18, 41 ; 22, 51).

II. La Biologie d'Aristote. — Il ne peut être question, dans une exposition aussi limitée que celle-ci, de faire à la biologie d'Aristote la place qu'elle mériterait. On devra donc se borner à quelques indications sur la façon dont elle s'est probablement constituée, sur les principes qui en inspirent la méthode, sur les traits qui en marquent le mieux la valeur durable ou bien, au contraire, la faiblesse.

Tout d'abord, selon toute vraisemblance, cette œuvre considérable, le quart environ, on l'a vu, de notre collection aristotélique, représente un magnifique effort pour systématiser en vue de l'enseignement tout le matériel depuis longtemps amassé par des observateurs de toute sorte : agriculteurs et jardiniers, médecins ou vétérinaires, éleveurs, chasseurs et pêcheurs. Il n'est pas impossible en outre que ce travail de systématisation ait été pour une bonne part accompli sous la direction d'Aristote, par quelques-uns des maîtres du Lycée, au premier rang desquels Théophraste, dont la spécialisation botanique est suffisamment attestée par ses propres écrits, mais aussi Ménon, l'historien de la médecine, et peut-être même le fameux médecin Dioclès de Caryste. Ce n'est pas à dire d'ailleurs qu'on doive exclure la probabilité d'une contribution personnelle d'Aristote : c'est, croit-on, par lui-même qu'il aurait observé l'évolution de l'œuf de poule et celle du fœtus humain, et à ce sujet il semble se reporter tantôt à ses propres dissections, tantôt aux figures de

son *Anatomie* (*De gen. an.* IV 1, 764 a, 33-36 ; cf. Bz 104 a, 4-17 ; 328 a, 13 sq.). Ses recherches tératologiques ; l'énergie qu'il met à affirmer dans un remarquable morceau (*De part. an.* I 5, 645 a, 5-36) qu'il n'y a pas, dans la Nature, d'être ni de fonction qui ne soit digne de la curiosité du savant, tout cela témoignerait chez lui d'un véritable esprit scientifique, lequel est souvent gâté, il est vrai, par le désir d'utiliser les faits à la justification de ses préjugés proprement philosophiques. Sans doute il n'a pas été le premier à noter l'analogie qui, dans différentes classes zoologiques, apparente des organes dont la structure et l'aspect extérieur sont très dissemblables ; mais avec lui, de nombreux exemples le prouveraient, l'emploi de la méthode comparative devient systématique : ce que la main est à l'homme, la pince l'est aux crustacés ; ce que l'aile est à l'oiseau, la nageoire l'est au poisson ; les branchies sont pour celui-ci ce que les poumons sont pour les animaux qui vivent dans l'air. Ce principe le conduit à chercher quel est l'organe équivalent au cœur chez les animaux qui sont dépourvus de sang, quel est chez ces derniers le liquide analogue de ce qu'est le sang chez les autres. L'arête et l'os, parties homéomères comme le sang, sont des analogues. De même l'ongle et le sabot ; de même encore le cocon chez les insectes, la coquille de l'œuf et le placenta chez les vivipares, trois enveloppes dont il note la similitude extérieure (surtout *De part. an.* I 4, 644 a, 14-23 ; b, 7-15 ; 5, 645 b, 3-10 ; *Hist. an.* I 1, 486 a, 21 sqq. ; 16 *déb.* ; IV 1 ; *Gen. an.* III 9, 758 b, 2-5).

Il est très attentif à la corrélation des organes comme « consécutive » (ἀκολουθεῖν) de ce qu'est un organe « dominateur » (νικῶν, κρατοῦν) ; ainsi un changement complet du système des corrélatifs et par suite du type biologique est en relation directe avec une différence, soit dans les conditions physiques ambiantes, telles que le chaud ou le froid ; ou, du point de vue interne, dans les fonctions, fondamentales (ἀρχοειδέες) à l'égard de ce type de la génération et de la nutrition ; d'où la différence, par exemple, des animaux aquatiques et terrestres (*Gen. an.* IV 1, 764 b, 22-25 ; *Hist. an.* VIII 2, 589 b, 31-590 a, 18). La structure et le volume d'un organe changent avec l'usage qui est fait de cet organe : ainsi la bouche, selon qu'elle est adaptée spécialement à la préhension, à l'attaque et à la défense, ou bien seulement à la nutrition. Mais, dans le cas même où un organe est sans usage, jamais, s'il appartient à un système donné de corrélatifs, il ne disparaît complètement ; il subsiste « à titre d'indication » (σημείου χάριν ; cf. *Part. an.* III 1, 662 a, 22-25 ; II 14, 658 a, 35 sq. ; *Gen. an.* III 1, 749 b, 7-9 ; 750 a, 3 sq.).

Qu'Aristote se soit d'autre part souvent trompé, ou laissé tromper par ceux chez lesquels il puisait son information, cela est incontestable. Ainsi, d'après lui, le rôle des poumons et des branchies est de refroidir par le moyen de l'air ou de l'eau le sang qui s'est cuit au foyer du cœur ; ce dernier organe est, selon lui, le principe de la sensibilité, et non pas, comme pour Hippocrate ou pour Platon, le cerveau, dans lequel il voit un autre semblable réfrigérant (p. ex. *Part. an.* III 3, 665 a, 10-13). Quant à l'erreur sur le rôle des artères, elle est en son temps générale. Ce qui importe plus que ces erreurs, que l'insuffisance des moyens d'investigation explique d'ailleurs en partie, c'est la conviction bien assise que la vie comporte un plan de composition défini, qui lui-même comporte des degrés de perfection, depuis la plante, dans laquelle ce plan présente au minimum une complexité de déterminations, jusqu'à l'homme chez qui cette complexité est inversement au maximum et s'enrichit des fonctions mentales les plus excellentes ; de telle sorte que la totalité des fonctions de l'âme soit représentée par le plan de composition qui est le sien : modèle, dont tous les autres sont des copies plus ou moins dégradées, l'homme représente le plan même de la Nature, en tant qu'il est la « fin » à laquelle tend celle-ci dans l'ordre de la vie. Aussi n'y a-t-il chez les plantes, la finalité de la Nature s'y bornant à la croissance et à la production de la graine, que des organes pauvrement spécialisés ; aussi la vie végétale n'est-elle qu'un sommeil, qui n'est pas différencié, comme chez les animaux et chez l'homme, par des intermittences fréquentes de réveil. En outre, il y a des végétaux qui naissent par génération spontanée et les différences sexuelles n'y caractérisent pas des individus distincts, mais sont le plus souvent unies dans le même. En dehors de leur tendance à croître, qui n'admet d'autre mouvement que vers le haut, elles ne possèdent aucun désir, non plus qu'aucune sensation ou pensée. Leur âme étant une « forme » d'un degré inférieur, leur unité corporelle ne peut être que rudimentaire, et elle ressemble à celle d'un agrégat, car elle correspond plutôt à une multiplicité d'âmes : témoin les opérations qui permettent, par résection d'une plante, de créer une plante nouvelle (voir Bz 839 b, 33-840 a, 24). Or, ces caractères appartiennent aussi à des animaux très élémentaires tels que les éponges et les huîtres, qui ne sont entièrement dépourvus, ni de sensibilité ni de quelque aptitude motrice, sans posséder cependant la locomotion. S'il en est ainsi, c'est que l'âme, qui donne la vie au corps de ces êtres de transition, est une âme *moyenne* entre celle de la plante, laquelle est d'un degré immé-

diatement inférieur, et une « forme » animatrice immédiatement supérieure. La *qualité* de son âme est donc toujours ce qui détermine la place d'un vivant quelconque sur l'échelle des êtres : si le corps de l'homme en occupe le sommet, la raison en est que son âme, possédant l'intellection, possède la valeur hiérarchiquement la plus haute. Ces différences dans la qualité des âmes retentissent sur le milieu vital lui-même de chaque classe de vivants : à mesure que l'on descend, la chaleur interne décroît, la proportion de l'élément terreux augmente dans la composition du corps ; aussi l'animal se colle-t-il à la terre par de nombreuses pattes, ou bien il rampe à sa surface ; jusqu'à ce qu'on en vienne enfin à la vie végétale, pour laquelle des racines enfouies dans la terre sont l'équivalent de la tête et de la bouche (*Part. an.* IV 1, 616 b, 18-617 a, 1).

Il n'y a là cependant, qu'on ne s'y trompe pas, aucune évolution *historique* de la Nature : les genres des êtres vivants sont aussi incommunicables que le sont tous les autres genres, quels qu'ils soient (cf. p. 37 et 51) ; il ne peut être question ni de transformisme, ni de filiation réelle ; l'homme n'est pas un *ancien* poisson, comme l'ont pensé quelques Présocratiques, ni la plante un animal *dégénéré* ; ce sont autant de « formes » exigeant une « matière appropriée », autant d'essences éternelles, mais qui ne sont pas toutes de même *valeur*, ni par conséquent de même rang. Or, ce qui en mesure la perfection, c'est le pouvoir de détermination qu'elles comportent, et, par suite, dans les vivants périssables qui manifestent ces essences, une richesse plus ou moins grande d'organisation, une harmonie plus ou moins heureuse de fonctions plus exactement spécialisées, donc plus variées (*Part. an.* II 10, 656 a, 3-8). Au reste, Aristote, on l'a vu, affirme que les espèces sont éternelles comme doit l'être la terre puisque, elle disparue, le monde n'aurait plus de centre (*Gen. an.* II 1, 731 b, 35 sq.). Bref, le plan général de l'organisation biologique se reproduit chez tous les vivants avec des variations d'une ampleur plus ou moins grande, qui serviront à distinguer des plans secondaires comportant à leur tour d'autres variations. Ces différences consisteront, tantôt dans le volume plus ou moins considérable de tel organe, tantôt dans les propriétés qualitatives des tissus, tantôt dans la position occupée par l'organe, ou bien enfin dans le rapport fonctionnel qui lie au tout des organes communs à deux plans distincts. En somme, il s'agira toujours comme on l'a vu, de rechercher, derrière des différences apparentes, ce qu'il y a de commun, ou au moins ce qu'il y a d'analogue, en tous ces plans biologiques. Ainsi le plan général de

l'oiseau n'est pas changé parce que l'aile a plus ou moins d'envergure, ni celui des animaux non-sanguins (spécialement céphalopodes ou crustacés), parce que leur enveloppe est dure ou friable, ou parce que la position réciproque des parties molles et des parties dures n'est pas la même ; pas plus que ne change le plan de composition du mammifère, parce que celui-ci a ses mamelles sur le ventre tandis que d'autres les ont au milieu de la poitrine. La découverte des analogies élargit chacun de nos aperçus particuliers sur le plan de la vie et en confirme par conséquent l'unité présumée.

Les critiques les plus graves concerneraient la systématique d'Aristote. Sans doute a-t-il bien vu que la détermination des espèces devait se fonder sur des caractères essentiels (p. ex. *Hist. an.* I 6, 491 a, 14-19) et que la classification exige une appréciation de l'importance relative de ces caractères, selon les différenciations que comporte le plan unique de la Nature : les genres les plus élevés auront leur principe constitutif dans une communauté d'analogie ; les subdivisions inférieures jusqu'à l'espèce dernière au-dessous de laquelle il n'y a plus que la pluralité infinie des individus, se fonderont sur des différences qui ne sont que de degré (*ibid.*, II, 1 *déb.* ; *Part. an.* I 4 *déb.*). Enfin, ce n'est pas un mince mérite d'avoir analysé environ cinq cents espèces, et le plus souvent d'une manière assez précise pour qu'il nous soit aujourd'hui possible d'en identifier un grand nombre. Mais les principes de cette classification, on ne peut le nier, sont loin d'être uniformes, et elle manque de cohérence: Tantôt elle se fonde sur la considération de conditions générales profondes, telles que l'intensité plus ou moins grande de la chaleur vitale et se rapporte à des parties homéomères (présence ou absence de sang) : ce qui donne lieu aux divisions les plus générales ; tantôt elle se fonde sur le mode de génération, viviparité ou oviparité plus ou moins parfaites, génération larvaire avec métamorphoses, enfin cette génération qui est, en un sens, hors nature, la génération spontanée (cf. p. 166), dont l'huître, le poulpe, certains insectes et même des poissons seraient des exemples. Ailleurs, à ces considérations physiologiques se substituent des considérations morphologiques : structure générale, soit de tout le corps, soit de tel ou tel organe : ainsi, sauf l'homme, tous les vivipares sont quadrupèdes, tandis que les ovipares sont, les uns quadrupèdes comme les sauriens, ou bien bipèdes et ailés comme les oiseaux, ou bien apodes, soit avec des nageoires : les poissons, soit dépourvus d'organes spéciaux de locomotion : les serpents. Selon que les parties dures sont intérieures ou bien

extérieures et, dans ce dernier cas selon le degré de leur dureté, on a trois classes d'animaux non-sanguins : les mous (μαλακά), nos mollusques céphalopodes ; les mous à carapace (μαλακά ὄστρακα), nos crustacés ; les coquillages (ὄστρακόδερμα), nos mollusques acéphales et gastéropodes, ainsi les huîtres et les escargots. Parfois, ce qu'envisage Aristote, ce sont les modes du mouvement, selon que les animaux marchent, volent, nagent ou rampent ; ou bien le volume, puisqu'une classe distincte est constituée par les gros animaux marins, pourvus ou non d'évents, tels la baleine, le dauphin, le veau marin ; ou bien encore l'attitude (la stature droite et l'allègement corrélatif des parties supérieures du corps) et la capacité de reconnaître la droite et la gauche, qui contribuent, avec la possession de l'intelligence, à faire de l'homme une espèce à part. Les fonctions sensorielles servent aussi à déterminer le degré de perfection de certains animaux : critérium ruineux, à vrai dire, pour la classification d'Aristote, puisque, parmi les insectes (les ἔντομα), qui constituent la dernière classe de ces animaux dont l'imperfection est attestée par l'absence de sang, sont les abeilles et les fourmis, animaux « politiques » presque au titre de l'homme, dont c'est là pourtant un des caractères singuliers. D'autres critères de différenciation et de hiérarchie sont par ailleurs cherchés dans la nature du milieu, terrestre ou aquatique, ce dernier différencié selon qu'il s'agit de fleuves, d'étangs ou de marais ; dans la nature de l'aliment, chair ou produits végétaux, ou bien les deux ; dans le comportement et les mœurs, etc.

Assurément il n'y aurait rien d'illégitime à user de tels critères, mais à condition que le degré d'importance de chacun eût été déterminé avec plus de rigueur et que la subordination des groupes secondaires aux groupes supérieurs eût pu apparaître clairement. Or, il ne semble pas qu'Aristote ait satisfait ni à l'une, ni à l'autre de ces deux exigences : pourquoi, par exemple, tous les vivipares, hormis l'homme et les cétacés, forment-ils une classe unique dans les animaux sanguins, tandis que les ovipares se distinguent en oiseaux, sauriens et poissons ? D'autre part, il y a des animaux dont la place est pour Aristote source d'embarras : le singe, la chauve-souris, le crocodile, ce dernier parce que le reste des sauriens est terrestre, troglodyte même, ainsi les lézards ; le groupe des serpents se trouve d'autre part, morcelé entre les ovipares et les vivipares et pour une raison analogue, à savoir que la vipère, en apparence du moins, est vivipare ; la grenouille n'est caractérisée que comme animal de marais, etc. (voir *Hisl. an.* I 1, 487 a, 11-6, 491 a, 6 ; II 15 déb. ;

IV 5 déb.; *Part. an.* IV 5 déb.). Les espérances exagérées qu'avait mises Aristote dans les possibilités offertes au savoir, tel qu'il le concevait quant à son essence et à sa méthode, ont été débordées par la masse et la complexité des faits qu'il s'agissait d'ordonner. À la vérité, sans doute jugera-t-on qu'il y a quelque injustice dans les critiques qu'on élève contre cette classification, si l'on songe à tout ce qu'il a fallu d'études spéciales isolées et de tentatives malheureuses, avant qu'on ait réussi à élaborer une classification naturelle satisfaisante.

CHAPITRE II

LES FONCTIONS INFÉRIEURES DE LA VIE MENTALE

I. La sensation : 1. dans les sens spéciaux. — Ce qui, dans le chapitre précédent a été brièvement dit de l'âme permet de comprendre quelle est, d'après Aristote, la nature de la plus élémentaire des fonctions cognitives de l'âme : la sensation. La définition qu'en donnent les commentateurs grecs est bien connue : c'est « l'acte commun du sensible et du sentant ». Cela signifie que dans l'un et dans l'autre résident certaines « puissances » qui, dans chaque cas, ne « s'actualisent » que par rapport au terme opposé : aussi n'y aura-t-il, dans le sentant, exercice de telle ou telle fonction sensorielle que si, de son côté, le sensible, à savoir telle ou telle *chose*, se dépouille de ses conditions matérielles et de son substratum, pour se faire telle *qualité* « en acte », non plus un τὸδε τι, mais un τοιοῦδ᾽ί : tout comme le cachet donne son empreinte sans se donner lui-même. Ainsi chacun des deux corrélatifs fournit à l'autre l'occasion de s'actualiser. Il y a à la fois : 1^o parallélisme des deux termes ; 2^o action et passion, mais en ce sens que l'« altération » produite dans le patient par l'agent éveille d'autre part en ce dernier une activité qui y sommeillait, aspirant à sa « fin » qui est de devenir sensible ; 3^o enfin identité, puisqu'au fond il s'agit d'un seul et même acte, mais avec deux « quiddités » différentes : celle du sensible actuellement *senti* (telle couleur par exemple), et celle du sensitif *sentant* (la vision présente de cette couleur) (*De an.* III 2, 425 b, 26 sqq. ; 426 a, 15 sqq.). Une telle corrélation toutefois, ne l'oublions pas, n'est pas une corrélation de termes *réversibles*, comme double et moitié : quoique, à titre de simples « puissances », ils soient en effet, tous deux en quelque sorte sur le même plan, Aristote maintient néanmoins que l'« altération » particulière qui constitue la sensation ne peut se produire *que par* l'action du sensible actualisé sur le sensitif dont il est le moteur. Par conséquent, tandis que la disparition d'un genre de sensibles entraînerait

nécessairement la disparition du sens corrélatif, la réciproque n'est pas vraie : la perte ou l'inexistence de la vue ne fait pas disparaître ce sensible en puissance qu'est la couleur (*Cat.* 7, 7 b, 36 sq.). Le réalisme d'Aristote n'est donc pas douteux. Seulement, s'il est vrai que le moteur se réalise comme tel ou s'achève seulement dans son mobile ; s'il est vrai que le sensible, de même, ait son « acte » seulement dans le sentant, ou encore l'art du médecin, seulement dans le malade, et cela dans tous les cas, sans y avoir leur existence, — alors on est en droit de se demander ce que pourrait bien être cette existence indépendante, abstraction faite du patient, que celui-ci soit un mobile, un sensorium ou un malade : la réalité ne réside-t-elle pas dans l'acte ? Ou devons-nous penser qu'il n'y a d'autre réalité que celle de l'« acte pur », qui, lui est en effet un absolu, un terme affranchi de toute corrélation, sinon avec soi ? Tout au moins faudra-t-il dire que le sensible est une réalité éternellement « actuelle », qu'il est à l'égard du sensitif une sorte de moteur immobile, analogue à ce qu'est à l'égard des éléments constitutifs de l'animal futur la « forme » spécifique de cet animal ; bref, la « fin » vers laquelle aspirent les « puissances » du sensitif. De fait, pour que le sensible, en étant senti, se révèle comme un sensible, toutes sortes de conditions matérielles sont nécessaires : 1^o des organes sensoriels appropriés ; 2^o un milieu, soit plus ou moins intérieur (ainsi pour le toucher, le moins spécialisé de nos sens, la chair en général ou, pour le goût, la chair de la langue), soit extérieur, pour les autres sensibles : milieu permettant au sens d'être, entre les contraires comme blanc et noir, doux et amer, etc., un « moyen terme » entre ceux-ci, capable et de les discriminer, et de s'assimiler à l'un ou à l'autre : ainsi, pour la vue, c'est le « diaphane », qui, possibilité *indéterminée* de lumière, devient lumière sous l'action du feu, puis « véhicule de la couleur » quand il se limite en un corps, mais qui, non encore actualisé, est obscurité, toujours mêlé d'ailleurs d'obscurité, en sorte que du noir est toujours uni au blanc de façon à produire les sept couleurs du spectre solaire¹ ; 3^o certaines proportions quantitatives. Or, que sont en droit toutes ces conditions matérielles, sinon celles qu'enveloppent et qu'exigent la « forme » et la « fin », parce que celles-ci sont déjà « actuelles » ?

2. Le « sens commun ». — A) Perception des sensibles communs. — Jusqu'à présent c'est le divers de la sensitivité qui

1. Les milieux de l'audition et de l'olfaction sont appelés par les commentateurs le *διηχέας* et le *δίοσμος*.

était en cause. Mais ce divers réclame d'être unifié. Cette unification vient de ce qui s'appelle dans l'Aristotélisme le « sens commun » (κοινή αἴσθησις, κοινὸν αἰσθητήριον). La question est de savoir s'il est au-dessous des sens spécialisés, ou bien au-dessus, dans la hiérarchie de la connaissance sensitive. Aristote expose sa théorie du « sens commun » dans le chap. 6 du l. II du *De anima* et aussi dans le l. III, ch. 1 à partir de 425 a, 14 et au début du ch. 2. Rappelons tout d'abord comment il distingue trois sortes de sensibles : 1^o ceux qui sont propres à chaque sens spécialisé et ne peuvent être perçus que par lui ; 2^o ceux qui, relevant plus particulièrement de la vue et du toucher, appartiennent toutefois pareillement et en commun à tous nos sens : mouvement et repos, impliquant temps, figure et grandeur (le premier terme étant d'ailleurs une spécification du second), nombre et unité ; 3^o ceux enfin qui ne sont perçus que comme un « accident » des sensibles propres : ainsi, pour la vue, de voir que cette blancheur là-bas est tel individu. Au reste, que le sensible commun apparaisse en tant que tel, c'est toujours une conséquence de l'affirmation de l'objet ; car l'objet est perçu effectivement, duquel je déclare qu'il est un ou qu'il est plusieurs, qu'il se meut ou qu'il est immobile, qu'il est grand ou qu'il est petit, qu'il a telle apparence extérieure ; les sensibles communs sont donc perçus *simultanément* avec les sensibles propres, mais à l'occasion des sensibles « par accident ».

Or, à l'égard des sensibles communs, on pourrait, dit Aristote, se poser la question de savoir s'il n'y a pas, pour les percevoir, un sixième sens spécial (*De an.* III 1, *déb.*). Sa réponse est négative : nous avons au complet tous les sens que nous pouvons avoir, parce que, les sensoria supposant les milieux dans lesquels ils s'exercent et, les uns comme les autres supposant les éléments, il faudrait qu'il y eût d'autres corps simples que ceux qui existent ou que ceux qui sont propres à constituer des « milieux » : ce qui serait en contradiction avec les raisons qui ont conduit, à partir du mouvement (cf. p. 132), à distinguer quatre éléments du monde sublunaire. De plus, si cette sixième espèce de sensation provenait d'un sixième sens spécial, cette sensation spéciale serait, comme toutes les autres sensations spéciales, l'infaillible intuition d'un sensible propre : comment en effet y aurait-il erreur dans un acte de connaissance qui, sous l'une des deux « quiddités » qui le constituent, est la chose connue elle-même ? Tout au contraire, on sait que l'on se trompe sur les sensibles communs, même sur le nombre, ainsi que le prouve l'erreur bien connue de ce que l'on appelle traditionnellement « l'expé-

rience d'Aristote ». Or, il y a erreur là où il y a raisonnement, déduction de conséquences, liaison discontinue. Et en effet Aristote présente les sensibles communs comme une suite, en un sens accidentelle mais à titre d'« accident essentiel » (cf. p. 36), donnée par l'esprit aux sensibles propres, à l'occasion de l'attribution de ceux-ci à un objet extérieur. Donc, en résumé, il n'y a pas de sens *spécial* pour les sensibles communs, mais une *discursion élémentaire*, concomitante de la représentation elle-même ; bref, une sorte de sensation commune. Voilà la première fonction du sens commun : de ce point de vue il nous apparaît comme une activité de l'esprit, supérieure, en dépit des chances d'erreur qu'elle comporte, à la simple sensation, puisque, avec cette activité, commence *l'organisation de l'expérience*.

B) **Constitution de l'expérience.** — Ce n'est là toutefois qu'un commencement. Ce qui a été perçu d'abord, c'est par exemple une grande tache de couleur ; puis le mouvement y a fait apercevoir une discontinuité : il y a deux taches de nuance ou de couleur différente sur la même *chose* colorée. Par la suite, des expériences répétées de ce genre finissent par constituer une *connaissance d'objets*. Voilà quelle est en effet la seconde fonction du « sens commun » : parce qu'il est l'unité des divers sens spéciaux, il opère entre leurs données, ainsi qu'entre les suites de ces données, des comparaisons qui, autrement, seraient impossibles, surtout entre des sens qui appartiennent à des genres différents. Chaque sens spécial est en effet, on vient de le dire, « moyen » entre les contraires de son genre, la vue par exemple entre le blanc et le noir : cette deuxième fonction du « sens commun » fait de lui, à son tour, un « moyen » entre les données simultanées des sens spéciaux, par exemple entre le jaune, objet de la vue, et le doux ou l'amer, objets du goût ; comment, s'il était un genre distinct de sensation et un sens spécial, pourrait-il remplir cette fonction commune ? Puis, en conséquence de la répétition, les synthèses ainsi établies deviennent habituelles : le jaune avec le doux, c'est du miel ; le jaune avec l'amer, c'est de la bile. Voilà donc des « objets » constitués. Mais, d'autre part, en conséquence aussi de l'habitude, la vue du jaune pourra évoquer dans mon esprit, par précipitation, la pensée du doux plutôt que celle de l'amer et, ayant devant moi de la bile, je croirai que c'est du miel. Ajoutons d'ailleurs que, si de la sorte le « sens commun » opère l'unité dans la conscience que j'ai des sensibles spéciaux, il a dû aussi, du même coup, en opérer la distinction : il ne suffit pas en effet que les sensibles spéciaux soient en réalité génériquement distincts ; il faut encore que cette différence soit aperçue ; or, elle

ne peut l'être par les sens spéciaux, dont chacun est enfermé dans les limites de son genre ; il faut donc qu'elle le soit par une faculté commune. Ainsi cette fonction, puisqu'elle porte sur des sensibles, est bien d'un côté sensation, mais en même temps elle est jugement : elle est sensation de ce dont elle juge ; c'est donc une fonction plus élevée hiérarchiquement que la simple sensation. N'est-ce pas ce qu'Aristote suggère en disant du « sens commun » qu'il est « à la fois un et plusieurs », et cela selon la différence des « quiddités » ? c'est-à-dire soit qu'on l'envisage comme le point d'intersection des sensibilités spéciales et, ainsi, dans l'unité, ou bien qu'on l'envisage dans la pluralité impliquée par un tel croisement. Supposons en effet que ce soit une réceptivité spéciale analogue à celle des autres sens : il ne peut alors, en tant que discriminatif, être « en acte » à la fois les deux termes qu'il discrimine ; ce n'est possible que « en puissance » ; or, discriminer ou juger est un « acte », et un « acte » tout à fait à part de la sensation de tel ou tel sensible.

Peut-être croira-t-on que le toucher est ce sens commun, et, de fait, ce qui y prêterait, c'est l'emploi des mots « premier » ou « principal » pour qualifier la sensibilité ou le sensorium, tantôt du toucher (*De an.* II 2, 413 b, 4 sqq. ; 11, 422 b, 20-23), tantôt du « sens commun » (*De mem.* 1, 450 a, 9-12). D'ailleurs le toucher, collection de sensations particulières (contacts, pressions, températures, etc.) est en effet, on l'a vu, le moins spécial de tous les sens. Mais Aristote écarte cette conception : le sens commun, en tant précisément que commun, est *la limite indivisible* de tous les sens, et son indivisibilité numérique, son « individualité », s'exprime par l'indivisibilité de son siège, savoir la région du cœur ou de ce qui y correspond (*De part. an.* III 3, 665 a, 10 sqq.), source de ce « souffle congénital » (σύμφυτον πνεῦμα) qui circule dans les « conduits » (πόροι) par lesquels les sensoria périphériques sont mis en relation avec le cœur (*De motu an.* 10, 703 a, 14-16). Sans doute le « sens commun » ne peut-il s'exercer *qu'à l'occasion* des sens spéciaux, comme ceux-ci ne peuvent s'exercer *qu'à l'occasion* des sensibles qui sont proprement les leurs ; il n'en est pas moins vrai qu'il constitue la sensibilité fondamentale, le lien qui s'impose aux sensibilités spéciales et sans lequel celles-ci ne réussiraient pas à fonder une connaissance.

C) **Sensation de la sensation.** — La troisième fonction du sens commun est d'être une connaissance de la sensation, une sensation de la sensation. Si au contraire il était un sens spécial, on tomberait, sous ce rapport, dans la régression à l'infini. Aristote s'oppose donc déjà à une doctrine analogue à la conception de

l'Éclectisme moderne, d'après laquelle la conscience est dans la vie mentale une fonction distincte. A ce propos il fait deux déclarations qui, malgré l'apparence, ne se contredisent nullement. Dans le *De anima*, il dit (III, 2, *déb.*, 425 b, 12-17) que c'est la vue qui voit qu'elle voit. Et d'autre part, dans le *De somno* (2, 455 a, 12-17), nous lisons que ce rôle est celui d'une fonction, non point parmi celles qui sont spéciales, mais unique et commune laquelle est concomitante de toutes les sensations spéciales et, par conséquent, de la vue comme des autres. A l'égard de chaque fonction sensorielle spéciale, elle est, ajoute-t-il, un « accessoire », un « à côté » (περίεργον), la sensation principale étant celle de chaque sensible particulier. Par là encore, le « sens commun » est une fonction supérieure et qui possède même une certaine indépendance, puisqu'il conserve encore son activité alors que les autres sens sont empêchés ou inactifs, dans le sommeil par exemple. Ainsi nous voilà introduits dans le problème de l'imagination.

3. **L'imagination.** — Ce problème est traité par Aristote principalement dans les deux derniers tiers du troisième chap. du l. III du *De anima*. Il a commencé par montrer que l'imagination (φαντασία) suppose la sensation, mais ne se surajoute pas nécessairement à elle, puisque beaucoup d'animaux en sont dépourvus ; puisqu'en outre elle peut s'exercer indépendamment, sans qu'il y ait chez le sujet capacité d'exercer normalement la fonction sensorielle en cause (un sourd peut rêver qu'il entend). Puis Aristote explique qu'elle se distingue de la science et de l'intellection immédiate, c'est-à-dire, dans les deux cas, de la pensée nécessairement vraie, comme elle se distingue aussi de l'opinion, qui peut être également fausse ou vraie. Or, l'imagination ne pouvant se produire sans avoir été précédée de la sensation et seulement pour les choses dont il y a sensation, ne sera vraie ou fausse que par rapport à celle-ci et en tant qu'elle en dépend : aussi longtemps que dure la sensation qui est celle du sensible propre, l'image sera vraie comme elle ; mais à mesure que la sensation s'éloigne du mouvement qui en a été le moteur, de son côté le mouvement mû, c'est-à-dire l'image, tend à s'altérer ; et ainsi, ce qu'il y avait en lui de vérité tant qu'il était d'accord avec l'excitation initiale et l'état primaire fait place, dans sa condition seconde, à une possibilité d'erreur. D'autre part, si l'état primaire est la perception par le « sens commun », soit d'un sensible commun, soit d'un sensible « par accident », alors la possibilité d'erreur, déjà inhérente à cet état, ne manquera pas de retentir sur l'image qui en résulte.

En complétant ces indications par quelques données qu'on empruntera à d'autres écrits psychologiques spéciaux, comme le traité *De la mémoire* ou ceux *Sur le sommeil* et *Sur les rêves*, on voit que, d'après Aristote, l'imagination peut être envisagée à deux points de vue. 1^o Dans le mouvement qui en est la « matière » et qui est en elle la persistance du mouvement sensoriel lui-même ; ce mouvement « subsiste » en effet (ἐμμένει) à titre d' « objet de connaissance sensible » (αἴσθημα) dans les sensoria après que l'excitation a disparu et alors que le sensorium a cessé d'agir comme tel. Pour cela, il faut cependant que le sensorium ne soit pas trop dur, ni non plus trop mou : alors en effet il n'y a plus lieu à imagination, ni par suite à mémoire, car celle-ci n'est qu'un mode de celle-là. D'autre part, cette persistance du mouvement originaire doit se continuer jusqu'à l'endroit où il faut que parvienne le mouvement sensoriel, c'est-à-dire jusqu'au « sensorium commun » ; si, une fois parvenu à sa destination, il y vit en quelque sorte pour lui-même, s'il n'est pas « refoulé » et « vaincu » (« réduit », comme dira Taine) par les mouvements plus forts qui viennent, soit des sensibles actuels, soit de la réflexion, il donne lieu alors à ces images illusoires qu'on a dans les rêves ou, accidentellement, dans la veille. C'est ainsi que la « forme » du sensible, dégagée de sa matière, devient à son tour une « matière » pour l'image. — 2^o L'imagination peut cependant être envisagée aussi dans son ensemble, c'est-à-dire « matière » et « forme », et comme étant l'état *faible* de la sensibilité, mais un état *arrêté*. Elle manifeste alors l'existence en nous d'une fonction distincte que l'on pourrait, par analogie avec la « sensibilité », dénommer « imaginativité » (τὸ φανταστικόν). De même que la sensation n'est pas proprement un état passif du sujet, mais l' « actualisation » d'une « puissance particulière » qui est en lui, de même la main-mise du sujet sur une sensation affaiblie. Celle-ci n'est pas une « empreinte », un τύπος ; l' « empreinte », comme pour la sensibilité le sensible, n'est que l'*occasion* qui met en branle la fonction. L'imagination complète, et non plus simplement reproductive, est véritablement un acte dans lequel le sujet intervient pour *choisir* entre les images, en retenir certaines, en éliminer d'autres. Bref, la sensibilité et l'imaginativité sont *matériellement* une seule et même chose, mais *formellement* elles se distinguent quant à leur « quiddité », c'est-à-dire par leurs « actes », qui supposent des fonctions distinctes (*De somniis* 1, 459 a, 14-18, avec renvoi à *De an.* III 9, 432 a, 31 sqq. ; cf. 458 b, 29 sq.).

Les images, on vient de le voir, dépendent de la prolongation

des sensations jusqu'au « sensorium commun ». Or, en celui-ci nous avons déjà trouvé (cf. p. 185 sq.) la fonction, à la fois discriminative et synthétique, qui a paru être l'un des caractères de l'imagination. L'œuvre propre de celle-ci est donc préparée par une fonction hiérarchiquement inférieure, laquelle est de son côté une activité hiérarchiquement supérieure à celle de la sensation. Cette fonction organisante du sens commun est, comme on l'a vu (cf. p. 186), « numériquement » une, puisqu'il y a un sensorium commun et un seul : le cœur ou ce qui en est l'équivalent. Mais elle possède aussi ce qu'Aristote appelle « l'unité d'analogie », qui rassemble sous un même principe et par rapport à ce principe des choses multiples qui, ne faisant pas partie du même genre, ne possèdent pas l'unité générique. Et, en effet, toutes les sensations spéciales sont *dans le même rapport* à l'égard du « sens commun » : celui-ci aperçoit par exemple que « blanc » est à « noir » comme « doux » est à « amer ». Sans doute est-ce encore à lui qu'il appartient de transposer ainsi les termes de la proportion ; toutefois, par cette opération, il prépare des *images de rapports* : éléments de connaissance qui possèdent une unité « numérique », mais dans lesquels il y a pourtant une diversité « formelle » et réelle, de sorte que ces images de rapports sont comme le point d'intersection de tout le divers qu'elles enveloppent (*De an.* III 7, 431 a, 14-b, 2). Sur quoi Aristote a conclu : « La fonction intellectuelle pense donc les intelligibles (τὸ νοητικὸν... νοεῖ) dans les images. » Ainsi le « sens commun » a un rôle *intermédiaire* très important, et, dans l'évolution de la connaissance, il se place effectivement entre la sensation et l'imagination. Nous avons là une hiérarchie de fonctions et d'« actes », dont chaque terme trouve dans celui qui lui est inférieur la « matière » dont il a besoin.

« Jamais l'âme, a dit Aristote dans une formule célèbre, au début du passage qui vient d'être résumé (431 a, 16 sq.), ne pense intellectuellement sans image (οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ). » C'est la pensée discursive, envisagée dans sa fonction pratique (διάνοια πρακτικῆ), qui lui sert à le prouver. Or, les images de rapports ont à son égard le même rôle que les sensations, car elles nous déterminent à rechercher ou à fuir ; mais ce qui agit alors, ce n'est plus une sensation agréable ou pénible, c'est l'image d'un rapport entre certains futurs imaginés et, en conséquence, un bien ou un mal possibles. Le véritable moteur, cela va de soi, est ici le « désirable » (τὸ ὀρεκτόν), aussi bien dans le cas des êtres qui ne s'élèvent pas au-dessus de l'imagination, que chez l'homme qui utilise les images pour un calcul réfléchi,

ou chez quelques animaux privilégiés ; soit d'ailleurs que l'homme se propose de satisfaire ses passions ou bien, par la maîtrise de soi, d'obéir à la raison (*fin du ch. 9 et début de 10*). Mais ici, entre l'imagination et ses effets, nous allons trouver certains intermédiaires, qui sont aussi des intermédiaires entre elle et la pensée proprement dite. En elle-même, l'imagination n'est pas en effet la même chose que le jugement (*ὑπόληψις*). Elle se distingue, déclare Aristote (*8, fin*), de l'affirmation et de la négation en ce sens elle n'est pas une synthèse telle qu'est le jugement ; et c'est d'ailleurs pour cela qu'elle n'est en soi ni vraie ni fausse. Il reste néanmoins qu'elle fournit au jugement sa condition élémentaire, ou sa « matière », celui-ci pouvant en outre être accompagné d'une « croyance. » (*πίστις*), laquelle au surplus comporte des degrés, depuis l'opinion jusqu'à la science en passant par la « prudence » (*φρόνησις*) (*3, 427 b, 16-26*). Un exemple d'Aristote (*7, 431 b, 5-8*) marquerait assez bien la liaison de ces termes : on est en guerre ; une torche est allumée et mise en mouvement par un poste avancé pour signaler l'approche de l'ennemi ; de ce sensible, la torche embrasée et mue, l'œil de la sentinelle reçoit les sensations qu'il en doit recevoir en tant qu'elle flambe, mais le *mouvement* de la flamme, « sensible commun », c'est le « sens commun » qui le perçoit et qui, aidé de l'imagination et de la mémoire, rapporte à un objet en feu la sensation présente ; la sentinelle « juge » alors que ce feu en mouvement annonce l'ennemi : une opération intellectuelle s'est donc surajoutée à un travail mécanique sans lequel elle eût été impossible. Il en serait au reste exactement de même si la sensation n'était pas à l'origine du processus et que l'opération se fit sur des images seulement.

Toutefois, quelle que soit la part de l'intelligence dans un jugement pratique de ce genre, il y a deux choses qu'il ne faut pas perdre de vue. 1^o Sans le « sens commun », l'opération dont il s'agit ne serait ni possible, ni opérante. C'est en effet l'organe de la sensibilité « première », le cœur, qui est aussi l'organe de la motricité, parce qu'enfin il est celui de la fonction désirante (*τὸ ὀρεκτικόν*). Dans le désir en effet (*10, 433 b, 13-21*), il faut distinguer entre le moteur immobile, savoir le *désirable* ou la « fin », et le moteur mû, savoir la fonction *désirante*, avec les articulations corporelles qui en sont les instruments nécessaires. Or, de tels instruments de mouvement supposent *coïncidence* du point de départ et du terme du mouvement, un point d'appui immobile où le mouvement ait son origine et sur lequel il doive s'achever : un « numériquement », double quant à la « quiddité »,

comme le gond et sa chape. Or, lisons-nous dans les chap. 8-10 du *De motu animalium*, le cœur seul est capable de remplir ce rôle, précisément parce qu'il est, comme on l'a vu tout à l'heure, la source du *σύμφυτον πνεῦμα*, ce « souffle congénital » qui, par les « conduits », circule entre le sensorium central et les sensoria périphériques, étant tour à tour ramené et poussé selon que le muscle se contracte ou se détend. — 2^o D'autre part, l'image suffit à fournir un substitut du calcul réfléchi, sans aucune intervention de l'intelligence, non seulement chez beaucoup d'animaux, mais encore chez l'homme : la répétition des sensations semblables finit par fonder une expérience et une routine, qui suffisent à tous leurs actes et à un grand nombre des nôtres, et qui se constituent grâce à la fusion en une image unique d'une pluralité d'images résiduelles. Sans doute l'homme est-il capable de mieux faire, lorsqu'il délibère en usant de concepts et non plus d'images ; lorsque, au lieu de dire que tel remède guérira Callias parce que la maladie de ce dernier *ressemble* à celle de Socrate lequel a été guéri par ce remède, il se fonde plutôt sur l'art et sur la science pour déclarer que tel remède convient à *un* bilieux et tel autre à *un* fiévreux. Il n'en est pas moins vrai qu'une telle expérience, toute pauvre qu'elle est, sert cependant de base à une sorte de délibération et qu'elle est même supérieure à ce que Platon appelait l' « opinion vraie » ou « droite », laquelle a ces caractères par l'effet d'un heureux accident, sans expérience et sans art. C'est encore elle qui donne aux vieillards cette sûreté de coup d'œil grâce à laquelle, sans calcul rationnel, ils sont capables de prévoir les conséquences d'un acte ou d'un fait.

En somme, la psychologie aristotélicienne a toutes les apparences d'une psychologie mécaniste : le mouvement sensoriel primitif détermine une série d'autres mouvements, capables en outre de se composer entre eux et de produire des effets qui, à leur tour, sont moteurs. Or, tout cela suppose une base corporelle et dépend de cette base : l'âme est bien « quelque chose du corps ». — Ce n'est là toutefois, semble-t-il, qu'une apparence et l'aspect extérieur de la réalité profonde. Tout d'abord, on l'a vu, le sensible n'est moteur de la sensibilité qu'à titre d'excitant *occasionnel* d'une « puissance » qui appartient à l'âme même ; pareillement, l'image résiduelle à l'égard de l' « imaginativité », ou le désirable à l'égard de la « désirativité ». Tout s'explique donc par des *facultés* de l'âme, lesquelles *comprennent* certaines conditions corporelles : ce serait donc plutôt le corps qui serait ainsi « quelque chose de l'âme ». En second lieu, ce qui meut véritablement ces virtualités et fait que les facultés s'exercent, c'est,

d'après la doctrine générale la « fin » à laquelle elles aspirent : la sensation serait sans « objet », si elle devait rester isolée ; les sensations spéciales tendent donc vers le « sens commun », et celui-ci, à son tour, vers l'imagination ; puis l'imagination elle-même tend vers l'intellection, et celle-ci, étant la « fin » à laquelle aspirent toutes nos fonctions, en est la véritable cause, tandis que, de leur côté, celles-ci en sont les conditions préparatoires indispensables. Enfin, si, à prendre les faits dans leur genèse ou leur histoire, on peut dire que le sensible n'est senti que dans son rapport à la sensitivité, on peut d'autre part se demander, comme nous l'avons fait (cf. p. 182 sq.), s'il n'est pas nécessaire, d'après les principes mêmes de l'Aristotélisme, que le sensible possède une autre réalité que celle-là ; s'il n'est pas nécessaire que, au lieu de cet « acte » qui lui vient de sa solidarité avec le sensitif, il ait une réalité à lui ; si, finalement cette réalité n'est pas celle d'une « Idée », en d'autres termes celle d'un intelligible. On en dirait autant pour le désirable, qui, sans cela, n'aurait d'« actualité » que dans sa relation à la manière d'être particulière de la « faculté » désirante. C'est par rapport aux conditions matérielles plus nombreuses qu'elle enveloppe en raison de son infériorité même, que la sensation est un « acte commun » de deux « puissances » solidaires : avec l'intellection, cette notion de « communauté » disparaît ; car l'intellect, ainsi qu'on le verra (p. 202), devient l'intelligible, dès qu'il entre en contact avec lui et sans avoir besoin pour cela, comme le sensible, de se dépouiller d'aucune matière. Quand donc Aristote déclare dans le célèbre passage des *Seconds Analytiques* (II, 19, 100 a, 17 ; cf. p. 32) que dans le singulier la sensation saisit l'universel, il faut entendre que chacune des fonctions inférieures qui préparent l'intellection ne fait que manifester, à titre de « puissance », une aspiration vers l'acte intellectif ou vers la réalité intelligible, avec laquelle il ne fait qu'un.

Ainsi l'âme, qui apparaissait liée dans ses opérations à toutes sortes de conditions corporelles, finit, lorsqu'elle a achevé sa nature et réalisé toutes ses « puissances », par être un pur intellect. Quand donc Aristote reproche aux Platoniciens (4, 429 a, 27-29) d'avoir appelé l'âme *tout entière* « le lieu des Idées » (τόπος εἰδῶν), alors que cette dénomination ne conviendrait qu'au seul Intellect, et d'y avoir mis les « formes », non pas seulement « en puissance », mais « en acte » (ce qui d'ailleurs est inexact si l'on songe à la « réminiscence »), on peut se demander s'il n'est pas lui-même exposé à pareil reproche : une telle conception ne vaut-elle pas en effet dans l'Aristotélisme pour la véritable nature de l'âme,

c'est-à-dire pour l'âme *achevée*, ou intellectuelle ? Car c'est toujours par sa « forme » ou son « acte » que se définit la nature véritable d'une réalité. Au reste, n'est-ce pas ce qu'il dit au début du ch. 8 du l. III : « L'âme est en quelque manière les réalités mêmes » (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν, 431 b, 21) ? Sans doute la proposition contient-elle une réserve (πῶς). Mais le sens de cette réserve paraît être, comme la suite le montre, qu'elle n'est pas « les choses elles-mêmes » (αὐτά), mais leurs « formes » (τὰ εἶδη) (*ib.* b, 28 sqq.). Qu'est-ce que la *sensitivité*, demande-t-il, ou l'*intellectivité* ? C'est le sensible « en puissance », ou l'intelligible « en puissance ». Cependant, tandis que, pour la sensation, il n'y a dans l'âme rien d'autre que les « formes » de ces composés concrets que sont les choses sensibles, dans le cas de l'intellection ce qui est en elle, c'est la « forme » de choses qui déjà sont elles-mêmes des « formes ». Seulement, comme toute existence individuelle comporte une étendue sensible, les « formes » intelligibles seront toujours connues dans des « formes » sensibles ; et c'est pourquoi la connaissance part de la sensation ; pourquoi aussi l'intellection ne peut se passer des images. — Rien de mieux, certes. Mais ce point de vue empiriste s'accorde difficilement avec le réalisme propre à la philosophie d'Aristote, et des doctrines telles que celle de l'« Acte pur » et que le finalisme donnent tout son sens à cette philosophie.

CHAPITRE III

L'INTELLECTION

I. Le point de vue. — Il arrive souvent à Aristote de nous mettre en garde contre la tentation, où nous pourrions tomber, de prendre pour la réalité du concept ou de l'Idée ce qui est seulement, par rapport aux êtres imparfaits que nous sommes, une condition de la connaissance de cet intelligible. Or, les *conditions* sont une chose, la *nature* de ce qui les exige *par rapport à nous* en est une autre : que des sensations puissent s'assembler mécaniquement en une image, cela nous prépare en effet à saisir une idée et à y distinguer les parties formelles que celle-ci enveloppe ; cela n'empêche pas que l'image, comme la sensation, n'ait toujours une individualité *de fait*, qu'elle ne soit par conséquent dépourvue de cette nécessité qui, au contraire, donne à l'Idée une universalité *de droit*. Le sensualisme ne représente donc pas le fond de la conception aristotélicienne de la connaissance : l'âme, pourrait-on dire, n'est elle-même rien que de l'intellect. Mais au sujet de l'intellect une question embarrasse : parfois Aristote l'oppose au *logos* pris au sens de pensée discursive, tandis que d'autres fois l'intellection semble être à ses yeux une fonction *logique*. Dans ce dernier cas, ce serait sous l'aspect de l'universalité comme telle que l'intellect penserait les intelligibles, c'est-à-dire sans en séparer la multiplicité qu'enveloppe chacun d'eux. Mais des intelligibles ainsi pensés ne le seraient pas dans la pureté de leur nature indivise : ils ne seraient pas « sans matière » ; ils ne seraient donc pas plus de véritables intelligibles que ne serait un véritable intellect l'intellect qui les pense.

II. L'intellect. — 1. **L'intellect potentiel.** — Si en effet, pour Aristote, l'intellect tout au moins et non l'âme entière, est sans conteste le « lieu des formes », la première condition (voir surtout *De an.* III 4), c'est évidemment que rien de sa nature ne risque d'altérer la pureté des « formes » qu'il reçoit, et, en second lieu,

qu'il soit lui-même, comme le *Nous* d'Anaxagore, « sans mélange », c'est-à-dire non pas seulement dépourvu de toute « forme » qui pourrait altérer la pureté des « formes » qu'il est fait pour recevoir, mais encore pur de toute union avec le corps et, par conséquent, « sans organe ». De fait, à considérer tout d'abord le second point, s'il avait un organe, celui-ci imposerait en quelque sorte aux intelligibles la « forme » propre de sa constitution, l'intellect ne recevrait que certains d'entre eux, comme le toucher par exemple ne perçoit que certaines températures. D'autre part, tandis qu'un organe sensoriel, une fois qu'il a été fortement excité, rend la sensibilité spéciale, dont il est l'organe, incapable ensuite d'une excitation plus faible, tout au contraire, lorsque l'intellectivité s'est appliquée à des objets d'une haute intelligibilité, elle est *a fortiori* capable de s'appliquer à de moindres objets : chose inexplicable si l'intellect avait un organe. Sans doute l'exercice de la pensée peut-il se ralentir chez l'homme par suite du dépérissement de quelque organe ; mais, de même que l'œil seul, et non pas la faculté de voir, s'affaiblit avec la vieillesse, de même les troubles du corps n'atteignent pas l'intellectivité même, parce que celle-ci n'a pas d'organe que puissent atteindre ces troubles. N'insistons pas sur ces pétitions de principe et passons maintenant au premier point. Ce que veut Aristote, c'est que l'intellect soit infaillible, comme le sens propre l'est dans sa sphère lorsque, étant tel, il reçoit le sensible qu'il est fait pour recevoir, et cela sans intervention du jugement ni, par conséquent, du « sens commun » et de l'imagination ; rien de composé ne doit donc intervenir dans l'intellect, et il faut que l'intellect soit *une réceptivité*, bien plus rien d'autre qu'une réceptivité. Aussi Aristote se trouve-t-il amené, chose étrange au premier abord, à parler de son intellect presque littéralement dans les mêmes termes que Platon, dans le *Timée*, de la matière, laquelle n'a d'autre fonction que d'être un « réceptacle » et qui, pour cette raison, doit être « sans forme ». Rien de plus naturel cependant qu'une telle analogie de langage, puisque, comme le dit Aristote (5, 430 a, 14), l'intellect « devient tout » et qu'il est en conséquence tel qu'est la matière. De là il suit que, séparé du corps et sans mélange, l'intellect sera en outre « impassible » (*ἀπαθής*) ; car dans la réception des formes ce qui pâtit, c'est proprement le composé, le sujet de l'intellect, mais non point l'aptitude même à recevoir ces formes, autrement dit, la réceptivité intellectuelle.

Intellect et intelligible. — En résumé, l'intellect ne constitue pas un genre d'âme pareil aux deux autres : ni l'âme végétative,

ni l'âme sensitive n'existent par elles-mêmes ; là où elles sont unies comme dans l'animal ou dans l'homme, on ne peut les distinguer que logiquement et elles forment alors une réalité indivisible. Seul, l'intellect peut se mettre à part des deux autres genres d'âme, et sans doute est-il le seul aussi auquel appartienne l'immortalité (*Méta.* A 3, 1070 a, 24 sq.) ; il est vraiment *un autre genre d'âme*. Mais c'est pourtant aussi, en un sens, quelque chose de tout à fait analogue, puisque c'est une fonction du sujet et une réceptivité. L'intellection n'est pas en effet une pure et simple « altération » (déjà la sensation n'en était pas une) ; c'est le développement d'une « puissance » du sujet humain. D'autre part, si c'est une réceptivité, cette réceptivité n'est pas du même genre que celles de la nutrition et de la sensation, la première consistant à recevoir l'aliment, « forme » et « matière », la seconde à recevoir la « forme » du sensible *sans* sa « matière », « forme » encore pourvue cependant d'une « matière » logique, comme le nez dans le camus. Ce que reçoit l'intellection, ce sont au contraire des « formes » absolument sans « matière », de pures « quiddités ». Il faut toutefois bien s'entendre à ce sujet : *avant* d'avoir reçu les intelligibles, l'intellect n'est rien, étant la pure « puissance » de les recevoir ; *après* avoir pensé, c'est-à-dire après les avoir reçus, il devient bien quelque chose, mais quelque chose qui est encore « puissance », « puissance » cependant du degré supérieur, c'est-à-dire « manière d'être », virtualité positive, *habitus* ; de telle sorte néanmoins que, si cette virtualité s'exerce, l'intellect alors *devient* les intelligibles, parce qu'alors il se pense lui-même.

Est-ce à dire pour cela que, à ce stade, notre fonction intellectuelle devienne un intellect « en acte », comme est celui de Dieu ? Nullement ; car il *n'est pas* alors les intelligibles « en acte », pas plus que le savant, dans le moment où il exerce son savoir, ne devient l'objet « *en acte* » de ce savoir. Au reste, à propos de cette relation de l'intellect à l'intelligible, Aristote, toujours dans le même chapitre du l. III (4, 429 b, 22 *jusqu'à la fin*), suppose deux objections auxquelles il répond. La première semble se référer à un passage du *Sophiste* (248 de) dans lequel la connaissance, étant un acte commun de l'objet et du sujet, un rapport du connu au connaissant, était présentée par Platon comme un cas particulier du rapport « action-passion ». Mais, s'il en est ainsi, comment l'intellect pourra-t-il connaître, puisqu'il est « impassible » ? A cette première difficulté Aristote fait la réponse fameuse : il est « comme le non-écrit de la tablette » (430 a, 1 sq.) ; avant d'avoir pensé, il est les intelligibles « en puissance de »

devenir des intelligibles, comme le « non-écrit » de la cire est « en puissance de » devenir de l'écriture ; s'il était la tablette elle-même, il pâtirait, mais il ne pâtit pas plus que ne pâtit l'absence d'écriture sur la cire. Il n'est donc pas une chose sur laquelle agit une autre chose et ici l'acte est unique, non plus double et commun. — La deuxième difficulté est plus complexe. Si, dirait-on, l'intellect se pense lui-même quand il « actualise » et exerce sa virtualité, son *habitus* d'intellection, alors il est lui-même un intelligible. Par suite, ne peut-on tout d'abord imaginer qu'il n'a qu'à s'exercer, « subjectivement » dirions-nous, pour être immédiatement les intelligibles, c'est-à-dire qu'il n'a pas besoin d'un objet ? Ou bien imaginer, seconde hypothèse, que la faculté de se penser soi-même appartient immédiatement à l'objet, et qu'alors on n'a plus besoin d'un sujet ? Si cependant on veut maintenir la relation sujet-objet, cette fois il faudra dire que l'intellect n'est pas pur, mais mélangé. A quoi Aristote répond que les intelligibles sont seulement « en puissance » dans la « matière » où ils sont engagés, et qu'ils ne « s'actualisent » que par « la science en contemplation », ἡ θεωρητικὴ ἐπιστήμη (430 a, 3 sq.) : seule, celle-ci est l'intelligible « en acte ».

Arrêtons-nous sur cette réponse. Dans la doctrine d'Aristote, l'intelligible veut n'être pas identique à l'Idée platonicienne : il doit donc n'avoir d'existence que dans le sensible. Dès lors, de quoi l'intellect tient-il « l'actualité » qu'il possède après qu'il s'est exercé, s'il ne la tient pas d'un intelligible séparé ? Autrement, il ne peut, semble-t-il, la tenir que du « sens commun » et de l'imagination, c'est-à-dire, contrairement à la doctrine générale, de ce qui est hiérarchiquement au-dessous de lui. Sans doute l'intelligible engagé dans le sensible n'est-il pas pour cela la même chose que le sensible, sans doute l'image n'est-elle pas la même chose que le concept ; encore faut-il reconnaître cependant que *ma* pensée, si purement intellectuelle soit-elle, est toujours une pensée *individuelle* et que, même en demandant à la « forme » le principe de l'individuation, ce principe sera trouvé dans *mon* âme en tant que celle-ci est l'âme de *mon* corps, ou dans *mon* intellect en tant qu'il ne saurait se passer de la « matière » qui lui est fournie par des images, lesquelles sont *miennes* puisqu'elles proviennent de *ma* sensibilité, spéciale ou commune, de toute façon individuelle et contingente. Ainsi l'intellect ne sera « séparé » qu'à titre de « puissance » et, s'il ne l'est pas autrement, les « formes » qu'il pense ne seront pas non plus des « formes » dépouillées de toute « matière », puisqu'en définitive il ne peut, dans cette hypothèse, passer à l'« acte » qu'avec le concours

de l'imagination. De deux choses l'une : ou bien les intelligibles existeront « en acte » à part de l'intellect, auquel cas ce seront eux qui, comme les sensibles formels, actualiseront la « puissance » de l'intellect en agissant sur lui, et c'est alors le Platonisme ; ou bien ce sont les images qui donneront à cette « puissance » l'occasion de « s'actualiser », en même temps que « s'actualiseront » les intelligibles enveloppés dans ces images : auquel cas l'intellect ne serait qu'un développement des virtualités contenues dans l'imagination. Sans doute n'est-on pas ainsi devant un pur empirisme, puisque, tout en étant un genre d'âme à part, l'intellect est cependant l'étape la plus élevée de l'aspiration de l'être sensible vers le Divin qui, du dehors, l'attire vers lui. Si en effet il ne doit pas y avoir sur l'intellect action d'intelligibles indépendants, il faut bien, semble-t-il, ne voir en lui, dans sa spécificité, que le terme le plus élevé de l'évolution d'un dynamisme qui lui est intérieur ; de la sensation à l'intellection effective, en passant par l'imagination, il ne fait que développer ses virtualités.

Origine de l'intellect. — Au surplus, la question est dans l'Aristotélisme particulièrement épineuse, de savoir quand, comment et d'où l'intellect, comme âme « séparée », vient aux êtres qui en participent. C'est là une difficulté dont Aristote convient lui-même et qui ne peut, dit-il, être résolue que dans la limite des forces humaines (*De gen. an.* II 3, 736 a, 24-b, 12). Dans la génération, on l'a vu (p. 167), l'élément femelle fournit la « matière » et il contient « en puissance » toutes les parties de l'embryon, hormis ce qui peut donner la vie à « un corps naturel organisé qui a la vie en puissance », à savoir l'âme. Celle-ci est apportée par l'élément mâle. Or, ce dernier doit sa vertu propre à une matière chaude qui est identique à la matière sidérale, donc un analogue de l'éther. Cette matière n'est encore cependant que le véhicule de l'âme, et il faut admettre en outre dans l'élément mâle une certaine « puissance », au sujet de laquelle Aristote ne s'explique pas davantage, mais qui doit être la « puissance » de faire ce qu'il fait, c'est-à-dire d'« animer » le fœtus. Quoi qu'il en soit, les divers genres d'âme que l'élément mâle apporte ainsi avec lui y sont-ils eux-mêmes « en acte », ou seulement « en puissance » ? La première hypothèse est exclue puisque, parmi les diverses sortes d'âme, il en est deux dont les opérations sont nécessairement liées au corps : celles-là ne peuvent donc pas plus préexister au corps que l'on ne peut marcher sans pieds ; c'est par conséquent dans le corps seulement qu'elles « s'actualisent ». Dès que l'embryon commence à remuer, il manifeste ainsi qu'il a une âme végétative ; dès qu'il commence de se révéler

animal, il manifeste la possession d'une âme sensitive. Mais cet embryon n'est encore qu'« en puissance » un homme ; il faut donc que, étant un embryon *humain*, il ait « en puissance » l'âme aussi qui le fera homme, c'est-à-dire l'âme intellectuelle. Comme cependant, à la différence des autres, cette âme n'a rien de commun avec le corps et est sans organe, elle peut préexister au corps : elle est en effet divine, et c'est « du dehors », « par la porte » (θύραθεν) qu'elle entre dans l'élément mâle et y vient ainsi « actualiser » la « puissance », qui en existait seulement dans l'embryon tant que celui-ci n'était rien d'autre qu'un vivant, pour commencer, et, rien d'autre ensuite, qu'un vivant-animal. — Étrange doctrine en vérité, où triomphent à la fois l'esprit du système et la méthode d'explication verbale ; car, si l'intellect vient « du dehors » à titre d'âme préexistante, c'est précisément, on le voit bien, *pour que* l'intellection ne soit pas le simple développement de la vie sensitive et imaginative, et aussi *pour que* l'intellect puisse posséder l'immortalité.

2. **L'intellect agent.** — De ce qui précède il résulte que, à la fois, l'intellect est « actualisé » par les intelligibles « en acte » et que lui-même il « actualise » l'intelligible, celui qui est « en puissance » dans les sensations et dans les images. Cela s'explique, parce que, au-dessus de l'intellect qui est « puissance », qui est « matière » et *devient* les intelligibles, il y en a un autre qui *les fait être*, étant lui-même essentiellement « acte ». C'est celui duquel Aristote dit qu'il est « la cause et le principe actif » (τὸ αἰτιον καὶ ποιητικόν, 430 a, 12 sq.), par analogie, ajoutait-il, avec l'action de l'art sur la matière qu'il « informe ». A cet « intellect agent », dont on devine toute l'importance dans la doctrine, est consacré le chap. 5 du l. III du *De anima* ; mais ce chapitre ne compte que seize lignes !

Tout d'abord, la raison pour laquelle Aristote en admet l'existence, c'est qu'il y a toujours lieu de distinguer entre la nature en tant que « matière » et « patient », et la nature en tant que « forme » et « agent ». En second lieu, cet intellect, à l'égard des intelligibles « en puissance », présente d'après lui la même relation que la lumière à l'égard des couleurs « en puissance » : il éclaire en quelque sorte ce qu'il y a d'obscur en nous. En un sens, effectivement, la lumière réalise les couleurs ; car elle est « l'acte du diaphane », et, sans ce milieu propre à les « actualiser », les couleurs ne seraient pas vues (cf. p. 183), c'est-à-dire qu'elles resteraient « en puissance » par rapport à la vision. Pareillement l'intellect « agent » rend pensables pour l'intellect « puissance » les intelligibles qui sont eux-mêmes « en puissance » dans le

sensible. — La comparaison, à dire vrai, ne va pas sans difficulté : elle conduit en effet Aristote à dire de son intellect « agent » (430 a, 15) qu'il est *ἐξίς τις*, c'est-à-dire une *fonction*, alors que trois lignes plus bas il le qualifie de réalité « qui est acte par essence » (*τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια*). C'est que, en effet, le « diaphane » ne peut devenir « actuel », ou lumière, sans l'action du feu ou même de l'éther, et, d'autre part, la couleur, pour être vue, doit agir sur le « diaphane » déjà « en acte » et devenu lumière (II 7, 419 a, 19-25). Ce qui, par suite, pourrait être comparé à l'intellect « agent », ce serait le feu ou l'éther bien plutôt que la lumière. La conséquence en est, semble-t-il, que, si cet intellect supérieur n'est pas la source même de l'intelligibilité, les intelligibles doivent exister par eux-mêmes et que, de son côté, il est seulement *le milieu* propice à les faire apercevoir. En éclairant, la pensée active sépare et distingue : dans la chose concrète, par un refoulement de la partie matérielle de celle-ci, elle fait apercevoir la « quiddité » ; en laissant, par exemple, dans l'ombre la chair du nez, où réside le camus, en celui-ci elle fait apercevoir *la courbure*. Ce n'est donc pas *en ajoutant* aux choses que cette pensée active fait être les intelligibles ; c'est *en retirant* d'elles, pour en faire un objet de connaissance, ce qui en elles est seul réel et nécessaire, simple et, par suite, exempt d'erreur.

Les caractères de l'intellect agent. — A cet intellect « agent » appartiennent tous les caractères de l'intellect potentiel. Il les possède *a fortiori*, en tant qu'il est « acte » par essence. L'un était « séparé » en tant que pure réceptivité ; l'autre l'est en tant que pure « forme ». L'un était « impassible » en tant qu'il n'était rien que la simple aptitude à devenir les intelligibles, en tant qu'il était, non pas la tablette, mais le non-écrit de la tablette ; l'autre est « impassible » en tant qu'il est « acte » immédiatement, totalement et n'a point à le devenir. L'un est « sans mélange », parce qu'il doit lui-même n'avoir aucune « forme », ni être lié à aucune fonction corporelle ; l'autre l'est parce que, *étant* les « formes » mêmes, il n'a point à les *recevoir* et que son indépendance à l'égard du corps est encore plus évidente et plus nécessaire. Bref, en tant que « agent », cet intellect possède une dignité supérieure à celle d'un intellect qui, *par rapport à lui*, est « patient », tout en étant *en lui-même* « impassible ». — Mais Aristote prévoit une objection : le savoir, dira-t-on peut-être, suppose un objet qui en est distinct, et l'intellect suppose des intelligibles qui agissent sur lui. Il déclare donc (430 a, 19 sqq.), que, dans le cas de la science « en acte », il y a identité, non pas, on l'a vu, entre le savoir et le savant exerçant son savoir, mais entre le savoir lui-même

et son objet. L'intellect « en acte » est donc, « en acte », les intelligibles eux-mêmes et sans avoir besoin de « s'actualiser » quand, s'élevant à la « contemplation », il exerce sa fonction intellectuelle. Dira-t-on, d'autre part, que la science « en acte » suppose avant elle la science « en puissance » et que, par conséquent, l'intellect « en acte » est seulement une résultante et non quelque chose de premier ? Mais, répond Aristote, cette antériorité de la science « en puissance » n'est vraie que eu égard à l'individu : *absolument*, il n'y a pas d'antériorité chronologique, et, *absolument*, la science n'est pas le savoir tantôt présent et tantôt absent. *En elle-même*, par conséquent, l'intellection est un « acte » éternel, ou, plus exactement, un « acte » étranger à la durée. Comme il est dit dans la *Métaphysique* (Λ 7, 1072 b, 24 ; 9, 1075 a, 10), c'est l'état que réalise perpétuellement l'Intellect divin, et le nôtre pendant de courts instants.

Immortalité. — Ainsi, l'Intellect « en acte » paraît être à la fois quelque chose *en dehors de nous*, et quelque chose *en nous*. Par suite, à la fois, il est « séparé », χωριστός, et il « se sépare », χωρισθείς ; et c'est quand il s'est de la sorte séparé de nous qu'il a sa véritable « quiddité ». Or, pour nous, une telle séparation n'est-elle pas proprement la mort, laquelle ainsi libère ce qui, en soi, est seul véritablement immortel et même éternel ? Ce n'est donc pas l'âme noétique elle-même qui est immortelle, c'est plutôt l'« acte » surnaturel qui se mêle en celle-ci à la « puissance » intellectuelle. Ainsi, la plénitude de l'intelligence semble être, tout comme dans la doctrine du *Phédon*, un état antérieur, en quelque sens que ce soit, à l'existence sensible et qui, cette dernière une fois réalisée, ne se retrouve qu'après qu'elle a pris fin, pour un temps ou à jamais : l'Intellect est entré « par la porte » dans une maison contaminée ; pour recouvrer sa pureté, il faut qu'il s'en évade, de quelque manière que ce soit. Dès lors, ainsi qu'on l'a vu (cf. p. 197 sq.), la difficulté de l'individuation devient extrême à l'égard de l'intellect, soit qu'on prétende trouver dans la « matière » ou dans la « forme » le principe de l'individuation. Ce qu'individualisera la « forme », c'est en effet une « matière » ; individualisé, l'intellect est donc véritablement celui qui, étant « en puissance », s'actualise en « actualisant » les intelligibles « en puissance », lesquels sont immanents aux sensations et aux images, mais qui les « actualise » sans être pour cela l'Intellect « en acte ». C'est donc l'autre, et non pas celui-ci, qui est *quelque chose de nous*. Voilà pourquoi nous n'avons qu'une intellection intermittente, tandis que le propre de la pensée toute pure, c'est la continuité : une telle pensée exclut donc la discursion

et le raisonnement, qui sont comme les tares d'une intellection individuelle et fatalement liée à la vie physique. Étant radicalement incorporelle, elle ne peut non plus laisser après elle aucune de ces traces qui constituent la mémoire ; souvenirs et pensée discursive sont relatifs à l'être animé qui est *le sujet* de l'intellect ; quelque chose par conséquent qui doit s'abolir avec tout état qui libérera l'Intellect véritable. Seul celui-ci possède une « impassibilité » authentique et *positive* ; l'« impassibilité » de l'autre n'est que *négative* ; c'est l'impassibilité du *non-écrit* de la tablette. Si bien qu'Aristote termine le chapitre dont il s'agit en appelant « passible », *παθητικός*, ce même intellect qu'il a, d'autre part, appelé « impassible », et, de plus, en le déclarant « périssable » (*φθαρτός*), bien qu'il l'ait séparé du corps et qu'il ait attribué l'immortalité à l'âme noétique. Tout cela, on ne peut le nier, est extrêmement trouble, et l'on ne peut s'étonner que les commentateurs, de l'Antiquité comme du Moyen Âge, se soient divisés quant à l'interprétation de cette doctrine.

Retour sur la relation de l'intellect à l'intelligible. — On devra néanmoins faire un nouvel effort pour tenter de voir plus clairement quelle est la position d'Aristote en ce qui concerne les rapports de l'intellect avec l'intelligible. — L'intellect est « actualisé » par l'intelligible, et l'intelligible est « actualisé » par l'intellect, voilà deux réponses qui, mettant à part le point de vue de l'histoire et de l'évolution chronologique des faits, disent en termes différents une seule et même chose, à savoir que l'intellect « en puissance » est actualisé par l'intellect « en acte » et l'intelligible « en puissance » par l'intelligible « en acte ». L'« acte », d'autre part, est « premier » : c'est un dogme bien connu de l'Aristotélisme (cf. p. 85 sq.) ; mais que signifie précisément l'identité de l'intelligible et de l'intellect ? Sont-ce deux termes parallèles ? ou bien l'un des deux n'est-il que le reflet de l'autre ? Si l'on prend en considération la formule aux termes de laquelle « la pensée a pour objet la pensée », il semble bien, à voir comment elle est établie par Aristote (*Méta.* A 9, 1074 b, 33-35), que l'intellect ait la supériorité sur l'intelligible ; car, dit-il, si l'intellect a un autre objet que soi-même, alors c'est cet intelligible qui est ce qu'il y a de plus excellent ; donc, pour que l'intelligible ait le premier rang, il faut qu'il se pense lui-même, qu'il soit *à lui-même son propre intelligible*. Mais, d'un autre côté, si l'on envisage les formules des chapitres 4 et 8 du III^e l. du *De anima*, qui font de l'intellect le « lieu des formes », et une réalité identique aux réalités mêmes en tant que celles-ci sont « formes » (cf. p. 192 sq.), si l'on envisage surtout la célèbre proposition du l. I

(3, 407 a, 7) d'après laquelle « l'intellection est les objets mêmes de l'intellection (ἡ νόησις τὰ νοήματα) », alors il semble bien que la supériorité passe du côté de l'intelligible. A quoi bon, s'il en est ainsi, mettre un sujet en rapport avec un objet ? Ce qui est le « lieu » ou le « réceptacle » des « formes », c'est un intellect « en puissance », et les « formes » ne sont elles-mêmes qu'« en puissance » dans ce réceptacle ; mais l'intellect tout « en acte » est au contraire la « forme » même, et voilà pourquoi la pensée est pensée de la pensée : si l'intellect se pense, et c'est encore Aristote qui le dit dans ce même livre Λ de la *Métaphysique* (7, 1072 a, 30 et b, 20-22), cela vient de ce qu'il a l'intelligible pour moteur, et il a été rendu « effectivement intellectif par son contact avec l'intelligible (θιγγάνων καὶ νοῶν) ».

Mais peut-être n'est-il pas nécessaire de rechercher ainsi lequel des deux termes est supérieur à l'autre, et doit-on, pour deux raisons, concevoir une conciliation possible de l'objet et du sujet : 1^o l'intelligible immanent, en effet, toujours a besoin d'un intellect pour s'y actualiser et s'y « contempler » en quelque sorte soi-même ; 2^o et, d'un autre côté, l'intellect et l'intelligible sont éternellement unis l'un à l'autre. Seulement, en considérant les choses de cette façon, il restera toujours à se demander si la distinction logique des deux termes signifie ou non une opposition dernière de deux genres irréductibles. Or, en fait, Aristote, bien loin de s'en tenir à cette conception, proclame à maintes reprises au contraire, on l'a vu, leur identité. Il serait donc permis de supposer que la différence logique de ces deux termes solidaires et que, par suite, la question de savoir lequel des deux est antérieur et supérieur à l'autre, correspondent seulement au point de vue de leur histoire et de leur devenir. Dans ce cas leur distinction serait une illusion où tombe notre esprit. Ce serait donc la pensée qui serait première selon la réalité ; ce serait même elle qui créerait l'intelligible, comme chez Descartes la volonté est en Dieu première par rapport à l'entendement ou la réalité de la Cause par rapport aux possibles et aux idées. Si toutefois, selon la fameuse formule (*Phys.* VIII 5, 256 a, 29 ; *De gen. et corr.* II 5, 332 b, 12 sq.), c'est « une nécessité que l'on s'arrête [dans la réduction] et que l'on n'aille pas à l'infini » (ἀνάγκη στήναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἵέναι), ce n'est pas, semble-t-il, sur une pensée sans objet que s'arrêterait Aristote, mais, selon l'esprit de toute la philosophie grecque et de sa propre doctrine, sur l'être objet de cette pensée, c'est-à-dire sur l'intelligible. L'ingénérabilité, l'éternité des « formes », si souvent affirmée, conduit d'ailleurs à la même interprétation. Par conséquent la synthèse

de l'objet et du sujet ne peut être chez Aristote qu'un aspect secondaire et, au vrai, il n'y a de fondamentalement réel que l'objet éternellement actuel et déterminé absolument : la « forme » ou les « formes », les pensées-objets, ou la pensée qui est ces pensées. Nous aboutissons donc à une conception qui se rapproche beaucoup de l'idéalisme platonicien, qui fait penser à son Demiurge, fabriquant, les yeux fixés sur les Idées, une âme pensante et motrice : le monde des Idées c'est l'esprit de Dieu, la pensée qui se pense ou le Dieu-esprit, ou l'Intellect éternellement « en acte ». Il est le terme *séparé* auquel aspire, sans jamais pouvoir l'atteindre, tout le progrès de nos connaissances ; il est la lumière qui, du dehors, vient les illuminer.

Comment se fait cette illumination ? La finalité du désir est une explication qui va de bas en haut, mais par laquelle n'est pas supprimé l'abîme séparant Dieu du monde, ou les « formes » pures de celles qui sont engagées dans la matière et, plus généralement, de ce qu'il meut, un moteur immobile quel qu'il soit ; quant au Premier Moteur, il est, on le sait, inétendu, étranger même au ciel des fixes qui est le premier des moteurs mus. Il faut donc, ainsi que l'avait compris Platon, entre le monde intelligible et le sensible introduire des *intermédiaires*. Quels seraient-ils dans le cas qui nous occupe, c'est-à-dire entre l'intellect qui fait et celui qui devient ? Or, il semble que, sans les désigner par ce nom d'« intermédiaires », Aristote en ait cependant reconnu la nécessité. Il y a d'abord, en partant de l'intellect « en puissance », la fonction de l'universalité, c'est-à-dire le *logos* ; puis, l'intellect capable de penser par lui-même et distinct cependant de l'intellect tout « en acte ». La multiplication de ces étapes finirait-elle par supprimer le dualisme ? Or, il ne semble pas douteux que l'Intellect « en acte » soit transcendant comme l'est Dieu lui-même, et que, selon la formule de l'*Éthique de Nicomaque* (X 7, 1177 a, 13-17), ce qu'il y a *en nous* de divin, ou de plus divin, ce soit l'intellect « en puissance », ou l'intellect *participé* et en devenir. Le problème de la « participation » se pose donc pour Aristote comme pour Platon, et son dynamisme téléologique en est la solution, qui consiste à mettre dans les choses une tendance à l'intelligibilité. Mais les pures essences, les « formes », restent séparées et, avec elles, l'Intellect « en acte ». La difficulté n'a pas échappé à la clairvoyance d'Aristote : il l'a signalée en passant dans le *De memoria* (1, 450 a, 7-9) : « Pour quelle raison, demande-t-il, n'est-il pas possible de rien penser d'une pensée pure et sans le continu [c.-à-d. autrement que dans l'étendue, alors que les objets de la pensée pure sont, au contraire, des indivisibles] ?

et aussi de penser sans le temps des réalités qui ne sont pas dans le temps ? C'est une autre question (*ἄλλος λόγος*). » Par malheur on cherche en vain où, dans l'œuvre conservée d'Aristote, est traitée cette « autre question ». C'est que l'embarras d'Aristote est insurmontable : à la fois, il veut se séparer de Platon et il tend vers un idéalisme objectif : dans le sensible il met l'intelligible ; mais d'autre part il conçoit de telle sorte l'intelligible qu'il ne peut s'abstenir de le « séparer ». Or, il est bien difficile de nier et de maintenir à la fois la transcendance des « Formes ». Déjà nous avons vu quelles difficultés en résultent pour la Physique au sens étroit. Elles sont les mêmes dans l'ordre de la connaissance : comment joindre à la Nature un principe surnaturel sans lequel il n'y aurait ni Nature, ni Pensée ?

SIXIÈME PARTIE

**L'ACTIVITÉ PRATIQUE :
MORALE ET POLITIQUE**

PREMIÈRE SECTION

Éthique

CHAPITRE I

LE BIEN SELON ARISTOTE

I. **Préliminaires : 1. Éthique et Politique.** — Toute la philosophie de Platon était, peut-on dire, orientée vers une organisation quasi mathématique du règne de la Justice, et dans l'ensemble de son œuvre il y avait une constante interférence des considérations proprement philosophiques avec celles qui se rapportent à la conduite individuelle et à la constitution ou à l'administration de l'État. Aristote au contraire sépare les problèmes et effectue les disjonctions qu'il faut pour l'enseignement ou pour l'œuvre écrite. Aussi avons-nous des Ἠθικὰ βιβλία, « Livres *moraux* » (ἦθη, les mœurs), distincts des Πολιτικὰ β. Il n'en reste pas moins que, dès le début de l'*Éthique Nicomachéenne* (ch. 1 et 2)¹, la solidarité de ces deux ordres d'études : Éthique et Politique, est affirmée en même temps qu'est déterminée leur relation. Aristote vient de dire que le bien, c'est ce que désirent tous les êtres et qu'il y a une hiérarchie des biens. Les objets de l'activité ont donc « une fin par soi et pour soi » (τέλος δι' αὐτό) et c'est à cause de cette « fin » qu'est désiré tout le reste. Mais, s'il fallait que chaque acte eût distinctivement sa « fin » propre, on irait alors à l'infini, et « le désir serait creux et vain », étant véritablement « sans fin ». Pour qu'il ne risque pas de l'être, il faut qu'il ait pour « fin » le bien en général, « ce qu'il y a de meilleur » (τὸ ἄριστον), le Souverain Bien, point de mire de tous les actes de notre vie entière. Or, s'il est nécessaire d'en déterminer l'essence et de savoir à quelle science il appartient de le faire, on ne doutera pas que ce ne soit à celle « qui possède le plus d'autorité et qui est au plus haut degré *architectonique* », autrement dit capable de nous *diriger* dans une pareille entreprise. Cette science, qui domine toutes les autres sciences relatives à notre activité pratique, telles l'économique, la rhétorique, l'art militaire, légi-

1. Mêmes idées dans les premières lignes de la *Politique*.

fère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, et son nom est la Politique. C'est donc la « fin » de la Politique qui doit représenter « le bien humain ». Sans doute peut-on soutenir que, pour l'individu, la « fin » est la même que pour la Cité et que, par conséquent, il n'est pas sans intérêt de déterminer, comme le fait l'Éthique, le bien de l'individu. Il n'en est pas moins vrai qu'il est « plus beau et plus divin » (1094 b, 10) de faire la même chose pour le bien de la Cité. Ainsi l'Éthique est proprement une Politique, mais plus spéculative que pratique, une Politique cependant. C'est ainsi que l'homme d'État devra, en raison de la tâche qui lui incombe, posséder la science de l'âme (I 13¹, 1102 a, 18 sqq.) ; et, plusieurs fois encore, dans les premières pages de l'*Éthique Nicomachéenne* : quand, par exemple au début du chap. 4, le plus élevé des biens objets de l'action est identifié avec le bonheur, et « bien vivre » avec « se bien conduire », c'est encore la « Politique » qui a ce bien pour objet. Cela n'implique certes en aucune façon que l'Éthique se confonde avec la Politique, mais seulement qu'il ne peut y avoir d'Éthique bien fondée sinon sur la Politique. De ce point de vue s'effacerait donc la différence apparente d'Aristote avec Platon.

2. **Caractère de la science morale.** — Par suite, lorsqu'Aristote déclare ici que les problèmes dont il s'agit ne peuvent être élucidés qu'autant que le comporte leur matière, il ne songe pas seulement à l'Éthique, mais, aussi bien, à la Politique ; bref, à toute science de l'activité humaine, *en elle-même* et envisagée ou non à part de la communauté sociale. Dans ce domaine il ne peut être question que de « fréquence », non point de nécessité, et celui qui sait quel genre d'« exactitude » exige chaque genre de recherche ne s'avisera pas de demander à l'orateur d'être *démonstratif* et au mathématicien d'être *persuasif* (3 *déb.*). Or, dans la présente étude, le point de départ n'est pas ce qui est « en soi », καθ' αὐτό, le plus connaissable, principe dont on déduirait ensuite les conséquences comme justement on procède en mathématiques ; mais ce qui est le plus connaissable πρὸς ἡμᾶς, « par rapport à nous » : ce sont, dira-t-on, des faits pour lesquels on cherchera des principes et sans avoir besoin de remonter du « fait » au « pourquoi », de ὅτι au διότι. On se contentera en effet d'analyser l'expérience morale en vue d'en faire, par après, une confrontation *critique*. Aussi la morale ne peut-elle exister que par rapport aux données d'une conscience morale, c'est-à-dire de jugements

1. La numérotation des chapitres est celle des anciennes éditions, plus généralement suivie, et non celle de l'édition Susemihl (coll. Teubner).

émanant des hommes qui sont réputés les plus sages. Quand on aura mis en présence les unes des autres, *diaporématiquement*, ces opinions diverses, ou du moins les plus importantes ou les plus nombreuses, et qu'on aura résolu les questions épineuses, il restera des vérités de sens commun, des *probabilités accréditées* (τὰ ἐνδοξα). Enfin, l'homme qu'on appelle « raisonnable » ou, au sens premier, un homme « prudent » (φρόνιμος), est celui qui est apte à délibérer sur le bien-vivre, et cela non point sous tel et tel rapport (ce qui changerait sa « prudence » en un savoir-faire habile), mais absolument. Or, une telle aptitude ne peut se rencontrer que chez l'homme qui s'attache à des « fins » eu égard auxquelles fait défaut tout savoir « technique ». Délibère-t-on en effet sur l'impossible ? Pas davantage sur ce qui, nécessairement ne pouvant avoir lieu que d'une seule façon, est l'objet propre des propositions scientifiques ou des règles d'un art constitué (cf. p. 256). Il n'y aura donc *ni science, ni art du bien-vivre*; car celui-ci comporte des principes qui sont susceptibles d'une certaine « contingence » (ἄλλως εἶναι ἐνδέχεσθαι), mais qui sont l'objet d'une appréciation intelligente de ce qui, pour l'homme, est un bien ou un mal : dès lors la « prudence » (φρόνησις) consiste en une manière d'être qui, s'accompagnant de réflexion raisonnée sur la valeur de toute l'activité, est celle qui à cet égard est vraie (ἐξίς ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικῆ; cf. la dernière partie de I 4 et VII 1, 1145 b, 2-7; VI 5 jusqu'à 1140 b, 7). La morale est donc la matière d'une recherche « dialectique », c'est-à-dire qui se borne à discuter des « difficultés »; qui ne vise et n'atteint que la *probabilité*; qui pourtant est capable de dégager des principes. Ainsi le point de vue d'Aristote apparaît bien différent de celui de Platon. Chez ce dernier la Dialectique avait en effet une portée ontologique, ce qui la qualifiait pour fonder la science suprême, qui est celle du bien et du mal. Pour Aristote elle n'est qu'une méthode de vraisemblance, propre à donner de la justesse à une sorte de « sens moral » qui s'exerce sur lui-même et est capable de donner ses raisons, après une discussion du problème dont on délibère.

II. 1. **Bien et bonheur.** — Cette différence est liée à la conception même qu'Aristote se fait du bien. Après avoir indiqué combien sont variées à ce sujet les opinions des hommes, celles, bien plus, d'un même individu selon les circonstances, il ajoute que, tout au contraire, certains philosophes ont pensé que, à part (παρά) de tous ces biens multiples et changeants, il doit en exister un qui est « en soi » (καθ' αὐτό) et qui, s'il y a d'autres

biens, est « cause » que ce soient des biens (4, 1095 a, 26-28). La question se pose en effet à propos des trois genres de vie qu'il y a lieu de distinguer : la vie sensuelle ou de jouissance, la vie politique ou publique, la vie théorétique ou contemplative. Après le jugement qu'il déclare avoir porté sur les deux premières dans des écrits « en circulation » (ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις, cf. p. 13 sq.), Aristote se contente d'en apprécier brièvement la valeur, tandis que, pour la vie théorétique, il en remet à plus tard l'examen : ce sera l'objet du l. X de l'*Éthique*. Il estime préférable en effet d'instituer pour l'instant (début de 4) une discussion sur le bien « en général », et c'est alors qu'intervient la réserve fameuse qui ramène la pensée du lecteur vers la doctrine platonicienne : Pour lui, Aristote, « c'est chose pénible de discuter là-dessus », puisque « les partisans des Idées » sont ses amis. « Mais, surtout quand on est philosophe, on a le devoir de sacrifier ses sentiments personnels à la sauvegarde de la vérité ; entre ces deux objets d'affection, la vérité est celui auquel c'est un devoir sacré de donner la préférence. »

Plusieurs raisons sont alléguées à l'encontre de cet ontologisme du bien. 1^o Le bien n'a pas d'unité générique, n'est pas un de ces termes « synonymes », qui joignent l'identité de nature à l'identité de nom ; ce n'est pas non plus un pur « homonyme », ayant la seconde identité sans la première. Mais il appartient à la classe, souvent mentionnée, des termes qui possèdent une unité de rapport ou d'*analogie* ; tous les biens sont dans le même rapport à l'égard d'un terme unique duquel ils dépendent et auquel ils se rattachent, sans qu'ils en soient des espèces ; de tout ce qui est appelé un bien il n'y a donc pas de signification commune, dans le même sens où il y a signification commune de tout ce qui est dit « animal ». 2^o La « séparation » d'une « forme », quelle qu'elle soit, est une opération inintelligible ; les « formes » sont immanentes. 3^o Un bien transcendant serait sans usage pratique ; le bien pour l'homme ce n'est pas un *modèle*, dont devrait être une *copie* tout ce que l'homme se propose de faire ou d'acquérir. Il n'y a pas d'art qui, ayant pour but de satisfaire un besoin, n'aspire à quelque bien. Or, tous se passent, c'est un fait, d'un semblable modèle absolu, dont ils n'ont aucune idée : de quoi servirait-il à un tisserand, ou à celui qui lui a fabriqué sa navette, ou à un médecin, ou à un général, qu'ils eussent « contemplé » ce modèle ? Un art est sans valeur en dehors de l'application qui en est faite, et celle-ci se rapporte toujours à tel ou tel objet déterminé (un ῥόδε τ), la médecine par exemple à la santé de l'homme ; mieux, à la santé de tel homme individuel

(un καθ' ἑαυτόν), dont elle se propose le bien (ch. 6). La « forme » du bien est donc toujours engagée dans une « matière » : c'est un universel immanent.

Ainsi le bien est multiple, et les biens sont aussi nombreux que le sont les modes de notre activité. On se demandera donc quelle est l'essence de chacun de ces biens. Or, en chaque cas c'est la « fin », « ce en vue de quoi » est fait tout ce que comporte le mode d'activité considéré. S'il arrivait par conséquent que, pour tous, la « fin » fût la même, ce serait là le bien de l'activité en général ; ainsi le premier caractère du bien serait qu'il est un objet de désir, un αἰρετόν. Mais le vrai est que, parmi les biens, visiblement il existe une hiérarchie : ceux qui sont un *instrument* pour produire ou pour acquérir quelque chose ne sont pas des biens « absolument » (τέλεια), puisqu'ils sont relatifs à un autre bien. Au contraire ce qui est « le meilleur », c'est ce qui se détermine comme non relatif. Par conséquent, s'il existe un bien qui ait cette « perfection », ce sera celui-là qui sera le bien, et, s'il y en a plusieurs à posséder ce second caractère, ce sera celui qui est hiérarchiquement le plus élevé : la santé par exemple n'est pas un bien véritablement dernier ; elle est cependant un bien supérieur à ce bien essentiellement relatif qu'est le scalpel. Un seul bien a donc une *perfection absolue* (ἄπλῶς τέλειον), celui qui est désiré « par soi (καθ' αὐτό) » et « à cause de soi » (δι' αὐτό), sans devoir être jamais subordonné à un autre bien. Or, un seul bien répond à une telle exigence, c'est le bonheur, l'εὐδαιμονία : les plaisirs, la puissance politique, la « contemplation », qui sont des « fins » dernières pour chacun des genres de vie dont il était question tout à l'heure, sont en réalité des « fins » relatives au bonheur, lequel est la vraie « fin » de toute « excellence » (ἀρετή) et la seule « fin » vraiment dernière. D'où un troisième caractère du bien : l'inconditionnalité, la « suffisance » (τὸ αὐταρκές), qu'il est seul à posséder, étant un bien qui, pour être le meilleur, n'a pas besoin d'être « mis en compte avec » d'autres (5, 7 *jusqu'à* 1097 b, 21).

Cette analyse est pour l'essentiel inspirée de la doctrine de la « vie mixte » exposée par Platon dans *Philèbe*¹, sauf que, pour Aristote, c'est par elle-même que vaut cette vie mixte, en tant qu'identique au bonheur, tandis que, pour Platon, elle tient sa valeur de ce qu'elle doit au Bien transcendant. Or, c'est encore à son maître, à l'auteur de la *République*² cette fois, qu'il emprun-

1. Voir mon *Platon*, p. 320-322.

2. I 352 d-353 e ; II 369 b sqq. ; IV 434 a-c. Cf. *Op. cit.* 268, 283 sq.

tera la définition du bonheur. En tout genre d'activité, que ce soit celle d'un art quelconque ou celle de nos organes, il y a, observe-t-il, un « ouvrage », une « tâche » (ἔργον) qui est le propre de ce genre d'activité, et c'est dans l'exécution de cette tâche que consistent « le bien et le réussi » (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ εὖ). Par suite, dès qu'on saura quelle est « l'œuvre » de l'homme, on saura en quoi consistent pour lui bien et bonheur. Est-ce simplement dans le fait de vivre ? Mais, le fait qu'il se nourrit et qu'il croît, un tel travail, loin de lui être propre, lui est commun avec tous les vivants, y compris les plantes. Est-ce de posséder la sensation ? Mais, puisqu'il la partage avec les autres animaux, ce n'est pas là non plus un caractère distinctif. Ce qui caractérise l'œuvre propre de l'homme, c'est la « vie pratique », sa vie d'agent moral, parce qu'elle n'émane d'aucune des deux fonctions précédentes de notre âme, mais de la fonction raisonnante. Or, cette fonction, on le sait, peut être envisagée à un double point de vue : celui de la « puissance » déjà déterminée, c'est-à-dire de la fonction même ou de l'aptitude (ἰσχύς), et, d'autre part, celui de l'exercice de celle-ci, de « l'actualité » intégrale de la fonction (ἡ ἐνέργεια), de l'usage qui en est fait pour produire effectivement l'œuvre, l'ἔργον dont il s'agit. C'est évidemment le point de vue de l'usage, de la χρῆσις : ce n'est pas la même chose d'être capable de jouer de la flûte et d'en jouer présentement de manière excellente (κατ' ἀρετήν), et cependant entre l'un et l'autre il n'y a, quant au travail dont il s'agit, aucune *différence générique*. Il n'y en a pas non plus entre l'activité effective de tel ou tel quand on l'envisage en tant qu'homme, et celle de tel ou tel autre, qui est un « homme de bien » (σπουδαῖος) ; cette dernière *vaut* cependant davantage, car le bien humain est réalisé par cet homme « en excellence », κατ' ἀρετήν, son âme exerçant alors la plus haute de ses fonctions selon la pensée réfléchie, tout au moins d'une façon qui l'implique ou qui ne l'exclue pas, et avec, au besoin, la capacité de produire ses raisons (cf. 6, 1098 a, 12 sqq.). Mais en outre, comme cette excellence elle-même comporte des degrés, on ajoutera : « selon l'excellence la meilleure et la plus parfaite ». Enfin, il faut que l'homme ait eu le temps d'achever sa « nature » et ainsi de porter cette perfection aussi haut que possible (*sur ce dernier point, cf. fin de 9, à partir de 1099 b, 31*) : ce qui n'est pas l'affaire d'un jour, « pas plus qu'un seul jour ou une seule hirondelle ne font le printemps » (*suite de 6, jusqu'à la fin du chap.*).

II. Les divers biens : 1. Biens extérieurs. — Cette définition

du bonheur n'est pas contredite par les conceptions du sens commun; elle permet en plus de les mettre à l'épreuve et cela sous les trois rubriques consacrées : biens extérieurs, biens du corps, biens de l'âme.

Il importe en effet beaucoup à notre bonheur d'être privé des premiers ou au contraire de les posséder, c'est-à-dire d'avoir des gens de bien pour amis, d'être riche, heureux dans ses enfants, de vieillir bien, d'être, en raison de sa beauté, de sa stature, de son habileté à discuter, un objet de considération et, ainsi, de parvenir aux honneurs (8 *fin* et 10, 1100 *b*, 12-1101 *a*, 14). Autre chose est de savoir quelle est à l'égard de ces avantages la part de l'heureuse fortune ou de la malchance (εὖ- ou δυσ-τυχία) et, d'autre part, celle du mérite personnel (ἀρετή). On y reviendra en parlant de la vertu (p. 236 sq. ; cf. p. 259).

2. **Biens du corps : Le plaisir.** A) d'après le l. VII de l'« **Éthique** » ; — Les biens du corps posent devant Aristote le problème de la valeur du plaisir. Sommairement traité dans le l. I, il l'est plus abondamment dans le l. VII, du ch. 11 à la fin et dans les cinq premiers chapitres du l. X. — Trois opinions principales sont en présence : 1^o le plaisir n'est jamais un bien (Speusippe) ; 2^o quelques plaisirs sont bons, mais la plupart sont mauvais (tous ceux qui ne sont ni vrais, ni purs : *Philèbe*) ; 3^o même si tous les plaisirs étaient bons, encore serait-il impossible que le plaisir fût le bien suprême (*Philèbe* ; les meilleurs plaisirs, placés au cinquième et dernier rang de l'échelle des biens). Ce qu'Aristote reproche surtout à cette conception, c'est d'avoir vu dans le plaisir le « processus » (γένεσις, κίνησις) par lequel un être « a conscience » qu'il s'achemine à ce qui est l'état normal de sa nature (εἰς φύσιν, εἰς οὐσίαν, p. ex. VII 12, 1152 *b*, 13), et ensuite d'avoir donné pour but à cet acheminement la « réplétion d'un vide », c'est-à-dire la satisfaction d'un besoin (1153 *a*, 2 sq.). Or, en premier lieu, certains plaisirs qu'on appelle mauvais ne sont tels que pour un individu et par rapport à des circonstances individuelles ; quant à ceux auxquels se mêle la souffrance, ce ne sont pas véritablement des plaisirs. D'autre part, le bien que constitue la restauration d'un état normal n'est pas cause de plaisir par lui-même, mais seulement « par accident » ; de fait n'est-ce pas un plaisir que l'exercice de la pensée pure ? et néanmoins cela ne suppose aucun manque, ni aucune perturbation de l'état normal. Une troisième objection va plus au fond des choses : c'est que nombre de plaisirs, loin d'être toujours des « processus » et d'être toujours liés à un mouvement vers quelque fin distincte, sont par eux-mêmes « actes et fin » (13, 1153 *a*, 10). Bien plutôt

doit-on dire que le plaisir est « l'acte de la manière d'être qui est selon la nature », en ajoutant, non point que cet « acte » est objet de perception, mais qu'il « n'est pas empêché » (*ἀνεμπόδιστος*, a, 14 sq.). Bref, c'est par l'activité qu'il faut le définir, et non par la passivité. Puis, de nouveau, les objections d'Aristote ont un caractère plutôt dialectique et tendent à prouver que le plaisir n'est jamais un mal que sous certains rapports, qu'il ne l'est jamais quand il est l'« acte » de sa « puissance » et qu'il ne lui est pas « étranger » ; même alors l'acte est toujours favorisé par le plaisir qu'il cause. Prétextera-t-on enfin que l'homme tempérant fuit une existence qui ne serait que de plaisir ? que l'homme sensé recherche, non pas le plaisir, mais l'exemption de la peine ? que le plaisir est désiré par ces êtres inférieurs que sont les enfants et les bêtes ? C'est que, alors, on ne distingue pas entre les plaisirs qui ne sont bons que relativement à certaines conditions, ceux auxquels se mêlent désirs et peines, c'est-à-dire les plaisirs du corps avec les excès qui leur sont ordinaires, plaisirs caractéristiques de l'incontinence, et, d'autre part, les plaisirs qui sont bons « absolument », en tant justement qu'« actes » de nos « puissances » naturelles et sans éléments étrangers.

Au surplus, l'opinion commune, en identifiant bonheur et plaisir ne se trompe peut-être pas complètement. En effet, tout d'abord, si la douleur, soit absolument, soit relativement, est un mal en tant qu'obstacle au bonheur et est par conséquent une chose à éviter, son contraire, le plaisir, ne peut pas ne pas être une chose à rechercher ni, par conséquent, un bien. De plus le fait pour la médecine d'avoir comme objet cette chose mauvaise qu'est la maladie empêche-t-il qu'elle soit une chose excellente ? De même, parce qu'il y a des plaisirs mauvais quant à leur objet, ce n'est pas une raison pour se refuser à reconnaître l'excellence du plaisir. Après tout, s'il est vrai que le plaisir, comme le bonheur, soit un « acte non empêché », une *ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος*, celui-là de chacune de nos fonctions, celui-ci de toutes ou au moins de la plus élevée d'entre elles, ne doit-on pas conclure que, de toutes les formes du bonheur, le plaisir est la plus désirable ? Pourquoi, en outre, veut-on (*Philèbe*) donner au bonheur tout un cortège de biens extérieurs, sinon parce qu'on le veut à la fois non empêché et plein aussi d'agrément, « achevé » par suite et parfait ? C'est un non-sens de soutenir, même sans se prendre soi-même au sérieux, que, fût-on sur la roue ou victime des pires infortunes, c'est assez d'être bon pour être heureux¹. Enfin,

1. Platon, *Gorg.* 473 c, 480 c ; *Rép.* IX 580 c.

ce qui prouve que le plaisir, au moins « en quelque façon » (πῶς), est ce qu'il y a de meilleur, c'est (ainsi que le diront plus tard les Épicuriens) qu'il est recherché par les bêtes elles-mêmes. Sans doute, en raison de la différence qu'il y a entre leur nature et la nôtre, ne désirons-nous pas les uns et les autres le même plaisir ; sans doute, à supposer celui-ci identique, l'erreur est-elle possible sur l'objet véritable du désir ; ce désir n'en est pas moins, véritablement, ce qu'en tout être il y a de divin (13, *jusqu'à* 1153 b, 34).

Les plaisirs corporels eux-mêmes qui, étant les mieux connus, passent fréquemment, et à tort, pour constituer seuls tout le plaisir sont, à tort pareillement, exclus du nombre des biens. Au reste, si une telle exclusion était légitime quoique ce fussent en réalité des « actes » non empêchés, alors, tout aussi bien, une vie dépourvue d'agrément et même pénible pourrait être une vie heureuse. Si d'ailleurs le plaisir n'était pas un bien, la peine, son contraire, ne serait point un mal ; pourquoi, dans ce cas, l'homme prudent souhaite-t-il en être exempt ? En outre, ce n'est pas seulement en tant que négation de leur contraire et relativement à celui-ci que sont bons les plaisirs corporels : ils le sont positivement, à condition d'atteindre une intensité suffisante : trop faibles, ils ne contrastent pas assez vivement avec la peine ou ne font que l'atténuer ; mais ne vaudrait-il pas mieux que celle-ci n'existât point ? De plus, s'il est vrai que les impressions de malaise auxquelles est soumis tout animal produisent chez les sujets jeunes, et tant que par l'habitude elles n'ont pas été émoussées, un état d'extrême agitation, cet état ne peut être apaisé que par des plaisirs très vifs. C'est ainsi, dira-t-on cependant, que l'on devient un débauché. Quel mal, réplique Aristote, comme fera plus tard Épicure, y aurait-il à cela, s'il ne devait en résulter des conséquences nuisibles ? Il faut donc, pour empêcher de tels plaisirs de devenir excessifs, les accompagner d'autres plaisirs qui, eux, ne seront pas des remèdes à un mal ; qui seront des plaisirs par eux-mêmes et agréables en tant qu'actes de l'activité normale. Notre vie par malheur est faite d'oppositions et de contrastes : aussi sommes-nous incapables de goûter ces plaisirs sans changement, qui sont ceux de la vie contemplative et constituent l'éternel apanage de la vie divine. En effet, ce n'est pas du mouvement seul qu'il y a « actualisation » (ἐνέργεια κινήσεως), mais il y a un « acte » aussi de l'absence de mouvement (ἐνέργεια ἀκινήσιας, 1154 b, 27) ; pour en pouvoir toutefois apprécier le charme, il faut s'élever au-dessus de l'inconstance humaine, toujours avide de jouissances nouvelles (ch. 13 et 14,

jusqu'à la fin du l. VII). — Ainsi Aristote, parti des plaisirs purs du *Philèbe*, aboutit dans son apologie du plaisir à quelque chose de très voisin de ce que sera, chez Épicure, le « plaisir en repos », opposé au « plaisir en mouvement ».

B) **la discussion du l. X.** — Dans l'exposition, plus élaborée, et vraisemblablement plus tardive, du l. X, on voit Aristote prendre au contraire position, non point tant contre les détracteurs du plaisir que contre ses apologistes, et notamment contre Eudoxe de Cnide. Si donc c'est la doctrine de ce dernier qui est visée dans le *Philèbe*, ce que le l. X nous apporterait, ce serait un examen ou une mise au point de la critique que Platon y faisait de cette doctrine, — Aristote commence (ch. 2) par défendre Eudoxe contre des objections qu'il estime mal fondées, et certaines de ses raisons ne manquent pas d'intérêt. Un mal, dit-on, peut avoir pour contraire un autre mal : ainsi, en tant que contraire de la peine, le plaisir n'est pas pour cela un bien. Pourquoi alors le plaisir n'est-il pas un objet d'aversion au même titre que la douleur, ou celle-ci, aussi bien, un objet de désir ? pourquoi ne sont-ils pas non plus également indifférents l'un et l'autre ? Or, c'est ce que, de toute façon, dément l'expérience (1173 a, 5 sqq.). — Viennent ensuite des raisons plus topiques. Le plaisir, prétend-on, ne pourrait être un bien que s'il était quelque chose de fixe et de permanent, que s'il était « une qualité » (ποιόν τι), bref une « forme », une « Idée » ; or, au lieu d'être une réalité définie, il est *de l'ordre de l'infini*, un indéterminé comportant les variations incessantes du plus et du moins. C'est la conception du *Philèbe*. Une première réponse d'Aristote est que, comme on l'a vu, l'unité du bien est une « unité d'analogie » : ce qui signifie que le bien se prend en autant de sens que l'être, donc dans toutes les « catégories », et non spécifiquement dans celle de la qualité à l'exclusion des autres. D'ailleurs, même dans l'ordre de la qualité, le bien ne serait pas la qualité elle-même, mais l'« acte » de celle-ci ou son excellence. En second lieu, du fait que le plaisir comporte des degrés et est indéterminé, il ne résulte pas qu'il soit une chose mauvaise ; l'« excellence » propre à un individu est-elle pour lui un mal, du fait que, d'un individu à un autre ou dans le même individu, il y a des degrés de cette excellence ? Si d'ailleurs le plaisir n'était pas une chose *déterminée*, comment pourrait-on dire de certains plaisirs qu'ils *manquent* de la pureté qui est dans la nature de tels autres ? Il y a des degrés dans la santé : n'en est-elle pas moins, par delà et dans ces degrés mêmes, une proportion déterminée du chaud et du froid ? Il est faux en outre d'opposer le plaisir, qui serait

une γένεσις, un devenir, au bien qui est au contraire quelque chose de parfait et d'achevé. Mais, tandis qu'un devenir ou un mouvement durent un temps plus long ou plus court, il n'y a rien de tel dans le plaisir ; le temps est dans ce qui conditionne le plaisir, mais étranger à l'essence de celui-ci, qui est (idée reprise encore par Épicure) dans un présent indivisible. Enfin, tout devenir est un processus qui a, dans la génération comme dans la corruption, un point de départ et un point d'arrivée. Or, de quoi le plaisir est-il le processus ? à quoi aboutit le processus inverse de la douleur ? On veut, il est vrai, que le premier soit un processus de réplétion, la seconde, un processus de vacuité et de déficience (*Philèbe*). Mais c'est confondre le plaisir lui-même avec les états organiques, qui du reste sont la condition, non de tous les plaisirs, mais de quelques-uns seulement. — La conclusion, c'est que le plaisir doit toujours être envisagé en relation avec l'activité qui en est le principe : c'est la qualité de cette activité, sa hiérarchie, qui introduit entre les plaisirs une différence spécifique (εἶδει) et qui fait les uns préférables aux autres. En conséquence, il est également faux, et de voir dans le plaisir le bien par excellence (Eudoxe), et de condamner radicalement le plaisir (Speusippe), ou de le reléguer dans un rang inférieur (Platon).

Cette discussion permet à Aristote de dégager sa propre conception. Loin d'être un mouvement et un devenir, le plaisir est au contraire comparable à ce que sont ou le point, ou l'acte de la vision : quelque chose d'entier et d'indivisible, de parfait et d'achevé dès lors qu'il existe. Bien plus, le plus grand plaisir est celui qui est lié à l'acte le plus parfait de toute fonction, aussi bien sensible qu'intellectuelle, quand celle-ci est dans la meilleure disposition, et quant à sa nature propre, et par rapport au meilleur de ses objets (fin du ch. 3 et déb. de 4). Mais ce rapport ne doit pas être entendu comme celui du sensible avec le sensitif approprié, et qui est « en puissance » ce sensible même. Il n'est pas en effet, comme le sensible à l'égard du sensitif, le moteur de la fonction sensitive : même si celle-ci ne parvient pas à s'adapter le plus parfaitement possible à son sensible propre et, par conséquent, à devenir ce sensible, elle n'en « actualise » pas moins ses « puissances ». Mais, dans un cas semblable, le plaisir fait défaut ; car il n'est pas « une manière d'être (ἔξις) immanente » à la fonction même, et faute de laquelle celle-ci ne se réaliserait pas : il est « une fin surégogatoire » (ἐπιγινόμενον τι τέλος), qui pourtant en complète la parfaite réalisation, comme l'éclat de la belle santé chez l'homme qui est dans la force de l'âge

(οἶον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα)¹. C'est d'ailleurs pourquoi nous n'éprouvons pas continuellement du plaisir : la plénitude de nos activités fonctionnelles ne peut en effet être constante ; celle de la plus haute de toutes ne se réalise qu'en Dieu et, à de courts instants, chez le Sage. Si la nouveauté plait, c'est justement qu'elle éveille et stimule ces activités ; mais, quand celles-ci ont été émoussées par l'habitude, le plaisir s'émousse à son tour (1174 b, 31-1175 a, 10).

Dès lors une question s'impose : n'est-ce pas le désir du plaisir qui donne aux êtres le désir de vivre et d'agir, et qui l'entretient en eux ? Si le savant ou l'artiste souhaitent s'occuper de leur science ou de leur art, c'est en vue du plaisir que leur en procure l'exercice : d'une façon générale, c'est à cause du plaisir qu'est désiré l'« acte » de toute fonction ; or, la vie elle-même est un certain « acte », ἐνέργειά τις. La question est grave ; car, si toujours et partout le plaisir est l'accompagnement nécessaire de l'« acte » parfait, si de la sorte il représente l'apogée de la vie, comment ne serait-il pas le Souverain Bien ? — Certes, Aristote a beaucoup fait pour suggérer une telle conclusion : il se refuse cependant à l'accepter : sans doute le plaisir, à ses yeux, n'est-il pas une « fin » véritablement distincte, mais, pour la conscience, l'épanouissement de la vie dans sa plénitude, simultanément par conséquent à cette plénitude et se confondant avec elle. Il indique brièvement, en effet, que, sans l'« acte », le plaisir n'a pas lieu et qu'il est l'achèvement de l'« acte ». Mais il n'insiste pas et se hâte de renvoyer la solution à un autre moment (5, 1175 a, 19 : ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. Or, nulle part ailleurs que nous sachions, il n'a tenu cette quasi-promesse, en sorte que l'on serait assez bien fondé à trouver là un témoignage de son embarras.

Il s'attache donc (ch. 5) à établir l'indissolubilité du plaisir et de l'« acte ». Tout d'abord, s'il y a entre les plaisirs, ceux du corps et ceux de la pensée, ceux du goût et ceux de l'odorat, etc., une diversité spécifique, c'est que les fonctions diffèrent elles-mêmes spécifiquement. L'activité de chacune d'elles est en outre accrue par le plaisir, si bien même que cet accroissement a pour effet d'entraver l'exercice d'une autre fonction, comme si celle-ci était paralysée par la douleur. Cette union du plaisir avec l'« acte » est beaucoup plus étroite, ajoutons-le, que ne l'est l'union de ce dernier avec le désir. Le désir est en effet chronologique-

1. La traduction conventionnelle : « comme à la jeunesse sa fleur » est un à peu près : ἄκμη est la plénitude de la vie.

ment antérieur à l' « acte », il est un mouvement vers l' « acte » et le principe moteur de ce mouvement, dont l' « acte » est au contraire l'achèvement. Plaisir et « acte » sont même, dit Aristote, « si difficiles à distinguer qu'on peut se demander s'ils ne sont pas identiques l'un à l'autre » (1175 b, 32 sq.). Mais alors la question se pose à nouveau : pourquoi le plaisir n'est-il pas le Souverain Bien, puisque Dieu est l'Acte pur et qu'en lui le plaisir est sans défaillance ? Ainsi échapperait à Aristote l'issue provisoire elle-même dont il se contentait tout à l'heure, quand il distinguait entre l' « acte » et l'achèvement de celui-ci. Aussi se rabat-il sur la considération de la spécificité du plaisir et, corrélativement, de celle de l' « acte ». En effet, tandis que, dans chaque espèce animale, aucun individu ne connaît d'autres plaisirs que ceux de son espèce, chez les hommes au contraire, pour chaque individu, il y a diverses espèces de plaisirs et, en outre, ces plaisirs varient avec des circonstances qui sont elles-mêmes individuelles¹. Un seul plaisir peut être tenu pour être universellement le bien de l'homme, ainsi que l'acte dont il est l'accompagnement : c'est celui que goûte l'homme vertueux, du σπουδαῖος ; car « la vertu et l'homme de bien en tant que tel sont la mesure et la règle dans chaque cas (cf. III 3, 1103 a, 33), et tout ce qui apparaît à cet homme être un plaisir, voilà ce qui doit sans doute constituer des plaisirs ; et les choses qui sont plaisantes en réalité, ce sont celles auxquelles il se plaît » (1176 a, 17-19). Après quoi il reste néanmoins loisible, dans l'appréciation des plaisirs, de tenir compte des différences individuelles ; mais tout plaisir, autre que celui que le σπουδαῖος aura reconnu pour être un plaisir, ne le sera que secondairement et à un degré inférieur. Ceci ramène donc à ce qu'on a déjà vu (I 7 ; cf. p. 211) eu égard à la spécification du bonheur générique de l'homme par l'activité effective (ἔργον) de l'homme de bien, c'est-à-dire par une activité, non pas seulement selon l'excellence (κατ' ἀρετήν), mais selon celle qui, de toutes, est la meilleure et la plus parfaite. En d'autres termes, c'est par l'observation comparée des individus humains et de leurs actions qu'il est possible de déterminer le bien de l'homme, en disant quelle est la meilleure activité du meilleur homme. Au lieu, comme faisait Platon, de déterminer les exigences logiques de la « forme » ou « Idée » du Bien, pour fixer ensuite les étapes de ce qu'en langage plotinien on pourrait appeler la « procession » du Bien ou la hiérarchie de ses générations et de ses aspects, Aristote cherche donc la « forme » ou

1. Comparer 93^{sq.} (problème de l'individuation).

L'« Idée » du bien dans la réalisation immanente de celui-ci selon les conditions les meilleures. Aux yeux de Platon, le problème du Bien était le problème fondamental de la philosophie et la conduite humaine, un cas particulier de l'ensemble de l'ontologie. Avec Aristote, ce problème n'est que celui du bien *humain* (cf. I 13, 1102 a, 15) et des conditions *de fait* du bonheur ; tout l'intérêt est donc désormais de savoir quelle est la « vertu » de l'homme, sa fonction propre.

3. Biens de l'âme. — Les éléments du bonheur qui viennent d'être envisagés sont ceux que le sens commun reconnaît le plus volontiers, et Aristote n'en a voulu sacrifier aucun. Restent les biens de l'âme. Bien entendu, ce sont les activités (*πράξεις*) et les « actes » (*ἐνέργειαι*) de l'âme propre à l'homme, de celle qui l'élève au-dessus de l'animal et du végétal, qui doivent être l'élément capital de la définition du bonheur humain (cf. I 8, 1098 b, 12-16) : l'activité la plus excellente de l'espèce d'âme qui est la plus excellente définira donc le bonheur par excellence (I 13 *déb.* et 1102 a, 16-18). Dans l'âme rationnelle elle-même il y a en effet une hiérarchie de fonctions et Aristote a souligné ailleurs (VI 7, 1141 a, 16-20), par rapport à la « prudence » (*φρόνησις*)¹, la supériorité de la connaissance vraie des principes (*ἀρχαί*), autrement dit de la « Sagesse » (*σοφία*) : le savoir pratique que constitue la « prudence » se borne en effet à tirer, en ce qui concerne les cas particuliers, les conséquences des principes. Le livre X complète et précise ces indications, et d'une façon qui, contrairement à ce qu'on dit parfois, s'accorde très bien avec l'ensemble de la théorie relative au bien et au bonheur.

Activité morale et activité de jeu. — Une question importante est posée tout d'abord (ch. 6) : si le bonheur réside dans l'« acte », si cette *ἐνέργεια* a en elle-même sa « fin », et que cette « fin » aussi soit désirable *pour elle-même*, ne sera-t-on pas tenté d'y voir une *activité de jeu*, puisque l'activité de jeu est à elle-même sa propre « fin » ? La valeur morale d'une action serait alors surtout ce qui en fait la beauté, savoir un développement harmonieux des « puissances » de l'agent. Dira-t-on que, dans le cas du bonheur, le résultat à obtenir est d'une tout autre importance ? Les enfants, répondrait-on, considèrent leurs jeux comme la chose la plus importante du monde, bien que rien de positif ne doive en résulter (1176 b, 22). On sait quelle place tiendra dans le Stoïcisme cette conception *esthétique* de la moralité. Or, contre elle Aristote fait valoir que, l'enfant, qui est comparable à l'ani-

1. Le sens platonicien de « pensée pure » est abandonné.

mal, étant par conséquent dépourvu de raison, la qualité de l'action de l'homme fait ne peut pas ne pas être spécifiquement différente de celle de l'enfant. Si donc nous voulons apprécier ce que vaut l'activité du premier, c'est toujours au critérium du *σπουδαῖος* que nous devons recourir, c'est-à-dire au jugement de l'homme de bien, de l'homme « sérieux ». Or, celui-ci se refuse à croire que le jeu puisse être la fin d'une activité qui n'est pas celle d'un enfant, ni d'un simple d'esprit : « On joue, disait le Sage Anacharsis, pour être en état d'exercer ensuite sérieusement son activité. » Autrement, l'activité même de l'esclave, la moins sérieuse qui soit puisque, au lieu d'émaner de l'être qui agit, elle émane de celui qui le fait agir, pourrait être bonne et heureuse : ce qui, dit Aristote, est une absurdité à laquelle nul ne voudrait souscrire (6 *fin*) !

La vie contemplative. — Il n'est plus douteux désormais (ch. 7 et 8) que le bien et le bonheur doivent se trouver dans l'excellence de la meilleure des fonctions de l'âme, à savoir le *Νοῦς*, l'Intellect en tant que faculté des principes, exerçant son activité par la « contemplation », c'est-à-dire par la pure « spéculation », *θεωρία*. Voilà, des trois vies, celle dont le l. I (4, 1096 a, 4) remettait à plus tard l'appréciation. La vie « théorétique » possède en effet tous les caractères qu'on a reconnus au Souverain Bien, étant la plus haute dont nous soyons capables, la seule qui puisse se continuer longtemps sans fatigue, la plus agréable aussi, celle enfin qui est le mieux susceptible de se suffire à elle-même. C'est que les vertus propres à toute autre activité ne peuvent s'exercer sans qu'on nous aide, soit encore sans que nous possédions la santé ou quelque fortune : si l'on n'a rien à donner, comment serait-on libéral ? comment serait-on courageux sans quelque occasion extérieure d'exercer son courage ? Mais la vie « scolastique », la vie *de loisir* consacrée à l'étude est celle qui demande le moins de vigueur physique, le moins de ressources, le moins d'assistance de la part d'autres hommes, à moins que ceux-ci ne se soient eux-mêmes voués au même genre d'existence et que, « coopérant » tous à une telle vie (*συνεργοί*), ils n'en facilitent à chacun l'exercice. Mais, fût-on seul et livré à soi-même (*καθ'αυτόν*), on garderait encore la capacité de vivre de la vie contemplative (7, 1177 a, 33). Tout ce qui est étranger à cette existence est donc à son égard une entrave et une cause perturbatrice.

Une telle vie, objectera-t-on peut-être, est véritablement surhumaine. Ce serait alors prétendre que notre vie ne trouve son bien que dans l'union du corps avec l'âme, dans celle des fonc-

tions psychologiques inférieures avec la plus noble d'entre elles. Tout au contraire, le bien de chaque chose résidant en sa « forme », dans la simplicité parfaite dont cette chose est capable, notre idéal n'est pas seulement de vivre selon l'âme, mais selon la fonction qui, dans cette âme, est ce qu'il y a en nous de divin, et qui nous élève à l'immortalité autant que le comporte notre nature (7, 1177 b, 25-33). N'est-ce pas une telle vie, d'ailleurs, qui s'apparente le mieux à l'idée qu'on est en droit de se faire de celle de Dieu ? Acte pur en effet et pensée qui se pense elle-même. A supposer enfin que, selon la croyance commune, la Divinité s'intéresse aux affaires humaines, entre tous sera aimé des Dieux (θεοφιλέστατος) l'homme qui vit de cette vie-là (9, 1179 a, 23-32). A vrai dire, sa béatitude est moins une récompense de sa vertu, que sa vertu même, que l'achèvement en lui de ce que la nature humaine a de plus élevé.

Conclusion. — La doctrine aristotélicienne du bien est, semble-t-il, un compromis entre le surnaturalisme qui est au fond de la doctrine de la « forme », et qui, après avoir placé celle-ci au delà de chacun des composés dont elle est la « forme », aboutit à la concevoir en Dieu comme entièrement séparée, — et, d'autre part, le naturalisme, pour lequel cette même « forme » est toujours coordonnée à telle « matière » et réalisée dans l'espèce dernière ou dans l'individu concret. En outre, du fait que celui-ci est un homme, destiné par nature à la vie sociale et politique (un ζῷον πολιτικόν), ce naturalisme est, en un sens, sociologique. Mais, à la différence de ce qui avait lieu avec le Platon de la *République* et des *Lois*, la réalisation du bien social et politique de l'individu concret n'est pas chez Aristote liée à des conditions qu'il s'agirait d'instituer sur des bases nouvelles, Aristote, lui, prend ces conditions comme données en fait. Aussi quand, sur la route qui, de ces conditions, le mène jusqu'à cette béatitude divine dans laquelle se réalise l'« actualité » absolue de la « forme » ; quand, à la dernière étape de cette route, il a rencontré la vie contemplative du philosophe, le voyons-nous s'y arrêter avec un religieux respect. Mais, une fois cet hommage rendu à la sainteté du lieu, il se hâte de rebrousser chemin : il rappelle au philosophe qu'il est un homme et que, à ce titre, il ne peut pas vivre que de contemplation ; que ce qui importe, même à son point de vue de philosophe, c'est la pratique et que ce sont les œuvres, avec les moyens d'agir sur les autres hommes et de régler leur conduite (8, 1178 b, 33-35, 1179 a, 17-20 et 9, *déb.*). C'est qu'Aristote n'oublie jamais, si ce n'est dans des formules dont la solennité masque assez mal

l'indécision, que chez l'homme l'intellection est engagée dans l'imagination et, par là même, dans la sensation. Corrélativement, s'il se refuse à hausser le plaisir à la dignité de Souverain Bien, c'est parce qu'il ne perd pas de vue les obstacles qui restreignent l'exercice de notre activité la plus haute ; c'est parce que, humainement, le mérite veut sa récompense et que celle-ci ne vaut qu'à la condition de se distinguer du mérite lui-même. Mais, si l'on s'élevait jusqu'à l'activité entièrement affranchie de toutes conditions matérielles, pourquoi hésiterait-on encore à identifier le plaisir avec le bien et le bonheur absolu ? Ce plaisir en effet, qui ne ferait qu'un avec la béatitude inhérente à la pensée pure, ne serait plus par rapport à celle-ci un simple surcroît, une surrogation.

D'un autre côté, tandis que la hiérarchie des biens était aux yeux de Platon une hiérarchie *ontologique*, le bien le moins élevé (en fait le plaisir) étant celui qui possède *la moindre quantité d'être*, ce qui préoccupe Aristote c'est, comme ailleurs, la qualité ; la hiérarchie des biens est *qualitative*. Dès lors, ce n'est plus de la pensée pure que dépend le jugement moral : il relève d'un tact privilégié qui n'appartient qu'à l'homme vertueux et qui exige une finesse exceptionnelle. Or, la compétence de cet homme à l'égard de ce jugement se reconnaît à ce que « la vérité se manifeste à lui » (τᾶλθῆς αὐτῷ φαίνεται ; cf. III 6, 1113 a, 25-33) ; à ce qu'il a un coup d'œil apte à la discerner sans erreur. La doctrine du bien aboutit, ai-je dit, à une conception qualitative de l'excellence. Mais c'est là une chose qui *se sent* et ne se définit pas ; tout au plus pourra-t-on indiquer quelques-uns des *motifs* qui interviennent en fait dans cette appréciation : on n'en donnera pas le principe. La doctrine aristotélicienne du bien est un empirisme moral.

CHAPITRE II

LA VERTU ET LES VERTUS

Pour Aristote le problème du bien est uniquement le problème du « bien vivre », c'est-à-dire le problème de la vie heureuse. Or, le bonheur, c'est l'« acte » selon l'excellence de ce qu'il y a de meilleur en nous, l'âme noétique, et dans la vie la meilleure possible. La question capitale, et celle qui donnera le plus de lumière sur le bonheur, est de savoir ce que c'est que la « vertu », ou, plus précisément étant donnée la généralité du mot ἀρετή, la « vertu de l'homme », celle de son âme et non de son corps (I 13 *déb.*, 1102. a, 14-17), et c'est l'objet du dernier chapitre du l. I de l'*Éthique Nicomachéenne* et du l. II en entier.

I. Vertus éthiques et vertus dianoétiques. — Le point de départ de la recherche est la distinction, quelle qu'en soit d'ailleurs la signification profonde, de deux « parties », ou modes d'action, de l'âme : l'une « irrationnelle », instinctive (τὸ ἄλογον), l'autre qui réfléchit et qui calcule (τὸ λόγον ἔχον). Mais la première se subdivise à son tour (ce qui rétablit en la démarquant la distinction platonicienne de l'ἐπιθυμητικὸν μέρος et du θυμός, de la concupiscence et de l'énergie du vouloir), en deux : une partie entièrement étrangère à toute réflexion, dans laquelle il n'y a pas place pour la vertu et le vice au sens moral et que l'homme partage avec le reste des animaux ; une autre, « concupiscente et, d'une façon générale, désirante » (ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλωσ ὀρεκτικόν), laquelle, tout en étant distincte de la partie rationnelle, en participe cependant de quelque façon, tantôt lui obéissant, tantôt, quand elle lui désobéit, consciente de sa rébellion ; capable même d'être avec elle en complète harmonie, cédant à ses avis, non pas comme on cède, dans une science de démonstration, à la nécessité d'un principe, mais comme on écoute les conseils d'un père ou d'un ami ; si elle n'était pas accessible à la persuasion, alors avertissements, reproches, encouragements n'auraient en effet aucun sens. Dira-t-on, pour éviter l'introduction de cette

partie moyenne, qu'elle appartient à l'âme réfléchie ? Ce serait donc dans celle-ci qu'il faudrait encore distinguer *législateur* et *sujet*. De ces considérations, qui ne font guère que reproduire l'analyse du l. IV de la *République*, Aristote tire une nouvelle distinction, qui de nouveau rappelle Platon, lorsque le *Phédon* (68 b sqq., 82 ab) opposait à la vertu philosophique, fondée sur la pensée pure, une vertu commune, « sociale et civique » ; c'est la distinction des vertus « éthiques » (ἠθικαί), comme la tempérance ou la libéralité, et « dianoétiques » ou de la pensée réfléchie, comme la prudence, l'intelligence, la sagesse (φρόνησις, σύνεσις, σοφία). Il y a en effet deux sortes d'excellence : l'une, des « mœurs » ou du caractère (τοῦ ἤθους), l'autre, de la pensée : on fait un mérite à quelqu'un d'être doux et modéré, on lui fait un mérite, non pas d'être intelligent, mais de se montrer capable de réfléchir et de calculer les conséquences de ses actes. D'autre part, la vertu intellectuelle sera celle qui, pour ce qu'il y a en elle de plus considérable, est susceptible d'être enseignée ; mais, comme elle comporte génération et accroissement, elle suppose, en sus de cette capacité, « l'expérience et le temps » : c'est que, dans l'ordre de l'action, l'expérience équivaut à ce qu'est, dans l'ordre de la production, la compétence technique, laquelle exige un apprentissage et du temps comme conditions de ses progrès. La vertu éthique n'est donc pas fondée sur une intuition d'essences, mais elle est (en un sens large et sans que cela contredise ce qui a été dit en un sens plus précis, p. 211) un art réfléchi de la vie, fondé sur l'observation et sur les relations constantes que celle-ci a permis d'établir ; analogue par conséquent, non point à la *pratique* médicale ou à l'éloquence, mais à la *théorie* de la médecine, ou à la rhétorique (*début* du l. II ; cf. *Méta.* A 1, 981 a, 12 sq.).

II. Vertus éthiques. — A propos des vertus du caractère ou des mœurs deux questions se posent : en quel « sujet » ces vertus existent-elles, et de quelle manière les acquiert-on ? — A la première question on a déjà répondu : le substratum en est la partie supérieure de l'âme irrationnelle. Sous le deuxième rapport, on dira de cette sorte de vertu qu'elle n'est ni naturelle, ni contraire à la nature, car elle résulte de l'habitude (τοῦ ἔθους), et peut-être est-ce de là plutôt que lui vient son nom¹. Or, l'habitude ne change pas la

1. Jeu de mots qui, au surplus, semble être un souvenir des *Lois*, VII 792 e. L'habitude que nous avons d'écrire *éthique* avec un accent aigu semble rattacher le terme à cette seconde étymologie (*êthos*, ἔθος), plutôt qu'à la première (*êthos*, ἦθος), la seule qu'autorise l'adjectif ἠθικός.

nature : jamais aucun exercice ne fera prendre aux lourds l'habitude de monter, aux légers celle de descendre. En revanche, pour que nous prenions des habitudes, il faut que, par nature, nous soyons capables de les prendre et que, dans notre nature, rien ne s'y oppose. D'un autre côté, ce n'est pas à l'habitude que nos fonctions naturelles doivent se exercer : c'est *par nature*, et non en vertu d'une habitude acquise, que nous avons la vue et que nous nous en servons. Le cas présent ressemble plutôt à celui des activités techniques, ou du moins de ce qui en constitue l'apprentissage : c'est en jouant de la cithare que l'on devient cithariste ; de même, c'est en faisant des actions justes ou courageuses, c'est en se modérant, qu'on devient juste, et brave, et modéré : « c'est d'exercices semblables de l'activité que naissent nos manières d'être » (II 1, 1103 b, 21 sq.). Enfin, puisque toute excellence est la réalisation d'une perfection, une τελείωσις, il s'ensuit que la qualité de l'exercice n'importe pas moins que l'exercice lui-même : on ne devient pas bon cithariste en s'exerçant mal ou sous la direction d'un maître qui vous aura laissé prendre de mauvaises habitudes ; de même, ce qui détermine la qualité de notre manière d'être morale, vertueuse ou vicieuse, ce sont les différences qualitatives de nos actes dans la vie sociale, c'est l'attitude que nous prenons à l'égard de nos concupiscences ou de nos emportements. Voilà pourquoi l'éducation et la législation ont, dans l'acquisition de la vertu, un rôle capital : elles forment nos habitudes, bonnes ou mauvaises. Rappelons-nous d'ailleurs à ce propos (cf. p. 210 sq.) que la morale ne peut pas plus viser à l'exactitude que ne font la médecine ou l'art de la navigation : il y faut toujours, dans les agents, tenir compte des différences individuelles et, en dehors d'eux, de la variation des circonstances de l'action (ch. 1 et 2, jusqu'à 1104 a, 9).

1. **Rapports de ces vertus avec le plaisir et la peine.** — Il est donc indispensable, dans ce domaine, de faire des observations et de procéder par analogie. Or, on remarque tout d'abord que, en tout, l'excès et le défaut sont pareillement nuisibles : des exercices trop violents affaiblissent aussi bien notre vigueur que le défaut d'exercice ; ce qui est salutaire, c'est inversement ce qui est « proportionné » (σύμμετρον). Les vertus, de même, ne peuvent être sauvegardées que par la « médiété », par la μεσότης, c'est à-dire par une façon d'agir ou de se comporter également éloignée des extrêmes : celui qui se rue vers tous les plaisirs devient aussi insensible au plaisir que celui qui les fuit tous ; celui qui ne craint absolument rien est aussi loin du courage que celui à qui tout fait peur (2, 1104 a, 11-26). — En second lieu,

notre manière d'être morale et sa qualité dépendant de la qualité de nos actes, un indice de cette qualité nous est nécessaire, et l'observation nous en fournit un qui est excellent : c'est le plaisir ou la peine dont ils sont l'occasion : à quoi reconnaît-on l'homme tempérant ou le débauché ? à ce que le premier est content de s'abstenir des plaisirs des sens, le second, à ce qu'il en est fâché. La vertu éthique en effet est relative à des actions et à des émotions (περὶ πράξεις καὶ πάθη). Ces dernières en sont en quelque sorte l'objet ou la « matière » : ainsi, quel usage dois-je faire de mon argent ? faut-il rechercher ou fuir les honneurs ? me faut-il craindre ? m'irriter ? fuir le plaisir ? ou le rechercher ? Or, chaque action ou émotion est suivie de plaisir ou de peine. Donc, si nous sommes vertueux ou vicieux, c'est par la façon dont nous nous comportons à l'égard du plaisir ou de la peine, en recherchant l'un ou en fuyant l'autre, alors que ce sont ceux qu'il ne faudrait pas rechercher ou ne pas fuir (ἀς [ἡδονὰς καὶ λύπας] μὴ δεῖ), au moment où il ne le faudrait pas (ὅτε οὐ δεῖ), de la façon qu'il ne faudrait pas (ὡς οὐ δεῖ) ; ainsi dans toute autre catégorie de l'énonciation d'un jugement moral (ὁσαυτὸς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα) [3, 1004 b, 13-24]). Définir la vertu par l'insensibilité (ἀπάθεια), à la façon des Cyniques qui nient le plaisir et des Cyrénaïques qui nient la peine, ou, plus probablement, de Speusippe, est donc pure chimère ; car le plaisir et la peine sont primitifs en nous et tiennent, dans les motifs de nos jugements moraux et de nos actes, une place d'où l'on ne peut songer à les déloger. Ce qui, en revanche, est capital, c'est la façon dont nous mettrons en œuvre cette « matière » : « car est bon celui qui s'en sert bien, mauvais celui qui s'en sert mal, surtout en ce qui concerne le plaisir » (3, 1004 b, 32-35). — Concluons donc (ch. 3 fin) que les occasions, pour la vertu, de se produire ou non sont aussi l'objet sur lequel elle s'exerce, sa « matière » au double sens, et de conditions originaires, et de matériaux ; et que ce qui la fait naître ou qui l'entrave est aussi ce qui la fait croître ou qui l'atrophie.

2. **Nature générale de ces vertus.** — N'y a-t-il pas toutefois, se demande alors Aristote (ch. 4), quelque paradoxe à prétendre que, si nous devenons vertueux c'est parce que nous avons fait des actes de vertu ? N'est-ce pas définir la vertu uniquement par ses conditions originaires et mettre ainsi la « matière » au premier plan ? La difficulté s'évanouit cependant, si l'on distingue la simple *conformité*, qui peut être accidentelle ou résulter d'une action qui, du dehors, s'exerce sur nous, et, d'autre part, la *disposition effective* de l'agent et la valeur des motifs qui le font

agir. Les arts, cette fois encore, fournissent un terme de comparaison : par hasard ou guidé par le maître qui épelle le mot à écrire, l'enfant peut, sans savoir, écrire ce mot correctement ; d'autre part, il peut aussi le faire en sachant l'orthographe (γραμματικῶς). Mais ce qui importe alors, c'est seulement le résultat¹, et ce qui nous intéresse au contraire ici, c'est la « forme » de l'acte moral. Il ne suffit pas en effet, pour qu'un acte soit un acte de vertu, qu'il soit *extérieurement* pareil à celui de l'homme *réellement* vertueux : il faut que cet acte soit accompli par nous dans le même esprit que par les hommes qui sont effectivement justes et tempérants, c'est-à-dire, eu égard à l'agent, en plein accord avec l'essence de l'acte (4, 1105 b, 8 sq.). — Or, ces conditions formelles sont : 1^o que l'agent *sache* ce qu'il fait (εἰδῶς) ; 2^o qu'il ait *choisi* l'acte et *pour* l'acte même, parce que cet acte est bon : et non en vue de quelque autre « fin » (προαιρούμενος καὶ δι' αὐτά = τὰ κατ' ἀρετὰς γινόμενα) ; 3^o que son action soit l'« actualisation » d'une « manière d'être » (ἔξις) qui soit *ferme* et *immuable*, autrement dit d'une disposition qui fasse de son intention actuelle autre chose qu'une velléité passagère (4, 1105 a, 30-33). Voilà donc en quel sens on peut dire que la vertu est créée par l'exercice de la vertu : la rectitude extérieure ne suffit pas, ni non plus les beaux discours sur la moralité ; il faut en outre la *bonne volonté*, et c'est en nous appliquant avec intelligence à agir en chaque cas d'après les motifs qui inspirent les vertus effectives des justes et des tempérants, que nous créerons en nous-même les excellences dont il s'agit.

Si donc, après ces analyses, nous voulons (ch. 5), définir la vertu, nous dirons qu'elle doit être une de ces trois choses qui se produisent dans l'âme, savoir : 1^o les *états affectifs* (πάθη) ; 2^o les *capacités* que nous avons d'éprouver ces états (δυνάμεις) ; 3^o les *manières d'être* (ἔξις) qui en résultent. Les premiers sont l'appétition à l'égard de ce qui est agréable (ἐπιθυμία), la colère (ὄργη), la crainte et l'audace, l'envie malveillante, la joie, l'amitié et la haine, le regret de ce qui a plu, la jalousie à l'égard de biens que l'on voit chez les autres et dont on se voudrait possesseur, enfin la pitié : bref, toutes les inclinations qui, satisfaites ou contrariées, donnent lieu aux plaisirs et aux peines. Or, en premier lieu, la vertu n'est certainement aucun de ces états affectifs : jamais en effet la passion n'est objet d'appréciation morale ; ce que l'on blâme ou loue, ce sont les conditions dans lesquelles

1. Comparer la conception platonicienne de l'opinion vraie ou droite (voir mon *Platon*, p. 61 sq.).

elle nait, l'insuffisance de ses mobiles, le fait qu'elle poursuit tel ou tel objet, bref le πῶς, le comment ; en second lieu, la passion ne suppose ni choix (ἀπροαιρέτως), ni réflexion ; enfin, étant un mouvement imprimé à l'âme, elle est un état *passif*. Pas davantage, l'aptitude (δύναμις) à être ému de crainte, de colère, de pitié, etc., ne donne lieu à des jugements de mérite ou de démérite : l'objet de ces jugements, ce sont des manières d'être ou des actions ; d'ailleurs elles sont en nous par notre nature, et ce n'est pas notre nature qui nous fait vertueux ou vicieux. Reste donc que vertu et vice soient, ainsi qu'on l'a déjà dit, des manières d'être, des ἔξεις, qui se traduisent par des actes. Or, l'ἔξις d'une âme, c'est la manière dont, avec les « capacités » qu'elle possède, elle se comporte, soit bien, soit mal, à l'égard des passions et des plaisirs ou peines qui sont la conséquence de celles-ci : ainsi, par exemple, en ce qui concerne la colère, se comporter ou violemment, ou sans vigueur, c'est se mal comporter ; garder la mesure, se comporter μέσως, c'est être vertueux (5, *déb. jusqu'à* 1105 b, 28).

3. **La vertu éthique, juste milieu.** — Voilà, en résumé, quelle est *génériquement* la nature de la vertu. Mais ainsi nous ne distinguons pas encore « l'espèce Vertu » de « l'espèce Vice », car le vice est, lui aussi, une « manière d'être », une ἔξις. Notre définition n'est donc pas complète encore, et il nous faut dire maintenant « quelle sorte » (ποιὰ) de manière d'être est celle qui est vertu. Or, toute chose a sa « vertu » propre : l'œil, la sienne et la sienne, le cheval ; et cette « vertu », c'est toujours ce qui met la chose « en bon état » (εὖ ἔχον) et, de plus, accomplissant *bien* (εὖ) son ἔργον, la tâche qui est sa tâche propre¹. Ainsi doit-il en être pour ce qui concerne l'homme (6 *déb. jusqu'à* 1106 a, 24). Or, on a déjà vu (cf. p. 228) quelle importance a, pour la vertu comme pour toute chose, un juste milieu entre l'excès et le défaut. Toutefois ces indications demandent à être précisées et approfondies. Chaque fois, dit Aristote, que nous avons affaire à un « continu », c'est-à-dire à une quantité ou grandeur indéfiniment divisible (ce qui, ajoutons-le, est précisément le cas du progrès qui conduit tout être à la pleine réalisation de sa nature ou du développement de ses activités dans le temps et par le mouvement), il est possible de distinguer le plus, le moins, l'égal, et cela soit *dans la chose elle-même*, soit *par rapport à nous*. Mais, d'autre part, l'égal, au lieu de diviser la chose de telle sorte qu'il n'y ait pas plus d'un côté que de l'autre, peut fort bien

1. C'est l'ολκαιοπραγία platonicienne. Ce qui suit rappelle le *Philèbe*.

être un terme « moyen », un μέσον, entre un excès et un défaut, et toujours soit dans la chose même, soit par rapport à nous. Ainsi, pour le premier cas, on dira que 6 est « moyen » entre 2 et 10, parce qu'il est surpassé par 10 de la même quantité dont il surpasse 2, l'intervalle de 6 à 10 représentant l'excès, celui de 6 à 2 le défaut (1106 a, 24-36)¹.

Mais, dans le cas de la morale, au lieu d'un « moyen » *intrinsèque à la chose*, nous avons affaire à un « moyen » qui est *relatif à nous*, relatif même à chacun de nous, car il s'agit d'une valeur pratique eu égard à l'agent : ce qui implique le caractère *plus qualitatif que quantitatif* de la *relation* (λόγος) qui exprime le « moyen ». Supposé que ce soit beaucoup manger de manger dix mesures d'aliments, et peu, d'en manger deux ; le maître de gymnase dira-t-il d'une façon générale que six c'est bien ? Non : ce serait trop pour un athlète débutant, trop peu pour Milon de Crotona (a, 36-b, 5). Dans tout art il existe de tels « milieux », que détermine l'homme compétent, et un ouvrage est parfait quand il n'y manque rien qui demanderait à y être ajouté, rien de trop qu'on en devait retrancher. A plus forte raison, sera-ce vrai de la vertu en tant qu'elle représente une « excellence », non d'artifice, mais analogue à celles de la Nature. S'agit-il de la vertu en tant qu'elle est une façon de se comporter à l'égard des passions (πάθη) ? Entre la violence et la veulerie, le « moyen », donc le bien, consiste, par exemple, à s'irriter *de ce qu'il faut, quand il faut, contre ceux qu'il faut, en vue de ce qu'il faut, comme il le faut*. S'agit-il du rapport aux activités (πράξεις) ? Le moyen est « ce que vise la vertu » (στοχαστικὴ τοῦ μέσου) ; mais, s'il y a un grand nombre de façons de manquer le but (ἀμαρτάνειν),

1. De cet exemple arithmétique de l'*Éthique*, d'autres seraient utilement rapprochés : des mixtes tels que la chair ou l'os, dans lesquels se combinent des éléments contraires, comme le feu et la terre ; les éléments eux-mêmes, du fait qu'ils comportent du plus et du moins dans le chaud et le froid, le sec et l'humide, le lourd et le léger, et que sont ainsi détruits les excès réciproques de ces qualités contraires, et la mixtion rendue possible (*Gen. et corr.* II 7, 334 a, 21 *jusqu'à la fin du ch.*). Or, tout cela suppose la nécessité pour les contraires d'avoir atteint un terme « moyen » dans lequel leur opposition perd ce qu'elle avait d'extrême et de radical et s'exprime finalement par une relation, qui est un ὀρθὸς λόγος si cette relation est ce qu'elle doit être. — De même c'est la découverte d'un « moyen terme » qui, par le syllogisme, permet de lier dans un jugement un attribut et un sujet, lesquels ont un fonds commun, mais dont l'un a en trop ce que l'autre a en moins (« mortel » se dit de tous les vivants, de tous les hommes, tandis que du sujet Socrate cette double universalité est absente). Nous sommes donc en présence d'une méthode générale, aussi bien pour la Nature que pour l'Esprit.

il n'y en a qu'une de réussir (κατορθοῦν) et d'y toucher (b, 5-34). La définition complète de la vertu éthique sera donc : « une manière d'être (ἔξις) qui consiste à choisir (ἔξις προαιρετική), qui réside en une médiété, à savoir celle qui est relative à nous (ἐν μεσότητι τῇ πρὸς ἡμᾶς, et déterminée sous la forme d'un rapport (λόγῳ ὠρισμένη) et d'un rapport tel¹ que le déterminerait l'homme prudent (ὁ φρόνιμος, c'-à-d. le compétent) (b, 36-1107 a, 2).

Cette définition demande cependant quelques éclaircissements. 1^o Par la place qui y est faite à la connaissance, que possède l'homme compétent de la relation correcte où s'exprime le juste milieu, la vertu morale révèle son insuffisance intrinsèque et sa dépendance, soit en l'agent lui-même, soit hors de lui dans le jugement de l'homme « prudent », à l'égard de la vertu dianoétique. — 2^o Puisque l'ordre affectif aussi bien que l'ordre actif comporte le « ce qu'il faut » (τὸ δέον), et que c'est là un milieu entre deux façons opposées de se mal comporter, on dira que, si la vertu morale, quant à sa « quiddité », est une médiété qui se formule en une proportion (une μεσότης qui a son λόγος) ; d'autre part, en tant que ce milieu est quelque chose d'excellent, que nous devons chercher et choisir quand nous l'aurons trouvé, nous dirons que, tout en étant milieu, il est véritablement « un sommet » (ἀκρότης, 1107 a, 2-7). — 3^o Toute passion ou action ne comporte pas nécessairement un milieu : il serait absurde en effet de parler d'un trop ou d'un trop peu au sujet de passions comme l'impudence ou l'envie, d'actions telles que l'adultère, le vol, le meurtre ; en elles-mêmes elles sont toujours mauvaises, et jamais on n'a lieu de se demander s'il faut les commettre ou non, ni à l'égard de qui, ni quand, ni comment (b, 8-17). — 4^o Certaines manières d'être ou de se comporter, étant par elles-mêmes un excès, ainsi l'injustice, ou un manque, ainsi la poltronnerie, ou encore un milieu, ainsi la modération, ne peuvent donner lieu à la recherche d'un milieu entre des extrêmes opposés ; car il n'y a ni excès du trop, ni manque du trop peu, ni enfin milieu du milieu ; pas davantage, à prendre les choses en elles-mêmes, il n'y a de milieu, soit dans l'excès ou le défaut mêmes, ni d'excès ou de défaut dans le milieu (b, 17 jusqu'à la fin du ch.).

Applications. — Mais des généralités aussi larges ont besoin d'être vérifiées sur des cas particuliers, qui, en matière de morale, sont plus vrais (ch. 7) ; bien plus un tableau semble avoir été préalablement dressé, auquel devait se référer le lecteur ou

1. Ou : « déterminée rationnellement et telle que la déterminerait... ».

l'auditeur. Quelques remarques suffiront : 1^o Les deux extrêmes dont le milieu est le courage sont l'audace, excès de confiance mais aussi défaut de prudence ; et, d'autre part, la lâcheté, défaut de confiance, mais aussi excès de prudence : ainsi, en un sens, l'excès est un défaut et le défaut un excès. — 2^o Souvent aucune dénomination ne correspond dans la langue aux états extrêmes ou à l'état moyen qui sont exigés par la théorie : par exemple pour la folle imprudence que constitue l'excès dans le défaut de crainte ; de même, dans le désir des honneurs, pour le milieu entre l'excès et le défaut d'ambition. Cette dénomination inexistante, il arrive même à Aristote de la créer : ainsi, dans le cas de la tempérance, pour l'extrême par défaut qui s'oppose à l'incontinence (*ἀναίσθητος*, 1107 *b*, 7 sq.). — 3^o Le milieu est toujours un défaut par rapport à l'excès et un excès par rapport au défaut : le téméraire traite de lâche le courageux et, aux yeux du lâche, c'est un téméraire : d'où Aristote conclut que la différence est beaucoup plus grande entre les deux vices extrêmes qu'entre chacun d'eux et le milieu. C'est que, en dépit du très réel empirisme de cette morale, la logique y garde son autorité : chaque manière de se comporter est en effet relative à un genre (choses à craindre, plaisirs et peines, usage des biens, désir des honneurs, etc.) ; or, les contraires sont, à l'intérieur du genre, les termes qui sont les plus éloignés l'un de l'autre (8, 1108 *b*, 26-35). — 4^o Certaines vertus, c'est-à-dire certaines « médiétés », sont plus proches de l'excès, ainsi le courage par rapport à l'audace ; d'autres, au contraire, du défaut, ainsi la tempérance par rapport à l'insensibilité. A cela il y a deux causes, qui rendent compte en même temps de l'opposition des extrêmes : l'une est *intrinsèque à la chose*, à savoir une plus grande ressemblance de l'un des extrêmes avec le milieu ; l'autre, *subjective*, est que, si de nature nous sommes portés vers l'un des vices opposés, le juste milieu, dans notre âme, s'oppose fortement à celui-ci ; c'est de la sorte encore qu'un débauché traitera d'insensible le tempérant, parce que, dans son esprit, l'un et l'autre se confondent. — La conclusion (ch. 9) sera que les vices desquels il faut le plus se garder sont, d'une part celui qui est le plus opposé au juste milieu, d'autre part celui vers lequel nous portent le plus nos inclinations. Conseil très général en vérité, et l'exemple de la colère donne en effet occasion à Aristote d'insister une fois de plus (cf. p. 210 sq.) sur les difficultés et les incertitudes du jugement moral. C'est, finit-il par dire, comme tout ce qui se sent et n'est point rationnel, étant essentiellement du domaine de l'individuel et du singulier (*ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα*), où la « discrimination », la *κρίσις*, est

du ressort de ce qu'au sens le plus large on peut appeler sensation (1109 *b*, 21-23 ; même formule IV 11, 1126 *b*, 3 sq.). Remarquons d'ailleurs qu'ainsi, dans la sphère des vertus éthiques, le jugement moral, en même temps qu'il s'éloigne de la « prudence » qui réfléchit et calcule (φρόνησις ; cf. VI 8 *fin* et 11, 1143 *b*, 5), se rapproche inversement du νοῦς : c'est une intuition, et qui, dans des cas privilégiés, peut être une intuition infallible.

4. **Les diverses vertus éthiques.** — On ne peut cependant manquer d'être surpris, quand il s'agit d'analyser le contenu de l'espèce des vertus qui se rapportent aux mœurs et au caractère¹, de constater à quel point Aristote est peu préoccupé de les classer avec rigueur, et selon les principes qu'il a lui-même établis, c'est-à-dire en rapport avec les passions et les actions (voir p. 230 sq.), se contentant de justifier çà et là la doctrine du juste milieu. Quoi qu'il en soit, il semble en distinguer dix. 1^o Trois sont relatives à des passions primitives : le courage, par rapport à la peur et à la confiance ; la tempérance, par rapport aux plaisirs et aux peines ; la débonnairété ou mansuétude (πραότης) par rapport à la colère. 2^o Quatre autres se rapportent aux deux principaux objets de l'activité de l'homme en société : l'acquisition des richesses et celle du pouvoir ; ce sont la libéralité, la magnificence (μεγαλοπροπεία), le juste sentiment de son mérite (μεγαλοψυχία), enfin une vertu anonyme qui, en ce qui concerne les honneurs, est moyenne entre l'ambition et le désir d'obscurité. 3^o Trois se rapportent aux relations sociales : véracité, disposition à rendre aux autres la vie, soit agréable par notre enjouement et une gaieté de bon aloi (dont les opposés sont la bouffonnerie et l'incivilité) ; soit facile par des procédés amicaux à leur égard (à quoi s'opposent d'une part l'obséquiosité, de l'autre l'esprit de chicane). Il y faut joindre en outre deux qualités morales relatives aux états affectifs et qui, tout en comportant la règle du moyen, ne sont pas cependant des vertus, pour cette raison qu'elles ne sont pas des manières d'être consistant à choisir (ἔξεις προαιρετικά) : l'une est la réserve (αἰδώς), qui est milieu entre la timidité et l'effronterie ; l'autre serait cette « juste indignation », qu'Aristote a dénommée (II, 7, 1108 *a*, 35 sqq.) νέμεσις, qui consiste à s'indigner aussi bien de l'infortune des gens vertueux que du succès des méchants et est moyenne

1. C'est l'objet des développements qui s'étendent de 1115 *a*, 4 (fin de III 5) jusqu'à la fin du l. V (sur la justice), en y joignant les livres VIII et IX (sur l'amitié).

entre s'affliger du bonheur d'autrui ou se réjouir de son malheur.

Au lieu de continuer à suivre Aristote dans le détail de son exposé, lequel contient, à côté de remarques très fines, beaucoup de développements vagues ou artificiels, il sera sans doute préférable d'insister seulement sur deux vertus morales particulièrement importantes et toutes deux relatives à la vie sociale : la justice (I. V) et l'amitié (VIII-IX).

A) **La justice.** — Au sujet de la justice, on notera tout d'abord qu'elle comporte un double sens : ou bien c'est l'observation des νόμιμα, c'est-à-dire des règles de conduite, lois écrites ou coutumes, qui concernent nos rapports avec nos semblables, et en ce sens, à supposer que ces prescriptions collectives soient ce qu'elles doivent être, la justice est en quelque sorte l'universalité des vertus ; — ou bien c'est une vertu « particulière », concernant, d'un côté, le partage, entre tous les membres de la communauté, des biens qui sont ceux de cette communauté : partage des emplois ou partage des richesses ; d'un autre côté, c'est l'échange de ces biens : soit par consentement mutuel, ainsi les transactions commerciales, les engagements de toute nature, les loyers, les cautionnements, les dépôts, les salaires ; soit aux dépens d'une des parties, ainsi le vol, le faux témoignage, les intrigues, etc. ; parfois même avec accompagnement de violence, ainsi l'assassinat et toutes les sortes de sévices, etc. ; injustices sans doute, mais qui n'en comportent pas moins, tout comme les formés précédentes, un échange, caractérisé cette fois par l'*inégalité* du partage, lequel consiste en effet à priver autrui de certains avantages, pour se les attribuer à soi-même. — Dès lors, la question se pose (3 *déb.*) de savoir en quel sens on pourra, inversement, dire de la justice qu'elle est une égalité. C'est eu égard à cette question qu'Aristote fait la distinction fameuse de la justice « distributive » (διανεμητική) et (ch. 4) de la justice « réparative » ou « de redressement » (διορθωτική ou ἐπανορθ.), et enfin (ch. 5) de la justice « d'échange » (ἀλλαγή) ou de « réciprocité » (ἀντιπεπονηθός), celle qu'on appelle, depuis saint Thomas, « commutative » et qui au surplus n'est peut-être qu'un aspect de la précédente, laquelle comprendrait alors « correction » ou « réparation » et « commutation ».

a) **Justice distributive.** — La justice consistant essentiellement, en tant que vertu distincte, à faire un partage entre des personnes, la tâche de la justice « distributive » sera de faire ce partage « selon ce que valent » individuellement ces personnes (κατ' ἀξίαν), de manière que ne soit pas inégale la part de celles dont le mérite est égal, ni égale la part de celles dont le mérite

est inégal. Bien que le problème soit une fois comparé (4, 1131 b, 29-32) à ce qu'est, dans une entreprise particulière, le problème du partage des bénéfices collectifs entre tous les associés selon l'apport de chacun, il s'agit plutôt, dans l'esprit d'Aristote et selon la conception grecque, d'un « dividende » social (terres de colonisation) ou politique (emplois publics) à répartir entre des « actionnaires », mais non point d'une charge fiscale ou d'une contribution à imposer. Des difficultés cependant s'élèvent à ce propos, qui tiennent à la forme politique des États. Car, en régime démocratique, les égaux, ce sont tous les citoyens ; les riches ou les nobles seulement, en régime oligarchique ; il n'y a que l'aristocratie, le gouvernement des « meilleurs », à se fonder sur l'excellence propre des personnes, autrement dit sur la vertu. D'où la nécessité d'établir entre les mérites et les personnes une « proportion » (ἀναλογία), c'est-à-dire une « égalité de rapport ». Or, puisque dans une telle proportion, les moyens sont d'une part une personne, de l'autre un mérite, le moyen ne sera pas, comme si c'était un syllogisme, répété dans chaque membre de l'égalité (ce n'est donc pas une proportion « continue ») ; il diffère au contraire de l'un à l'autre (proportion « discrète » ou « disjointe »). Soient A et B deux personnes, C et D deux valeurs de mérite,

on dira que $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$; d'où $\frac{A}{C} = \frac{B}{D}$; d'où $\frac{A+C}{B+D} = \frac{A}{B}$. On donnera donc à A une part C et à B une part D ; et la répartition sera juste, attendu qu'on n'aura donné, ni à A, ni à B, plus ou moins que chacun d'eux ne méritait, mais ce qui est le moyen terme entre les mérites de ces deux personnes. C'est une proportion *géométrique*, car la relation qui existe entre les deux termes de chaque rapport est la même qu'entre un des rapports pris en son entier et l'autre, pris également en son entier. Ceci s'applique d'ailleurs au mal comme au bien : l'injustice en effet consisterait par exemple à faire moins de mal à qui en mérite davantage, ou plus de mal à qui en mérite moins.

b) **Justice réparative.** — Au contraire de la précédente, la justice « réparative » ou « de redressement » se caractérise comme une proportion *arithmétique* ou par équidifférence. Cette fois, au lieu de considérer des différences de mérite entre les personnes, on considère celles-ci comme égales. Soient deux personnes tenues pour égales : $A = B$; si A s'est procuré un avantage C en privant B de ce même avantage, il s'agira de remettre les personnes dans l'état d'égalité préalablement supposé, tout comme la justice « distributive » assurait la *proportionnalité* du mérite. Ainsi, dirons-nous, $A + C$, une fois diminué de $C = B - C$,

une fois augmenté de C : voilà rétablie l'égalité entre les personnes A et B. C'est l'office du juge, s'il est la « justice vivante » (4, 1132 a, 21), d'opérer ces « corrections », en matière tantôt de droit criminel et par des sanctions pénales, tantôt de droit civil, par exemple à propos de la rupture d'un contrat, en évaluant ce que A a de trop et ce que B a en moins. Qu'il s'agisse en effet des relations qui comportent à l'origine la volonté des deux parties et où l'on peut parler de gain ou de perte, ou de relations non contractuelles et où il y a, non plus gain ou perte, mais atteinte au droit de l'individu, le juge est toujours celui « qui partage également » : ὁ δικαστής διχαστής (1132 a, 32), intraduisible jeu de mots.

c) **Justice commutative.** — C'est une question très débattue de savoir s'il y a lieu ou non de considérer, ainsi que cela été fait tout à l'heure, l'échange des services comme une troisième sorte de justice. N'ayant pas pour objet de remettre d'aplomb ce qui a été dévié, mais de dresser l'aplomb lui-même, elle ne semble pas cependant se confondre avec la précédente : ce qu'elle se propose en effet, c'est d'établir les termes d'un contrat de telle façon qu'il y ait une réciprocité réelle et que les services échangés soient « commutables ». Le point de départ de l'analyse qui lui est consacrée (ch. 5) est d'ailleurs la notion de « réciprocité » (ἀντιπεπονθός), mais sous la forme du talion ou, comme dit Aristote, de « la loi de Rhadamanthe ». Or, cette réciprocité n'a rien de commun : ni avec la proportion arithmétique fondée sur l'égalité, car alors, pour que fût rétablie celle-ci, le juge devrait lui-même subir à son tour une peine égale à celle qu'il a infligée ; ni avec la proportion géométrique, car celui qui aurait ainsi maltraité le juge devrait alors, en retour, subir un châtement supplémentaire. La relation de réciprocité et l'espèce de justice qu'elle comporte ont en outre leur place dans les « relations d'échange » (ἀλλακτικὰ κοινωνία, 1132 b, 31) ; mais, tandis qu'elles semblent appeler la forme de l'égalité, c'est au contraire la forme de la proportionnalité qu'elles revêtent et que pourtant semblait exclure la notion même d'une réciprocité. Or, cette réciprocité dans l'échange des services, est ce qui conserve les Cités ; car, si l'on ne reçoit pas l'équivalent de ce qu'on a donné, il n'y a plus de société « politique », mais des esclaves et des maîtres, ces derniers recevant beaucoup plus qu'ils ne donnent. Comme, d'autre part, les services à échanger n'ont pas même valeur, on devra, tout d'abord et avant de procéder à l'échange lui-même, comparer les services entre eux tant en qualité qu'en quantité, c'est-à-dire fixer les équivalences : par exemple, entre une paire de chaus-

sures, œuvre d'un cordonnier, et la construction d'une maison, œuvre d'un architecte.

La monnaie. — Or, c'est *le besoin* (χρεία) qui, en réalité, est toujours le lien social par excellence (1133 a, 26-28 ; b, 5-8) : si l'architecte n'avait pas besoin de chaussures, entrerait-il en relations avec le cordonnier ? Mais peut-être, de son côté, le cordonnier n'a-t-il pas besoin de se faire bâtir une maison, ou n'en a-t-il pas besoin dans le moment où l'architecte a besoin de chaussures : l'un des deux ne profitera-t-il pas injustement du besoin de l'autre, pour vendre trop cher ou pour acheter trop bon marché ? Aussi a-t-il été nécessaire, et de fixer par avance la valeur comparative de tous les produits (1133 b, 14 sq.), et de créer une commune mesure de ces valeurs, qui nous garantisse qu'un échange, actuellement impossible faute pour une des parties d'avoir besoin de ce que l'autre produit, devienne possible plus tard. C'est ainsi qu'est née l'*économie monétaire* : l'échange sous la forme de la monnaie s'est substitué à l'échange immédiat des besoins, et par convention il est devenu le « gage » (ὑπάλλαγμα, ἐγγυητής) de la satisfaction ultérieure de quelque besoin (1133 a, 28-31 ; b, 12). A la vérité, ajoute sagement Aristote (b, 13 sq.), la monnaie étant elle-même soumise à la loi de l'offre et de la demande, n'a pas toujours la même valeur ou, comme nous disons, « le même pouvoir d'achat » (οὐκ ἀεὶ ἴσον δύνανται). La valeur en est cependant, estime-t-il, plus stable que celle du reste. A tout le moins a-t-elle l'avantage indiqué dans la *Politique* (I 3, 1257 a, 31 sqq. ; voir p. 276), d'être la plus « maniable » de toutes les valeurs. Mais ce qui est ici d'une importance primordiale, c'est qu'elle est la base de la justice sous la forme de l'échange et que, seule, elle permet de maintenir l'égalité proportionnelle entre celui qui reçoit et celui qui donne.

d) **Justice et juste milieu.** — Ainsi, en résumé, il y aurait trois types de justice : 1^o chacun à sa place et dans son rang ; 2^o pour chaque préjudice une réparation correspondante ; 3^o à chaque chose son juste prix. La doctrine générale de la vertu juste milieu s'applique-t-elle ici ? Aristote ne peut la soutenir qu'en jouant sur les mots (1133 b, 29 *jusqu'à la fin du chap.*) : le « moyen » dans la doctrine générale était à une distance égale, d'ailleurs variable, entre deux vices opposés, l'un par excès, l'autre par défaut ; ici, au contraire, les deux extrêmes sont *un seul et même* vice, qui est l'injustice ; lequel, bien plus, est à la fois un excès et un défaut ; car l'injuste s'attribue plus que sa part des honneurs ou des profits, moins que sa part des peines ou des dommages ; ou, si l'on veut à tout prix retrouver en des termes

distincts l'opposition de l'excès et du défaut, il faudra placer le premier dans la personne qui commet l'injustice, le second dans celle qui la subit : auquel cas il y aurait injustice à être victime de l'injustice !

e) **Droit positif et droit naturel.** — Mais Aristote ne s'attarde pas à ces difficultés : pour lui (ch. 6) la justice n'est pas une abstraction, elle est concrète, elle est « politique » : autrement dit celle qui doit régner entre des associés libres et égaux en droits, en vue d'une existence qui se suffise à elle-même, l'existence de la *Polis*, de la « Cité ». Aussi ne voulons-nous pas que l'autorité appartienne à un homme, mais à la Loi (1134 a, 30-35). Cependant il y a aussi une justice « non politique », qui n'est justice que par analogie, savoir celle du maître à l'égard de l'esclave ou du père à l'égard de son enfant. Or, l'esclave et l'enfant sont en réalité *une partie* de ce dont ils dépendent, et, comme personne ne choisit d'être injuste à l'égard de soi-même, il ne peut donc être question d'injustice à l'égard de l'esclave, pas davantage à l'égard de l'enfant, tant que ce dernier n'est pas encore en état d'entrer dans la communauté que régit la Loi, celle des personnes véritables, « auxquelles il appartient à titre égal de prescrire la règle et de s'y soumettre » (1134 b, 15). Par contre, on peut parler de justice quand il s'agit de la femme, parce qu'avec elle on est en présence d'un droit *familial*, qui sans doute est différent du droit *politique*, mais possède cependant sa spécificité propre. — Au reste, dans le droit « politique » lui-même, intervient (ch. 7) une distinction importante, entre un droit « naturel » (τὸ φυσικὸν δίκαιον) et un autre qui n'est pas naturel, mais positif et « coutumier » (τὸ νομικόν, 1134 b, 18 sq.). Les Sophistes ont eu tort d'opposer une prétendue uniformité des lois de la Nature aux variations de la justice sociale. La vérité est que la Nature même admet des variations : l'ambidextrie n'est pas contraire à la nature, bien qu'il soit naturel de se servir de la main droite. En second lieu, il y a quantité de pratiques qui, étant prescrites par les lois, sont justes à ce titre, mais qui sont en elles-mêmes totalement « indifférentes ». Toutefois, au-dessous des conventions ou des motifs utilitaires qui les ont inspirées et qui en expliquent la diversité ou les variations, il y a une substructure qui est une et invariable, et cela parce qu'elle est universelle, et qui, à ce titre, s'oppose à l'infinité des cas particuliers ; car, dit Aristote (9, 1036 b, 33 sq.), « autre chose est la justice légale et la justice première », c'est-à-dire celle dont l'essence idéale fonde le droit naturel. Sur ce point encore Aristote, quelque part qu'il fasse à l'empirisme et à la réalité politique d'Athènes et de son temps,

reste donc par certains côtés très idéaliste et très platonicien.

f) **L'équité.** — C'est ce qui se voit notamment, et d'autant mieux que la source de ce qui suit est *le Politique* de Platon (297 *ab*, 300 *cd*), dans l'opposition qu'Aristote établit entre l'« équité » (ἐπιείκεια) et la justice (ch. 10). N'est-il pas étrange, se demande-t-il, qu'on donne une approbation spéciale à ce qui est « équitable », en tant précisément que cela s'écarte de la justice ? Cela n'est étrange cependant que si l'on considère la Justice en soi, et non point une certaine espèce d'acte juste. Or, l'équité a précisément sa raison d'être en ce que les formules de la loi sont trop générales pour s'appliquer avec toute la précision et l'exactitude voulues à certains cas d'espèce. L'équité consiste à se faire alors l'interprète de ce qu'eût dit le législateur s'il avait prévu les cas dont il s'agit. Voilà pourquoi l'équité est à la fois juste, et préférable cependant, non pas certes à la justice absolue, mais à telle forme de la justice ; préférable d'ailleurs seulement à cause de l'erreur qui résulte de la généralité de la loi : elle est à ce titre « un correctif de la loi » (ἐπανόρθωμα νόμου, 1137 *b*, 24-27). Mais cela ne peut être l'effet que d'une décision exécutive, d'un « décret » (ψήφισμα) ; « car indéterminée est la règle (κανών) de ce qui est indéterminé ». Ici, par conséquent, cette intuition morale dont on parlait plus haut (cf. p. 225 et 235) est particulièrement nécessaire. Comme la règle de plomb des Lesbiens, qui permet de suivre toutes les inflexions de la pierre, l'équité est capable, et elle seule, de s'adapter à la diversité des cas particuliers (1137 *b*, 28-32). Il ne faut donc pas être un « juste rigoriste » (ἀκριβοδίκαϊος) ; il faut au contraire être disposé à faire fléchir la rigueur stricte de son droit (ἐλαττωτικός), même lorsqu'on a la loi pour soi (1138 *a*, 1 sq.).

B) **L'amitié.** — L'amitié étant une vertu éthique, on ne peut qu'être surpris de voir l'exposition des vertus de cette sorte interrompue par l'étude des vertus « dianoétiques » (l. VI) et par celle de la bonté ou de la méchanceté dans le vouloir (l. VII)¹. Ce plan n'est pas inexplicable cependant, et il jette même quelque lumière sur les conceptions morales d'Aristote. Les vertus dont il a été question dans les livres II-V sont, plus ou moins exactement, celles qui supposent, entre deux extrêmes, un moyen déterminé par l'homme compétent ; or, celui-ci n'est compétent que grâce à la possession des vertus dianoétiques ou de l'intelligence. D'autre part, c'est de l'intelligence que dépend pour la volonté

1. Cette dernière question sera envisagée plus tard à propos des conditions psychologiques de l'acte moral (cf. p. 252 sqq.).

le pouvoir de résister aux passions ; et c'est elle enfin qui fonde l'altruisme véritable, celui qui n'est pas uniquement une sympathie instinctive, bref celui précisément qu'Aristote envisage sous le nom d'amitié. Dans le traité *De la génération des animaux* (III 2, 753 a, 7-14), Aristote distingue en effet plusieurs degrés de l'évolution de la sympathie dans la série animale : aux degrés les plus inférieurs l'être ne s'intéresse qu'à sa progéniture, parfois seulement jusqu'à la naissance, parfois aussi jusqu'à ce que le jeune ait atteint son complet développement, mais aussi, chez des animaux plus intelligents, jusqu'à ce qu'il soit en état de se suffire à lui-même. Pour qu'il y ait proprement « communauté de vie et amitié » (συνήθεια καὶ φιλία), il faut s'élever d'un degré encore jusqu'à cette « prudence » (φρόνησις) qui se rencontre chez certains quadrupèdes et d'une façon prédominante chez l'homme. — Ainsi, d'une part, plusieurs vertus éthiques individuelles et, en outre, une vertu sociale, la justice, reçoivent leur règle de l'intelligence, c'est-à-dire d'un principe qui leur est *extérieur* ; mais, d'autre part, l'intelligence est *intérieure* en quelque sorte à l'amitié ; elle est un facteur important de ce qui en fait spécifiquement la substance. C'est d'ailleurs, comme on le verra (p. 246 sq.), dans la vie de la pure intelligence que l'amitié se manifeste avec le plus d'éclat.

La traduction du grec φιλία par « amitié » ne doit pas faire illusion : sous ce nom Aristote réunit une extrême diversité de manières d'être du caractère et de formes d'action ; c'est à la fois la bienveillance et la bienfaisance, la philanthropie et l'humanité ; c'est, aussi bien, un commerce duquel on espère un avantage ; c'est le plaisir que l'on cherche dans la compagnie de certaines personnes en raison de leur gaieté ou du charme de leur conversation ; c'est l'amour et c'est aussi le désir de rendre moralement meilleure une autre personne ; mais c'est également le lien social, de telle sorte que la généralisation de l'amitié rendrait la justice inutile et que, si l'on ne peut cependant se passer de celle-ci, elle exige d'être accompagnée de bienveillance, ainsi dans l'équité (VIII 1, 1155 a, 22 sqq.). D'une façon générale, c'est, dirions-nous, et à considérer la plupart des cas, *l'altruisme*. — Or, aux yeux d'Aristote (IX 4, *déb.*) c'est l'amour de soi qui est le vrai principe de l'amitié, laquelle est une sorte d'extériorisation ou de transfert de l'amour de soi. Qu'est-ce en effet qu'un ami ? C'est celui qui veut ou fait du bien à une autre personne en vue de cette personne même, celui qui sympathise *intelligemment* avec les joies ou les peines de cette personne. Mais ces caractères d'une véritable affection sont précisé-

ment, et au plus haut degré, ceux du sentiment que l'homme de bien éprouve à l'égard de lui-même : il est en accord de pensée avec lui-même dans un acte donné, et en accord avec lui-même dans la suite des actes de sa vie entière¹. Et cela, parce que son bien est de vouloir son bien, de le vouloir en vue de lui-même, ou, plus précisément, en vue de ce qu'il y a en lui de meilleur : la partie dianoétique de son âme. Or, si l'homme de bien s'aime ainsi lui-même, ce n'est pas parce que le désintéressement et la sympathie caractérisent l'amitié, c'est au contraire parce que l'amour qu'il se porte à lui-même, en tant qu'il est homme de bien, est le principe du désintéressement caractéristique d'une amitié véritable. Ainsi l'altruisme authentique, c'est l'égoïsme de l'homme de bien.

On ne laisse pas d'être étonné par cette conception d'un rapport du moi avec une partie de lui-même, étant donné que cette conception a été critiquée par Aristote à la fin du l. V, Platon étant alors très probablement visé par rapport à sa théorie des parties de l'âme. En effet, après avoir établi (c. 11) que l'injustice envers soi-même est inconcevable, que c'est toujours le groupe social qui est atteint par l'injustice, Aristote ajoute (1138 b, 5 sqq) que, « métaphoriquement » et d'après une similitude, mais seulement de cette façon, on peut concevoir un rapport de la personne morale à elle-même, en tant qu'il y a en elle une partie qui est faite pour commander et une partie qui est faite pour obéir, une partie qui possède la réflexion et une autre qui en est dépourvue. Néanmoins la vertu individuelle, ainsi comprise, n'est pas pour cela une vertu « politique », car celle-ci existe entre des égaux : c'est une vertu « despotique ou économique », autrement dit une vertu d'autorité ou d'administration. Or, n'est-ce pas exactement la même chose ici ? Une vertu essentiellement « politique » comme l'amitié n'a-t-elle pas son principe dans une subordination, acceptée avec amour, du tout de l'homme à une partie de lui-même ? — D'autre part cependant, Aristote fait ailleurs à l'amitié une part telle que l'égoïsme moral ne semble plus pouvoir en être le principe : ce qu'il y a de plus important dans l'amitié, dit-il en effet (VIII 8, 1159 a, 27), c'est d'aimer plutôt que d'être aimé, c'est-à-dire de se dépenser pour autrui plutôt que de profiter de son abandon qu'un moi fait alors de lui-même. Ailleurs encore (2, 1155 b, 31), il fait résider l'amitié dans la recherche du bien de la personne aimée, non du nôtre propre. Dans le même endroit où il fonde l'amitié sur

1. Comparer le développement donné par Zénon à cette idée.

l'égoïsme, il proclame que le désintéressement lui est essentiel (IX 4, 1166 a, 3-5). — Mais l'exemple qu'il allègue aussitôt après, celui de l'amour maternel, aide à comprendre sa pensée : si l'amour des parents pour leurs enfants a plus de force que celui des enfants pour leurs parents, c'est que ces derniers savent mieux que leurs enfants sont « quelque chose d'eux-mêmes » (ἐαυτῶν τι) : d'une façon générale « il y a une communauté plus étroite » (μᾶλλον συνωκείωται) de ce qui est le principe d'existence à l'égard de l'être engendré que de celui-ci à l'égard de la cause génératrice : l'artiste hérite son œuvre plus que celle-ci, supposée vivante, ne l'aimerait lui-même ; nous tenons à nos dents et à nos cheveux comme à quelque chose de nous-mêmes, et il serait absurde de les supposer nous rendant la pareille. La conclusion sera que ce qui est le plus aimé, c'est ce qui est, ou bien nous-mêmes, ou bien « d'autres nous-mêmes, autres du fait qu'ils se sont séparés de nous » (VIII 12, 1161 b, 16-33 ; IX 7, 1167 b, 35 sqq.). On le voit, ce qui donne naissance à l'altruisme, c'est donc bien une sorte de rayonnement par lequel l'égoïsme s'étend hors de soi.

L'amour de soi. — Platon, dans le l. V des *Lois* (731 d-732 b), avait condamné l'amour de soi, lorsqu'il est poussé très loin, comme la principale cause de la perversité morale ; mais, étant donné que, naturel à l'être, il est de la part de celui-ci l'objet de toutes ses complaisances, le résultat est qu'il est d'autant plus dangereux qu'il est, pour cette raison, plus enclin à devenir excessif. — Aristote au contraire plaide la cause de l'amour de soi. On vient d'en avoir plus d'une preuve ; on en peut trouver d'autres, plus définies, dans les ch. 5, 7, 8 et 9 du l. IX de l'*Éthique*, où il analyse la bienveillance sympathique (εὐνοία, ch. 5), la bienfaisance (εὐεργεσία, ch. 7) et où enfin il s'attaque directement au problème de l'amour de soi (φιλαυτία, ch. 8 et 9).

La bienveillance tout d'abord n'est, aux yeux d'Aristote qu'une sorte d'émotion-choc, « soudaine » en effet et « superficielle » (προσπαίως, ἐπιπολαίως) : ainsi, elle naît brusquement lorsqu'on assiste à un combat gymnique ou qu'on se trouve en face d'une personne dont l'extérieur plait ; mais on ne s'associe-rait pas aux efforts de l'athlète en faveur duquel on penche ; nous ne souffrons pas de l'absence de celui qui n'a fait que de nous plaire, et, si nous lui voulons du bien, ce n'est pas au point de nous donner de la peine pour le lui procurer ; sans doute la bienveillance peut-elle, avec le temps, se changer en amitié véritable, elle n'est cependant, comme telle, qu'une « amitié paresseuse » (ἀργή φιλία, 1167 a, 11). L'altruisme est donc plus

que la simple bienveillance. Mais, dès que celle-ci est devenue « bienfaisance », on voit alors au contraire l'altruisme véritable se réaliser, et se réaliser comme un égoïsme. D'où vient en effet que le bienfaiteur aime mieux son obligé qu'il n'est aimé de celui-ci ? C'est, tout d'abord, que le bienfaiteur aime son obligé de la même façon que les mères aiment leurs enfants ou les artistes les œuvres qu'ils ont créées, c'est-à-dire comme « quelque chose d'eux-mêmes ». En second lieu, tout être veut son être, et son être est au plus haut degré quand il est « en acte » : en aimant ce qu'il a fait, ce qui est son œuvre, il aime donc son être dans l'« actualité » de celui-ci ; or, c'est chez Aristote une doctrine constante que l'agent est « en puissance » son effet, et que le patient, l'effet, est l'« actualisation » de cette « puissance » : il y a là deux « quiddités » distinctes, qui s'expriment effectivement par deux noms différents ; mais, sous ces deux « quiddités », il y a une seule et même chose. Ainsi, le bienfait dans l'obligé n'est que l'« actualisation » de l'être du bienfaiteur ; c'est donc lui-même qu'il aime dans son œuvre de bienfaiteur, par laquelle il réalise ses « puissances ». Enfin, le plaisir, on le sait, accompagne la perfection de l'« acte » ; or, l'acte du bienfaiteur est un bel acte, il donne donc du plaisir à l'agent : le plaisir d'exercer son activité sous une forme qui la manifeste avec un éclat particulier.

Dans ces conditions, n'est-il pas surprenant que l'on condamne d'ordinaire les φίλωντοι et la φίλωντία ? Pourquoi dit-on d'un homme qu'il est d'autant plus pervers qu'il est plus *égoïste* ? d'un autre qu'il est vertueux à proportion de son abnégation ? Ce désaccord de la théorie avec les jugements moraux accrédités n'a rien cependant que de naturel ; car, s'il est vrai que ce qui doit être le plus aimé est ce qui nous est le plus ami, il n'y a pas d'amitié qui puisse surpasser celle que nous avons pour nous-même : c'est par elle que se définit l'amitié, c'est d'elle que part le rayonnement de l'amour-propre hors de soi. Ce qui empêche de reconnaître l'incomparable valeur de l'amour de soi, c'est qu'on applique exclusivement la qualification d'égoïstes aux hommes qui recherchent les richesses, ou les honneurs, ou leurs plaisirs. En réalité, s'ils méritent d'être blâmés, c'est en raison de leur complaisance envers la partie irrationnelle de leur âme (8, 1168 b, 19-21), et parce que ce qu'il y a en eux de moins bon est ce qu'ils aiment le mieux. Mais personne n'appellera « égoïste » l'homme juste et tempérant, objet au contraire, d'une admiration unanime. Et pourtant c'est lui le véritable φίλωντος, celui qui se procure à lui-même les biens les plus grands, celui dont toutes les complaisances et tout l'amour vont à ce qu'il y a en lui de meil-

leur : la partie intellectuelle de son âme (1168 b, 29-34). Ce qui en effet est le fondement de la personnalité morale, c'est l'intellect, le νοῦς ; si l'intempérant n'est pas « maître de soi » (ἐγκρατής), c'est qu'il n'écoute pas en lui-même la voix de son intelligence. Plus donc on s'aime soi-même de cette façon, plus on s'enrichit en quelque sorte soi-même et plus on est capable de faire profiter les autres de cet enrichissement, qui déborde hors de nous sur ceux que nous aimons, sur notre patrie, et par des sacrifices allant parfois jusqu'à celui de notre vie. C'est que les biens ainsi sacrifiés ne valent pas les satisfactions obtenues par l'amour prévalent que nous donnons à ce qu'il y a de meilleur en nous (1169 a, 11 jusqu'à la fin du ch. 8).

Mais, demandera-t-on, pourquoi un moi qui, dans son excellence, devrait se suffire à lui-même, être ἀτάρκης, a-t-il besoin cependant de se répandre en d'autres lui-même ? Sans doute n'avons-nous pas encore quitté le domaine des vertus du caractère ; il n'en est pas moins vrai que déjà nous sommes sur la route qui mène à la vie contemplative : n'oublions pas en effet que l'étude de l'amitié succède à celle des vertus dianoétiques et s'achève dans le chapitre 9, consacré à la vie contemplative (voir p. 241 sq.). L'amitié n'est-elle pas une sorte de concentration de l'agent sur les fonctions intellectives de son âme ? A la vérité la vie contemplative devrait essentiellement se suffire à elle-même et n'avoir plus besoin de l'amitié ; au surplus ne sait-on pas déjà (cf. p. 223) que tous les biens étrangers sont un embarras plutôt qu'un secours pour quiconque s'est élevé à cette béatitude quasi divine ? Parmi ces biens étrangers, il n'en est pas de plus précieux cependant que la possession d'amis, et il est naturel qu'il en soit ainsi : même une fois qu'il a atteint les sommets de la vie contemplative, l'homme n'en reste pas moins « un animal politique et, de nature, fait pour vivre en communauté » (καὶ συζῆν πεφυκός, 9, 1169 b, 18 sq.) : il serait donc étrange de vouloir que, dans sa béatitude, il demeurât « solitaire » et « laissé à lui-même » (μονώτης, καθ' αὐτόν, *ibid.* 16 sq.). Tout d'abord en effet le bonheur réside dans l'« acte », dans l'ἐνέργεια, et l'« acte » ne consiste pas simplement à « posséder » (κτῆσις), mais à « user effectivement » (χρῆσις) de ce que l'on possède. Or « l'activité » la plus haute et, par suite, la plus agréable, celle de la contemplation, s'exercera plus facilement si elle a des objets séparés d'elle, et qu'elle puisse contempler ; ces objets, pour l'homme vertueux, ce seront des amis pareils à lui-même ; ils contrebalancent le « solipsisme » qui, menaçait sa béatitude, et ils sont partie intégrante de son égoïsme moral. En second lieu, l'exigence de conti-

nuité, qui est essentielle à la béatitude et que seule la vie divine réalise pleinement, ne peut être satisfaite, de façon au moins relative, que si l'homme vertueux a pour seconder son activité de vertu d'autres hommes vertueux, qui soient pour lui, comme on l'a déjà vu (X 7, 1177 a, 34, cf. p. 223), des « collaborateurs » (συνεργοί) ; car il est possible que Théognis ait eu raison de dire que « s'entraîner à la vertu résulte en un sens du fait que l'on vit en communauté avec des gens de bien » (9, 1170 a, 11-13). — Ainsi, en résumé, l'amitié a son principe dans la recherche *par l'individu* de son utilité la plus grande, qui est, en vivant selon l'intelligence, de développer le plus complètement les possibilités que renferme son être ; et cela n'est faisable qu'à la condition pour lui de trouver d'autres individus qui, poursuivant le même idéal, se donneront spontanément une mutuelle assistance.

III. Les vertus dianoétiques. — La théorie des vertus éthiques peut à bon droit être considérée comme constituant toute la morale d'Aristote ; les vertus de l'intelligence y représentent les conditions « formelles » de la moralité, bien plutôt qu'elles ne définissent la moralité même. Mais d'autre part, puisque « vertu » signifie « excellence », il faut bien qu'il y ait des vertus de l'activité intellectuelle sous toutes ses formes et à tous ses degrés. Elles sont l'objet du I. VI de l'*Éthique*.

Le point de départ d'Aristote est la distinction de deux sortes de connaissances : la connaissance *du nécessaire* et la connaissance *du contingent*. Là-dessus se superpose une classification qui est visiblement une réplique de la fameuse classification du I. VI de la *République*. Dans la première espèce on distinguera l'intellect, le νοῦς, dont la vertu est l'intuition du vrai, puis la science, dont la vertu est de démontrer cette même vérité, les deux ensemble constituant la σοφία, la sagesse *spéculative*, qui est proprement la vertu de la vie de contemplation. La seconde espèce de connaissances, qui est relative aux choses contingentes, est appelée par Aristote tantôt faculté d'*opiner* (τὸ δοξαστικόν), plus souvent faculté de *calculer* d'une façon réfléchie (τὸ λογιστικόν), caractérisée de toute façon par la possibilité de juger faux ; deux vertus y sont encore distinguées : la plus élevée est la « prudence » (φρόνησις), sagesse *pratique* cette fois, et qui délibère d'après une règle sur le choix *des fins* à poursuivre, sur ce qui pour l'homme est bon ou mauvais ; l'autre est l'« art » (τέχνη), au sens le plus large, qui détermine, également d'après une règle, *les moyens* propres à atteindre telle ou telle fin, le plus ordinairement une œuvre à produire. Le problème du rôle de la « pru-

« sagesse » est le plus intéressant. Au point de vue de la forme, cette fonction est tantôt conçue comme un procédé discursif, mais tantôt aussi, on l'a vu (cf. p. 225, 235, 241), comme une sorte d'intuition pratique immédiate. Au point de vue de l'utilité elle est évidemment relative à la condition d'hommes dont la moralité est tâtonnante et qui ne sont pas vertueux : les sages, eux, n'en ont pas besoin, car leur activité, ne connaissant ni l'excès ni le défaut, n'a point à chercher, du moins pour eux-mêmes, la juste mesure. Enfin, quant à son contenu, la sagesse pratique est, dans son sens le plus général, la politique, science universelle de la conduite humaine, toujours conçue sous son aspect social. En subdivisant la politique ainsi entendue, on est amené à y distinguer l'« économique » qui se rapporte à l'administration domestique, et la politique au sens étroit d'administration des affaires publiques, dans laquelle on distinguera en outre plusieurs « pouvoirs » : l'un, supérieur, celui de légiférer, les autres subordonnés ; savoir le délibératif et le judiciaire. — Ces rapides indications peuvent, semble-t-il, suffire ; car ce qui importe le plus, c'est la différence entre la délibération *sur les « fins »* dans la sagesse pratique, et la délibération *sur les moyens* dans la technique. Or, l'examen de cette différence trouvera sa place dans l'étude des conditions et circonstances psychologiques de la vie morale.

Conclusion. — Telle est, dans ses lignes essentielles la théorie aristotélicienne de la vertu. Ce qu'on en retient le plus ordinairement, c'est la doctrine du juste milieu : elle séduit par son apparente netteté ; rien ne montre mieux cependant à quel point elle est factice, que les coups de pouce incessants dont Aristote a besoin pour la remettre d'aplomb dans les cas embarrassants. A la vérité, ce sont là pour lui autant d'occasions d'analyser les faits moraux et les motifs de nos jugements en matière d'appréciation morale, autant d'occasions par conséquent de manifester ce qu'à propos de la théorie du bien j'ai appelé son empirisme moral et son naturalisme sociologique (cf. p. 224 sq.).

S'il y a pourtant dans cette théorie de la vertu quelque chose de philosophique, c'est-à-dire une morale construite en accord avec les idées maîtresses du système, ce n'est pas là qu'il faut le chercher : la théorie du moyen n'a rapport en effet qu'à la détermination d'une norme pratique du jugement sur l'action à réaliser ou sur l'action réalisée, et, si une longue expérience peut donner aux vieillards la justesse de coup d'œil qu'exige une telle détermination, c'est pourtant la philosophie seule, au sens le plus large,

qui a le droit de codifier cette détermination en règles et en lois. Voilà pourquoi du reste Aristote, comme Platon exigeait du philosophe qu'il redescendit dans la caverne, lui demande pareillement de ne pas s'attarder aux jouissances de la vie contemplative ; voilà pourquoi il ne s'y attarde lui-même que juste le temps de les décrire pour glorifier cet aboutissement quasi divin de la perfection humaine. Cette brève description a été souvent considérée, en raison de sa brièveté même, comme un placage artificiel. En réalité c'est au contraire ce qu'il y a de philosophique dans la morale d'Aristote et ce qui donne au reste de cette morale toute l'unité dont ce reste est capable : on a là l'aspect moral de la théorie de l'Intellect ; on y voit le philosophe, se concentrant dans son moi, se rattacher par cela même à Dieu et vivre, autant qu'il le peut, de la vie éternelle et bienheureuse ; on y voit se former spontanément une association d'égaux qui sont unis par le même esprit de rattachement à Dieu ; puis leur pensée se répand en règles et en lois sur le monde de ceux qui sont incapables de s'élever jusque là. Au reste, si l'on veut se convaincre qu'une telle conception pouvait se suffire à elle-même et fonder une théorie cohérente et forte de la vertu et du bonheur, on n'a qu'à se reporter à la réplique qu'en a donnée, *more geometrico*, Spinoza dans la IV^e et dans la V^e partie¹ de sa propre *Éthique*.

1. IV^e partie : propos. 35, avec sa démonstration et ses deux corollaires ; V^e partie : propositions 20, 27, 32.

CHAPITRE III

ANALYSE PSYCHOLOGIQUE DE L'ACTE MORAL

Avant d'analyser les conditions et les circonstances mentales de l'action morale, une tâche préparatoire s'impose, à laquelle d'ailleurs Aristote nous convie lui-même, lorsque la morale est en question : c'est de résumer brièvement ce qui, dans sa psychologie, concerne d'une façon générale la fonction motrice de l'âme. (*De anima* III 9-11).

I. Imagination ; discursion et intellection pratiques ; désir et action. — Le désir (*ὄρεξις*), expose Aristote (10, 433 b, 5-13), est toujours une seule et même fonction, soit que celle-ci se manifeste dans l'appétition, soit qu'elle accompagne la pensée réfléchie. Mais la pensée réfléchie peut entrer en conflit avec les appétits ; d'où naît le conflit mutuel des désirs, parce que, comme dans la célèbre analyse de la *République* IV, certains désirs sont du côté de l'appétit et certains autres du côté de la pensée. Mais un tel conflit ne se produit que chez les êtres qui ont « le sentiment du temps » : l'appétit en effet veut être servi sur l'heure, car on se figure que ce qui est agréable *immédiatement* l'est aussi *absolument* ; la pensée au contraire commande de résister, en considération du futur et parce qu'elle envisage les conséquences. Il n'y a d'autre part, ajoute-t-il plus loin (11, 434 a, 5-9), que les êtres capables de réfléchir chez lesquels on constate l'aptitude à « délibérer en imagination » (*ἡ βουλευτικὴ φαντασία*) ; seuls en effet ils sont capables de ramener à une commune mesure une pluralité d'images différentes, c'est-à-dire de trouver l'unité de comparaison grâce à laquelle, de plusieurs désirables, on pourra dire lequel est le plus fort (*μειζόν*). Donc la possibilité de l'acte moral est liée à des conditions psychologiques et au comportement même de l'agent.

Il y a en effet deux sortes d'imagination : d'une part celle dont on vient de parler et qui délibère sur les futurs, de l'autre et parallèlement à la première, une imagination sensitive, qui

est chez l'homme uniquement la source de ses appétits, mais qui existe toute seule chez les autres animaux (cf. 10, *déb.* et 433 b, 29). De plus, au-dessus de l'imagination, il y a une « faculté *discursive* d'ordre pratique » (διάνοια πρακτική) et même des *intuitions*, celles de l'« intellect pratique » (νοῦς πρακτικός), qui est comme la « forme » à laquelle l'imagination fournit une « matière ». Il se distingue de l'intellect « théorétique » par sa « fin » : celui-ci en effet déduit d'un principe ses conséquences nécessaires, il explique pourquoi telle propriété appartient à un sujet singulier : la bonne santé en général étant ceci, et ceci appartenant ou n'appartenant pas à Callias, la bonne santé nécessairement appartient ou n'appartient pas à Callias. Pour l'intellect pratique, au contraire, la « fin » n'est pas le nécessaire, mais le *contingent* (10, 433 a, 29 sq.) : 1^o je voudrais, se dit le médecin, Callias bien portant ; 2^o que manque-t-il *en fait* pour cela à Callias ? Telle chose ; 3^o voici donc *ce qu'il faudrait* à Callias pour être en bonne santé. Aussi, *dans l'action*, le médecin partira-t-il de ce dernier terme de la discussion pratique, pour aller vers le second et produire enfin le premier, s'il le peut. — Une méprise est cependant possible à ce sujet : on peut être tenté de croire que l'intellect pratique, parce qu'il vise un but (ἐνὲν ἄρου), est le principe de l'action, par analogie avec le désir, lequel est aussi « en vue de quelque chose ». Or, il n'est pas le moteur, ni non plus l'imagination en tant que celle-ci est un substitut inférieur de l'intellect pratique. En réalité, il n'y a qu'un seul et unique moteur, c'est l'ὄρεκτόν, le « désirable », auquel s'attachent l'imagination et l'intellect pratique ; ce qui ment en ceux-ci, c'est donc le désir. Bref, nous avons devant nous trois termes : 1^o un moteur *immobile*, le « désirable » ; 2^o un moteur *mû*, le désir ; 3^o un *mobile*, le corps de l'animal (10, 433 a, 14-23). Mais le « désirable » et, par suite, le désir lui-même peuvent être de deux sortes : ce qu'on se représente comme le bien de l'action, mais aussi ce qui peut être un bien purement apparent ; car souvent, au lieu de l'intellect pratique et de la réflexion, c'est l'imagination seule qui est en jeu, ou le désir sans contrôle et non délibéré. Trois cas sont donc possibles : 1^o ou bien une délibération s'établit et le désir déraisonnable cède devant l'autre : désir et imagination disciplinés par la raison et, comme conséquences, maîtrise de soi et « continence » (ἐγκράτεια), souhait « raisonné » (βούλησις) ; 2^o ou bien c'est le contraire : imagination folle, indiscipline du désir et, comme conséquences, le défaut d'empire sur soi, l'« in-continence » (ἀκρασία, ἀκράτεια), la victoire de l'appétit concupiscible ; 3^o ou bien enfin le désir rai-

sonnable agit sans effort, spontanément, en vertu de l'excellence ontologique, ou de la « perfection » de son désirable propre, et c'est cette sagesse pratique qu'on appelle *σωφροσύνη* (9, 433 a, 1 *jusqu'à la fin du ch.* ; 10, 433 a, 26-29 ; 11, 434 a, 12-15). — En résumé l'action a toujours son principe dans la faculté désirante, et celle-ci a pour moteur le « désirable ». Mais le jugement sur le désirable n'est pas toujours de la même qualité : tantôt précipité, tantôt délibéré et réfléchi, tantôt spontanément correct. Et c'est bien un jugement, mais pratique, puisque, on le sait, désir et aversion sont, dans l'ordre de l'action, les équivalents de l'affirmation et de la négation (III 7, 431 a, 9 sq.).

II. 1. **Le choix préférentiel.** — Les déterminations qui résultent de cette analyse se retrouvent toutes dans les deux premiers chapitres du l. VI de l'*Éthique*, consacré aux vertus dianoétiques. Mais, comme la vertu du caractère a été définie (cf. p. 233) « une manière d'être qui consiste à choisir » (*ἔξις προαιρετική*), ce qui alors occupe Aristote, et du point de vue moral, c'est le concept de « choix préférentiel », de *προαίρεσις*, en tant qu'un tel choix est la cause *efficiente* de l'action et non sa cause *finale*. Mais, d'autre part, le principe du choix est un « désirable », un *ἔνεκά του*, et le « concept » de ce désirable en général en est le *λόγος*. Le « choix préférentiel » suppose donc une combinaison du « caractère » (*ἦθος*), c'est-à-dire de nos tendances et prédispositions, avec l'intellect. La conclusion est la formule fameuse : « Voilà pourquoi le choix préférentiel est, ou bien un intellect désirant (*νοῦς ὁρεκτικός*), ou bien un désir raisonnant (*ὄρεξις διανοητική*), et la cause efficiente (*ἀρχή*) qui est de cette sorte, c'est un homme » (2, 1139 a, 31-b, 5). Mais, puisque l'intelligence est en jeu, c'est une *vérité* qui est le but, et l'excellence de la disposition grâce à laquelle est atteint le but en question est une vertu intellectuelle. Or, parmi les cinq vertus que, d'après Aristote, comporte l'intelligence : science, art, prudence, pensée intuitive, union de cette dernière avec la science, celle qui nous intéresse le plus c'est la troisième, la prudence, la pensée réfléchie, la *φρόνησις*.

Le ch. 5 lui est consacré, et l'on y trouve des indications particulièrement intéressantes pour la présente question. La prudence y est en effet présentée comme la vertu « de la « bonne délibération » à l'égard du bien vivre *d'une façon générale* », et non point, comme l'art, à l'égard d'une « fin » particulière ou, du moins, d'une telle « fin » quand celle-ci appartient au domaine d'un art particulier et de sa technique spéciale : un

« bon délibérateur » (βουλευτικός) est d'une façon générale un homme « prudent », un φρόνιμος : or, s'il délibère, c'est que l'objet de son activité n'est pas déterminé, ni à la façon des objets d'un art, ni à la façon des propositions démontrables de la science, c'est, d'autre part, qu'il y a en lui un comportement véridique accompagné de la justification raisonnée des vérités qu'il aime à dire (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθής, 1140 b, 5, 20). La « sagesse pratique », la σωφροσύνη, est la garantie d'une telle disposition à juger et dire vrai dans l'ordre des valeurs d'action et à en donner les raisons. Ce n'est pas en effet sur des jugements relatifs à ce qui est démontrable que s'exerce l'*action perturbatrice* des passions ou émotions et des plaisirs ou des peines qui y sont liés, c'est au contraire sur des jugements *pratiques*, et le vice, en tant que négation de la sagesse morale, pervertit ou détruit en nous la représentation correcte du désirable ou de la « fin ». Aussi la prudence est-elle par elle-même une excellence ; à son sujet on ne parlera pas, comme pour l'art, de la supériorité du talent chez un individu par rapport à un autre. De même, en ce qui concerne l'art, on accordera à la doctrine du *Petit Hippias*, qu'une faute voulue est préférable à une erreur commise par ignorance ; mais on se refusera à le dire en ce qui concerne la sagesse pratique, parce que la faute volontaire serait alors la négation même de la vertu dont il s'agit : vertu de la faculté d'*opiner* (δοξαστικόν), notons-le bien, parce que son objet est contingent et que, de son côté, l'opinion est un jugement accompagné d'une croyance *qui peut être fausse* (*De an.* III 3, 427 b, 25 ; 428 a, 19-21). Volontiers dirait-on par conséquent de la prudence, comme de la sagesse pratique, que ce sont là les vertus de l'opinion « vraie » ou « droite ». — Ainsi, en résumé, le domaine de la pratique est aux yeux d'Aristote celui de l'indétermination et de la contingence. La délibération y est donc nécessaire et il doit exister une vertu de la délibération correcte ou, ainsi qu'il le dit ailleurs (*Eth. Nic.* VI 8, 1142 a, 11-20, 26-30 ; 11, 1143 b, 2-14), un « esprit de finesse » pratique : qualité tout individuelle, dont l'expérience est la condition et qui tient le milieu entre la tradition éprouvée des techniques et l'« esprit de géométrie ». C'est par conséquent le domaine de la liberté de choix. D'autre part choisir bien en raison d'une manière d'être intelligente du caractère est une vertu. Mais, si l'agent s'était haussé jusqu'à la vie contemplative, s'il unissait à une science universelle l'intuition des principes, aurait-il encore besoin de délibérer et de choisir ? Élevé au-dessus de l'opinion faillible, ne pourrait-il se passer de cette vertu de coup d'œil, de cette sûreté du « goût » moral dans l'appréciation du

bien et du mal, qui donnent tout son prix à la liberté de choix ? Il y a donc lieu d'approfondir la notion aristotélicienne du choix dans son rapport à la moralité.

2. **Le volontaire et l'involontaire.** — Ce problème a été traité spécialement par Aristote dans les cinq premiers chapitres du l. III de l'*Éthique*. Puisque, dit-il, ce sont les actes volontaires que l'on blâme et qu'on loue, puisque, inversement, on se montre indulgent ou pitoyable pour les actes involontaires, il est indispensable de savoir distinguer le volontaire et l'involontaire, afin de déterminer la responsabilité morale de l'agent. — Un acte est involontaire (*ἀκούσιον*) quand il est l'effet, soit *de la contrainte*, soit *de l'ignorance*. — Il est l'effet de la contrainte quand l'agent n'y est pour rien, et que la cause en est hors de lui : Platon traîtreusement déposé à Égine par le capitaine du navire sur lequel il s'était embarqué à Syracuse, ou, aussi bien, victime d'une tempête qui aurait pu malencontreusement le jeter sur ce rivage ennemi. Il y a des cas mixtes : exécuter par peur les ordres d'un Tyran qui a pris pour otages des personnes qui nous sont chères ; au cours d'une tempête jeter par-dessus bord la cargaison pour le salut des passagers et de l'équipage. Ce sont là en effet des choses que, théoriquement, personne ne choisirait de faire volontairement, et, en ce sens, elles sont involontaires ; mais, d'autre part elles sont plutôt volontaires, puisque, dans le moment où on les a faites, on a choisi de les faire par rapport à une « fin » singulière et variable avec les circonstances : ce qui est en effet le caractère distinctif d'un acte devant être l'objet d'une appréciation morale ; et c'est bien dans l'agent qu'est le principe des mouvements qui constituent cet acte ; aussi le jugement moral sur celui-ci doit-il tenir compte des conditions dans lesquelles s'est trouvé l'agent et de la nature même de l'acte. En tout cas, il serait ridicule de prétendre disculper le débauché ou, au contraire, de vouloir diminuer le mérite de l'homme de bien, en alléguant l'attrait exercé du dehors sur la volonté de l'agent par le plaisir ou par le bien ; pour que cela fût légitime, il faudrait que les facteurs externes fussent *seuls* en jeu et que fût réduite à rien la contribution personnelle de l'agent (1, 1110 a, 2-b, 17) ; l'« autonomie » de ce dernier ne serait donc pas abolie pour autant, contrairement à ce qu'en jugera Kant.

A propos de la deuxième cause qui rend nos actes involontaires, l'ignorance, plusieurs distinctions devront être introduites. D'abord, on se gardera de confondre « involontaire » avec « non volontaire » (*ἀκούσιον, οὐχ ἑκούσιον*). On s'en aperçoit en constatant que certains regrettent ce qu'ils ont fait et s'en

repentent ; d'autres non : c'est que les premiers ne l'ont *pas fait exprès* ; s'ils avaient su, ils auraient agi autrement ; donc, pourrait-on dire, ils l'ont fait « malgré eux » (ἀκόντες) puisque ce qu'ils ont fait, ils ne le voulaient pas. Quant aux seconds, qui n'éprouvent point de tels regrets, il ne peut être question d'intention déçue, puisqu'ils ont au contraire agi *sans intention* et que, d'autre part, ils ne se repentent pas de la faute qu'ils ont commise ; de ceux-là on ne peut dire qu'ils aient agi *contrairement* à ce qu'ils voulaient (ὄχ ἐκόντες). En second lieu, ce n'est pas la même chose d'agir *par* ignorance, ou d'agir *dans* l'ignorance et sans savoir ce que l'on fait, comme l'ivrogne ou l'homme en colère : la véritable cause de la faute n'est pas alors l'ignorance, mais l'ivresse ou la colère. Enfin, s'il est vrai que toute méchanceté procède d'une ignorance à l'égard de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, cette ignorance ne suffit pas à rendre l'action involontaire : ce n'est pas en effet l'ignorance dans le choix et dans la préférence donnée au mal, ni non plus l'ignorance « générale » des règles de la conduite qui rendent involontaire l'action, mais c'est là ce qui la fait coupable. L'ignorance qui est une excuse, celle qui mérite indulgence et pitié, est celle-là seule qui porte sur ce qui donne à l'acte sa valeur morale, c'est-à-dire sur les circonstances et sur l'objet par lesquels il est individualisé (1, 1110 b, 17-1111 a, 2). — Le but de cette minutieuse analyse, dont le détail se prolonge encore, semble être de rectifier la doctrine socratico-platonicienne de la « méchanceté involontaire ». La conclusion, c'est que l'ignorance n'est pas indéterminément la cause de cette méchanceté ; qu'elle n'en est pas en tout cas la cause unique, mais aussi la contrainte extérieure ; enfin, que toute action est de l'ordre du volontaire (τὸ ἐκούσιον) : 1^o quand le principe en est dans l'agent lui-même, et 2^o quand celui-ci en connaît les circonstances singulières (1, 1111 a, 22-24).

3. **Ce que n'est pas le choix préférentiel.** — Maintenant nous sommes mieux à même de voir, sinon déjà *ce qu'est* le choix préférentiel, du moins de déterminer *ce qu'il n'est pas*. On pourrait en effet être tenté, tout d'abord, de confondre acte *choisi* et acte *volontaire*. A ce compte, sous prétexte qu'un acte est volontaire lorsque, comme on vient de le voir, le principe en est dans l'agent, il faudrait rapporter à la προαίρεσις toutes les actions que les enfants ou les animaux accomplissent spontanément et de leur plein gré (ἐκούσιως), toutes celles que nous faisons *de nous-mêmes*, soudainement et sans y réfléchir : dépourvues de choix, elles ne sont pourtant pas involontaires, ce ne sont pas des actions accomplies par les agents *en dépit d'eux* (2, 1111 b, 4-10).

Le choix préférentiel se distingue également de la concupis-
cence (ἐπιθυμία) et de cette vive ardeur du sentiment qui fait
l'énergie du vouloir (θυμός), et enfin du souhait raisonné
(βούλησις). C'est à ce dernier toutefois qu'il ressemble le plus.
Mais tout d'abord, tandis que nous pouvons *souhaiter* soit des
choses qui ne dépendent pas de nous comme la victoire de tel
athlète, soit même des choses impossibles comme d'être immortel,
nous ne *choisissons* que des choses que nous croyons être en notre
pouvoir ou réalisables. En second lieu, c'est sur la « *fin* » que
porte le souhait raisonné, tandis que le choix préférentiel porte
sur les *moyens* : on souhaite d'être bien portant, d'être heureux ;
ce ne sont pourtant pas les objets d'un choix ; ce sur quoi porte
la préférence, c'est sur la méthode à employer pour réaliser la
bonne santé ou le bonheur (*ibid.* b, 10-30). Pas davantage
n'est-on bien fondé à identifier le choix préférentiel avec l'opi-
nion ; au sujet de celle-ci un seul point importe : est-elle vraie
ou fausse ? Or, quelle que puisse être l'analogie de la vérité et
de l'erreur avec le bien et le mal, ce n'est, après tout qu'une
analogie, et, en ce qui concerne le choix, la question est seulement
de savoir s'il est bon ou mauvais. D'autre part, l'opinion porte
sur tout objet, le choix seulement sur ce qui est réalisable et en
notre pouvoir (τὰ ἐφ' ἡμῶν). En outre, ce ne sont pas nos opinions
particulières qui font la qualité de notre personne morale :
autre chose est de *croire* qu'une action est bonne à accomplir,
autre chose de *se décider* pour elle. Enfin, tandis qu'on peut avoir
des opinions sur ce qui nous est mal connu, on ne choisit jamais
que quand on se croit sûr de bien choisir ; inversement, il y a
des gens qui ont sur le bien et le mal des opinions parfaitement
définies, mais qui, dans leurs choix, ne s'y conforment pas
(b, 30-1112 a, 13).

4. **La délibération.** — Ainsi, tout ce qui émane de nous, et
quoiqu'il manifeste notre spontanéité, n'est pas, à ce titre, de
nature à être objet de choix. Il est dès lors à présumer que, dans
le genre des actes volontaires, le préféré est un prédélibéré
(ch. 2 et 3). Le choix s'accompagne en effet de réflexion et d'une
comparaison par laquelle on place une chose avant une autre.
Délibère-t-on cependant sur tout ce à quoi on réfléchit ? cherche-
t-on toujours à en déterminer comparativement la valeur rela-
tive ? Non certes : ainsi, l'on ne délibère pas sur les choses éter-
nelles, sur l'ordre du monde, sur les révolutions des astres, sur
les vérités mathématiques ; on ne délibère pas sur la pluie et le
beau temps ; pas davantage, dans l'ordre des affaires humaines,
sur celles qui ne nous regardent pas : un Spartiate ne délibérera

pas sur le meilleur gouvernement pour les Scythes. Au contraire nous délibérons sur les choses qui sont en notre pouvoir et réalisables ; sur ce dont on dispute en matière de science ou sur ce qui, dans le domaine de l'art, ne comporte pas de règles établies avec une grande exactitude : on délibère par exemple sur des choses de médecine et de navigation ou sur les affaires d'argent. Enfin, comme on l'a indiqué déjà tout à l'heure, ce n'est pas sur le but à atteindre que l'on délibère : un médecin ne se demande pas s'il doit ou non soigner le malade pour le guérir ; ce qu'il se demande, c'est, la « fin » étant préalablement admise, comment et par quels procédés il réussira à le guérir le plus aisément et le plus vite (cf. 251) ; comme d'autre part, entre les moyens envisagés, il peut y en avoir de dominateurs par rapport à d'autres, il ne s'arrêtera qu'après être parvenu *médialement* à ce qui est la « condition *immédiate* » (τὸ πρῶτον αἰτιον) de la « fin » qu'il se proposait ; ainsi ce qui est le dernier chronologiquement et « dans l'ordre de la découverte » est ce qui est premier ontologiquement. La raison en est que l'homme qui délibère procède à la façon du géomètre qui cherche à résoudre par voie d'analyse le problème de la construction d'une figure : sans doute toute recherche n'est-elle pas une délibération, mais toute délibération est une recherche ; or, dans une recherche, ce qui vient au terme de l'analyse, c'est ce qui sera le premier dans la génération, c'est-à-dire dans la synthèse et l'exposition déductive ; parti de la figure à construire, on remonte jusqu'à quelque figure plus simple dont les propriétés sont déjà connues et de laquelle on partira pour construire la figure requise. Le processis est tout entier compris entre deux limites : d'un côté, la « fin » de laquelle on part ; de l'autre, l'aperception d'un moyen pour la réaliser et qu'il est en notre pouvoir de réaliser « par nous-mêmes » (δι' ἑμῶν) : aperception qui est le commencement de l'action. Si au contraire la délibération me conduit à juger la chose impossible, alors j'abandonne la recherche et je n'agis pas. Exemple¹ : j'ai besoin d'argent et je me propose de m'en procurer ; comment ? voici la délibération ; ce sera par le travail ; mais comment avoir du travail ? en cherchant un emploi ; mais comment le trouver ? en cherchant un employeur ; or, je sais justement que un tel a besoin d'un employé ; je prends la décision d'aller le voir ; je le fais. On aboutit ainsi à la définition suivante : « L'objet du choix étant, parmi les choses qui sont en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, le choix préférentiel sera un désir

1. Inutile de dire que cet exemple « industriel » n'est pas d'Aristote.

délibératif des choses qui sont en notre pouvoir » (βουλευτικὴ δρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν. 3, 1113 a, 9-11). C'est, avec plus de précision, une réplique de la formule déjà citée (cf. p. 252) du l. VI : l'idée de ce pouvoir propre qui fait de nous, hommes, le principe (ἀρχή), la cause efficiente, de nos actions se dégage et s'affirme avec une netteté croissante.

5. **La responsabilité morale.** — Puisque le choix est un désir délibératif de ce qui est en notre pouvoir, il semble que notre bonheur soit assuré : la délibération de l'intelligence n'a plus en effet qu'à nous mettre en état de choisir les actes qui seront moyens par rapport à cette fin du désir raisonné, c'est-à-dire ceux qui sont des actes de vertu. La vertu est donc en notre pouvoir, mais le vice également ; car il dépend de nous d'accomplir l'acte ou de nous en abstenir selon la qualité morale de la « fin ». Concluons par conséquent, une fois de plus, que l'homme est « le principe et le générateur de ses actions (ἀρχὴ καὶ γεννητὴς τῶν πράξεων), comme il l'est de ses enfants » (5, 1113 b, 17-19). Et cela doit s'entendre à la rigueur. Allègue-t-on la méchanceté involontaire due à l'ignorance ? Aristote répond par les arguments, devenus classiques, qui se tirent des récompenses et des châtements. Personne ne s'aviserait d'engager quelqu'un à n'avoir pas chaud ou froid, faim ou soif : on sait que cela ne servirait de rien, vu que ses impressions ne sont ni volontaires, ni en son pouvoir. En revanche, si les législateurs punissent et récompensent, c'est qu'ainsi ils espèrent encourager à bien faire et détourner de mal faire, et ils n'exceptent du châtement que les actes accomplis sous la pression d'une contrainte ou ceux qui supposent une ignorance de laquelle l'agent n'est pas responsable ; en revanche, si sa faute vient de sa négligence à s'instruire de la loi, c'est là de sa part une faute de plus, et sa culpabilité est de ce fait, à leurs yeux, sans excuse : celui-là ne peut en effet alléguer à bon droit qu'il ne savait pas. Dira-t-il qu'une telle négligence est dans son tempérament ? Mais c'est lui qui est responsable d'être devenu tel en menant une vie relâchée et dissolue ; car, on l'a vu (p. 228), ce sont nos pratiques de fait qui déterminent notre manière d'être ; il serait tout aussi légitime de reprocher à quelqu'un une infirmité corporelle, qui résulterait chez lui d'un défaut de soins physiques ou d'une imprudence. C'est donc au commencement qu'il fallait s'observer, lutter contre les tentations et les mauvais penchants ; mais, une fois l'habitude prise, il est trop tard ; espérerait-on retenir la pierre qu'on a eu tort de lancer ? Aussi est-il absurde de prétendre qu'un homme injuste ou intempérant l'est « sans le vouloir » : nous sommes responsables de ce que nous

sommes devenus ; la solidarité des individus, qui résulte dans une famille de la génération et de l'hérédité, l'habitude la crée chez l'individu lui-même entre les moments successifs de son existence : l'homme injuste est coupable, car cela dépendait de lui, d'avoir choisi chacun des actes singuliers d'injustice qui ont graduellement fait de lui un homme injuste ; et par conséquent toutes les injustices auxquelles le pousse le tempérament qu'il a acquis par sa faute lui sont imputables. De même, ce ne serait pas une objection pertinente, de dire que l'homme peut prendre pour son bien réel un bien purement apparent ; puisque nous sommes responsables de la tournure qu'a prise notre caractère, nous le sommes aussi de la façon dont, par suite, nous nous représentons notre bien. Si l'on s'obstine cependant à mettre ainsi l'erreur morale, aussi bien que la faute, sur le compte du tempérament, alors le choix n'ayant plus sa raison d'être, la vertu n'est pas plus méritoire qu'il n'y a de démerite dans le vice et, l'un comme l'autre, ils devront être rapportés à l'idiosyncrasie de l'agent. Enfin peut-être prétendra-t-on (1114 *b*, 30-1115 *a*, 3) que, tandis que nous voyons, en choisissant un acte singulier, le détail de ses conséquences, il n'en est pas de même en ce qui concerne le caractère, parce que le détail nous est inconnu des répercussions que le choix de cet acte peut avoir sur l'évolution ultérieure de l'ensemble de nos dispositions¹ ; il n'en reste pas moins vrai que ces dispositions, constitutives de notre caractère sont tout aussi volontaires que le sont les actes dont elles dépendent (ch. 5).

6. Contenance et incontinence : rapport du désir et de la pensée. — La question est reprise d'un point de vue plus concret dans le l. VII où Aristote discute de l'*ἀκρασία* et de l'*ἐγκράτεια*, « incontinence » et « continence ». Par ces termes il n'entend, ni tel ou tel cas singulier, ni telle disposition habituelle, dans lesquels on réprimerait ou non l'ardeur du désir de façon à être ou n'être pas « docile » à la raison et à la règle : cela, c'est ce dont traite Aristote dans les trois derniers chapitres du l. III et ce qu'il appelle, pour la partie concupiscible de l'âme, être *εὐπειθής*, [sc. τῷ λόγῳ] et *κεκολασμένος*, « obéissant » et « bien dressé », comme est un enfant qui écoute et applique les instructions du « pédagogue » (12, 1019 *b*, 11-15) ; le contraire, c'est être

1. Il est possible qu'Aristote ait ici en vue le Mythe d'Er au X^e l. de la *République* et la doctrine qui y est exposée d'une détermination du caractère total par le choix préempirique d'une existence qui est elle-même un tout prédéterminé.

ἀκόλαστος, c'est l'ἀκολασία, ce qu'on pourrait appeler l' « indiscipline », le manque de soumission, ou encore en prenant les termes dans leur sens le plus large, l'in-tempérance, *le défaut de mesure*. — Quant à l'ἐγκράτεια et à l'ἀκρασία, ce sont plutôt des *attitudes mentales* en vertu desquelles on « se contient » ou « ne se contient pas » ; en vertu desquelles on est, ou bien *maître de soi*, c'est-à-dire capable, malgré la passion, de conserver à la bonne volonté son indépendance ; ou dont l'effet est, au contraire, que nous manquons de cette « maîtrise » que nous nous abandonnons à la passion, tout en sachant que c'est mal et en étant désireux de bien faire. Bref, c'est ici le problème de la faiblesse ou de la force du vouloir et par conséquent, le choix étant essentiellement « pensée désirante ou désir pensant », le problème du rapport, dans la moralité, du désir et de la pensée.

Trois questions se posent (début de VII, 3) : 1^o L'incontinence suppose-t-elle la connaissance et en quel sens ? ; 2^o quelle est la « matière » de l'incontinence ? est-ce le plaisir et la peine en général ? ou bien telles espèces de plaisirs et de peines ? 3^o la continence est-elle la même chose que l' « endurance » ou « fermeté de caractère » (κατεργία) ?

A) **Rapport de l'incontinence avec la connaissance.** — La première question nous met de nouveau en présence de la thèse socratique-platonicienne de la méchanceté involontaire et par ignorance (ch. 2 ; cf. III 5 et VI 13, 1144 b, 17 sqq.) ; quand on possède une connaissance droite de ce qui est bien, rien, dit-on¹, ne peut en triompher et nous réduire en esclavage : ce qui rend inconcevable l'incontinence, car ce serait agir à l'encontre de ce qu'on sait être le meilleur ; si donc cela arrive, cela ne peut résulter que de l'ignorance du bien, sur lequel on a simplement une opinion, non une connaissance véritable. — Or, que signifie une telle distinction ? S'il s'agit d'une opinion vague et mal assise, rien d'étonnant qu'elle soit vaincue par la volupté. Mais, s'il s'agit d'une conviction forte et réfléchie, l'opinion se confond alors avec la prudence morale, la φρόνησις, et il est absurde en vérité que le même individu puisse à la fois être « prudent » et, en cédant à ses passions, manquer de « prudence ». Même contradiction du point de vue des désirs : une opinion bien assise sur la valeur de ceux-ci préserve d'en avoir de mauvais ou d'excessifs, et l'on est alors un homme « tempérant » (σώφρων) ; mais ce serait une impropriété de dire que l'on est alors « maître de soi » et « continent » (ἐγκρατής) ; car on ne l'est que lorsqu'on réussit

1. Voir Platon, *Protagoras*.

à vaincre en soi des désirs violents ou dépravés ; si ceux-ci étaient bons ou s'ils étaient faibles, il n'y aurait pas à lutter, et par conséquent, ou bien parler de victoire serait un non-sens, ou bien il n'y aurait pas de mérite à avoir vaincu ; si, d'autre part, nos opinions ne sont que convictions faibles, on se félicitera qu'elles soient telles, car cela vaut mieux dans le cas où ces convictions sont moralement mauvaises (3, 1046 *b*, 27-29). En résumé, s'il y a quelque chose qui s'appelle « continence » ou « incontinence » ce quelque chose a besoin d'être spécifié, et le problème ne peut être traité d'une manière aussi générale.

Laissons maintenant de côté l'opinion, envisagée comme distincte du savoir, pour considérer la connaissance en elle-même. On remarquera tout d'abord que la contradiction et l'inconsistance mêmes, ainsi, chez Héraclite le flux des contraires qui se succèdent, peuvent être prises pour un objet de savoir. De nouvelles distinctions sont donc ici nécessaires. Le cas en effet ne peut être le même, selon qu'il s'agit de la science que l'on possède à l'état de virtualité ($\xi\xi\iota\varsigma$, *habitus*) ou de la science « en acte » et dans le moment même où on la pratique ; or, c'est dans ce dernier cas seulement qu'il serait absurde qu'on fit le contraire de ce qu'on sait être le bien (3, 1146 *b*, 31-35). — En second lieu, dans la délibération, laquelle se conclut par le choix, il peut arriver que celui-ci se fasse contrairement à ce que l'on sait, précisément parce qu'une partie de notre savoir est « en acte » et explicite, tandis qu'une autre demeure virtuelle et implicite. J'ai, par exemple, connaissance de cette majeure universelle. « Les aliments secs sont bons pour l'homme » ; je sais aussi (mineure) que, moi, je suis un homme ; je puis savoir en outre (autre mineure) que telle espèce d'aliment est un aliment sec ; mais si, faute de le savoir par avance ou faute d'y penser au moment voulu, je ne m'aperçois pas distinctement que la chose que voici appartient (ou n'appartient pas) à la dite espèce, je me tromperai quant à la conclusion, soit que je mange la chose dont il s'agit, soit que je m'abstienne de la manger. Donc, avant de prononcer, sans restriction ni réserve, que le savoir exclut l'incontinence, il importait d'examiner sur quoi exactement porte ce savoir ; car, pour bien agir, il ne suffit pas de savoir ce qui est *en général* un bien pour l'homme (1146 *b*, 35-1147 *a*, 10). — De plus, l'attitude de l'incontinent à l'égard du savoir est comparable à celle de l'homme endormi ou de l'ivrogne ou de l'aliéné : il peut fort bien arriver que la bouche de ces derniers prononce des jugements corrects, tandis que la passion, l'ivresse ou la folie troublent leur intelligence ; alors cependant ils ne sont pas seule-

ment très loin d'un savoir « en acte », mais très loin même de la simple capacité d'exercer dans un autre moment un tel savoir : ne fût-ce que pour recouvrer cette capacité seule, ils devront commencer par réveiller leur raison ou lui rendre son aplomb (1147 a, 10-24).

Le syllogisme de l'action. — Tout ceci cependant n'est pas encore suffisamment concret. Or, conformément d'ailleurs au parallélisme qu'il a établi entre affirmation et désir, négation et aversion, Aristote fait une place à ces « syllogismes de l'action » (VI 12, 1144 a, 31, *σύλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν*; cf. *De motu animalium*, tout le début du ch. 7), qui sont l'analogue des syllogismes logiques, la conclusion étant pareillement nécessaire pour les uns et les autres : « Il faut boire » voilà le « désirable » posé dans la majeure (le moteur immobile de l'action ; voir p. 251) ; « or ceci est buvable », mineure établie par la sensation et relative à l'objet présent du désir (le moteur mû) ; conclusion « je bois », dit l'animal (le mû purement mû). Soit maintenant un syllogisme dont les prémisses seraient : la majeure, une proposition universelle, donc une proposition à laquelle l'intellect seul a pu conférer cette universalité, impérative parce qu'elle concerne un désirable, fausse ou vraie d'autre part puisqu'il s'agit d'un bien simplement opiné : « A tout ce qui est sucré il faut goûter ». Ce sera de la sensation que dérivera la mineure, affirmation singulière : « Voici qui est sucré. » Nécessairement celui qui a formulé ce principe, puis porté ce jugement devra, s'il en a la faculté et que cette faculté ne soit pas momentanément entravée, goûter à la chose dont il s'agit : conclusion nécessaire d'une règle fausse. Dans cette logique appliquée il n'y a rien toutefois qui puisse être qualifié « incontinence » puisque ma convoitise peut s'autoriser de la règle.

Mais supposons à présent que cette majeure universelle, au lieu d'être comme tout à l'heure *un impératif*, ait un caractère *purement théorique* : « Ce qui est sucré ne vaut rien pour la santé » : proposition qui contredit formellement le principe énoncé par la majeure du premier syllogisme ; si donc elle exprime la vérité en la matière, si elle en est la « formule » ou « maxime correcte », l'ὀρθὸς λόγος, nécessairement sera fausse la majeure impérative qui tout à l'heure exigeait l'acte pour sa conclusion. En revanche la proposition théorique en question n'est elle-même, à son tour, nullement contredite par cette autre proposition, pareillement théorique : « Tout ce qui est sucré est agréable. » Donc, tandis que les deux premières majeures, d'une part la règle pratique et, de l'autre, la loi scientifique, ne pouvaient coexister dans la

même pensée, ce n'est nullement impossible pour la seconde et la troisième. Or, ces deux majeures opposées, la loi de santé et la loi d'agrément, étant mises en face l'une de l'autre, cela ne change rien à la mineure empirique : « Voici qui est sucré. » Mais, alors que l'esprit flottait entre deux thèses, au contraire la mineure, si à ce moment même le désir d'une satisfaction et d'un agrément est présent à la conscience, introduit dans le raisonnement un facteur d' « actualité ». Voilà donc qu'un conflit a surgi entre les deux propositions coexistantes, conflit non pas essentiel à ce qu'elles énoncent, mais « accidentel » et provenant de ce que le désir nous pousse à la conviction que tout ce qui est sucré est agréable, tandis que l'autre proposition présentait tout ce qui est sucré comme nuisible à la santé. C'est donc le désir, et lui seul, qui est moteur ; avec la majeure théorique proscriptive, le désir n'aurait pas réussi à vivifier la mineure, et aucun acte ne se serait produit : pas davantage, au reste, il ne se serait produit avec une autre majeure théorique diamétralement opposée, sinon en raison du plein accord préalable de la mineure avec le désir. Mais, dès que celui-ci apparaît, les mécanismes corporels sont mis en branle : l'eau, comme nous disons, vient à la bouche. Donc ce qui peut contrarier la justesse du jugement moral, ce n'est pas l'opinion, c'est le désir.

En résumé, à la base de la volonté mauvaise il y a des facteurs intellectuels aussi bien qu'à la base de la volonté bonne ; sous elle la volonté faible suppose un équilibre d'énonciations coexistantes, que la concupiscence rompra à son profit, comme d'ailleurs pourrait le rompre au profit du « souhait raisonné » (βούλησις) la crainte d'une peine quelconque, souffrance ou châtement. Aussi est-on mal fondé à prétendre que, pour bien faire, il suffit de savoir ce qui est bien ; il n'y a au contraire d'incontinence que chez celui qui conçoit une règle contre laquelle viennent se heurter ses appétits ; et c'est pourquoi aussi il ne peut y avoir d'incontinence chez les animaux, parce que le désirable est seul à les mouvoir sans qu'intervienne la pensée avec les équilibres qu'elle comporte. Ce qu'il y a pourtant de vrai dans la théorie socratique, mais vrai seulement d'une vérité mal interprétée, c'est que, dans le « syllogisme de l'action », la mineure, laquelle détermine à agir, n'a pas de caractère scientifique, étant relative à l'individuel, c'est-à-dire à l'objet de la sensation : « cette chose que voici ». Or, de l'individuel il n'y a point de science. Il est donc naturel que dans la fureur de la passion, dans l'ivresse ou dans la démence, l'agent ne sache pas subsumer cette chose à l'espèce à laquelle elle appartient : sous l'empire de l'appétit concupiscible, il la

range parmi les choses agréables, au lieu que sa place était parmi les choses nuisibles à la santé ; ce qui vraisemblablement ne lui serait point arrivé s'il était parti d'une connaissance véritable et bien fondée, servant à son tour de fondement à de saines maximes de conduite ; alors en effet la passion ne serait pas venue troubler sa représentation par rapport à la chose individuelle qui est le sujet de la mineure (1147 a, 24 jusqu'à la fin du ch. 3).

B) **Le domaine de l'incontinence.** — La seconde question, celle de la matière de l'incontinence (ch. 4-6), n'intéresse pas directement le problème des conditions psychologiques de la moralité. Il suffira donc de signaler que l'incontinence ne doit pas être envisagée seulement comme l'opposé de la continence, en ne donnant à cette dernière d'autre sens que celui de tempérance ou de maîtrise des appétits dans la sphère de nos besoins élémentaires. En réalité, il n'y a point de vertu, c'est-à-dire de manière d'être moyenne entre l'excès et le défaut, qui ne soit susceptible d'une certaine forme d'incontinence, manifestant toujours quelque sorte de faiblesse dans le vouloir. Peu importe qu'alors la dénomination d'incontinence soit simplement analogique. C'est ainsi que le *θυμός*, qui correspond précisément aux énergies mêmes de notre âme, admet cependant une sorte d'incontinence qui, étant celle où la faiblesse est implicitement le moins marquée, est aussi celle qui mérite le plus d'indulgence : à cet égard, le *θυμός* est comparable (déb. du ch. 6) à ces serviteurs qui se hâtent d'obéir avant d'avoir écouté jusqu'au bout les ordres qui leur sont donnés, et qui par suite les exécutent de travers, ou aux chiens qui aboient au moindre bruit fait à la porte, avant de savoir si celui qui a frappé n'est point un ami.

C) **Continence et fermeté.** — La réponse d'Aristote à la troisième question, celle de savoir si la continence est la même chose que la fermeté d'âme et l'endurance (*καρτερία*) apporte sur cette notion de faiblesse du vouloir d'intéressantes indications. Tandis que continence et incontinence ne sont relatives qu'à des plaisirs, la fermeté et la « mollesse » (*μαλακία*) sont le pouvoir de résister à la souffrance causée par la non-satisfaction des désirs et, inversement, la disposition à se laisser abattre par elle. De là Aristote est conduit à distinguer l'« indécision » qui suppose qu'on délibère, mais sans parvenir à se résoudre (*ἀσθένεια*), de sorte que finalement la passion risque de l'emporter, et, à l'opposé, la « précipitation », l'impétuosité (*προπέτεια*), qui agit sans avoir pris le temps de délibérer et sous l'empire de l'émotion (ch. 7). On voit ainsi que, de toute façon, l'incontinence est, pour notre moralité, moins dommageable que le vice, précisément parce qu'elle suppose

ou des hésitations ou de brusques entraînements, bref parce que, au lieu d'une dépravation foncière, elle est quelque chose d'*intermittent* ou de *précaire* ; il y a donc place, soit dans le fond de l'agent, soit dans les intervalles qui séparent les moments de crise, pour des réflexions, des regrets, des repentirs, pour l'espoir même d'un relèvement. C'est que l'incontinence n'est pas l'effet d'une préférence ; au contraire, elle se produit toujours en opposition à ce que l'agent préférerait faire dans le cas où, soit brusquement, soit après de longues hésitations, il n'aurait pas succombé à la passion (ch. 8).

Ainsi Aristote ne cesse de mettre en évidence la complexité et l'indétermination foncières de l'acte moral, le conflit perpétuel en celui-ci du désir et de la pensée, et c'est sur cette base qu'il fonde la liberté du choix : une lutte est engagée entre des possibles ; choisir, c'est faire triompher l'un d'entre eux.

7. Retour sur la notion de choix. — Dans quelle mesure les considérations qui précèdent autorisent-elles les partisans de la liberté morale à se réclamer d'Aristote ? Pour le savoir, on devra serrer de plus près cette notion de choix préférentiel, de *προαίρεσις*, qui y tient une si large place. Or, il est tout d'abord remarquable que les déclarations d'Aristote à son sujet sont loin d'être parfaitement concordantes. — D'une part, et notamment dans le passage (III 2) où il en détermine le plus exactement la notion, il affirme que le choix porte sur les *moyens*, ce qui le distingue du « souhait raisonné », de la *βούλησις*, laquelle porte sur la « fin ». De même lorsqu'il dit (VI 13, s. *fin*) qu'il ne peut y voir de choix correct sans la vertu, mais que ce choix concerne les moyens tandis que la vertu concerne la « fin ». En fait cependant, dans le langage d'Aristote, c'est au contraire la « fin » qui le plus souvent est l'objet du choix : ainsi (VII 8, 1151 a, 5-7) le vicieux est vicieux « conformément à son choix » (*κατὰ προαίρεσιν*), tandis que l'incontinent est incontinent « contrairement à son choix » (*παρὰ π.*) ; en conséquence, l'homme habile qui, sans être un coquin, est cependant dépourvu de vraie moralité, est moins coupable d'une faute commise par incontinence en cédant à la passion, qu'il ne le serait si son choix (c'est-à-dire le choix de la « fin ») avait été mauvais (10, 1152 a, 16 sq.). La rectitude du choix est l'œuvre de la vertu : quant à savoir quelles choses il est naturel de faire en vue de choisir droitement, ce n'est point affaire de vertu, mais d'une faculté distincte, à savoir sans doute de la pensée réfléchie (VI 12, 1144 a, 20-22). Aristote demande même que, pour juger si l'on doit appeler « incontinent » un homme qui, par exemple, se livrerait à des exercices outrepass-

sant ses forces, on commence par considérer « en elle-même », καθ' αὐτὸ, la fin qu'il poursuit : peut-être en effet la grandeur de la fin choisie exigeait-elle ces moyens excessifs, de sorte qu'il n'y aurait pas là d' « incontinence », sinon « accidentelle » (κατὰ συμβεβηκόσ, VII 9 *déb.*, 1151 a, 29-b, 2). On se rappellera enfin que, s'il n'y a pas d'incontinence chez les animaux, c'est qu'ils sont mus immédiatement par le désirable, sans être aptes à confronter leurs désirs individuels avec une règle universelle (VII 3, 1147 b, 4 sq. ; cf. p. 263) ; on se rappellera aussi que ce en quoi l'incontinent diffère du vicieux, c'est que le second choisit pour « fin » le plaisir, sachant qu'il est la « fin » de la concupiscence, c'est-à-dire de ce qu'il y a en lui d'inférieur ; tandis que, si le premier fait le même choix, ce sera en croyant que c'est bien et faute de pouvoir hausser son choix jusqu'à une autre « fin », savoir ce qu'il y a en lui de supérieur (VII 4, 1148 a, 17 et III 3, 1113 a, 5-7). — Bref, nous sommes en présence de deux catégories d'agents, dont chacune se subdivise à son tour : les uns sont dominés par des nécessités « qui viennent d'en bas », mais certains (les vicieux), avec une préférence consciente pour les satisfactions qu'ils en espèrent ; les autres ont le sentiment d'exigences supérieures et ils les préfèrent ; mais, tandis que certains, après un temps d'incertitude, réussissent à s'y plier, certains au contraire n'y parviennent pas.

Cette première remarque est confirmée par l'analyse du syllogisme de l'action et des raisons qui conduisent l'incontinent à une conclusion fautive (cf. p. 262-264). L'ignorance ou l'incapacité de mettre effectivement en œuvre un savoir que l'on possède virtuellement ne portent en effet jamais sur les majeures (« les aliments secs sont salutaires », « on doit goûter aux choses sucrées » « elles ne valent rien pour la santé », « elles ont une saveur agréable ») ; l'erreur due à ces causes est toujours, quand il y en a une, dans la mineure (« ceci est un aliment sec », « voici qui est sucré ») : éventualité d'erreur concernant toutefois uniquement la spécification de la chose perçue, ou même susceptible de rester à l'état de simple éventualité, en tout cas n'intéressant en rien la moralité. L'erreur proprement morale ne peut donc se rencontrer que, ou bien dans la majeure, ou bien, en dehors du raisonnement, dans l'obnubilation de l'intelligence sous l'action de l'appétit, ce qui nous fait confondre l'agréable et le bon. Mais nous tombons alors dans l'animalité, nous renonçons en réalité à user effectivement de notre intelligence pour choisir correctement notre « fin ». Il semble donc, si l'erreur porte sur la mineure, que l'acte de l'incontinent doive être qualifié d'involontaire : il y a

en effet, on l'a vu (p. 255 sq. ; cf. III 2, 1112 a, 14-16), deux sortes d'actes volontaires : ceux qui émanent de la spontanéité naturelle (il n'y en a pas d'autres chez l'animal et l'enfant) et, d'autre part, ceux qui résultent de la prédélibération et du choix. Qu'est-ce qui, au contraire, hors le cas de la contrainte, caractérise l'acte involontaire ? C'est le faux jugement quant aux circonstances singulières de l'acte, quant à son objet singulier, bref quant à ce qu'énonce la mineure, tandis que le faux jugement sur la majeure fait la qualité mauvaise de l'acte, sans rendre pour autant celui-ci involontaire ; les exemples allégués à ce sujet (III 1, 1110 b, 31-1111 a, 24) sont caractéristiques : laisser échapper quelque parole imprudente ou maladroite, tirer à soi un homme pour le sauver et, par ce geste, causer sa mort, vouloir donner à quelqu'un une légère bourrade et le blesser, etc. Donc dans tous les cas où, comme dans ceux-ci, l'erreur de l'incontinent porte sur la spécification de l'objet par la mineure, la faute est involontaire. Si d'autre part celle-ci est due à la prédominance de l'appétit, l'état psychologique est alors, on l'a vu (cf. p. 253, 255, 263), comparable, d'après Aristote, à celui de l'ivrogne ou du dément. Mais ces deux derniers cas sont-ils identiques ? L'ivrogne, dit Aristote, a agi *dans* l'ignorance, mais non *par* ignorance si les conséquences de l'ivresse ne lui sont pas inconnues ; le dément au contraire est déclaré irresponsable ; quant à la responsabilité de l'impulsif, Aristote s'est visiblement montré soucieux de l'atténuer (p. 264 sq.). Et pourtant, c'est un fait : tandis qu'on ne blâme pas le dément, on blâme l'incontinent, comme on blâme l'ivrogne, on blâme aussi l'impulsif. C'est donc que l'on tient pour volontaires l'action de l'incontinent et celle de l'impulsif. Mais alors il ne faut pas parler d'ignorance, de confusion ou d'erreur, il faut parler de méchanceté et de vice : l'incontinent est *coupable* de n'avoir pas appris à mettre à leur rang dans son âme le supérieur et l'inférieur ; l'impulsif, de ne s'être pas appliqué par l'exercice à affaiblir en lui les tendances violentes.

En résumé, ou bien l'erreur de l'homme qui commet une faute intéresse la mineure du syllogisme de l'action, mais ce n'est pas alors une erreur *morale* ; ou bien, si c'est une erreur *morale*, elle concerne les principes mêmes de l'action et, par conséquent, la majeure ; elle a, dans ce cas, sa source dans l'ignorance ou l'incertitude à l'égard de l'ὀρθὸς λόγος, c'est-à-dire, de la « maxime » ou formule correcte de l'action dont il s'agit : l'agent, comme dit Aristote (III 3, 1113 a, 5-7 ; voir p. 266), n'a pas su « ramener à lui-même (εἰς αὐτόν) ce qui est le principe de son action »

(ἀρχὴ τῆς πράξεως, c'est-à-dire le choix), autrement dit, le ramener à ce qui « *en lui-même* est la partie dirigeante (καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον) ; car c'est à celle-ci qu'appartient le choix préférentiel ». Dès lors, Aristote n'aurait-il pas dû, selon la doctrine socratico-platonique à laquelle cependant il n'a cessé de s'opposer, conclure que la faute de l'incontinent est une faute involontaire ?

8. **Le libre arbitre.** — Quel est au reste le domaine dans lequel, selon Aristote, trouve sa place le choix préférentiel ? Ce n'est pas, on le sait (p. 253, 256), le domaine des vérités nécessaires, ni celui de l'ordre éternel du monde, ni même celui des pratiques indiscutées. C'est le domaine du « contingent », ou, tout au moins, de ce qui est seulement ordinaire et assez fréquent (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) et de ce qui est, quant à la pratique, « indéterminé » (ἀδιόριστον ; III 3, 1112 b, 8 sq.). Or, on se rappelle la position adoptée par Aristote dans le ch. 9 de l'*Hermèneia* par rapport au nécessitarisme logique des philosophes de l'École de Mégare : vrai et faux, leur objecte-t-il, ne peuvent concerner des possibles, mais seulement l'accord de la pensée avec le réel « en acte », ou passé, ou présent, donc *déterminé* ; mais, à l'égard de ce qui est indéterminé, le principe de contradiction ne peut valoir absolument, il ne vaut qu'*indéterminément*. Or, n'est-ce pas précisément ici le cas ? Nous avons en effet devant nous une pluralité d'actes possibles, encore indéterminés. Seuls, sont en face d'une « fin » unique et actuellement agissante, parfaitement déterminée : d'une part le vicieux qui a pour fin la satisfaction immédiate de ses appétits, d'autre part le Sage dont la fin est la maxime correcte, ὁρθὸς λόγος, de son action. Ce qui condamne le vicieux, c'est son erreur sur ce qu'est « notionnellement » son acte, c'est son ignorance de la vraie nature du plaisir, tant par rapport à l'objet que par rapport à la « forme ». Ainsi donc l'agent qui s'oblige à délibérer pour choisir mériterait, semble-t-il, lorsqu'on le compare aux deux autres, l'épithète de « demi-méchant » (à ἡμιπόνηρος), appliquée par Aristote à l'homme dont la moralité n'est pas assez ferme pour le préserver, après avoir bien choisi, de céder cependant à la passion : lui aussi en effet, il n'est ni méchant absolument puisqu'il hésite devant le mal et qu'il délibère, ni toutefois véritablement bon en tant précisément qu'il éprouve le besoin de délibérer au lieu d'obéir sans délai à la connaissance qu'il a de la « fin » correcte. Son action sera donc défailante, parce que sa pensée est déficiente : il n'a pas réalisé complètement en lui la nature vraie de l'homme, c'est-à-dire d'un être qui n'est pas seulement un être vivant, ni seulement un être sensitif, mais aussi un être pensant, et dont la

pensée est enfin capable de s'élever jusqu'à la pure intelligence.

Il n'y a rien en cela qui ne s'accorde fort bien avec le reste de la doctrine : toute pluralité, toute indétermination, toute contingence y viennent en effet de la « matière », laquelle est « puissance » et, en ce sens, *irréalité*. Mais d'autre part, précisément en tant qu'elle est tout cela, il y a en elle une certaine inertie qui lui confère une force effective de résistance ; en elle il y a une nécessité qui s'oppose à celle de la « forme » et de l' « acte », à celle de la réalité vraie : cause de la contingence, la « matière » est aussi du même coup le principe du désordonné, de l'anormal et, en général, de tout ce qui est mauvais (cf. p. 156 sqq.). Sans doute le mal le plus grand vient-il de ce qu'on s'enferme soi-même dans la multiplicité, de ce qu'on se détermine à l'indéterminé, de ce qu'ainsi on se dégrade et qu'on abdique sa supériorité. Mais c'est un mal aussi d'être indécis sur ce qu'on doit être ou devenir et sur ce qu'on doit faire, un mal d'avoir à choisir parce qu'on hésite et qu'on délibère ; c'est un mal enfin, on l'a vu, d'avoir besoin de l'expérience (cf. p. 253) et, par conséquent, du temps pour être en état de délibérer correctement et de bien choisir. C'est à propos de notre faculté délibérative et élective, à propos de la liberté morale, de l'ἔφ' ἡμῶν, qu'Aristote a prononcé que l'homme est « le principe et le générateur de ses actes » (cf. p. 252, 257 sq.) ; mais c'est justement « comme il l'est de sa progéniture », donc dans le domaine de la génération et de la corruption. A plus forte raison cependant en serait-il encore ainsi, même si l'on se plaçait au point de vue de la nature éternelle de l'homme et de cette pensée pure qui le fait homme : en un sens, la vraie cause d'Achille, c'est Pélée, mais en un autre sens, qui est plus profond, c'est la « forme » de l'homme (cf. *Méta.* Α 5, 1071 a, 22). C'est à cet aspect de la théorie aristotélicienne que se rattacherait la conception de la liberté chez Chrysippe, dont Épictète ne fera qu'illustrer la pensée dans des pages célèbres, comme d'une détermination de l'homme par sa nature d'homme : détermination qui constitue le véritable ἔφ' ἡμῶν. Autrement c'est, ou bien la servitude absolue à l'égard des passions, ou bien un esclavage coupé d'évasions après lesquelles on retombe à nouveau sous le joug.

S'il en est ainsi, on voit mal en quoi l'acte libre diffère des faits de « fortune », bonne ou mauvaise : ceux-ci sont en effet des actes accomplis en vue d'une « fin », soit bonne (le désirable moral), soit mauvaise (le désirable de l'appétit), et desquels cependant résulte tout autre chose : avec de bonnes intentions, un acte moralement mauvais ; avec des intentions perverses, un acte

moralement bon. Mais, si l'on ne veut pas que l'acte libre se réduise à cela, alors il ne peut être que l'abdication de la personne empirique en faveur de la personne raisonnable, un véritable coup d'État qui change notre plan d'existence, un détachement par rapport à tout ce qui en fait conditionne celui-ci, bref « une retraite loin du monde », une ἀναχώρησις, peut-être même une sorte d'extase. C'est ainsi qu'Alexandre d'Aphrodise¹, éclairé peut-être par le Stoïcisme mais sans en adopter le fatalisme cosmologique, avait compris la nature de l'ἐφ' ἡμῶν, de l'ἐξουσία d'Aristote : ce qui nous confère un pouvoir indépendant de choisir, c'est l'imperfection même de notre nature et la part de non-être qui s'y trouve, c'est quelque chose d'analogue au hasard, c'est notre individuation contingente en tant qu'elle a son principe dans la « matière » ; toutefois le sentiment que nous avons de notre imperfection nous porte à concevoir le bien qui nous manque et à le désirer ; dès lors, la liberté consiste véritablement à nous « guérir » de notre misère, non pas d'une guérison partielle et précaire, mais en faisant notre salut par l'existence contemplative, par l'attachement de la pensée au nécessaire et à l'éternel, par une imitation, aussi complète que cela est possible, de la béatitude du Dieu transcendant et des âmes qui, dans le monde supra-lunaire, meuvent d'un mouvement éternellement uniforme les sphères des Astres. N'est-ce pas, au surplus, ce que disait Aristote lui-même (*Éth. Nic. X 7, 1177 b, 30-34* ; comparer p. 224) ? « Si l'Intellect est chose divine en comparaison de ce qu'est l'homme, la vie selon l'Intellect est aussi une vie divine en comparaison de la vie humaine. Mais il ne faut pas suivre le conseil de ceux² qui nous disent que, étant homme, il faut penser aux choses humaines, mortel, penser à des choses mortelles. Bien au contraire, dans la plus large mesure possible, il faut nous immortaliser et tout faire pour vivre selon celle des fonctions existant en nous qui est au plus haut rang. » Autrement dit, il faut employer toute notre indépendance, toute notre liberté, à nous replacer dans la dépendance de la Raison, à nous élever de l'indétermination contingente caractéristique de la « puissance » à la détermination nécessaire essentielle à l'« acte » et à la « forme » intelligible. Descartes, de son côté,

1. Dans son second *De anima* (*De an. libri Mantissa*) qui contient deux dissertations *Sur le ἐφ' ἡμῶν d'après Aristote* (cf. principalement 170, 20-171, 1 ; 172, 27-32, Bruns). Cf. p. 168 et n. 2.

2. La première de ces maximes se rencontre dans un fragment d'Euripide, la seconde dans un fragm. de Sophocle et dans la 6^e *Isthmique* de Pindare.

a écrit dans sa 4^e Méditation : « Si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire et ainsi je serais entièrement libre sans être jamais indifférent. » Peut-être ce texte fameux traduirait-il assez exactement la position d'Aristote, à condition pourtant de dire plutôt : « je serais entièrement libre sans que ma spontanéité fût en rien contingente ».

Par suite, la doctrine d'Aristote, une fois dégagée de ses contradictions et de ses incohérences, conduirait à voir dans la liberté morale trois moments hiérarchiques, assez analogues aux trois fonctions de l'âme, et dont chacun serait un élément de cette liberté : 1^o la spontanéité, ou l'ἐκούσιον ; 2^o le choix préférentiel, la προαίρεσις, avec ou sans délibération ; 3^o l'intellection pure, la νόησις. Volontiers y apercevrait-on ce que Leibniz appelle : *spontaneitas intelligentis* ; mais en ajoutant que celle-ci n'est réelle et complète que lorsqu'on ne délibère plus et que l'intuition du vrai nous dispense de choisir. Or, n'est-ce pas encore ce qu'énonce le même Leibniz lorsqu'il écrit : « *eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione* » ?

Conclusion. — Dans sa morale comme dans les autres parties de sa philosophie, Aristote a voulu être systématique et constructeur. Mais, plus cette intention est apparente, moins elle réussit à masquer le divorce qui existe entre ses tendances personnelles vers le réalisme concret et cet attrait impérieux que continue d'exercer sur sa pensée l'idéalisme platonicien. Que, avec le temps, il en ait davantage mesuré les manifestations dans son *Éthique*, jamais il n'a réussi à foncièrement s'en affranchir. Aussi sa morale est-elle un compromis souvent bâtard, toujours précaire. Il n'en reste pas moins que l'« éthologie » empirique qui en constitue la partie la plus importante est, moins dans ses aspects théoriques que par les observations de détail dont elle est si riche, par le vif sentiment qu'elle atteste de l'intériorité morale, un des plus remarquables témoignages que nous ayons du génie analytique et scrutateur d'Aristote.

DEUXIÈME SECTION

La Politique

Je n'ai pas à revenir sur ce que j'ai dit précédemment (p. 209 sq.) des rapports de l'éthique et de la politique : celle-ci est, par rapport à l'activité pratique, la science « architectonique », la science *dirigeante* ; en l'abordant, nous nous élevons à ce qu'il y a de plus haut dans ce domaine, à ce qui est la « fin » en vue de laquelle s'exercent toutes nos activités.

I. 1. Sociétés animales et société humaine. — Quand Aristote dit de l'homme qu'il est « par nature un animal *politique* » (*Éth. Nic.* I 6, 1097 b, 11 ; *Pol.* I 2, 1253 a, 7 et al.), quand il donne le nom de « Politique » à la science qui nous occupe à présent, il ne veut sans doute pas dire seulement que l'homme est un animal « sociable ». D'autres animaux, parmi les plus intelligents, sont en effet, d'après lui, également sociables : les grues, les fourmis, les abeilles surtout, soumises à l'autorité de la reine ; tous distincts, à la fois de ceux qui vivent isolés (*μοναδικά*) et de ceux qui sont simplement grégaires (*ἀγελαῖα*). Or, ce qui, dans l'ensemble, caractérise les animaux sociables, c'est qu'il y a entre tous les individus « une communauté d'œuvre » (*κοινὸν ... πάντων τὸ ἔργον*, *Hist. an.* I 1, 488 a, 8 et tout le passage à partir de 487 b, 33). Ainsi l'état social est un état naturel non spécifiquement humain. — Mais, d'autre part, puisque la « fin » de toute activité naturelle est le bien de l'être agissant et la plus grande perfection de sa nature, le bien de celui des animaux qui est hiérarchiquement le plus élevé doit être aussi le plus grand bien possible. L'homme, s'il était Dieu pourrait, certes, vivre dans l'isolement, de sa souveraineté ; la communauté de fait qu'il forme avec ses semblables prouve toutefois que tel n'est pas son cas. Inversement, sa sociabilité propre s'avérerait inférieure à celle des autres animaux sociables, dont le travail fait notre émerveillement, si elle ne manifestait quelque caractère distinctif d'un très haut

prix, que fait d'ailleurs pressentir l'existence en lui de notions morales et la capacité d'exprimer celles-ci par le langage. Ce caractère distinctif, qui fait de la société humaine une « communauté » (κοινωνία) hiérarchiquement supérieure aux autres sociétés animales, c'est que la « fin » dernière de l'existence en commun y est la constitution de la polis, de la Cité, ou, en langage moderne, d'un État : elle seule est « politique », à la rigueur (*Pol.* I 1, *déb.*).

2. La « Polis », Cité ou État : A) sa genèse. — Or, la polis peut être envisagée à deux points de vue : celui de sa genèse et celui de sa nature¹. — L'histoire de sa naissance, telle que l'expose Aristote, est, à vrai dire, pseudo-historique : celle que l'on peut concevoir et à peu près d'ailleurs ainsi que Platon se l'est représentée dans les *Lois* (III 680 e-681 b). Le premier moment de cette genèse est la famille (γένος), produit immédiat des nécessités naturelles qui tendent à la procréation. D'autres nécessités, relatives au besoin de se défendre ou de se procurer des subsistances font se grouper les familles : voilà le deuxième moment, le village (κώμη). Une réunion de villages constitue enfin la Cité. Seule, la polis « se suffit à elle-même », (αὐτάρκης), c'est-à-dire qu'elle achève l'évolution commencée et exprime l'essence vraie, non seulement de la société humaine, mais de l'homme même, en tant justement que celui-ci est un animal politique. Ni la famille, ni le village n'étaient en effet capables d'organiser selon la justice, à l'intérieur du groupe, une contrainte de laquelle résulteraient en celui-ci ces habitudes bien réglées qui sont à l'origine des vertus éthiques. Ce qui, dans les formes primitives de la communauté, n'était que virtualité et tendance, à savoir l'« ordre » et la « loi » (τάξις, νόμος) se réalise dans et par l'État. Par delà ces communautés fondées, l'une sur l'instinct sexuel, l'autre sur le besoin, s'est institué un mode nouveau d'association : la nature en est, on va le voir, fondamentalement morale, et le but, non pas seulement de vivre, mais de « vivre de la bonne manière » (εὖ ζῆν) ; ainsi donc de réaliser, tant dans l'ensemble des individus associés qu'en chacun d'eux singulièrement, la vertu et le bonheur, celui du moins qui se confond avec la vertu.

1. Sur ces deux aspects du problème, cf. *Éth. N.* X 9, 1180 a, 14-22 ; *Pol.* [Pour la commodité du lecteur, il a paru bon de joindre (entre crochets droits) à la désignation des livres et des chapitres dans l'édition Bekker les références correspondantes selon l'ordre modifié des livres (cf. p. 21) et selon la division traditionnelle des chapitres et des paragraphes.] I 1 [1, § 7], 1252 b, 27-30 ; 2 [1, § 11] 1253 a, 30 et fin du chap. ; III 1, 1274 b, 36-38 ; 9 [5, § 10-14], 1280 a, 31-1281 a, 5 ; 16 [11, § 3], 1287 a, 16-24.

B) **sa nature.** — A la considérer maintenant dans son essence, la *polis* apparaît comme une forme entièrement originale de l'association : ni dans les contrats d'affaires, ni dans les alliances en vue de la guerre, ni dans les échanges de services quelle qu'en soit la nature, ni dans le fait d'habiter sur un même territoire, il n'y a nécessairement « fin » commune ; il peut arriver en effet que chacun des associés ait en vue ses propres intérêts. Ce qui fait au contraire une association « politique », c'est l'unité de la « fin » à laquelle aspirent, consciemment et d'un même cœur, tous les participants, sans qu'aucun de ceux-ci abdique pour cela sa personnalité. C'est donc « un tout de composition » (σύνθεσις), dont la loi garantit l'harmonie présente et la permanence future : ce qui suppose d'ailleurs, à titre de condition préparatoire, une *éducation civique* appropriée. Un autre caractère important de cette composition est que, entre tous les individus qui en font partie, il n'y a pas seulement *unité* de travail, mais aussi *division* de celui-ci, comme entre les marins, différemment spécialisés, qui forment l'équipage d'un même navire. Si, d'autre part et malgré ces spécialisations, il n'y avait pas entre les associés quelque « similitude », consistant à agir chacun en vue d'un but qui est commun à tous, ils ne s'uniraient pas et ne seraient pas, comme ils le sont, solidaires les uns des autres ; où manque un tel but, il n'y a point de communauté, ni des femmes entre elles, ni des hommes entre eux, mais de ceux-ci avec celles-là, en vue de la procréation ; pas davantage, des médecins entre eux ou des cultivateurs entre eux, mais des médecins avec les cultivateurs, en vue de la subsistance ou du rétablissement de la santé. Ainsi, on le voit, les membres d'une société « politique » représentent chacun une *valeur* distincte, contre-partie d'un *besoin* qui existe chez un autre, de telle sorte que ces valeurs différentes deviennent entre les associés une « matière d'échange » (μεταβλητική) : ce qui contribue à resserrer encore plus la solidarité interne et la cohésion du groupe social¹.

2. **Richesses et propriété ; population.** — Ceci nous prépare à comprendre quelle est, dans la politique d'Aristote, comme d'ailleurs dans celle de Platon, l'importance de ce que nous appelons le facteur « économique ». Ce dernier mot avait chez les Grecs, en rapport avec l'étymologie, un sens bien différent de celui que nous lui attribuons aujourd'hui : il se rapportait en effet aux biens *de la famille* (οἶκος, maison), non point à ceux de

1. *Éth. Nic.* V 5, 1133 a, 16-25 ; *Poi.* I 1 *déb.* ; III 3 [1, § 14], 1276 b, 6 sq. ; 4 [2, § 1] *déb.*

la communauté civique. Pour un aristotélicien orthodoxe notre expression « économie politique », que l'on rencontre cependant dans un écrit apocryphe du *corpus aristotelicum* (*Économiques* II 1, 1345 b, 15) est un « monstre ». Il n'en reste pas moins que le problème des richesses, de leur production, de leur possession, de leur répartition, de leur circulation est, avec le problème de la constitution et du gouvernement, un des problèmes principaux de la politique d'Aristote, peut-être même celui dont la solution est déterminante par rapport à l'autre.

La richesse est définie « une quantité finie d'instruments *économiques et politiques* » ; ces deux derniers mots au sens strict : instruments de la famille, instruments de la Cité. C'est tout d'abord la possession des aliments indispensables à la vie et dont le mode d'acquisition diffère selon le genre d'activité qui s'y emploie : ici la chasse, ailleurs la pêche, ailleurs encore l'élevage des troupeaux ou la culture de la terre, parfois même le brigandage ou la piraterie organisés. Sans doute l'activité n'est-elle pas dans tous ces cas « spontanément productrice » (ἐργασία αὐτόφωτος, I 8 [3, § 5], 1256 a, 40 sq.) ; du moins, exception faite du dernier, dérive-t-elle de la Nature et est-elle une forme immédiate, la forme normale, de la richesse ; car, sans exclure « l'approvisionnement » (θησαυρισμός) et la constitution de réserves, elle se limite d'elle-même dès qu'est atteinte la « fin » dont elle doit satisfaire les exigences. Par suite, une « propriété » (κτῆμα) se définira « un instrument de vie » ou d'activité, que l'on a mis à part (ὄργανον πρὸς ζωὴν — πρακτικὸν καὶ χωριστόν ; *Pol.* I 3 [2, § 4], 1253 b, 31 ; 5 [2, § 7], 1254 a, 17). Quant à la propriété (κτῆσις), c'est, dans son ensemble, la possession de tels instruments, une fois acquis. La « fin » de ceux-ci étant essentiellement l'usage ou l'activité (χρῆσις, πρᾶξις), ils ne se confondent pas avec ceux qui sont proprement les outils de la production (ποιητικὰ ὄργανα, 4 [2, § 5], 1254 a, 2). Or, si telle est la nature de la richesse et de la propriété, il s'ensuit que le niveau de la population doit toujours être dans un juste rapport à la quantité disponible de ces instruments de son existence et de son activité ; le chiffre de la population, au moins de la population libre et non compris les métèques et les esclaves, sera donc constant, tant que le seront aussi les subsistances ; il variera en plus ou en moins avec celles-ci : sans quoi il n'y a plus d'αὐτάρκεια possible pour l'État, dont c'est pourtant un caractère essentiel d'être capable de « se suffire à soi-même ». A cet égard encore, les idées d'Aristote ne diffèrent pas beaucoup de celles de Platon en dépit des critiques qu'à ce sujet il adresse à celui-ci

(cf. II 6 [3, § 6 sq.], 1265 a, 38-b, 16). Pour lui, d'une façon générale, il n'y a plus de Cité, quand il y a surpeuplement : « Dix individus réunis ne feraient pas une Cité, et il n'y aurait pas de cité non plus avec une population de cent mille âmes » (*Éth. Nic.* IX 10, 1170 b, 32 ; *Pol.* VII [IV], 4).

4. **L'économie monétaire.** — Quoi qu'il en soit, du jour où le groupe social croît ou décroît numériquement sans garder les proportions requises, alors le problème de l'échange devient capital. Dans la famille il ne s'agissait guère en effet que d'un échange de services ; aux relations économiques élémentaires des villages entre eux, le troc (*ἀλλαγή*) pouvait suffire, qui suffit encore à beaucoup de peuplades barbares (*Pol.* I 9 [3, § 12], 1257 a, 19-24) ; mais, dès que, avec la Cité, le groupe social est devenu plus complexe et que les échanges s'y sont multipliés, le troc ne permet plus une fixation exacte du rapport des besoins qu'il s'agit de pourvoir avec les choses qui y sont nécessaires. Dans ces conditions il apparaît indispensable de déterminer la « valeur » (*ἄξια, τιμή*) des richesses à échanger, en les mesurant comparativement selon l'utilité qu'elles présentent et selon la somme de travail qui a été nécessaire pour les produire : le cordonnier a besoin de blé, le cultivateur, besoin de chaussures ; la valeur des chaussures sera à celle du blé ce qu'est le travail du cordonnier pour confectionner une paire de souliers au travail du cultivateur pour produire un ou plusieurs boisseaux de blé. Mais, au lieu de dire, comme dans le troc : tant de paires de souliers valent tant de boisseaux de blé, il sera, pour des gens qui ne vivent, ni en promiscuité comme les membres de la famille, ni à la porte les uns des autres comme les habitants du village, plus commode de recourir à une *unité de mesure* grâce à laquelle puisse être déterminé et exprimé le rapport des valeurs. C'est la monnaie, « sorte de moyen terme » entre les valeurs différentes qu'elle sert à mesurer (*Éth. Nic.* V 5, 1133 a, 20 sq.), « commune mesure » de ces valeurs (*ib.* IX 1, 1164 a, 1), « facteur commun, établi suivant convention, dans l'échange des utilités » (*ὑπάλλαγμα τῆς χρείας... κατὰ συνθήκην*, *ib.* V 5, 1133 a, 29 ; voir p. 239). Pour la constituer, on a fait choix d'une matière à la fois utile par elle-même et aisément maniable : fer, argent, or, etc. Après en avoir d'abord fixé la dimension et le poids selon la valeur du métal employé, on signifie ensuite les valeurs au moyen d'empreintes différentes (*Pol.* I 9 [3, § 13 sq.], 1257 a, 28 sqq.).

Avec l'institution de la monnaie, on s'écarte à vrai dire des conditions *naturelles* de la vie sociale. Cette déviation est rendue sensible par le fait que la monnaie est d'autant plus nécessaire

que la Cité est moins capable de conserver cette juste mesure qui fonde son *autarcie*, sa « suffisance » : une extension anormale du groupe oblige celui-ci à *importer* ce qui lui manque, ou bien, s'il produit au delà de ses besoins, à *exporter* le surplus : toutes choses qui ne sont possibles que grâce à la monnaie (*ib. a*, 31-34). La science de la richesse (*κτητική*) se transforme alors en une science *financière*, une technique des affaires, la « chrématistique ». Elle se rapporte d'une façon générale, autant du moins qu'un exposé imprécis et décousu permet de le conjecturer, à plusieurs espèces de l'échange monétaire : d'abord, semble-t-il, l'échange *mercantile* (IV 4 [IV 3, § 11], 1291 *a*, 4-6 ; [4, § 1], *b*, 19 sq.) (τὸ ἀγοραῖον), c'est-à-dire celui qui se fait sur l'*agora*, la Place du *Marché*, entre un vendeur et un acheteur qui, d'un commun accord, fixent le prix d'une marchandise ; puis au petit commerce, vente au détail et en boutique (*καπηλική καπηλεία* ; I 9 [3, § 12] 1257 *a*, 17 sq. ; *b*, 20) ; ensuite à tout ce qui concerne la circulation des richesses, depuis sans doute le simple colportage jusqu'au gros négoce (*ἐμπορία*), avec ses longs transports, terrestres ou maritimes, et ses comptoirs ou ses entrepôts (*παραστάσεις*) ; enfin, au commerce de l'argent avec le prêt à intérêt et l'usure proprement dite (*τοκισμός*, [de *τόκος*, enfantement] *ὄβολοστατική*, par lequel la fonction propre de la monnaie est complètement pervertie, puisque, au lieu de servir de *signe* à l'échange des autres valeurs, elle devient à son tour, et *contre nature*, une *valeur*, et, bien plus, qui *se reproduit elle-même* (*Pol.* I 10, [3, § 23] 1258 *b*, 2 sqq. ; II [4, § 2], 1258 *b*, 22-25). Une autre forme de cette économie artificielle et déréglée est constituée, point important sur lequel on reviendra tout à l'heure, par le travail « salarié » (*μισθαρνία*) et par les tâches qui exigent uniquement la force physique (*ib.*, *b*, 25-27). Aristote y rattache encore toute forme d'industrie qui n'est pas agriculture ou élevage destinés à nos propres besoins : ainsi l'exploitation des forêts ou celle des mines (*b*, 27-33). Commerce, industrie, monnaie sont les facteurs de cette perversion généralisée : on cherche dans l'échange *le profit* ; on produit pour produire et sans besoin ; la monnaie qui n'était qu'un symbole et un moyen devient une « fin ». Voilà pourquoi l'industrie tient si peu de place dans la théorie d'Aristote : l'« instrument de production », celui qui toujours produit de nouveaux objets, capital-outils ou capital-argent, lui est suspect : « La vie, dit-il (*ib.*, *a*, 7) est activité, et non production » (cf. p. 275). Aussi est-ce à l'État agricole que vont toutes ses sympathies, parce que la source de la production y est naturelle, limitée en outre aux besoins, et que le commerce y est réduit au minimum ; parce que,

bien réglé et suffisamment petit, il est seul capable de satisfaire à l'idéal de l'État, qui est de se suffire à lui-même (10 [3, § 21 sq.], 1258 a, 21-24, 34-38).

5. **Travail libre et esclavage.** — Rien peut-être n'est plus significatif de la position prise sur ces questions par Aristote que ses idées sur le travail. Hostile, comme on l'a vu, à l'industrie manufacturière, il considère le travail d'ouvrier (*βαναυσία*), comme une dégradation pour l'être humain : l'artisan (*τεχνίτης*), le manœuvre (*χερνής*), l'homme de peine (*θής*) sont des êtres dominés par leur tâche (*βάνουσοι*) et par l'attente de leur salaire ; même déchéance d'ailleurs chez un penseur, s'il est tellement asservi à une tâche intellectuelle spéciale ou, comme les Sophistes, aux goûts de ceux qui les paient, que n'existeront plus pour lui, ni le loisir, ni l'indépendance de l'esprit. Selon le vœu d'Aristote il ne faudrait pas que des hommes libres fussent travailleurs manuels, commerçants, ni même agriculteurs dès lors que la culture ou l'élevage ne répondent plus à des besoins personnels, mais sont la source d'un profit pécuniaire. Dans une économie normale, serviles devraient être toutes ces activités¹.

Par conséquent, il n'y a rien qui puisse surprendre dans l'argumentation nourrie² par laquelle Aristote en maint endroit se propose de prouver que l'esclavage est fondé en droit comme en fait et n'est pas, ainsi que, avant lui ou en son temps, le prétendaient certains, un état *contre nature*. Avec l'opinion accréditée, il voit en l'esclave un *instrument d'action* et une *propriété*. Mais c'est un instrument animé, une propriété vivante : tel, à bord du vaisseau, pour celui qui commande, son timonier par rapport à l'instrument inanimé qu'est le gouvernail ; ou, pour le petit propriétaire, son bœuf de labour et, pour chacun de nous n'importe quel animal domestique ; aussi dépourvu en effet de raison que ceux-ci, sinon de ce qu'il y a de raison impliqué dans la sensation, n'ayant enfin d'autre valeur matérielle que celle de ses qualités physiques. L'esclave est donc un homme qui ne s'appartient pas à lui-même, mais qui est la chose d'un autre. Ce n'est pas toutefois à la manière dont sont miens les outils qui me servent *directement* pour réaliser un ouvrage déterminé, indispen-

1. *Pol.* III 4 [2, § 9], 1277 b, 3-7 ; [3, § 2 sq.], 1278 a, 2-21 ; VII 9 [IV 8, § 2], 1328 b, 39 sqq. ; VIII 2 [V 2, § 1 sqq.], 1337 b, 11-21, 33-35.

2. Les principaux textes sont : *Pol.* I 1 [1, § 4], 1252 a, 30-b, 12 ; 3 [2, § 1], 1253 b, 4, 6 ; [§ 2-23], b 15 jusqu'à la fin du ch. 7 ; 13 [4, § 8 sqq.], 1259 b, 22-28 ; 1260 a, 9-14 ; 31-b, 7 ; III 4 [2, § 8], 1277 a, 33-b, 1 ; 9 [5, § 10], 1280 a, 32-34 ; VII 8 [IV 6, § 2], 1328 a, 23-37 ; 9 [8, § 1], 1328 b, 33-1329 a, 2 ; 10 9, § 9], 1330 a, 25 jusqu'à la fin du ch. — *Éth. Nic.* VIII, 11, 1161 a, 32-b, 6.

sables par conséquent à l'exercice de tel mode défini d'activité ; l'esclave au contraire ne sert qu'*indirectement* et comme auxiliaire l'activité de l'agent principal : il n'est pas la barre, mais, pour manier celle-ci, on a besoin d'un timonier. Si la barre pouvait tourner toute seule comme le demande la route à suivre, on n'aurait que faire du timonier pour la conduire ; aussi bien, selon l'exemple aristotélicien bien connu (I 4 [2, § 5], 1254 b, 37 sqq.), qu'on pourrait se passer du tisserand le jour où la navette courrait automatiquement sur le métier. Pas davantage l'esclave n'est assimilable à ces instruments que sont nos organes corporels ; car ceux-ci ne se séparent pas de nous, tandis que l'esclave est, pour son maître, comme *un organe extérieur à lui*.

Comment se peut-il cependant qu'un être humain devienne pour un autre un instrument et une propriété ? Une première justification se tire des lois de la guerre, selon lesquelles le prisonnier, faisant partie du butin, est à l'entière merci du vainqueur, maître en effet de ne point lui laisser la vie ; conception rejetée par Aristote : il s'agit là d'un droit *conventionnel*, fondé sur la force, et dont le principe est souvent une injustice initiale. Mais on peut alléguer aussi une justification *naturelle*, valable précisément à ce titre : *de nature* certains hommes sont inférieurs à d'autres et destinés par conséquent à être, sous l'autorité de ceux-ci, les instruments de leur action. Or, c'est ce que sont les Barbares par rapport aux Grecs ; donc, *par vocation*, les esclaves nés de ces derniers. Il y a d'ailleurs d'autres exemples d'une telle subordination naturelle : celle du corps par rapport à l'âme, celle de la femme par rapport à son mari, celle de l'animal domestique, bête de travail ou non, par rapport au maître qui le possède. — Mais, dira-t-on peut-être, puisque maître et esclave sont complémentaires l'un de l'autre, il doit exister entre ces deux êtres une communauté véritable, une société et des relations de droit. Sans doute le langage d'Aristote prête-t-il parfois à une telle interprétation. En réalité, maître et esclave ne sont pas au même sens éléments de la relation dont il s'agit : l'un est véritablement le tout en vue duquel existe l'autre terme ; il est la « fin », le bien et la raison d'être de cette relation ; son autorité se fonde sur un droit moral, dont le principe est même en quelque sorte métaphysique. Comment dès lors y aurait-il coopération en vue d'un but commun de la part de deux êtres dont l'un est « fin », tandis que l'essence de l'autre est d'être « moyen » ? Comment, dans ces conditions, pourrait-il y avoir entre eux relation morale ? Quelle justice le laboureur doit-il à son bœuf ou l'artisan à ses outils ? Au surplus on ne peut considérer une propriété,

si utile soit-elle, comme un des composants de l'association *politique* ; bien plus une telle association serait inconcevable entre des esclaves unis entre eux, puisque, par définition, ils ne sont que des moyens et que la fin en vue de laquelle ils sont moyens aurait alors disparu. — On comprend mieux à présent la condamnation prononcée contre la main-d'œuvre de condition libre ; Aristote l'a définie (I 13 [5, § 10], 1260 b, 1) : « un mode à part d'esclavage » (ἀφωρισμένην τινα... δουλείαν), l'asservissement en effet de l'homme libre à une tâche étroitement déterminée. Autant dire que, à côté des esclaves par nature et auxquels il est inconséquent de conférer la liberté, il y a, sous une autre apparence, des esclaves *contre nature*, auxquels il est injuste de ravir le droit au loisir. Ces ouvriers n'auraient d'excellence naturelle, de « vertu » propre que s'ils étaient les esclaves d'un maître : leur condition présente manifeste au contraire en eux de déplorables produits de la chrématistique anormale.

En résumé, l'idéal politique d'Aristote semble donc être une association de propriétaires, employant à toutes les industries nécessaires à leur loisir des esclaves qui le soient par nature, ou, à défaut, des travailleurs *étrangers* ; comme ils échangent directement leurs produits, le commerce libre ne répugne pas moins que la main-d'œuvre libre à la forme d'une telle association politique.

II. 1. **Principes généraux de l'organisation politique.** — Tout ce qui précède était du domaine de la sociologie théorique. C'est maintenant que se pose, à un point de vue essentiellement pratique, le problème de l'organisation de l'État (πολίτευμα) et de la constitution qui le régira (πολιτεία = πόλεως τάξις ; cf. *Pol.* III 6 [4, § 1], 1278 b, 9 ; 7 [5, § 1], 1279 a, 25-27). — Le temps était proche où l'on avait rêvé en Grèce de rénovation sociale et politique, plus ou moins radicale : les plans de réforme n'étaient pas rares, favorisés d'ailleurs par le désir de ces Cités jeunes qu'étaient les colonies d'avoir une législation neuve : le seul de ces plans que nous connaissions vraiment est celui que Platon, dont l'Académie est une véritable école de futurs législateurs, a élaboré dans la *République*, puis adouci dans les *Lois* ; Aristote, dans le l. II de sa *Politique* (1-4), l'a âprement critiqué (et sans beaucoup se soucier d'être exact), surtout en ce qui concerne l'abolition de la famille et celle de la propriété privée. Les législations fameuses de Lycurgue, de Dracon, de Solon, de Clisthène, de Charondas avaient été l'objet de mainte réflexion. Aristote, pour son compte, est essentiellement opportuniste, et,

quelle que soit la constitution en vigueur, toujours disposé, ainsi qu'on le verra tout à l'heure, aux demi-mesures et aux attermoiments¹. A ses yeux le problème le plus immédiat, celui sur la solution duquel s'opposent entre eux les divers types de constitution, c'est le problème de la *distribution des richesses*. Celle-ci ne peut se faire également entre tous, car tous ne sont pas égaux, et ceux qui se jugent supérieurs seront fondés à réclamer une part supérieure. La répartition doit-elle donc se faire proportionnellement à la valeur des individus ? Mais alors on se demandera d'après quel critère en décider, ou d'après la naissance, ou d'après la fortune déjà possédée, ou enfin d'après la « vertu », c'est-à-dire d'après le mérite personnel. Or, il n'y a pas de stabilité pour un État si l'égalité et l'inégalité des richesses et, corrélativement, du pouvoir n'y sont pas réglées de façon satisfaisante. Quoi qu'il en soit, la chose est claire, tous les régimes, hors la démocratie, supposent au principe l'inégalité : inégalité de naissance, dans certaines monarchies où l'hérédité la perpétue et dans certaines oligarchies ; inégalité de fortune ou de puissance dans d'autres oligarchies ; de mérite personnel enfin dans une aristocratie qui serait véritablement le « gouvernement des meilleurs ». Le principe de la démocratie est au contraire « l'égalité arithmétique » (ἐξ ἴσου κατ' ἀριθμὸν) des citoyens entre eux, par rapport au pouvoir politique et, par rapport aux fortunes, un ensemble de mesures propres à en diminuer ou à en neutraliser les différences². — Démocratie et oligarchie étant de fait les régimes prédominants en Grèce, c'est à en déterminer les rapports que s'attache principalement Aristote. En employant habilement des allocations, attribuées aux pauvres, et des contributions, imposées aux riches, à compenser le partage entre ceux-ci des honneurs et des magistratures, il espère apaiser en régime oligarchique les appétits des pauvres, en régime démocratique les ambitions des riches : ce qui importe, c'est que tout le monde ait de quoi vivre, c'est que, dans l'État comme dans l'individu, soit réalisé le juste milieu ; et un équilibre social stable sera obtenu si c'est à la classe moyenne qu'appartient l'autorité. Dans le même esprit, il limite le droit de propriété, plus étroitement même parfois que n'avait fait Platon dans les *Lois* ; il restreint la faculté de tester et la

1. II 8 [5, § 13], 1269 a, 12-18 ; VI 5 [VII 3, § 1], 1320 a, 2-4 ; V 9 [VIII 7, § 17-19], 1309 b, 21-1310 a, 12.

2. *Éth. Nic.* V 3, 1131 a, 22-29 ; *Pol.* III 8 [6, § 7-9], 1279 b, 34-9, 1280 a, 25 ; IV 6 [VI 5, § 6-8], 1293 a, 12 jusqu'à la fin du ch. ; 8 [6, § 5], 1294 a, 19 sqq. ; VI 2 et 3 [VII 1, § 6-14].

libre disposition des biens ; bien plus il tend à constituer une propriété publique étendue. Le problème d'ailleurs est pour lui *moral* avant tout : l'illimitation des désirs, l'individualisme à outrance, la concurrence effrénée des intérêts sont des vices qu'il appartient à l'éducation, mais non à elle seule, de combattre selon des méthodes qui varieront avec le régime politique et de manière à corriger ce qu'il a, sous ce rapport, de spécifiquement défectueux¹.

2. **Les diverses formes de gouvernement.** — A ces exigences générales, aucune constitution particulière ne satisfait complètement ; les comparer à cet égard est impossible dans le cadre de ce livre. Il suffira de rappeler qu'il y a, d'après Aristote, trois types naturels de gouvernement, selon que la souveraineté y appartient, ou bien à un seul : monarchie, sous la forme d'une royauté et ayant pour principe l'autorité ; ou bien au petit nombre : oligarchie aristocratique, dont le principe est en droit la valeur personnelle ; ou bien enfin à tous : démocratie, dont le principe est, non plus l'autorité, mais la liberté. En lui-même chacun de ces principes est légitime, à condition que le ou les gouvernants aient en vue « l'intérêt commun » (τὸ κοινὸν συμφέρον), et non « leur intérêt propre » (τὸ ἴδιον συμφ.). Il s'ensuit, comme l'avait montré Platon dans son *Politique*, que chacun des trois types comporte la possibilité d'une « déviation » (παρέκθασις) ; qu'ainsi à des « constitutions correctes » (ὀρθαὶ πολιτεῖαι) s'en substituent d'autres, qui sont « fautives » (ἡμαρτημέναι), et cela parce que, au moyen de divers « sophismes politiques » (τῶν πολιτειῶν σοφίσματα, 1308 a, 2), le principe des premières a été porté à l'absolu : l'autorité devient despotisme avec la tyrannie ; dans l'oligarchie de richesse, la supériorité personnelle se mue en une supériorité de fortune ; enfin la liberté, avec la démocratie dénaturée, n'est au vrai que l'égalité dans la licence, que l'arbitraire au profit des plus pauvres et de ceux qui ont le moins de mérite¹. Au surplus, on doit se bien persuader que même la forme normale de ces constitutions est à son tour une corruption particulière d'un type idéal : l'État « selon nos vœux » (κατ' εὐχὴν), que nous concevons exempt de toutes les imperfections qu'on relève dans les autres. C'est toutefois en prenant

1. II 5 [2, § 10], 1263 b, 37-42 (contre Platon) ; 7 [4, § 5], 1266 b, 28-31 ; III 10 [6, § 1-3] ; IV 11 [VI 9, § 6-7], 1295 b, 35 sqq. ; V 8 [VIII 7, § 14-22], 1309 a, 20 jusqu'à la fin du ch. ; VI 4 [VII 2, § 5], 1319 a, 6-19 ; 5 [3, § 4], 1320 a, 33-b, 4 ; VII 10 [IV 9, § 6-7], 1329 b, 39-1330 a, 16.

2. III 7 [5, § 1-4] ; IV 13 [VI 10, § 6-8] jusqu'à 1297 a, 38.

celles-ci pour point de départ empirique de notre recherche (ἐξ ὑποθέσεως), que nous découvrirons ce qui les a perdues et ce qui aurait pu les sauver. Une étude historique, ou de leur évolution, ou des révolutions auxquelles elles ont succombé, est donc indispensable si l'on veut déterminer quelle est la meilleure constitution, celle qui assurera à l'État la plus grande stabilité. C'est, on pouvait s'y attendre, une juste milieu, que caractérise une *égalité par compensation et de rapport*, bref un compromis entre la meilleure oligarchie et la meilleure démocratie¹.

Conclusion. — Telle est, dans quelques-uns de ses traits essentiels, la doctrine politique d'Aristote. Certes, elle abonde en observations pénétrantes, en vues justes et, moins sans doute que la *Constitution d'Athènes*, en précieuses informations historiques. Est-elle toutefois aussi profonde qu'on le dit souvent ? On ne peut en effet manquer d'être surpris que, ayant approché d'aussi près la cour de Macédoine, témoin comme il le fut des entreprises par lesquelles Philippe devait ruiner pour toujours l'existence de la vieille Cité grecque, Aristote ait vu en celle-ci la forme normale de la communauté humaine, en tant précisément que c'est à ses yeux une communauté repliée sur elle-même et se suffisant à elle-même ; que, dans le temps où se constituait devant lui l'impérialisme macédonien, il n'ait trouvé qu'une seule fois, et en passant (VII 7 [IV 6, § 1], 1327 b, 32 sq.), l'occasion de mentionner l'idée panhellénique, qui obsède au contraire la pensée de Platon et celle d'Isocrate. Ici comme ailleurs, un empirisme quelque peu étroit et une systématisation prématurément trop ample sont la substance de la réflexion aristotélicienne sur la politique. Celle du Platon des *Lois*, à qui du reste elle doit tant, n'était-elle pas plus riche et plus forte ?

1. II 2 [1, § 5], 1261 a, 30 sq. (cf. *Éth. Nic.* V 5, 1132 b, 31-33); IV 1 [VI 1, § 3], 1288 b 31-35 12 [10, § 3], 1296 b, 33 sq. ; V 9 [VIII 7, § 16], 1309 b, 18-21.

SEPTIÈME PARTIE

**L'ACTIVITÉ CRÉATRICE
DANS LES ARTS DE LA PAROLE
DE LA MÉLOPÉE ET DU RYTHME**

CHAPITRE UNIQUE

RHÉTORIQUE ET POÉTIQUE

I. Introduction. — Tout ce qui précède concernait l'emploi qui est fait de la pensée réfléchie dans les sciences purement spéculatives, ainsi que par rapport à l'activité de l'agent envisagée en elle-même, soit par rapport à la société, soit par rapport à l'individu. Mais s'il est vrai, comme cela a été admis au début de cet exposé (p. 38 sq.), que la dite activité, lorsqu'elle produit des œuvres extérieures à l'agent, suppose aussi l'usage de cette même pensée réfléchie, il s'ensuit qu'il était indispensable de réserver une place distincte à cet usage, spécifiquement distinct, de la pensée.

En réalité, le mot « poétique » qui, dans le titre de cette partie, en désigne seulement une subdivision a un sens beaucoup plus large, qui est son sens propre et premier, et convient véritablement au tout ; c'est en ce sens général de « création », avec les spécifications dont il est ensuite susceptible, que Platon, dans une page vigoureuse de son *Banquet* (205 bc), entendait la *ποίησις*. Ce à quoi le terme sera ici spécifiquement restreint, c'est à la production d'œuvres dans lesquelles est prédominant le rôle de la pensée imaginative et de l'expression persuasive de celle-ci par la parole, discours de toute sorte, déclamation épique ou dramatique aussi bien que chant lyrique. Art oratoire et art poétique, réserve faite de la part de l'inspiration et de l'invention, sont en effet des « techniques » qui, à plusieurs titres, intéressent le philosophe : d'abord, le travail corporel et instrumental n'y tient point la place qu'il a dans beaucoup d'autres ; les plus élevés eux-mêmes, tels l'architecture et la construction des navires, la gymnastique et la médecine, l'art militaire sont, en ce qui en concerne le but et, aussi bien, les moyens de persuasion auxquels ils ont recours, assujettis à des exigences strictement déterminées : c'est exactement telle sorte de maladie chez un

homme de tel tempérament que doit, par exemple, guérir le médecin ; sans doute est-ce aussi un homme de tel caractère, et non tel individu, que doivent aussi convaincre l'orateur ou émouvoir le poète, mais ils n'ont pas de but à part de celui-là et d'un autre côté, quant au choix et du genre, et du sujet, et de la façon de le traiter, ils ont tous les deux plus d'indépendance (*Rhét.* I 2, 1355 b, 31-34 ; 1356 b, 30-35 ; *Poét.* 14, 1453 b, 23-39). En outre, la technique impliquée par leurs ouvrages ne devait-elle pas être d'un grand intérêt pour ces Grecs, dont l'éducation, du moins à Athènes, avait pour substance la lecture des poètes ? dont la vie publique dépendait tout entière de l'autorité de la parole ? chez qui les débats judiciaires, au criminel comme au civil, étaient pour la plupart tranchés par des tribunaux populaires, constitués par des assemblées singulièrement nombreuses ? Les Sophistes, qui d'ailleurs n'avaient exclu, semble-t-il, aucun art, ni de leur enseignement encyclopédique, ni du catalogue de leurs « manuels », avaient fait à la rhétorique, « l'Art » par excellence à leurs yeux, celui qui est la clef de tous les autres, une place privilégiée. Une courte section du l. I de la *Rhétorique* (1, 1354 a, 11-26) est en effet consacrée par Aristote à montrer l'insuffisance des travaux de ses devanciers. Sans doute cette critique ne vise-t-elle pas spécialement Platon, s'il est vrai que la *Rhétorique* doive beaucoup au *Gorgias* et surtout à l'exposé qui est fait dans la dernière partie du *Phèdre* des conditions auxquelles se constituerait une rhétorique philosophique ; la *Poétique* à son tour est vraisemblablement influencée par tout ce que Platon a écrit sur ce sujet dans les l. II et III, IX et X de la *République*, et aussi par un remarquable morceau de *Philèbe* concernant la tragédie et la comédie (48 a-50 e). Il est clair d'autre part qu'au point de vue, qui est celui de la présente collection, il n'y avait rien à retenir de la partie proprement technique de la *Rhétorique* ou de la *Poétique*, notamment du l. III du premier de ces traités, qui concerne la composition et le style, ainsi que, dans les deux autres livres, de tout ce qui n'intéresse pas directement la méthode ou n'est pas significatif à l'égard de la position d'Aristote quant aux problèmes généraux de la pensée ou de la conduite. De même pour la *Poétique*.

II. Rhétorique. — 1. Rhétorique et dialectique : les « lieux » ; les genres oratoires. — La parenté de la rhétorique et de la dialectique est affirmée par Aristote dès le début du traité : la première est l'*ἀντίστροφος* de la seconde, c'est-à-dire qu'elle en est la *contrepartie* et lui correspond ; « car toutes deux, dit-il, portent

sur un certain ordre de questions dont la connaissance est, de quelque manière, commune à tout le monde et ne dépend d'aucun savoir spécialisé ». Il n'est personne qui ne se croie capable d'examiner l'opinion d'autrui, de soutenir la sienne, de présenter sa défense ou de porter une accusation ; mais, tandis que la plupart le font à l'aventure, c'est ailleurs le résultat d'une pratique habituelle qui a créé en eux une manière d'être déterminée, une *ἔξις*. Savoir comment sont possibles l'un et l'autre sera l'occasion de rechercher par quelle *méthode* on y réussirait au contraire sûrement et sans avoir eu besoin d'une accoutumance antérieure ; en tout cas, on se contentera toujours de simples probabilités et de constance relative, c'est-à-dire de fréquence (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) ; sur ce qui est vrai ou qui est absolument constant, il n'y a pas place, en effet, ni pour une délibération, ni pour une contestation, ni pour une comparaison de valeur. Cela dit, on ne s'étonnera pas de trouver dans la *Rhétorique* un si grand nombre d'allusions ou d'emprunts à la théorie de la dialectique, telle qu'elle est exposée dans les *Topiques*. C'est ainsi que le ch. 24 du l. II est une revue des neuf principaux parmi les sophismes étudiés dans le dernier livre de l'autre traité ; c'est ainsi encore que les « lieux » (cf. p. 41 sq.), les *τόποι*, qui en sont l'objet principal, sont étudiés à deux reprises dans ce même l. II, d'abord dans le ch. 19 (cf. 18 *fin*) les quatre plus généraux, puis, dans le ch. 23, vingt-huit autres thèmes utilisables dans des arguments capables de persuader (*πίστευς*), soit sous la forme de l'*exemple*, qui est un analogue dialectique de l'induction ; soit sous celle de l'*enthymème* qui, au même titre, est un substitut du syllogisme (cf. p. 53 sqq.) ; soit enfin, en invoquant à l'appui de nos dires des *maximes* (*γνώμαι*) très générales, variétés de l'euthymème, dans lesquelles l'auditeur est tout aise de voir compris le cas particulier qui l'intéresse (ch. 20 et 21). Les quatre « lieux communs » (*κοινοὶ τόποι*) principaux se rapportent : 1° au possible et à l'impossible, spécialement dans le discours d'un conseiller, lorsqu'on délibère (cf. I 4-6) : s'il est possible qu'un homme soit remis en bonne santé, il est possible aussi qu'il soit malade ; de deux choses semblables, si l'une est possible, l'autre l'est aussi ; si ce qui est le plus difficile est faisable, *a fortiori* (cf. 23, 1397 b, 12) sera-ce vrai de ce qui est plus facile : autant d'inférences de contraire à contraire, également valables dans le cas de l'impossible, et toutes concernant le *futur*. 2° Dans le genre judiciaire (cf. I, 10) ce qui intéresse l'orateur, qu'il soit accusateur ou avocat, ce n'est plus le futur, mais le *passé* ; si ce qui a été fait est ce qui avait par nature le moins de chances d'être fait, ce

qui au contraire avait pour cela le plus de chances a dû se produire ; si a eu lieu ce qui d'ordinaire arrive après ou comme effet, ce qui d'ordinaire arrive avant ou est ordinairement la cause de cet effet, a dû avoir lieu. 3^o L'objet du discours peut enfin concerner la grandeur et la petitesse, le plus et le moins, soit dans le même genre (ceci est-il plus utile, ou meilleur, que cela ?), soit dans deux genres distincts (le bon est-il supérieur ou inférieur à l'utile ?) C'est le genre « épидictique », autrement dit « le discours d'apparat » ou le « panégyrique » (I 7-9) ; celui-là concerne principalement le *présent*.

2. **Conditions de l'efficacité d'un discours.** — Tels sont les moyens « techniques » de persuader, les *ἐντεχνοὶ πίστεις*, ceux dont il appartient à la rhétorique de faire la théorie et qu'elle nous met en état de découvrir par nous-mêmes grâce à sa méthode. Mais, à côté, il y a d'autres preuves qui sont *ἄτεχνοι*, « non-techniques » ou « extra-techniques », dont l'existence est préalable à l'invention des arguments et n'est pas l'œuvre de l'orateur : textes de lois, témoignages, aveux obtenus par la torture, engagements écrits, serments des parties, acceptés ou refusés : c'est un matériel donné que l'orateur n'a donc qu'à utiliser au mieux (I 2 *déb. jusqu'à* 1155 b, 39 : pour la seconde classe de preuves, voir le long chapitre 15, qui termine le l. I). C'est par le moyen de l'argument que l'on produit la conviction, lorsque, en partant de tout ce qu'en chaque cas il comporte de probable et de persuasif (*πιθανόν*), nous présentons, sinon ce qui est vrai, du moins ce qui en a l'apparence. Mais, pour que l'orateur se fasse croire, deux conditions sont nécessaires, l'une qui le concerne lui-même, l'autre qui concerne l'auditeur. La première est ce qu'Aristote appelle le « caractère », *ἦθος*, de l'orateur, non point nécessairement à vrai dire sa valeur morale réelle, celle seulement que lui attribue son public en raison, non d'une prévention favorable, mais de la confiance, qu'a inspirée son discours. La seconde condition est l'émotion (*πάθος*) que le discours suscite chez celui qui l'écoute (*ib.* 1356 a, 1-20). C'est donc une nécessité, au surplus indiquée à cet endroit par Aristote lui-même, d'avoir une connaissance générale précise des passions en rapport avec les caractères : bref, cet *ithos* et ce *pathos* que Vadius voit partout chez Trissotin ; les arguments techniques ou extra-techniques avaient un caractère objectif, ceux-ci sont plutôt subjectifs. Les « caractères » sont envisagés (II 12-17) dans leur rapport aux dispositions morales, passagères ou permanentes, des auditeurs, par rapport à leur âge ou à leur condition, selon qu'ils sont jeunes ou vieux, nobles ou non, riches ou pauvres,

puissants ou non dans l'État. Quant aux passions (*ib.* 2-11), colère ou sang-froid, amitié ou haine, crainte ou confiance, sentiment de l'honneur ou impudence, faveur ou défaveur, pitié, indignation, envie, émulation, Aristote les étudie longuement et indique les moyens dont usera l'orateur pour les provoquer ou les apaiser dans l'âme de ses auditeurs. Cette étude des caractères et des passions, qui remplit la moitié du l. II, fait apparaître un trait essentiel de la *Rhétorique*, à savoir son indifférence à l'égard de la moralité. Si étroite qu'en soit en effet la relation à l'égard de l'éthique, comme aussi de la politique, celles-ci n'y sont pas normatives mais seulement pourvoyeuses de thèmes spéciaux, dont l'orateur usera d'ailleurs à son gré en vue de ce qu'il veut persuader et sans se soucier que ce soit bien ou mal, vrai ou faux : son but est le succès et son point de vue purement formel : « Il faut, dit Aristote, être capable de persuader les contraires, comme aussi dans les syllogismes [*on doit être capable de raisonner correctement avec des prémisses qui en elles-mêmes sont douteuses*], non point en vue de faire dans la pratique l'un aussi bien que l'autre (car il ne faut rien persuader qui soit méprisable), mais afin de ne pas se dissimuler ce qui en est, et en vue d'être, si un autre en use sans justice, à même de le réfuter par nos propres moyens. » Ces atténuations à la thèse initiale ne suppriment pas celle-ci : sans doute Aristote ajoute-t-il encore que le vrai et le juste sont plus aisés à prouver que leurs opposés ; il n'en reste pas moins que la dialectique et la rhétorique sont, entre tous les arts, seules propres selon lui à conclure le contre avec autant de vraisemblance que le pour ; qu'elles servent également à découvrir le persuasif et le syllogisme apparents ou le persuasif et le syllogisme vrais : dans l'usage, seule l'intention fait la faute et crée le sophisme (*ibid.*, 1355 a, 29-38 ; b, 15-21). Le ch. 15 du l. I est très significatif à cet égard : les roueries d'avocat y sont, sur tous les points, soigneusement étudiées ; ainsi par exemple (1375 a, 27 sqq.) invoquer la loi *non-écrite* quand la loi *écrite* est contre nous ; ou bien encore (1376 a, 23-32), dans le cas où les témoignages ne fournissent aucun fait favorable à notre cause ou défavorable à celle de la partie adverse, on ne sera pas embarrassé pour trouver un témoignage « utile » en déconsidérant le caractère de l'autre partie ou en exaltant au contraire notre propre honnêteté. L'exemple des aveux arrachés à un inculpé par la torture n'est pas moins intéressant (b, 31-1377 a, 6) : s'ils me sont favorables, je dirai qu'il n'y en a pas de plus véridiques ; s'ils me sont défavorables, que les conditions dans lesquelles ils ont été obtenus les rend de toute façon suspects.

Au surplus, procéder autrement, ce serait faire perdre à la rhétorique comme à la dialectique leur nature véritable, ce serait les traiter en sciences ayant un objet déterminé, et non pas comme des « facultés », toutes formelles, de raisonner, de discuter et de parler (I 4, 1359 b, 12-16).

III. Poétique. — La nécessité d'opérer de larges coupes, qui s'était imposée à propos de la *Rhétorique*, est la même pour le morceau qui nous reste de la *Poétique*, le seul livre I.

1. Poésie et imitation. — « Ce qui caractérise la poésie épique et la tragédie, écrit Aristote au début de l'ouvrage (1, 1447 a, 13-16), mais aussi la comédie, la poésie dithyrambique, la plus grande partie de la musique de flûte et de la musique de lyre, c'est que toutes sont, dans l'ensemble, des imitations. » Or, c'est aussi ce que disait la *Rhétorique* (I 11, 1371 b, 6 sq.) ; mais, dans la « mimétique », elle commençait par compter la peinture et la sculpture. Il importe donc de déterminer quelle sorte d'imitation est spécialement la poésie, déjà dans le sens très large qui vient d'être indiqué. Ce sens, on le comprend par la suite, demande en effet à être étendu davantage encore, puisqu'on voit Aristote y inclure la danse et, ce qui surprend davantage, des compositions qui peuvent être en prose et qui, si elles sont en vers, comportent cependant une libre diversité de mètres, à savoir les *mimes* siciliens de Xénarque et de Sophron, ou encore les « entretiens socratiques » qui sont eux-mêmes des mimes. L'emploi du vers ne définit donc pas la poésie, et Empédocle quoiqu'il ait écrit en vers n'est pas un poète, mais un physicien (b, 16-21) : il n'imitait pas des « caractères », des passions et des actes, c'est-à-dire qu'il *ne donnait pas l'image* d'un état moral. C'est au contraire ce que fait un danseur, rien que par le rythme de ses mouvements et même sans avoir besoin d'un accompagnement musical ; pareillement l'auteur du mime, rien que par le langage ; si au langage se joint le rythme, on a la poésie élégiaque et l'épopée, tandis qu'on a la musique instrumentale si, à côté du rythme, le langage est remplacé par la mélodie ; enfin, quand s'associent les trois facteurs : rythme, langage et musique, on a la poésie lyrique, la tragédie et la comédie (1447 a, 23 jusqu'à la fin du ch. 1).

Tous ces arts sont donc imitatifs. Or (ch. 2), partout où il y a imitation, il est possible à l'artiste d'imiter la réalité humaine, soit telle qu'elle est, soit en la haussant au-dessus d'elle-même, comme fait la tragédie ; soit en la peignant plus basse que nature, comme fait la comédie. Ce qui en tout cas est remarquable, étant donnée d'une part cette généralité de l'imitation, c'est d'autre

part que, exception faite du « mime », la musique soit, à divers degrés, parfois sous la seule forme du rythme, plus souvent du rythme associé à l'harmonie ou au langage, un élément fondamental de tous les genres de poésie. Une page de la *Politique* (V 5 [VIII 5, § 6, 8-10], 1340 a, 18-23, 38 *jusqu'à la fin du ch.*) est à cet égard particulièrement instructive : « C'est, dit Aristote, dans les rythmes et dans les mélodies que, en comparaison de la nature véritable, réside au plus haut degré le fait de l'imitation, qu'il s'agisse de la colère ou de la mansuétude, ou encore de la vaillance, de la sagesse pratique, comme de tous les états qui sont opposés à ceux-là, ainsi que des autres modalités du caractère. Et c'est ce dont la preuve résulte des faits ; car nos sentiments se modifient lorsque nous écoutons de telles compositions musicales. » A la différence, des imitations visuelles du sculpteur et du peintre, « il y a dans les mélodies considérées en elles-mêmes une imitation des caractères, car des différences essentielles séparent la nature des divers accords, de sorte que ceux qui les entendent sont mis dans des dispositions différentes et ne se comportent pas de la même façon par rapport à chacun d'eux ». C'est ainsi que certains « modes » musicaux nous disposent à la tristesse et nous dépriment, certains autres nous amollissent et détendent nos énergies : considérations qui rappellent ce qu'à ce propos Platon avait écrit dans le l. III de la *République* (398 b, sqq.) et dans le l. II des *Lois* (669 b sqq.) ; aussi, à l'exemple de son maître, Aristote pense-t-il qu'il faut faire à la musique une place de choix dans l'éducation de la jeunesse, tant en ce qui concerne les rythmes qu'en ce qui concerne les harmonies, « car la musique est capable de donner au caractère de l'âme telle ou telle formation ». C'était une formule familière à Platon (p. ex. *Phédon* 61 a) que la musique est « la plus haute philosophie » : peut-être Aristote s'en est-il souvenu quand de son côté, dans la *Poétique* (9, 1451 b, 5-33), après avoir observé que, si Hérodote avait écrit en vers, il ne serait pas pour autant un poète, il poursuit : « La poésie est chose plus philosophique et de plus haute portée que l'histoire ; car ce qu'elle énonce, c'est plutôt l'universel, tandis que ce qu'énonce l'histoire c'est le singulier », ainsi par exemple ce qu'Alcibiade a fait et ce qui lui est advenu. La suite précise à souhait la pensée : « Cet universel, ce sont certaines choses de telle sorte que, vraisemblablement ou nécessairement, un homme de telle sorte est amené à dire ou à faire : voilà quel est le but visé par la poésie, alors que cependant elle met des noms propres [sur ces types universels de caractères]. » Sans doute est-ce en effet à des événements rapportés par la tradition que la tragé-

die demande la matière de son affabulation, sans doute ses personnages sont-ils des personnages quasi historiques, mais d'abord ils ne le sont pas tous, et d'autre part elle est libre d'user à son gré de la tradition : les faits que celle-ci lui a fournis, elle les envisage comme possibilités ; ce qui l'intéresse, c'est ce qui pouvait ou aurait pu se passer, et de la sorte, comme dit Aristote employant cette fois le mot dans le sens très large qui a été envisagé plus haut (p. 287), l'auteur d'une tragédie est « le poète de ces faits », autrement dit leur créateur.

2. A) **La tragédie** — De la tragédie Aristote donne, au début du ch. 6, une définition devenue fameuse et qui demande quelques explications, apportées d'ailleurs par Aristote lui-même au cours de ce chapitre et dans les deux chapitres suivants : c'est « l'imitation d'une action ayant de l'importance [c.-à-d. capable par soi de captiver et de retenir l'intérêt ; d'où la primauté de « l'action » par rapport aux autres éléments de la tragédie], qui est complète [c.-à-d. qui comporte un commencement aisément intelligible en tant précisément que point de départ de l'action, et par lequel sera déterminé le milieu, lequel à son tour amènera un dénouement et un dénouement tel que celui-ci termine véritablement l'action et n'exige pas qu'il y ait quelque chose après] qui possède une certaine grandeur [car toute chose, réelle ou artificielle, a une grandeur normale, qui est un facteur essentiel de sa beauté] ; imitation présentée en un langage auquel des agréments sont conférés [à savoir le rythme, la musique et le chant, qui se mêlaient dans les évolutions du chœur], chaque aspect (εἶδος) de cette imitation étant introduit séparément dans une partie de l'œuvre totale ; — action qui se joue effectivement et dont nous ne sommes pas instruits au moyen d'un récit [c.-à-d. un « drame » (terme dont la racine est dans le mot grec rendu ici par « qui se joue ») et non point « narration » : ce qui est, avec la différence d'étendue et l'emploi du mètre « héroïque » (l'hexamètre) la plus importante différence entre la tragédie et l'épopée, genre inférieur en somme au précédent et auquel sont consacrés les trois derniers chap. de notre Poétique] ; imitation enfin qui, au moyen de la pitié et de la terreur opère la purgation de telles émotions ».

A cette définition, et avant d'en examiner la dernière phrase, celle sur laquelle des gloses en foule se sont abattues, il faut dire quelques mots des éléments de la tragédie et de leur importance relative (6, 1449 b, 28-1450 a, 12). Ces éléments sont au nombre de six. L'un d'eux est en quelque sorte extérieur à l'œuvre : c'est la représentation elle-même, le spectacle, avec la machinerie de scène et le jeu des acteurs ; deux se rapportent à ce qui consti-

tue, comme on l'a vu, les moyens de l'imitation : ce sont d'une part la forme littéraire, la « langue » (λέξις, la « diction »), par quoi l'on comprendra le langage et le rythme qui lui est appliqué, d'autre part la mélopée ; trois enfin concernent l'objet même de l'imitation, à savoir : 1^o l'affabulation (μῦθος), avec ces deux facteurs essentiels de la pitié et de la terreur que sont (cf. ch. 11 et fin du ch. 9), d'abord la « péripétie » (περιπέτεια), c'est-à-dire un changement par lequel, d' *l'improviste*, un des faits qui font partie de la fable passe de son état premier à un état opposé ; puis la « reconnaissance » (ἀναγνώρισις, cf. spécialement ch. 16), particulièrement efficace quand elle succède à la *surprise* causée par la « péripétie », et qui est passage, soit de l'ignorance à la connaissance, soit à des sentiments d'amitié ou de haine à l'égard d'un personnage destiné à une bonne ou à une mauvaise fortune ; à quoi il faut joindre un troisième facteur de ce premier élément, le πάθος, l'élément « pathétique » : la catastrophe, mort, blessure, douleur, etc. ; 2^o les caractères (ἥθη), la qualité morale que révèlent les actions des personnages ; 3^o la pensée (διάνοια), c'est-à-dire la capacité d'énoncer ou de prouver les opinions qui sont impliquées par la fable ou s'y adaptent. Mais ce troisième élément est, au fond, du ressort de la rhétorique et de la politique : on aurait beau enfileur quantité de discours magnifiques et de pensées profondes exprimées en beau style, cela ne ferait pas « une affabulation ni un complexus d'actes en train de s'effectuer ». En vérité l' « action », la constitution des faits, est « le principe et comme l'âme de la tragédie » (1450 a, 38 sq.) ; elle y est plus importante que la peinture des caractères ; car ce sont les actes des personnages qui révèlent leur caractère et leur qualité : « ce que la tragédie imite, ce ne sont pas des hommes, mais des actes, et de la vie, et du bonheur aussi bien que du malheur ; car le bonheur [ou le malheur] est inhérent à l'action, et la fin que nous nous proposons, ce n'est pas de la qualité, c'est de l'action » (*ib.* a, 16-19). — De la question des trois unités, qui a si lourdement pesé sur le théâtre du xvii^e siècle français, je me bornerai à dire que la seule unité dont la *Poétique* ait vraiment fait une règle de la tragédie est l'unité d'action (ch. 8 et ch. 9, 1451 b, 33 sqq.). Quant à l'unité de temps, il n'en est question qu'incidemment, et pour différencier l'épopée et la tragédie, l' « action » cette dernière devant « le plus possible » dans la tragédie s'achever entre le lever et le coucher du soleil « ou ne pas dépasser de beaucoup cet intervalle » (5, 1449 b, 12 sq.). L'unité de lieu est indiquée de façon non moins sommaire et non moins vague, encore comme une différence entre l'épopée et la tragé-

die : la première peut représenter plusieurs actions dans leur simultanéité, tandis que l'autre ne peut en présenter qu'une à la fois, celle qui se déroule sur la scène (24, 1459 b, 22-28).

B) et la purgation des passions. — Venons-en au point délicat : comment faut-il comprendre la « purgation des passions » (κάθαρσις τῶν παθῶν) par la pitié et la terreur ? On rappellera tout d'abord la place importante que tient chez Platon dans le *Phédon* à l'époque de la maturité, comme dans le *Sophiste* (226 sqq., 230 b-231 a) et le *Timée* (89 ab) à l'époque de la vieillesse, cette idée de *purification* ou de « purgation » ; mais ce sera pour dire que, si l'on s'en inspirait pour interpréter la présente formule d'Aristote, on serait conduit à l'interpréter dans un sens essentiellement moral ou même intellectuel, la « purgation », consistant alors à éliminer de nos émotions ce qu'il y a d'inférieur. ou dans toutes ensemble, ou dans chacune d'elles séparément ; bref à pratiquer la « purification » religieuse d'une souillure. Ce qu'Aristote veut probablement suggérer, c'est au contraire que la tragédie a pour effet de donner cours à des passions « refoulées », comme dit nos de jours la psychanalyse, qui existent en nous à l'état de virtualités et auxquelles il est avantageux pour notre santé physique et mentale de fournir une occasion d'échappement qui soit en même temps la cause d'un plaisir ; or, les passions que met en œuvre la tragédie, par la vertu même des sujets qui sont généralement les siens, sont la pitié et la terreur ; c'est donc de celles-ci qu'elle nous purgera et dans une mesure convenable, au lieu que ce soient elles qui soient purgées par la tragédie. Un passage du l. VII des *Lois* (790 de) pourrait bien être à l'origine de cette conception : Platon y parle de la frénésie des Corybantes (les derviches tourneurs) que certaines femmes savent guérir par des mouvements doux et réguliers, par un bercement qui, avec un accompagnement de musique sur un rythme de danse, puisse remplacer leurs mouvements antérieurs, violents et désordonnés.

Sans doute est-ce à cela (et peut-être au passage en question) que pense Aristote dans quelques pages de sa *Politique* (VIII 6 [V 6, § 5] 1341 a, 21-25 ; 7 [7, § 4-6], b, 32-1342 a, 18) où il trace ou rappelle les grandes lignes d'une théorie qui serait un approfondissement des indications de Platon. Il vient de parler du caractère « orgiastique » de la musique de flûte c'est-à-dire des émotions enthousiastes, troubles et « mystiques », qu'elle provoque, par opposition à une autre musique qui est « éthique », c'est-à-dire propre à former le « caractère » ; la première ne devra donc être employée que dans le cas où « le spectacle (θεωρία) est

capable d'un effet *purgateur*¹ (κάθαρσις) plutôt que d'un effet *instructif* (μάθησις). Par la suite, à deux reprises (b, 34 et 1342 a, 4, 153), il appelle la première « pratique », sans doute parce qu'elle se réalise *en action* et par la musique qui se joue sur la scène ; puis il distingue encore une troisième sorte de musique, qui sert de passe-temps propre à nous détendre après un long effort. C'est donc la seconde espèce de musique qui intéresse la tragédie : « Cette émotion en effet, écrit Aristote (1342 a, 4 sqq.), qui se présente chez certaines âmes sous une forme vigoureuse, cette émotion existe dans toutes avec une différence en moins ou en plus, ainsi une pitié et une terreur. Mais encore il y a une présence en elles de la divinité (*enthousiasme*) ; car il y a des gens qui se laissent posséder par cette sorte d'ébranlement. Cependant, sous l'action des chants sacrés, ces mêmes gens nous les voyons lorsqu'ils ont eu recours aux chants qui exaltent l'âme [*mystiquement*] hors d'elle-même (ἐξοργιάζειν), nous les voyons remis d'aplomb comme s'ils avaient été soumis à une médication et à une purge (ιατρεία, κάθαρσις). C'est donc à ce même traitement que doivent être forcément soumis aussi bien ceux qui sont enclins à la pitié que ceux qui sont enclins à la terreur, et ceux, d'une façon générale, qui sont des émotifs, voire les autres aussi pour autant qu'il y a chez eux tendance à ces deux sortes d'émotions. Tout le monde donc a besoin d'être de quelque manière purgé et d'en recevoir un allègement accompagné de plaisir (κουφιζέσθαι μεθ' ἡδονῆς). Or, c'est de la même façon aussi que celles des mélopées qui sont de caractère actif [*πρακτικά*, ou, avec certains manuscrits, καθαρτικά, purgatrices ; en tout cas, celles de la deuxième espèce de musique] procurent aux humains, une joie (χαρά) innocente. Voilà pourquoi c'est maniant de tels accords et de telles mélopées que l'on doit se représenter ceux qui entreprennent de participer [*pour la tragédie*] aux concours dramatiques. »

Ce passage, rapproché de celui des *Lois*, ne peut, semble-t-il laisser subsister aucun doute quant à la légitimité d'une interprétation médicale, et non pas morale et religieuse de la « purgation des passions ». D'autre part, le plaisir qui s'y attache est, en raison même de ce qui en est la condition, un plaisir qui lui est spécial, comme sont spéciaux d'ailleurs, et pour d'autres motifs, les plaisirs que procure chaque genre poétique ; c'est une idée sur laquelle, dans la *Poétique*, Aristote est à maintes reprises revenu (13 vers

1. Référence expresse à la *Poétique*, (évidemment au l. II perdu), un peu plus bas, 1341 b, 38-40.

la fin ; 14, 1453 *b*, 10-12 ; 23, 1459 *a*, 20 sq. ; 26, 1462 *b*, 13 sq.). Dès lors on n'a plus à se demander qui, du héros ou du spectateur, est l'objet de cette pitié et de cette terreur, desquelles nous trouvons un plaisir entièrement original à être purgés. En dépit de quelques passages de la *Rhétorique* (5, 1382 *b*, 26 sq. ; 8, 1386 *a*, 26-28 [*si le texte en est correct*]), d'où il résulterait que la pitié est à l'égard du héros, la terreur à l'égard de nous-mêmes qui craignons d'être victimes de semblables infortunes, la vérité est que c'est toujours pour le héros que nous avons compassion et crainte, mais le premier de ces sentiments en ce qui concerne ses malheurs passés, le second en ce qui concerne les malheurs qui le menacent. C'est d'ailleurs ce qui découle très clairement d'un passage de la *Poétique* (13, vers le déb., 1452 *b*, 30-1453 *a*, 7), dans lequel Aristote énumère les situations qui, à l'égard du héros, ne nous inspireraient de nous ni pitié ni terreur, mais des sentiments, soit de révolte, soit d'humanité.

Conclusion. — Peut-être est-ce assez de ces rapides indications pour faire comprendre de quelle autorité ont pu jouir depuis l'Antiquité grecque ou romaine ces deux « Arts », l'un d'éloquence, duquel il ne faut d'ailleurs pas séparer l'apocryphe *Rhétorique à Alexandre*, l'autre de poésie, auprès des théoriciens de la littérature. Après les humanistes de la Renaissance, les partisans des Anciens, au temps de la fameuse querelle qui, dans la seconde moitié de notre xvii^e siècle, divisa le monde des lettres, ont fait de ces deux traités, en général assez mal interprétés et de façon tendancieuse, les bréviaires indiscutables de la critique littéraire dans les jugements à porter sur les discours des orateurs comme sur les ouvrages des poètes. Pour nous, ils n'offrent plus le même intérêt normatif et ils ont perdu de leur prestige. Mais ils gardent la valeur intrinsèque qu'ils doivent aux analyses pénétrantes qu'on y trouve ; à tant d'observations judicieuses ou fines sur la structure ou le comportement de notre vie mentale, aussi bien intellectuelle qu'affective, surtout même à ce dernier point de vue ; aux éclaircissements enfin que ces manuels techniques apportent aux ouvrages plus proprement scientifiques d'Aristote, en particulier à ceux de morale et de politique.

CONCLUSION

En terminant chacune des études qui, dans ce volume, ont été consacrées aux divers aspects ou sections de la philosophie d'Aristote, on s'est fait une règle de dégager ce que chacune d'elles a pu nous apprendre ou nous suggérer sur les caractères du génie d'Aristote, sur sa méthode, sur ses tendances doctrinales. Il est donc permis de donner au livre une très brève conclusion d'ensemble.

Laissons de côté les incohérences, les contradictions mêmes qu'il a semblé possible de relever dans la doctrine. Peut-être en effet manifestent-elles seulement l'évolution de la pensée ; peut-être s'évanouiraient-elles si l'histoire de cette évolution, et, en outre, celle du travail des éditeurs anciens nous étaient mieux connues. Il n'en resterait pas moins qu'elles traduisent les hésitations d'une philosophie qui veut continuer à faire profession d'idéalisme, mais ne le fait que du bout des lèvres, et que son penchant profond incline vers l'empirisme le plus concret. De l'héritage platonicien, ouvertement répudié, Aristote retient cependant tout ce qu'il lui semble avantageux d'en recueillir pour donner à sa pensée de l'élévation et de la noblesse. Il en résulte, dans la position doctrinale, un défaut de franchise, une indécision souvent troublante. Sans doute alléguera-t-on qu'entre ces deux attitudes Aristote a trouvé un compromis. Mais justement ce qui inquiète, c'est que cet art du compromis et cette adresse à le manier s'aperçoivent aussi en mainte théorie spéciale (témoin la doctrine du « juste milieu » en morale) et qu'un tel art a toujours quelque chose d'équivoque et de factice.

Cette indécision se masque toutefois d'un dogmatisme plein d'assurance. S'agit-il pour Aristote de critiquer les doctrines des autres philosophes ? Il les travestit afin d'y retrouver quelque pressentiment de la sienne propre, ou bien il les critique sans assez de bonne foi. S'agit-il d'exposer ses thèses personnelles ? Il y déploie un art consommé d'agencement systématique : cadres nettement définis, vocabulaire arrêté, formules qui s'imposent par leur précision. Qui songerait à lui en faire grief ? Le malheur est que cela ressemble trop à une machine à penser, avec

ces rouages qui s'appellent « puissance » et « acte », « matière » et « forme », lesquels suffisent à toute opération sur n'importe quel problème. « Aristote, écrivait Leibniz, se sert trop de son acte, qui ne nous dit pas grand'chose. » Tout cela dissimule en effet une véritable mythologie logique, infiniment plus dangereuse que celle de Platon, parce qu'elle se donne pour être autre chose qu'une mythologie. Mais cette mythologie était commode pour les besoins de l'enseignement, et le génie didactique d'Aristote sait ce qu'il faut pour qu'une leçon soit assimilée avec un sentiment d'aisance, celle-ci, fût-elle apparente et superficielle. Il est avant tout « professeur », et à ce titre il est, peut-on dire, dans la ligne de la Sophistique. Il l'est aussi en tant qu'il conçoit le savoir sous la forme encyclopédique et suivant une méthode uniforme, qui veut être partout démonstrative.

En fait, dès qu'on s'avise d'examiner de près l'édifice si solidement charpenté et bâti, on y aperçoit plus d'une fissure, peut-être même d'adroites tricheries ; on se rend compte que la carrure et la netteté en sont plus apparentes que réelles. Elles sont le fruit, comme je l'ai dit tout à l'heure, de préoccupations didactiques, plutôt que d'une méditation philosophique loyale, où l'âme tout entière est intéressée. Si la philosophie est une aspiration sincère vers une vérité, dont on peut croire s'être rapproché, mais qu'on ne se dira jamais certain d'avoir conquise, on osera porter sur la majesté d'Aristote une main sacrilège et douter qu'il ait été un philosophe vivant sa philosophie. Ce qui est par essence élan et aspiration exige de n'être pas emprisonné et étouffé dans des cadres tout préparés et bridé d'avance par des formules d'allure définitive. Aussi ne s'étonne-t-on pas trop de constater à quel point Aristote s'est montré avare de développements lorsqu'il s'est trouvé en face des problèmes les plus authentiquement philosophiques. La solennité de l'expression dissimule imparfaitement l'embarras de la pensée et ne compense pas la sécheresse et la brièveté de l'explication, de la part de celui qui a fondé la méthode du savoir sur la démonstration. La doctrine de l'« intellect agent » était une pièce fondamentale du système : la façon cavalière dont il a mis cette pièce en œuvre prouve, semble-t-il, qu'il n'y a pas pris intérêt et ne s'est pas tourmenté d'en mieux éclairer la signification profonde.

C'est pourtant, à la fois, ce bel aspect de la façade et la confusion ou le désordre foncier de ce qu'il y a derrière, qui expliquent l'emprise prodigieuse de l'Aristotélisme sur l'esprit des Anciens, dès le temps où la pensée grecque, vigoureuse encore, a néanmoins cessé de produire des œuvres vraiment originales.

D'une part, on se laissait prendre à la séduction d'un ensemble si complet et si parfaitement organisé. D'un autre côté, les leçons que le Maître avait laissées étaient rarement assez limpides pour ne pas réclamer de commentaires ; elles étaient souvent trop étriquées pour n'avoir pas besoin de développements, suffisamment sibyllines parfois pour donner lieu à une exégèse aussi abondante que diverse. Ainsi s'est peu à peu constitué, autour des livres d'Aristote et se collant littéralement à leur texte, un matériel immense de thèmes de discussion, dont ils avaient fourni la substance. Un jour vint où, dans le désarroi général des consciences, parmi la confusion des cultes et les querelles dogmatiques sur les articles principaux de la foi chrétienne, ce matériel s'offrit à des hommes, païens ou chrétiens, qui étaient avides d'asseoir leur réflexion sur quelque fondement solide, de donner à leur curiosité intellectuelle un aliment substantiel, ou même enfin d'apporter à leur convictions religieuses une confirmation rationnelle. Au vi^e siècle, après que l'École d'Athènes eut été en 529 fermée sur l'ordre de Justinien, l'Aristotélisme avait cherché refuge en Perse et en Syrie. C'est de là qu'il est parti pour se répandre plus tard dans l'Occident et y enrichir considérablement ce qui avait pu y subsister de cet Aristotélisme néoplatonicien dont, à la même époque, Boèce avait été dans Rome le plus notable représentant.

L'histoire de cette diffusion vaut d'être brièvement rappelée, Dès le v^e siècle plusieurs livres d'Aristote avaient été traduits en Syriac. Or, ce sont ces traductions qui, à leur tour, ont fait connaître Aristote aux Arabes et provoqué chez ceux-ci, vers le début du ix^e siècle, un ample mouvement de traduction, qui a porté sur l'œuvre à peu près entière du philosophe : mouvement duquel il faut en rapprocher un autre, un peu plus tardif peut-être, qui s'est produit chez les Juifs d'Égypte et de Palestine. Ces versions arabes et hébraïques, traduites en latin, furent l'une des sources, et la première semble-t-il, par lesquelles le Moyen-Age chrétien d'Occident, après les premières Croisades, acquit d'Aristote, au xii^e et au xiii^e s., une connaissance plus étendue et dépassant le domaine de la dialectique. Dès le début du xiii^e s. on avait aussi commencé à le traduire directement sur le texte grec ; et, par les commentaires de saint-Thomas auxquels elle a servi de base au moins apparente, nous connaissons la version (disons plutôt le décalque, tant elle est littérale) de Guillaume de Moerbeke. Ainsi, presque d'un seul coup, le savoir de l'Antiquité se trouvait révélé dans ses lignes générales, déjà mis en forme et bien ordonné.

On ne peut nier que ce fut en un sens un grand bienfait. Quelque opposition qu'il y eût entre l'esprit de cette révélation et celui de la Révélation chrétienne, l'effort qui fut fait alors, soit pour concilier avec la Foi la Raison qu'elle était censée représenter, soit pour la combattre et sauvegarder la Foi, cet effort a contribué puissamment à assouplir la pensée. Il l'a ainsi lentement préparée à se dégager, au contraire, de l'autorité tyrannique de cette foi nouvelle. — Mais à cet avantage indirect il y avait une contre-partie immédiate : si, en face de la Foi, « le Philosophe », c'est-à-dire Aristote, incarnait la Raison, il n'y avait plus d'usage libre de la Raison, il n'y avait plus de « philosophie », mais deux conformismes, tantôt en lutte ouverte, tantôt cherchant un compromis. De toute façon, les cadres qu'Aristote avait trop exactement dessinés, les formules d'une frappe si nette où il avait enfermé sa pensée, devenaient pour les deux partis en présence les armes, aisément maniables pour l'un comme pour l'autre, d'une logomachie artificielle où risquait de s'éteindre et de périr la réalité d'une réflexion qui eût été une recherche désintéressée du vrai. Le verbalisme d'Aristote s'exaspérait chez ses zéloteurs comme chez leurs adversaires. Son qualitatifisme ainsi que son principe de l'incommunicabilité des genres étaient à la base des conceptions scientifiques, avec les vertus occultes et le jeu des « quiddités ». Ainsi la voie, ouverte par Démocrite et par Platon, d'une subordination des qualités sensibles et de la physique par rapport aux figures et aux nombres se fermait devant les pas du chercheur. Ce fut, jusqu'au temps de Galilée et de Descartes, un grand préjudice pour le progrès de la science.

C'en fut un aussi à l'égard d'une juste appréciation des mérites d'Aristote. Ils ont été en général niés sans réserve et de parti pris par les auteurs de la révolution antiaristotélicienne, persuadés peut-être de dissimuler ainsi leur demi-servitude à l'égard de l'autorité qu'ils avaient détrônée. Ce qu'en revanche d'autres ont surtout admiré en lui, c'a été le maître de la dispute et, d'autre part, le bâtisseur de système. Ceux-là ont injustement méconnu chez lui la part immense de l'observation, de la description, de l'analyse où il excelle. C'est par là qu'il reste vivant et toujours digne d'admiration ; tandis que, en mécanisant la pensée comme il l'a fait, il a rendu possible, et en outre relativement facile, aussi bien pour lui-même qui a été dupe de cette facilité, que pour ceux qui ont cru en lui comme en l'oracle de la Raison, la systématization dogmatique, factice et prématurée, d'un savoir sans critique et dans lequel restait trop grande, en tout cas prédominante, la part de l'*a priori*.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

I. 1. **Éditions, traductions, commentaires.** — L'édition type, celle dont la pagination et les notations secondaires figurent en marge de presque toutes les éditions subséquentes, a été publiée en 1831, sous les auspices de l'Académie de Berlin, par Immanuel BEKKER, 2 vol. in-4°, respectivement de 789 et 631 pages, imprimées sur deux colonnes. — Il y faut joindre, dans le t. V (1870), à la suite de l'*Index Aristotelicus* d'Hermann BONITZ, chef-d'œuvre de pénétrante intelligence et de patiente érudition, les *Catalogues* anciens de l'œuvre d'Aristote et les *Fragments*, recueillis et publiés par Val. ROSE, qui les a réédités en 1886, avec addition de nombreux fragments, dans la Bibl. Teubner. Ceux qui proviennent des *Dialogues*, ont été publiés à part par Richard WALZER (Florence, 1934), encore augmentés de nouveaux textes, découverts principalement par Werner JÄGER et Ettore BIGNONE. — Quant aux t. III et IV de l'édition Bekker, le premier (1831) contient les traductions latines dues à divers érudits de la Renaissance : Pacius (*Organon*), Argyropoulo (*Phys., De caelo, De an.*), François Vatable (*De gen. et corr., Meteor.*), Bessarion (*Metaph.*), etc. ; le second (1836) est, constitué par Chr. Aug. BRANDIS, un recueil d'extraits des commentaires grecs sur l'*Organon*, la *Physique* et la *Métaphysique*, recueil qui a rendu les plus grands services avant que fût publiée la grande collection dont il sera parlé tout à l'heure¹. — La totalité de l'œuvre d'Aristote a été éditée à nouveau en volumes distincts par la *Bibliotheca Teubneriana*.

2. Plusieurs traités ont été en outre l'objet d'éditions spéciales : A) avec commentaires, soit en latin, soit dans la langue originale de leurs auteurs : *Organon* (H. WAITZ, 2 vol., Leipzig, 1844-6) ; *Physique* (W. D. ROSS, Oxford, 1936) ; *De Gen. et corr.* (H. H. JOACHIM, Oxford, 1922) ; *Meteor.* (avec trad. lat., J. L. IDELER, 2 vol. 1834-6, contenant les extraits des commentaires d'Alexandre, d'Olympiodore et de Philopon) ; *De anima* (F. A. TRENDELENBURG, Berlin, 1833, 2^e éd. revue par BELGER, 1877 ; E. WALLACE, avec trad. 1882 ; G. RODIER, avec trad. 2 vol., Paris, 1900 ; H. D. HICKS, avec trad., Cambridge, 1907) ; *Hist. anim.* (avec trad.,

1. Le t. V contient une publication intégrale du Commentaire de Syrianus sur les livres B, Γ, Μ et Ν de la *Métaphysique*, lequel a été réédité par KROLL dans la dite collection.

H. AUBERT et F. WIMMER, 2 vol., Leipz., 1868 ; *De gen. anim.* (avec trad., par les mêmes, 1860) ; *Métaphysique* (avec trad., A. SCHWEGLER, 4 vol., Tübingen, 1847-8 ; H. BONITZ, 2 vol., Bonn, 1848-9 ; W. D. ROSS, 2 vol., Oxf., 1924) ; *Éth. Nic.* (A. GRANT, 4^e éd., Londres, 1885 ; commentaire seul par J. A. STEWART, Oxf., 1892 ; J. BURNET, Londres, 1900 ; l. V avec trad. H. JACKSON, Cambridge, 1879 ; avec trad., l. VI, L. H. GREENWOOD, *ibid.*, 1909 ; l. X, G. RODIER, Paris, 1897) ; *Polit.* (avec trad. Fr. SUSEMIHL, Leipz., 1879 ; en collabor. avec R. D. HICKS, les l. I-III, VII-VIII, Londres, 1894 ; W. L. NEWMAN, 4 vol., Oxf., 1887-1902) ; *Constit. d'Ath.* (J. E. SANDYS, 2^e éd., Londres, 1912) ; *Rhétor.* (avec trad. lat., Leonh. SPENGLER, 2 vol., Leipz., 1867 ; E. M. COPE et J. E. SANDYS, 3 vol., Cambridge, 1877) ; *Poét.* (J. VAHLEN, 3^e éd., Leipz., 1885 ; avec trad., Ingr. BYWATER, Oxf., 1909) ; [*De insectab. lineis*] (avec trad. O. APELT (dans *Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos.*, Leipz., 1891). — B) Éditions critiques, sans commentaire : *De caelo* (D. J. ALLAN (Oxf., 1936) ; *Meteor.* (F. H. FOBES, Cambridge Mass., U. S. A., 1919) ; *Const. d'Ath.* (F. G. KENYON, Oxf., 1920) ; [*De Melisso, Xenoph. et Gorgia*] (H. DIELS (Berlin, 1909) ; [*De mundo*], W. A. LORIMER, Paris, 1933 ; du même, études sur le texte, la tradition, les traductions, Oxf., 1924, 1925). — On fera place ici à des recueils de textes, avec commentaire ou annotation, tels les précieux *Elementa Logices Aristoteleae* de TRENDELENBURG (avec trad. lat. des textes ; 9^e éd., Berlin, 1892) ou RITTER et PRELLER, *Historia philosophiae graecae rom.* (n^{os} 365-434 ; 9^e éd. Gotha, 1913).

3. Parmi les traductions, en outre de celles qui ont été incidemment déjà mentionnées, je ne citerai que : en all., celle de la *Métaph.* par H. BONITZ (publiée par L. Wellmann, Berlin, 1890) et les traductions que PRANTL a données de la *Phys.* et du *De caelo* (Leipz., 1854, 1857). — L'excellente trad. anglaise, connue sous le nom d'*Oxford translation*, entreprise en 1923 par J. A. SMITH et W. D. ROSS, poursuivie sous la direction de ce dernier, comprendra en 11 vol. l'œuvre entière d'Ar. : W. D. ROSS y a traduit la *Métaph.* et l'*Éth. Nic.*, H. H. JOACHIM le *De gen. et corr.*, J. L. STOCKS le *De caelo*, d'ARCY W. THOMPSON, à la fois biologiste et helléniste, l'*Hist. des an.*, etc. — En langue française, on mentionnera la trad. (sans le texte) du l. II de la *Phys.*, avec un commentaire étendu, par O. HAMELIN (Paris, 1907) ; celles, dans la coll. Budé et avec texte en regard : de la *Phys.* par H. CARTERON (2 vol., 1926, 1931 ; avec introd., notes, sommaires et index), de la *Const. d'Ath.* par G. MATHIEU et B. HAUSSOULLIER (1922) ; du l. I de la *Rhétorique* par Méd. DUFOUR (1932) ; enfin la collection de traductions annotées (sans le texte), à laquelle se consacre avec un succès mérité J. TRICOT : *Métaph.*, 2 vol. 1933 ; *Gen. et Corr.*, 1934 ; *De l'âme*, 1934 ; *Organon*, 5 vol., 1936-40 ; *Météor.*, 1941. Signalons en outre les trad. de *Métaph.* I-III par G. COLLE

(Louvain, 1912-1922) ; des l. I et II de l'*Éth. Nic.* par J. SOUILHÉ et Ch. CRUCHON. Les traductions, jadis réputées, de BARTHÉLEMY S^t-HILAIRE sont, ainsi que leur « commentaire perpétuel », au-dessous du médiocre et inutilisables. — Mentionnons enfin des recueils de morceaux choisis : Méd. DUFOUR, *Extraits d'Aristote* (2 vol. sur 5 ont paru, 1931-2, relatifs à la Dialectique, à la Rhétorique et à la Poétique, à l'Éthique et à la Politique) ; W. D. ROSS, *Aristotle, Selections* (Oxford, 1937).

4. Une collection d'éditions critiques des commentateurs grecs, parfois dans une version arabe ou hébraïque, a été entreprise en 1883 par l'Académie de Berlin, sous la direction d'Hermann DIELS. Cette publication, aujourd'hui achevée, s'accompagne d'un *Supplementum Aristotelicum*, en 3 vol. (1885-1908), comprenant notamment : d'Aristote, la *Constitution d'Athènes* ; d'Alexandre d'Aphrodise son *De anima*, avec le petit opuscule disparate qui y est joint (ordinairement désigné *manissa* ; cf. ici p. 168, n. 2), ses *Quaestiones et solutiones*, son *De fato*, son *De mixtione* ; des extraits des traités médicaux de Ménon et d'autres représentants de l'École, etc. La collection, en vingt-trois vol. comprend au total cinquante et un commentaires, dont les plus importants ont été signalés ci-dessus, p. 26 sq. — Après les commentateurs anciens, qui représentent la tradition des Écoles, on doit mentionner de très utiles exégèses, soit, au Moyen-Age, celles de S^t-THOMAS notamment, soit, au temps de la Renaissance, en particulier de J. PACIUS (Francfort, 1596, 1597, 1601), de Giacomo ZABARELLA (Padoue, 1587, 1589, 1601, 1604) sur les livres de logique, de physique ; enfin, plus tard, sur le *De anima*, de Silvester MAURUS, trad., paraphrase et commentaires, Rome 1668 et Paris, 4 vol., 1886-9.

II. **Histoires générales de la Philosophie et autres ouvrages de Philosophie générale où est envisagé quelque aspect de l'Aristotélisme.** — 1. Ch. RENOUVIER, *Manuel de philos. ancienne* (1844 ; II 36-72, 106-135, 172-189) ; Eduard ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.*, II^{er} Teil, II^e Abt. (3^e éd., Berlin, 1879), p. 1-806 (il existe une trad. angl. de cet ouvrage fondamental) ; Friedr. UEBERWEG, *Grundris d. Gesch. d. Philos.*, 1^{er} Teil : *das Altertum*, 12^e éd. par K. PRÄCHTER (Berlin, 1926), p. 347-401 et bibliographie p. 101*-122* ; Th. GOMPERZ, *Die Griech. Denker* III, tr. fr. d'Aug. Reymond (Lausanne, Paris, 1910), t. III, 20-500 ; W. WINDELBAND, *Gesch. d. antiken Philosophie* (2^e éd., München, 1912) ; A. W. BENN, *The Greek Philosophers* (2^e éd., Londres, 1914) ; L. ROBIN, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris, *L'Évolution de l'humanité*, n^o 13, 2^e éd., 1932), p. 288-371 ; É. BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, I 1, p. 168-265 (Paris, 1926) ; Ch. WERNER, *La philosophie grecque* (Genève, Paris, 1938).

2. Cl. BÆUMKER, *Das Problem der Materie in der griech. Philos. Eine historisch-kritische Untersuchung* (Münster, 1909); Alb. RIVAUB, *Le problème du Devenir et la notion de Matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste* (Paris, 1906 : p. 369-450); Léon BRUNSCHVIG, *Les étapes de la philos. mathématique* (2^e éd., Paris, 1922; ch. V); *L'expérience humaine et la causalité* (1922; p. 115-154); *Le progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale* (1927; p. 47-56).

III. **Études d'ensemble sur Aristote.** — George GROTE, *Aristotle* (3^e éd., Londres, 1883); Ém. BOUTROUX, *Aristote* (art. de la *Grande Encyclopédie*, 1886 et dans *Études d'hist. de la philos.*, 1897, p. 95-209); E. WALLACE, *Outlines of the Philos. of Ar.* (3^e éd., Cambridge, 1887); Alf. GERCKE, *Aristoteles* (dans P. W. II, 1896); T. CASE, *Aristotle* (art. de l'*Encyclopedia britannica*, 1910); Franz BRENTANO, *Ar. und seine Weltanschauung* (Leipz., 1911); Clodius PIAT, *Aristote* (dans la présente collection, 2^e éd., 1912); A. E. TAYLOR, *Aristotle* (2^e éd., Londres, 1919); O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote* (1920); Ch. LALO, *Aristote* (1922); H. SIEBECK, *Aristoteles* (4^e éd., Stuttgart, 1922); Werner JÄGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923; cf. ici p. 23-26); W. D. ROSS, *Aristotle* (2^e éd., Londres, 1930; tr. fr. 1930 [ces deux derniers ouvrages sont particulièrement importants]); M. D. ROLAND GOSSELIN, *Aristote* (coll. *Les Grands Cœurs*, 1932). — Doctrines d'Ar. et de Platon comparées: G. TEICHMÜLLER, *Studien z. Gesch. d. Begriffe*, p. 225-543 (Berlin, 1874).

IV. **Études spéciales.** — 1. **Sur la vie et les écrits**: Ad. STAHR, *Aristotelia* (Leipz., 1830), 1-188; le t. II (1832) concerne les écrits. — Val. ROSE, *De Ar. librorum ordine at auctoritate* (Berlin, 1854) et *Aristoteles pseudepigraphus* (Leipz., 1883); Em. HEITZ, *Die verlorenen Schriften des Ar.* (Leipz., 1865); Ettore BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (2 vol., Florence, 1936; ouvrage très important, complété par des articles dans *Atene e Roma*, 1937 et 1938 et dans *Mélanges Boisacq*, 1937). — Rud. EUCKEN, *De Ar. dicendi ratione* (Göttingen, 1866). — Sur l'organisation intérieure du Lycée et la situation juridique des Écoles en général: WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Die Philosophenschulen u. die Politik et Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen* dans *Antigonos von Karystos* (1^{er} fascicule des *Philologische Unters.* de Wilamowitz et Kiessling, Berlin, 1881); H. USENER, *Organisation d. wissenschaftlichen Arbeit* (Preusz. Jahrbuch, 1884); Franz POLAND, *Gesch. d. Griech. Vereinswesen* (Leipz., 1909).

2. **Sur Aristote historien de la Philosophie**: H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935).

3. **Sur la logique et la méthode**¹ : Ad. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorieen*, 1-195, 209-217 (Berlin, 1833) et ses *Elementa logices Aristoteleae*, déjà mentionnés p. 304 ; Carl PRANTL, *Ueber die Entwicklung der Aristotelischen Logik aus der Platonischen Philosophie* (*Abhandl. d. Bayer Akademie, Philos. histor. Klasse* VII 1, 129-211, München, 1853) ; du même, *Gesch. der Logik im Abendlande*, I (München, 1853) ; Herm. BONITZ, *Ueber die Kateg. des Aristoteles* (*Sitzgsber. d. Wiener Akademie, Phil.-histor. Klasse*, X, p. 591-645, 1853) ; Ch. THUROT, *Études sur Aristote* (la Dialectique, 1860) ; H. BONITZ, *Aristotelische Studien*, IV (Vienne, 1866) ; Rud. EUCKEN, *Die Methode der Aristotelischen Forschung* (Berlin, 1872) ; O. APELT, *Die Kategorienlehre des Ar.* (3^e partie des *Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos.*, Leipz., 1891) ; Heinr. MAIER, *Die Syllogistik des Ar.* : I *Die logische Lehre des Urteils* (Tübingen, 1896), II *Die logische Theorie des Syllogismus*, 1) *Formenlehre und Technik des Syllog.*, 2) *Entstehung der Aristot. Logik* (1900) ; G. RODIER, *Les fonctions du Syllogisme* (*Année philos.* XIX, 1908 et publication séparée ; trad. de *De vi propria syllogismi*, Thèse Paris, 1891) ; M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Les méthodes de la définition chez Ar.* (*Rev. des Sciences philos. et théol.*, 1912) ; Guido CALOGERO, *I fondamenti della logica Aristotelica* (Florence, 1927) ; J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Ar.* *Étude sur la recherche des principes dans la physique d'Ar.* (Thèse importante, Paris, 1939). Voir en outre IV 4 : B. EINARSON ; 8 : L. BRUNSHVIGG et 11 : Fr. SOLMSEN.

A. **Sur la Physique générale et les Mathématiques** : J. ZABARELLA, *De rebus naturalibus* (Cologne, 1590) ; Paul TANNERY, *Sur la composition de la Physique d'Ar.* (*Mém. scientif.* VII, p. 179 sqq., 1893) ; réfutation, sous le même titre, par G. RODIER (1895 et dans *Études de philosophie grecque*, p. 155 sqq.) ; réplique de P. TANNERY (1895, *Mém.* VII, 195 sqq.) ; nouvelle réfutation de RODIER (1896 ; *Études*, p. 160 sqq.) ; P. TANNERY, *Les principes de la science de la Nature chez Ar.* (1900 ; *ibid.*, 293-307) ; H. DIELS, *Elementum* (Leipz., 1899) ; Gaston MILHAUD, *Le hasard chez Ar. et chez Cournot* (*R. de Méta. et de Morale*, 1902) ; L. ROBIN, *Sur la conception aristotélic. de la causalité* (*Archiv f. Gesch. d. Philos.*, 1909-10, et *La Pensée hellénique*, 1942, p. 423-485) ; J. L. HEIBERG, *Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum* (Leipz., 1912) ; A. MANSION, *Introduction à la Physique d'Ar.* (Paris, 1913) ; H. CARTERON, *La notion de force dans le système d'Aristote* (Thèse Paris, 1923). Voir en outre IV 3 : J.-M. LE BLOND et 5 : H. H. JOACHIM. Une mention spéciale doit être faite de l'Introd. (102 p.) que W. D. ROSS a mise en tête de son édition de la *Physique*, 1936. — Gaston MILHAUD, *Aristote et les Mathéma-*

1. Pour cette section et les suivantes, on devra se reporter à la bibliographie des livres d'Aristote,, qui intéressent chacune d'elles.

tiques (*Archiv. f. Gesch. d. Philos.* XVI [N. F. IX], 1903) ; J. L. HEIBERG, *Mathematisches zu Ar.* (dans *Abhandl. zur Gesch. der mathematischen Wissenschaften*, Heft 18) ; Th. HEATH, *Greek Mathematics*, I (Oxford, 1921) ; Bened. EINARSON, *On certain mathematical terms in Aristotle's Logic* (2 articles dans *American Journal of Philology*, LVII, 1936).

5. **Sur la Cosmologie** : Paul TANNERY, *Recherches sur l'histoire de l'Astronomie ancienne* (Paris, 1894) ; H. H. JOACHIM, *Aristotle's conception of chemical combination* (dans *Journal of Philology* XXIX, 1903) ; O. GILBERT, *Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums* (Leipz., 1907) ; P. DUHEM, *La théorie physique, de Platon à Galilée* (*Ann. de philos. chrét.*, 1908) et *Le Système du Monde*, I *La cosmologie hellénique* (1913) ; Th. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus, A history of Greek Astronomy to Aristarchus* (ch. 16 et 17 ; Oxford, 1913, ouvrage capital) ; Arn. REYMOND, *Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine. Exposé sommaire des Écoles et des principes* (p. 61 sqq., 164 sqq. ; Paris, 1924).

6. **Sur la biologie** : J. B. MEYER, *Aristoteles's Thierkunde* (Berlin, 1855) ; G. POUCHET, *La biologie Aristotélique* (Paris, 1885) ; A. W. BENN, *Ar. and the Philosophy of evolution* (dans *Mind*, 1911) ; H. DAUDIN, *Les méthodes de la classification naturelle et l'idée de série de Linné à Lamarck (1740-1790)*, p. 6-19, 81-92 (Thèse complém., Paris, 1926) ; M. MANQUAT, *Ar. naturaliste* (Paris, 1932).

7. **Sur la psychologie** : J. FREUDENTHAL, *Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Ar.* (Göttingen, 1863) ; A. CHAIGNET, *Essai sur la psychologie d'Ar.* (1883) et *La Psychologie des Grecs* (5 vol., 1887-92) ; J. I. BEARE, *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Ar.* (Oxford, 1906, très important).

8. **Sur la philosophie première (Métaphysique)** : Félix RAVASSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (principalement le t. I, 1837 ; t. II, 1846) ; A. B. KRISCHE, *Die theolog. Lehren der Griech. Denker* (1^{er} vol. des *Forsch.*, Göttingen, 1840, p. 258-311) ; Gust. TEICHMÜLLER, *Begriff u. Etymologie der Entelechie* (dans *Gesch. des Begriffs « Parusie »* III, p. 95-123, Halle, 1873) ; O. APELT, *Zur Metaph. des Ar.* (section IV de ses *Beiträge*, Leipz., 1891) ; L. BRUNSCHVICG, *Qua ratione Ar. vim metaphysicam inesse syllogismo demonstraverit* (Thèse Paris, 1897) ; L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote : Étude historique et critique* (Thèse Paris, 1908) ; G. RODIER, *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la Substance* (*Année philos.*, 1909 et dans *Études*, p. 165-176) ; Ch. WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien* (Paris, 1910) ; Franz BRENTANO, *Ar. Lehre der Ursprung des menschlichen Geistes* (Leipz., 1911) ; J. CHEVALIER, *La notion de Nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs* (Thèse Lyon, Paris 1914) ; Werner JÄGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Ar.* (Berlin, 1917) ; René MUGNIER,

La théorie aristotélicienne du Premier Moteur et l'évolution de la pensée d'Aristote (Thèse Clermont, Paris 1930); L. ROBIN, *Note sur la notion d'individu chez Ar* (*Rev. des Sc. théol. et philos.*, 1931 et dans la *Pensée hellén.*, p. 486 sqq.); André BRÉMOND, *Le dilemme aristotélicien* (Paris, 1933); J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Ar.* (2^e éd., ch. VI; Leipz., 1933); Marcel DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Ar.* (Paris, 1934); W. VAN DER WIELEN, *De Ideegetallen van Plato* (ch. VII-X, Amsterdam, 1941); Paul MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la Noétique d'Aristote* (Liège, 1942). — Comme précédemment pour la Physique, on mentionnera particulièrement l'importante Introduction (141 p.) de W. D. ROSS à son édition de la *Métaphysique* (1924).

9. **Sur l'éthique** : Gustav TEICHMÜLLER, *Ueber die praktische Vernunft bei Ar.* (dans *Neue Studien zur Gesch. der Bebriffe*, 2 vol., Gotha, 1876, 1878); L. OLLÉ-LAPRUNE, *La Morale d'Ar.* (Paris, 1881; thèse latine sur le même sujet, 1880); G. RODIER, *La Morale aristotélicienne* (Introduction à son édition du l. X de l'*Éthique Nic.* 1897; reproduite dans *Études*, p. 177-217); A.-J. FESTUGIÈRE, *Aristote : Le plaisir* (thèse, Paris, 1936).

10. **Sur la politique** : W. ONCKEN, *Die Staatslehre des Ar. in historisch-politischen Umrissen*, etc. (2 vol., Leipz., 1870, 1875); U. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Arist. und Athen* (2 vol., Berlin, 1893); E. BARKER, *Political Thought of Plato and Ar.* (Londres, 1906); Alb. Aug. TREVER, *A History of Greek Economic thought* (Chicago, 1915, ch. VI); Maurice DEFOURNY, *Aristote, Études sur la Politique* (Paris, 1932) et *L'idée de l'État d'après Ar.* (dans *Miscellanea A. Vermeersch*, Rome, 1935, p. 83-113). L'introduction de NEWMAN à son édition de la *Politique* est à recommander particulièrement.

11. **Sur la Rhétorique et la Poétique** : Parmi les très nombreuses études consacrées à cette partie de l'œuvre d'Aristote, on signalera seulement : Ch. THUROT, *Études sur Ar.* (Dialectique et Rhétorique, 1860); E. M. COPE, *Introduction to Aristotle's Rhetoric* (Cambridge, 1867); G. TEICHMÜLLER, *Beiträge z. Erklärung der Poetik d. Ar. et Ar. Philosophie der Kunst (Aristotel. Forschungen*, I et II, Halle, 1867, 1869); J. BERNAYS, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Ar. über Wirkung der Tragödie* (Breslau, 1857), réédité en 1880 à Berlin, avec divers compléments, dont une lettre à L. Spengel, *Ueber die tragische Katharsis des Ar.*, sous le titre : *Zwei Abhandl. über die aristotelische Theorie des Dramas*; Friedr. SOLMSEN, *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik* (dans *Philol. Untersuchungen*, Berlin, 1929); Jeanne CROISSANT, *Ar. et les Mystères* (Liège et Paris, 1932; très important pour l'interprétation de la *καθαρσις*).

Quoique déjà ancienne (1896), la *Bibliographie d'Arist.* (autographiée) par M. SCHWAB peut rendre des services : environ deux mille titres y sont mentionnés.

INDEX¹

- ABDÈRE** (École d'), 3.
 « abduction », cf. apagogique.
 absolu, 45.
- ACADÉMIE** (Ancienne), 3, 4 sq., 6 sq., 14, 19, 39, 66; cf. Platon, Speusippe, Xénocrate. — **NOUVELLE** —, 41.
- acceptions (termes qui se prennent en une pluralité d') (πολλαχῶς ou ποσυχῶς λεγόμενα), 13, **99 sq.**, 105.
- « accident » (συμβεβηκός), 26, 77, 95, 165 sq.; — essentiel (καθ' αὐτό) **36**, 48, 185; être par —, **72 sq.**
- accord avec soi (dans la conduite), 243.
- accroissement, décroissement (αὔξησις, φθίσις), 106, **131**.
- « acroamatiques » (écrits), 13, 15.
- « acte » (ἐνέργεια, ἐντελέχεια), 19, 34 sq., 39, **45**, 81, 82, 83 sq., **85-87**, 91, **126** et **216-300**; rapport du plaisir avec l'« acte » **219 sq.**, **220-2**; — pur 86, 92 et *passim*. — Au sens d'« action » (dans la tragédie, 292, 294 sq. — Cf. degrés, puissance.
- affirmation, négation, 31, **101**, 252; leur parallélisme avec désir et aversion, 262. — † *Sur l'affirmation*, 16. Cf. jugement.
- agent, patient (action, passion), 134 sq., 141, 182 sq., 196 sq.
- agrégats, **138**, 177.
- agricole (État), 277.
- air, 115, 119 sq., 133, 134 sq.
- Alchimistes, 65, 80.
- ALEXANDRE** le Grand, 5 sq., 7 sq.
- ALEXANDRE** d'Aphrodise, 26, 79, 105, 168, 270.
- ALEXANDRIE** 8, 11; — (École d'), 26.
- « altération » (ἀλλοίωσις), **75-80**, **131 sq.**, **134 sq.**, 140; — en bloc (ἀθρόα ἕλλ.), 156.
- altruisme, 242.
- âme : définition 95, 96 sq., **174**; est *quelque chose du corps* et non logée en lui *comme le pilote en son navire* 95, 191; les trois âmes, **173**, 226 sq.; — et nature **124-6**; fonction motrice de l'—, **250-2**; — *lieu des Idées* **192 sq.**, 194, 202; Ame du Monde 127 sq., 162; « — harmonie », **175**. — *De l'âme*, 13, 18, 24. Cf. Eudème, l'ami d'Ar.
- amitié, 235 sq., **241-7**.
- AMMONIOS** (Hermiae fil.), 16, 26.
- amour de Soi (φιλαυτία), **242-7**; — des parents pour leurs enfants, de l'artiste pour son œuvre, **244 sq.**
- AMYNTAS** II, roi de Macédoine, 3.
- ANACHARSIS** (le Sage), 223.
- ἀναγωγή, cf. réduction.
- analogie (unité d') 37, 92, **97**, **105 sq.**, 212, 218; — des organes, **176**, 178 sq.; connaissable selon l' **79**.
- analyse, cf. résolution.
- analytique (l'), le nom de la Logique, 40. — *Premiers et Seconds Analytiques*, 16, 24.
- † *Anatomies* (dissections), 18, 176.
- ANAXAGORE**, 7, 158; 195.
- ANAXIMÈNE** de Lampsaque, 22.

1. Les chiffres gras signalent les exposés d'ensemble et les points importants. Les titres entre crochets droits sont ceux des écrits inauthentiques. Le signe † marque les écrits perdus.

Dans la transcription des mots grecs, c dur = κ, ph = φ, th = θ. Il n'est pas tenu compte de l'aspiration initiale : seul est observé l'ordre alphabétique.

ANDRONICOS de Rhodes, 10 sq., 13, 16, 19, 25.
 « anhoméomères », « homéomères » (composés), 139 sq., 174.
 animaux, 55, 159, 173, 255 et 267, 266. — *Histoire des...*; *Des parties des...*; *De la génération des...*; [*Du mouvement des...*]; *De la locomotion des...*, 18. Cf. politique.
 anomalies (de la Nature), 93, 98, 162-4, 165 sq., 176.
 Anonyme de Ménage, cf. Hésychios de Milet.
 antériorité (notionnelle, chronologique, substantielle, existentielle), 85 sq.
 ANTIPATER, gouverneur de la Macédoine, 6, 8, 15 n.
 APELLICON de Téos, 11.
 « apagogique » (raisonnement), ἀπαγωγή, 52 n., 61 sq.
 ἀφαίρεσις (ἐξ), par « abstraction », 38.
 « apories », 19, 43 sq., 102 sq. (exemple); cf. diaporématique.
 aptitudes par rapport aux « passions » (πάθη), 230 sq. Cf. pouvoir.
 ARABES, 10, 301.
 ἀρετή, « excellence », 213 sq., 231, 247.
 aristocratie, 281.
 ARISTOXÈNE de Tarente, 175.
 arithmétique, 37 sq.
 art, τέχνη, 159, 180; se distingue de la science 31 sq., 56; comparé à la Nature, 125, 159-162, 163, 165 sq.; délibère sur les moyens, 247 sq., 252 sq.; caractère distinctif des arts rhétorique et poétique, 287 sq. Cf. fabrication, production, nature. — † *Recueil des Arts* (oratoires), 22.
 ASPASIOS, 26, 76.
 ASSOS (en Troade), 5, 20, 66.
 astres, 78, 86, 94, 107, 113 sq., 126, 174, 270; astrologie 114; astronomie, plus théologie que physique, 114-6 (cf. 124). — Voie lactée, comètes, étoiles filantes, cf. météorologie.
 ATARNÉE, 3, 5.
 ATHÈNES (École d'), 26 sq., 301.
 atomes, 147; atomes de mouvement, κινήματα, 130.
 Atomistes, 130, 136, 141.

ATTALIDES, 11.
 attribution : « catégories », formes de l'—, 100, et *passim*.
 αὐτόματον, 164; cf. vain (en).
 auxiliaire (cause) ou adjuvante (συναίτια) : la « matière », 90, 155 sq. Cf. cause.
 avant, arrière; —, après, 131, 143.
 AVERROÈS, 27.
 axiomes, 36 sq., 51, 57, 61, 103.
 BACON (Francis), 43, 58.
 Banquet (le) de Platon, 287.
 Barbares, 279. — † *Le droit coutumier des —*, 21.
 bâtard (raisonnement), 79.
 béatitude, 224, 246 sq.
 bien : analogue du vrai, 31, 256; conception platonicienne du —, 97, 100, 107, 209 sq.; la conception d'Aristote 211-225; — et bonheur 211-4; les divers biens 214-222; le bien en soi, 212 sq., 221 sq. — † *Sur le bien* (réduction des leçons de Platon) 4, 15.
 bienfaisance, 245.
 bienveillance, 244.
 biologie, 62 sq., 66 sq., 175-181; cf. classification.
 BOËCE, 27, 301.
 bonheur, malheur, 165, 210; bien et — 211-4; le Souverain Bien, 213, 226.
 BUFFON, 66.
 CALLIPPE de Cyrène, 25, 118.
 CALLISTHÈNE, neveu d'Ar., 8, 21.
 camardise, 77, 128, 200.
 capacité, cf. aptitudes.
 caractère, ἦθος (le moral), 227, 259; par rapport à la rhétorique, 290 sq.; à la poésie, 292, 294.
 CARNÉADE, 41.
 « cas » (les), πτώσεις, 71, 100. Cf. « catégories ».
 CASSANDRE, roi de Macédoine, 8 n.
 catalogues des écrits d'Ar., 10, 11.
 « catégories », 16, 24, 45, 71 sq., 100-2, 105, 109 sq., 130 sq., 218.
 κάθαρσις, cf. passions (purgation des).
 καθ' αὐτό, « par soi », 108 et *saep.*
 καθ' ἑαυτον, 32, 87, 89; 94 (pour signifier l'« espèce dernière »). Cf. singulier.

- καθόλου, καθ' ὅλου, 87, 89, 91. Cf. universel.
- cause et relation causale, 36, 40, 48, 57 sq., 65; les quatre causes, 150 sq.; — matérielle et — formelle, 151-3; relation de l'effet à la cause, 153-5; causalité mécanique, 157, 166; 164 sq., 166. Cf. auxiliaire (cause).
- cerveau, 177, cf. cœur.
- CHALCIS, 3, 7.
- changement, μεταβολή, 129, 130 sq., 140. Cf. mouvement.
- chaud et froid, 120, 133, 134 sq.
- chimie, 139.
- choix, 82, 165, 230; — préférentiel, προαίρεσις, 252-4, 265-8; ce qu'il n'est pas, 255 sq.; porte sur les moyens, 256 sq., 266; 259 sq., 260. Cf. délibération, libre (acte). « chrématistique », science financière, 277, 280.
- Christianisme, 302.
- chronologie des écrits d'Ar., 22-26, 299. — † *Chronologie des vainqueurs Pythiques*, 21.
- CHRYSSIPPE, 269.
- CICÉRON, 11, 15, 52.
- ciel, 17, 24, 122; premier ciel et cieux planétaires, 116, 143, 147; leurs révolutions respectives, 116 sq. Cf. fixes.
- circulaire (impossibilité de la démonstration —), 51. Cf. mouvement.
- Cité, 59, 240; sa genèse, 273; sa nature, 274; 285. Cf. politique.
- classification, 50, 62; — des sciences, 38 sq.; — zoologique, 179-181.
- coction, 139, 159.
- cœur, siège du « sens commun », 186, 188 sq., 189, 190 sq. Cf. souffle.
- COLOMB (Christophe), 116.
- † colonies (*Sur les*), 6, 15.
- comédie, 292.
- Commentateurs, 26 sq., 301.
- commerce (diverses sortes de), 277.
- communauté politique, 272-4, 283. — † *De la communauté de vie entre mari et femme*.
- compas, 61 n. Cf. géométrie, règle.
- composé (le), τὸ σύνολον, τὸ συνειλημμένον, τὸ συναμφοτέρον, 77 sq., 87. — Les composés, 138-140; cf. agrégats, mixtes.
- compréhension et extensuon, 49, 139.
- concept (λόγος), — tuel, 36, 40, 49 sq., 64 sq., 77.
- condensations et raréfactions, 120.
- connaissable en soi ou par rapport à nous, 36, 45, 210.
- conscience, 186 sq.
- consécution logique, 154 sq.
- Constitution d'Athènes (La)*, 21, 24, 283.
- contemplation, θεωρία : science en —, θεωρητική ἐπιστήμη. Vie contemplative, 212, 217, 223 sq., 246 sq., 253 sq. Cf. théorie, théorétique.
- contigu, τὸ ἐχόμενον ou ἀπτόμενον, 142, 144, 146 sq. Cf. continu.
- continence (ἐνκράτεια) et incontinence (ἀκράτεια, ἀκρασία) 251, 259 sq.; continence et fermeté 264 sq.; rapport de l'incontinence avec la connaissance, 260-2, son domaine, 264, 265 sq., 267. Cf. indiscipline.
- contingent, ἔνδεχόμενον, 83, 84 sq. 93, 95, 127, 163 sq., 168, 211, 247, 251, 253, 268. — Contingence des futurs, 167-169. Cf. nécessaire.
- continu, τὸ συνεχές, 45, 89, 130, 142, 144, 146 sq., 231 sq. Cf. contigu.
- contradiction (opposition de), ἀντίφασις, 13, 75-80, 131; principe de —, 19, 51, 100, 103 sq. Cf. contraires, tiers exclu.
- contrainte, 254, 258.
- contraires, ἐναντία, objets d'une même science, 37; opposition de contrariété, 43; succession des — 74 sq., 75 sq., 131, 232 n., 234. — † *Sur le choix des contraires*, 16.
- correcte (formule, maxime, relation), ὀρθὸς λόγος, 232 et n., 264, 268 sq.
- corrélatifs, 54, 151, 188. — Corrélation des organes, 176.
- corruption, φθορά; cf. génération. [*couleurs (Sur les)*], 18.
- coup d'œil (des vieillards ou des hommes de génie), 56 sq., 191, 225, 248; cf. intuition.
- croyance, πίστις, 190.
- κτησίς, acquisition d'une ἕξις, 88, 246; cf. ἕξις.
- curiosité scientifique, 43, 176.
- « cycle du devenir », 136; cf. génération circulaire.

CYNIQUES, 71, 229.
CYRÉNAIQUES, 229.

danse, 292.

DAVID, 27.

δεικτικόν, 74 sq. Cf. réceptacle.

déduction, 35, 47 sq., 57.

définition, 42 sq., 44-48 (cf. 128 sq.), 57, 62. Cf. syllogisme de l'essence.

degrés (de la « puissance » et de l'« acte », 34 sq., 83.

délivération, 62, 151 sq., 162, 165, 211, 247 sq., 250, 253, 256-8.

demandes, αἰτήματα, 52, 61. Cf. postulats.

DÉMÉTRIOS de Phalère, 8.

démocratie, 281.

DÉMOCRITE, 5, 9, 64, 157, 302.

démonstration, 16, 35 sq., 40, 44 sq., 46 sq., 48-51, 55, 57 sq., 61 (— par l'absurde) sq., 109 (en métaphysique). Cf. définition.

DÉMOPHILE, 7.

DÉMOSTHÈNE, 7 sq.

DESCARTES, 50, 66, 121, 174, 203, 270 sq., 302.

désintéressement, 243 sq.

désirable, 140, 161 sq., 189 sq., 251 sq., 262. — désir, 190, 204, 209, 217, 250, 252; rapports et conflits du désir avec la pensée, 260-265.

devoir, τὸ δεῖον, 229, 232 sq.

DEXIPPE, 26.

« dialectique », 14, 39, 41-44, 47 sq., 52 sq., 57, 66, 104, 211; rapport de la rhétorique à la —, 288 sq., 291.

dialogue, 7, 12, 14 sq., 41.

« dianoétique » (vertu). Cf. vertu.

« diaphane » (le), 183, 199 sq.

« diaporématique », 19, 211; cf. apories.

DICÉARQUE de Messine, 175.

Dieu, 87, 93 sq., 97 sq., 107, 109 sq., 113 sq., 127, 161 sq., 196, 201, 204, 220, 224, 249, 270. — « Dieu et la Nature ne font rien en vain », 134. — Les Dieux sidéraux, 114.

différence spécifique, 26, 62 sq. Cf. espèce, genre.

digestion, 139, 159.

DIOCLÈS de Caryste 3 sq., 175.

DIOGÈNE LAËRCE, 10, 20.

διότι, 36, 54. Cf. pourquoi.

discursion, διάνοια, 46, 185 sq.;

— pratique (δ. πρακτική), 189, 201 sq., 221, 248.

divination par les songes (De la), 18. divisible par accident, 45.

division, méthode platonicienne, 47 sq., 50, 66. — † Divisions.

doute, 43.

« Doxographie », 8.

« drastiques » (qualités) ou actives, 134 sq., 139.

droite et gauche, 116, 131, 182.

droit positif et — naturel, 240; — familial, *ibid.*

δύναμις, cf. puissance.

δυνατόν, cf. ἐνδεχόμενον.

eau, 119 sq., 133, 134 sq.

échange, 238, 274, 276; cf. troc économique, 39, 209, 248, 274 sq.

— [Économique], 21, 275.

écrits d'Ar. (différentes classes des), 12-14.

éditions (premières) 10-12, 299.

éducation, 228, 274, 282, 293.

égalité politique, 281; — d'un quantum dont on retranche des quantités égales, axiome, 51, 61, 103 sq., 105.

εἶ ἔστι, cf. existence.

ÉLÉATISME, 71, 130. Cf. Parménide, Xénophane.

éléments, 132-4; leur transmutation, 134 sq.

ÉLIAS, 27.

embryon, 198 sq.

EMPÉDOCLE, 66, 136, 158, 292.

empirisme, 193, 198, 225, 240, 248, 283, 299.

ἐνδεχόμενον. (cf. δυνατόν), l'éventualité contingente, 34 sq., 163.

ἐνέργεια, cf. « acte ».

enfants, 222 sq., 240, 255, 267.

« entéléchie », ἐντελέχεια, 86; — « première », 83, 174 sq.

enthousiasme, 296 sq.

« enthymème 53 », sq., 289.

ÉPICÈTE, 269.

ÉPICURE, —riens, 168, 217 sq., 219.

épreuve dialectique (πειρα), 42.

équité, ἐπιείκεια, 241 sq.

« éristique », 42; cf. sophistique.

erreur, 72, 184 sq., 187, 266 sq.; erreurs de la Nature, 162-4 (cf. anomalies).

- esclave, —vage, 98, 223, 238, 240, 278-280.
- espace, 148 et cf. lieu.
- espèce, 26, 62, 91, 93 sq. (espèce dernière, *ἔσχατον αἶδος*), 96 sq., 99 sq. 137; éternité des — s, 178.
- essence, *τί ἐστὶ*, 32, 36, 42, 44 sq., 52, 56, 58, 62 sq., 85, 157.
- éther (quinte essence), 113, 115, 123 sq., 137, 140, 198.
- éthique, 39, 67, 210 sq.; par rapport à la rhétorique, 291. Cf. vertu. — *Éthique Eudémienne*, 20, 24 sq.; *Éthique Nicomachéenne*, 4, 20, 24 sq., Cf. *Morale (grande)*.
- être, 39, 71 sq.; selon Platon 100, 107 sq.; l'être en tant qu'être, 19, 37, 65, 72, 98 sq.
- EUCLIDE (le géomètre), 60 sq.
- EUDEME, ami d'Ar. 4, n. 2. — *Élégie à la mémoire d'Eud.* 4, 15; † *Eudème ou De l'âme*, dialogue 14.
- EUDEME de Rhodes, disciple d'Ar., 4 n. 2, 8, 11, 17, 19 sq., 25.
- EUDOXE de Cnide, 115, 117 sq., 218 sq.
- EURIPIDE, 270, n. 2.
- EUSRATE, 27.
- examen (méthode socratique), 42.
- exemple, *παράδειγμα*, 53 sq., 57, 289.
- exhalaisons, *ἀναθυμιάσεις*, 119 sq., 135.
- ΞΙΣ, 34 sq., 83, 214; cf. manière d'être, possession, existence (ou non existence) du fait ou de la chose, *εἰ ἐστὶ*, 36, 54.
- « exotériques » (écrits), 13 sq.
- expérience, *ἐμπειρία*, distinguée de la science 32, 55 sq.; constituée par le « sens commun », 185 sq. et par l'imagination, 191.
- explication, 57 sq.
- extension, cf. compréhension.
- fabrication, *ποίησις*, 80, 157 sq. Cf. production.
- facultés : substantialisées, 84; — de l'âme, 191 sq.
- fait (le), *τὸ ἔστι*, 32, 36, 38, 52, 54, 58, 62 sq., 210.
- famille, *γένος*, 38, 273, 276, Cf. droit.
- faux : le non-être du — 71 sq., 167; analogue du mal, 31, 256 (cf. bien).
- fermeté, ou endurance, *καρτερία*, 264 sq. Cf. continence.
- feu, 113, 115, 119 sq., 133, 134 sq. figures : du syllogisme, V; — de l'attribution, les « catégories », 100 Cf. nombres.
- « fin », le but, 86, 156 sq., 164 sq.; comme cause 150 sq.; deux sens : *τὸ οὐ* et *τὸ ᾧ ἐνεκα*, 161, 213; finalisme (téléologie), 158-160; fin et moyens, 151 sq., 265 sq., 279 sq. fixes (ciel des étoiles), 86, 116.
- foi et raison, leur conflit, 302.
- forces (substantielles), 131, 142.
- « forme » (*εἶδος*), formel, formalisme, 39, 41, 45 (la — toute « en acte », cf. 98), 74 sq., 77 sq. (solidarité de — et « matière, cf. 129), 85, 88 sq. (principe réel d'unité), 91 (un universel individualisé), 300. *Et al.*
- fortuit, 163 sq. Cf. hasard.
- fortune, *τύχη*, 165, 269 sq.
- fréquent, *τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, 35, 54, 163 sq., 260, 268, 289.
- futurs contingents, 167-9.
- GALILÉE, 30.
- génération, 75-80, 106, 131, 134; — circulaire, 136-8, 148, 156 (cf. cycle du devenir); — spontanée ou de hasard, 166 sq., 177. — *De la génération et de la corruption*, 17, 24, 122. Cf. altération.
- genre, 26, 51 (communication des genres chez Platon; incommunicables [cf. ce mot] chez Ar.); 62 sq., 91, 97 (unité générique et unité d'analogie); 99 sq. (les « catégories », genres suprêmes de l'être). Cf. catégories, espèce.
- géométrie, 37 sq., 60 sq., 257.
- Gorgias*, dialogue de Platon, 288.
- grammaire, 43; cf. langue.
- † *Gryllos* ou *De la rhétorique*, dialogue, 15.
- GUILLAUME DE MOERBEKE, 301.
-
- habitude, *ἔθος*, 227 sq., 258 sq.
- habitus*, cf. *Ξίς*, manière d'être.
- harmonique, 39, 114.
- hasard, 164-7, 168, 270.
- haut et bas, 116, 120, 131 sq., 133.
- HÉRACLITE, 261; — clitiéens, 104.
- hérité, 137.

Hermèneia, 16, 24, 168, 268.
 HERMIAS, Tyran d'Atarnée et d'Assos, 5, 7.
 HÉRODOTE, 293.
 HERPYLLIS, seconde femme d'Ar., 5.
 HÉSYPHIOS de Milet, 10, 20, 21.
 hiérarchie : des sciences et de leurs objets, 37 sq. ; des notions 50 ; des « formes », 92 ; des personnes, 97 sq. ; 154, 178 ; — des biens, 213.
Hippias (Le petit), dialogue de Platon, 223.
 HIPPOCRATE de Chio, géomètre, 60.
 HIPPOCRATE de Cos, médecin, 177. — Collection hippocratique, 17.
 histoire : 8, 21, 283, 293 ; — de la philosophie, 16 sq., 18 sq., 144, 299.
 homonymes (termes) ou « équivoques », 97, 105 sq., 212. Cf. synonymes.
Hortensius, écrit perdu de Cicéron, 15. Cf. *Protreptique*.
 homme : « c'est l'— qui engendre l'— », 90, 153, 269 ; être à part, modèle du plan de la Nature, 177, 180 ; principe et générateur de ses actes comme il l'est de ses enfants, 252, 258, 269 ; l'— de bien (σπουδαῖος), 214, 221, 243. — Humanité (origine de l'), 15 ; éternité de l'espèce, 149.
 « hypomnématiques » (écrits), 12.
 hypothèse (ὑπόθεσις), cf. sub-position.
 Idées (au sens platonicien), 4, 15, 47, 50, 86 sq., 91, 93, 97, 115, 158, 192, 197, 221. — † *Sur les Idées*, 15.
 ignorance (comme condition de la faute involontaire), 254 sq., 258, 260, 267.
 images (fixation des), 56, 194 ; — gination (φαντασία), 187-193, 250 sq. ; images de rapports, 189.
 imitation et poésie, 292-4.
 immédiates (propositions), cf. indémonstrables.
 immortalité, 196, 199, 201 sq., 224.
 impiété (procès d'), 7.
 importation, exportation, 297.
 impossibilité (absence d'), 82 sq., 84 sq. Cf. possible.

impuissance déterminée, ἀδυναμία διαωρισμένη, 74.
 impulsif, 267.
 incommunicabilité des genres, 37, 51, 100, 105, 178, 302.
 incomposé, ἔνευ συμπλοκῆς, 101. Cf. συμπλοκή.
 inconditionnée (substance), ἀν-υπόθετον,, 103, 108.
 indémonstrables (propositions), 36, 40, 51 sq.
 indiscipline, ἀκολασία, 259 sq. Cf. continence, incontinence.
 individu, καθ' ἑαυτόν ; le principe de l'individuation, 93-8, cf. 124, 221 ; l'Individu suprême, 108.
 indivisibilité, soit numérique, ἀριθμῶ, soit formelle, εἶδει, 45 ; soit intelligible, soit sensible, 89.
 induction, ἐπαγωγή, 43 sq., 52 sq., 55-59, 62, 101 sq. ; — spontanée 55 sq.
 industrie manufacturière, 277 sq.
 infini, ἄπειρον, 37, 130, 144 sq. ; κατὰ διαίρεσιν de division, 144-6 de composition, κατὰ πρόθεσιν, 146 sq., 148.
 insécables (lignes), 147. — [Sur les lignes insécables], 18. Cf. atomes.
 instant, 130, 144.
 instruments de production et de vie, 275, 279.
 intellect, νοῦς, 37, 56, 96, 124, 162, 173 sq. ; — potentiel, 194 sq. et — agent, 199-201, 300 ; — et intelligibles 195-8, 202-5 ; d'où vient-il ? 198 sq. ; l'—, lieu des « formes », 202, 223 sq. — Intellection, ses rapports avec l'imagination, 189 sq., 192 sq., 197 sq. ; intermittente, sauf en Dieu, 201 sq. — Intellect pratique, νοῦς πρακτικός, 251 sq., 270 sq. — âme intellectuelle, 173.
 intelligibles, 45, 63, 162, 174, 189, 192 sq., 194, 195-8 et 202-205.
De interpretatione, titre latin traditionnel de l'*Hermèneia*.
 intuition, 32, 37, 44, 46, 51, 56 sq., 62, 101 sq., 184 ; intuitions morales. 225-235 ; — du vrai, 247 sq., 271.
Isagogè, de Porphyre, 26 sq.
 ISOCRATE, 4, 283.

JAEGER (Werner), 23.

JAMBLIQUE, 15.

JEAN d'Alexandrie, PHILOPON, 27.
jeu (activité de) et activité morale,
222 sq.

jeunesse (*Sur la*) et *sur la vieillesse*, 18.
juge, 238.

jugement pratique, 252; — d'existence et de valeur, 31; — s du « sens commun », 186.

JUIFS d'Égypte et de Palestine, 301.
justice 236 : distributive, 236 sq.; réparative, 237 sq.; communative, 238 sq.; — et juste milieu, 239 sq.; 273.

JUSTINIEN, 27, 301.

KANT, 60, 100, 154, 254.

KENYON (Sir Fred.), 21.

langage, 43 sq., 45; 292 sq. (avec ou sans rythme ou musique).

léger et lourd, 116, 132, 133.

LEIBNIZ, 271, 300.

[*Lettres*] d'Ar. 10, 15 n., 22.

lexique de philosophie, 19.

libre (acte), liberté, 116, 127, 168 sq., 258, 268-271. Cf. pouvoir (en notre).

lieu, τόπος : espace 131, 142 sq., 146, 148; lieux naturels, 116, 126, 132, 133 sq., 141. — Lieux dialectiques et rhétoriques, 16, 41 sq., 289 sq.

locomotion des vivants, 177. Cf. animaux.

logique, 40, 101; sens de l'adj., 47. — † *Notes de logique*, 16.

λογιστικόν (sc. μέρος), 247.

loi, 228, 241. — *Les lois* de Platon, 224, 244, 274, 280, 283, 293, 296 sq.

loisir (vie de), σχολαστικός βίος, 98, 223 sq., 280.

LUCRÈCE, 17, 121.

LUCULLUS, 11.

lune, 115, 116 sq., 118.

LYCÉE, 6, 7 sq., 11 sq., 14, 20, 26.

MACÉDOINE, 3, 5 sq., 283.

magie naturelle, 80.

maîtrise de soi, ἐγκράτεια, 246, 251, 260. Cf. continence.

mal, cf. anomalies, bien.

manière d'être déterminée, ἔξις, cf. ce mot.

mathématiques, 39, 49 sq., 60, 62 sq., 63 sq., 67, 80, 114, 146.

« matière », ὕλη, 39, 45 (cf. 78), 63, 72 sq., 73-5, 77-79; comme « puissance », 80-82; οὐσία 88; — pro-chaine (ἐσχάτη ὕλη), 90, 96; — « topique » (τοπική ὕλη), 78, 86, 113; aspire à la « forme », 90, 108; ses résistances, 158 sq., 163 sq.; 195, 269, 300, 302. *Et passim*. Cf. « forme », auxiliaire (cause).

maturation, 139,

maximes, γωνμαί, 289.

mécanisme, 64, 80, 136, 139 sq., 141, 157, 158 sq., 160 sq., 191. — [*Mécaniques*], 17.

médecin (le) qui se guérit lui-même, 81, 125, 159; médication, 297.

MÉGARIQUES, 71, 83 sq., 104, 130, 268.

MÉLISSOS, 148. — [*De Melisso, Xenophane et Gorgia*], 20.

mémoire, 55 sq., 188, 202. — *Sur la mémoire et la remémoration*, 18.

MÉNON, collaborateur d'Ar., 8, 175.

— *Ménon*, dialogue de Platon, 32.

Mercure, planète, 118.

[*merveilleux (Récits)*], 17, 157.

métaphysique, 101, 109; cf. philosophie première, ontologie, théologie.

— *Métaphysique*, 4, 12, 13, 19.

métaux, 139. — † [*Sur les métaux*], 17.

métempychose, 96.

météorologie, 119-121. — *Météorologiques*, 17, 24, 139.

μέθοδος, 12. — † *Methodica*, 16.

MICHEL d'Éphèse, 26 sq.

milieux sensoriels, 183 et n. — Juste milieu, 228, 231-5, 248, 299; — et justice, 239 sq.; en politique, 281; partout recherché ou réalisé, 232 n.

« mimes », 292 sq.

[*mirabilibus (De auscultationibus)*], 17. cf. merveilleux (récits).

MITHRIDATE, 11.

MITYLÈNE, 5.

mixtes (les), 138 sq. Cf. composés agrégats.

modèle, παράδειγμα, 160, 212.

modes (du syllogisme), V; — en musique, 293.

monarchie, 281. — † *De la monarchie*, 6, 15.

monde, 15, 113, 116-9, 161 sq., 204. — [*Du monde*], 17.

- monnaie, 239; économie monétaire, 276-8.
- monstruosités; cf. anomalies.
- morale, cf. éthique. — [*Morale (la grande)*], 20.
- mort, 201; cf. vie.
- moteurs : immobiles, mus « par accident », 125, 127 sq., 204; des sphères célestes, 25, 114 sq., 116, 119, 140; moteur premier, 86 sq., 114, 122, 161. — Cause motrice (ou efficiente), 150.
- mouvement, κίνησις, 39, 140, 143 sq.; rectiligne et circulaire, 78, 132, 137, 147 sq., 149; naturel ou « forcé », 113, 125, 137; « contre nature » 141; se mouvoir « par soi » et se mouvoir « par nature », 125 sq., 129 sq.; essence qualitative du —, 140, 143 sq.; ses articulations organiques, 190 sq.; « acte de l'absence de mouvement (ἐνέργεια ἀκινήσιος), 217. Cf. projectiles.
- moyens et « fin », cf. « fin ».
- MOYEN-AGE, 67, 121, 301.
- moyen-terme : sa fonction causale et explicative 49-51, 54, 57, 59, 153; généralité de cette notion, 232 n. — La monnaie, m. t. des valeurs 276.
- nature φύσις, 115, 123 sq.; — et âme, 124-6; — « forme » et « matière », 128 sq., 143, 199; « contre — », 165 sq. — Naturalisme 224, — sociologique, 248. Cf. art.
- nécessaire, 35, 48; nécessité et finalité, 155-162; — conditionnelle (ἐξ ὑποθέσεως) 155 sq.; hiérarchie des diverses nécessités, 163; l'être nécessaire, 108, 127. — Le nécessitarisme des Mégariques, 84, 167, 268. Cf. contingent.
- négation, cf. affirmation. — † *Sur la négation*, 16.
- NÉLÉE, 10.
- NÉOPLATONICIENS, 26, 301.
- NICANOR, 3.
- NICOLAS de Damas, 18 sq.
- NICOMAQUE, médecin, le père d'Ar., 3, 5. — NICOMAQUE, le fils d'Ar., 5, 20, 25.
- nombres, numération, 139 sq.; — idéaux, 4, 15.
- νόμμος, 236.
- « non écrit » (le) de la tablette, 196 sq., 202.
- non-être (le problème du), 71-73, 168. numériquement, ἀριθμῶ; cf. indivisibilité, unité.
- nutrition, 196; nutritive (âme), 173, cf. végétaux.
- oligarchie, 281.
- OLYMPIODORE le Jeune, 27.
- OLYNTHE, 5.
- ontologie, 65, 71, 101, 212, 222, 225.
- opinion, πρόληψις, δόξα : distinguée de la science, 32 sq., 260 sq.; et de l'imagination, 187; — droite ou vraie, selon Platon, 191, 230 n.; vertu dianoétique, τὸ δοξαστικόν, 247, 253, 256; opinions accréditées, τὰ ἐνδοξα, 41, 54 sq., 211.
- oppositions, 43, 75. — † *Sur les opposés*, 16.
- optique, 114; cf. harmonique.
- ordre : de la nature, ou du réel, — de la « résolution » (ἀνάλυσις) et — historique, ou de la génération et pour nous, 59, 151, 159, 163, 256.
- organes (principes de l'analogie et de la corrélation des), 66, 176.
- Organon, 16, 40, 42.
- ὅτι (τὸ), le fait, cf. ce mot.
- οὐσία, ousia : toujours sujet, jamais attribut, sinon « par accident », 87. Cf. substance.
- Panhellénisme, 283.
- PARMÉNIDE, 71 sq.; le dialogue de Platon, *ibid.*
- participation, 64, 74, 204.
- particulier, κατὰ μέρος, 53, 55.
- Parva naturalia*, 18.
- PASICLÈS de Rhodes, 19.
- passions, πάθη, 230 sq.; doivent être connues de l'orateur, 290 sq., et du poète, 292; purgation des —. κάθαρσις, 22, 296-8.
- PELLA, 3, 5.
- PERGAME, 8, 11.
- PÉRIPATÉTIENS, περίπατος, 6 sq.
- PERSE, 301.
- personnalité, 95 sq., 97 sq.; cf. individu.
- pesanteur, 141.
- Phédon*, 14, 64, 74, 201, 227, 293, 296.

Phèdre, 288.

Philèbe, 213, 215 sq., 218 sq., 231 n., 288.

PHILIPPE de Macédoine, 3, 5, 283.

PHILOPON, cf. Jean d'Alexandrie.

philosophie : κατὰ φιλοσοφίαν, 38 ; hiérarchie des —s, 107 ; — première, σοφία, 19, 37, 92, 99 sq., 102-9, 173. — † *Sur la philosophie*, dialogue.

[*Physiognomoniques*], 18.

physique, 39, 65, 99, 114-6, 122 sq., 148, 150, 173. — *La physique*, Φυσική ἀκρόασις, 12 sq., 16, 18, 20, 24.

PINDARE, 270, n. 2.

pitie, 294 sq., 296-8 ; cf. passions.

plaisir, 215-222, 225, 228 sq. (— et peine dans leur rapport aux vertus éthiques), 245, 297.

plan de composition (principe de l'unité du), 66, 177 sq., 179.

planètes, 116, 117 sq.

plantes, 177 ; cf. végétaux. — [*Sur les plantes*], 18.

PLATON, 2, 4 sq., 5 sq., 7, 15, 19, 32, 39, 41, 47, 50 sq., 52 sq., 59, 63 sq., 71, 79 sq., 86 sq., 96, 105, 107, 110, 127 sq., 138, 177, 191, 195 sq., 198, 204 sq., 209 sq., 211 sq., 213 sq., 216, 218 sq., 221 sq., 224, 226 sq., 230 sq., 241, 243 sq., 247, 253, 255, 263, 265, 274 sq., 280, 282 sq., 288, 293, 296, 300, 302. — PLATONICIENS, 130, 192. — Le platonisme d'Ar., 47 sq., 50, 56, 63, 74, 79, 98, 158, 204, 213 sq., 240 sq., 271, 299.

PLOTIN, 93, 221.

PLUTARQUE, 10 sq.

poésie, 287, 292-4 ; sciences poétiques, 38 sq., — *Poétique*, 22 ; † poètes (*Sur les*), dialogue, 15, 22.

politique, 4, 39, 209 sq., 272 ; organisation, 280-2 et gouvernement, 237, 248, 281, 282 sq. ; animaux politiques, 180, 224, 246, 272 ; — et éloquence, 291. — *La politique*, 21, 24, 67 ; † *Constitutions*, Πολιτεῖαι, 21 (cf. *Constitution d'Athènes*) ; † *Sur la politique*, dialogue, 15, 21. — *Le Politique* de Platon, 241, 282.

πολλάχῶς ou ποσαχῶς λεγόμενα ; cf. acceptions.

πολύ (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ) ; cf. fréquent.

population, 275 sq.

ΠΟΡΡΗΥΡΕ, 26 sq.

POSIDONIOS, 17.

possession, ἔξις ; cf. oppositions, privation.

possible, δυνατόν, 82-85 ; cf. ἐνδεχόμενον, puissance.

postulats, 51, 52, 61 ; cf. demandes, pourquoi (le), τὸ διότι, 36, 38, 52, 150, 210 ; cf. ὅτι, εἰ ἔστι, τί ἔστι ;

pouvoir, δύναμις, 81 sq. ; —s rationnels et irrationnels, 82 ; « en notre pouvoir », τὸ ἐφ' ἡμῖν, 257 sq., 269 sq. ; cf. aptitudes, facultés. — Les trois —s de l'État, 248.

πραγματεῖαι, travaux, traités, 12.

pratique (activité), πράξις, 165 sq., 205 sq. ; —s (sciences), 38.

PRÉSOCRATIQUES, 118.

preuve, 40 sq., 291.

† *prière* (*Sur la*), dialogue, 15.

principes : communs et propres, 102 sq. ; premiers, 100 ; recherche des — 43, 52-9. Cf. contradiction, égalité, tiers exclu.

priorité, cf. antériorité.

privation, στέρησις, 43, 72 sq., 74, 78, 81, 145, 155, 157 ; cf. oppositions, possession.

probabilité, 41, 44, 48, 211, 289.

[*Problèmes*], 17.

prochain : genre —, « matière » prochaine, ἐσχάτη ὄλη, 90, 95 sq., 96 sq.

PROCLUS, 26.

production, 31, 38, 275, 277 ; cf. fabrication.

projectiles (mouvement des), 141 sq.

proportion, ἀναλογία, 237.

proposition, 40.

« propre » (le), 26, 77. — propriétés, 74 sq., 81 ; cf. facultés.

propriété, κτήμα, 275, 281 sq.

πρόσθεσιν (κατὰ), 146 ; ἐκ προσθέσεως, 38.

PROTAGORAS, 7, 84, 104.

† *Protrepétique* (*Le*), dialogue ou lettre, 13, 20, 24.

PROXÈNE d'Atarnée, 3.

« prudence », φρόνησις, 190, 211, 235, 247 sq., 252 ; — l'homme prudent, ὁ φρόσιμος.

psychologie, 65, 173. — Psychanalyse, 296.

ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ ΣΩΤΗΡ, 8. — ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ, péripatéticien, 10.

« puissance », δύναμις, 19, 34 sq.; cf. non-être (72 sq.), pouvoir (81 sq.), possibilité (82-85); 126 sq., 146 sq.; — sans « matière », δύναμις ἄυλος, 81 sq.

purgation des passions; cf. passion.

purification, 296.

putréfaction, 139.

ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΟΙ, 96. — † *Sur les Pythagoriciens*, 15.

qualité : « catégorie », 76, 131, 133, 218; — s actives et passives, 134 sq., 139; le qualitatifisme d'Ar., 63-5, 70, 139 sq., 142, 302.

quantité, 65, 103 sq., 131, 133.

« quiddité », τὸ τί ἦν εἶναι, 35 sq., 45, 73 sq., 79, 88 sq. 91, 152, 182, 302.

quinque voces, πέντε φωναί, 26.

« quinte essence », cf. éther.

QUINTILIEN, 52.

raison et foi, 302.

réceptacle, τὸ δεκτικόν, 75, 78 sq.; — universel, τὸ πανδεχέας, 195.

réciprocité, τὸ ἀντιπεπονθός (talion), 238.

réduction, ἀναγωγή, 40, 61; — « à l'impossible » (démonstration par l'absurde), 61 sq.

réel (le), 39, 41, 71-110, 85; ci. formel, possible.

règle (la), 61 n.; cf. compas, géométrie.

régression à l'infini, 44, 51; nécessité de s'arrêter dans la réduction (ἀγάγη στήναι), 203, 209.

relatif, relation, τὸ πρός τι, 34; mode de l'opposition, 43, 45, 75; ne comporte pas le changement 131; « relation correcte », ὀρθὸς λόγος, 232 et n. — relativisme, 19.

réminiscence (Platon), 55, 192.

« remplacement mutuel », ἀντιπεριστάσις, 143.

repos; cf. mouvement.

République (La), dialogue de Platon, 213 sq., 224, 231, 247, 259 n., 280, 288, 293.

résolution, ἀνάλωσις, 36, 151 sq., 257.

Respiration (De la), 18.

responsabilité, 254, 258 sq.

rhétorique, 4, 39, 53, 209, 288-292; rhéteurs, 66. — *La Rhétorique*, 22; [*La rhétorique d'Alexandre*, 22, 298; † *De la rhétorique ou Gryllos*, dialogue, 15.

richesses, 274 sq., 280.

rythme, 292.

sagesse (σοφία), 220, 222, 247 sq., 268; — pratique (σωφροσύνη), 25.

savoir et continence ou incontinence, cf. continence.

SCEPSIS, 10.

science, ἐπιστήμη, distinguée de l'art, de l'expérience, de l'opinion, 31-33; son rapport à son objet, 33-35; démonstrative et universelle, 35 sq.; explicative, 36 sq.; une et hiérarchique, 37 sq.; 50, 53, 56 sq.; vertu dianoétique, 247, 253.

« scolastique » (vie), cf. loisir; — médiévale, 87 sq.; cf. Moyen-Age.

sec et humide, 119 sq., 133, 134 sq.

SÉNÈQUE, 121.

sensation, sensibilité, 32, 55 sq., 192, 195 sq.; sens spécialisés, 182 sq., et « sens commun », 183-7, 189. — sensibles : propres, communs et « par accident », 182 sq., 184, 192; âme sensitive, 173, 195 sq., 199. — *Sur les sensations et sur les sensibles*, 18. — Sens moral, 211.

séries linéaires parallèles, cf. συστοιχία.

sexuelles (différences), 95, 167, 177, 198.

signes et signification, 54.

simple, natures simples, 39, 45, 72, 80, 101, 108; corps simples, 123, 132-5.

SIMPLICIUS, 11, 27.

singulier, 32, 35 sq., 50, 52 sq., 54, 293 (objet de l'histoire). Cf. καθ' ἑκαστον, individu, particulier, universel.

sociétés animales et société humaine, 272 sq.

SOCRATE, 6 sq., 42, 53, 255, 260, 268. — « Entretiens socratiques », 292.

soleil, 115, 116 sq., 137.

sommeil, 177. — *Sur le sommeil et le réveil*, 18.

- songes, 188 ; cf. *Divination (De la)*
par les —
 [sons (sur les)], 18.
 Sophistes, 66, 240, 278, 288, 300 ;
 —tique, 41, 48. — Sophismes,
 289. — *Réputation des arguments*
sophistiques (Sophistarum elenchi),
 13, 16. — *Le Sophiste* de Platon,
 51, 71, 196, 296.
 SOPHOCLE, 270, n. 2.
 SOPHONIAS, 27.
 SOPHRON, 292.
 « souffle congénital », *σύμφυτον*
πνεύμα, 186, 191. — [*Sur le*
souffle], 18.
 « souhait raisonné », *βούλησις*, 252,
 256 (porte sur la « fin »), 265.
 spécification : spécifiquement (*εἶδει*) ;
 cf. différence spécifique, espèce,
 numérique.
 « spéculation », cf. contemplation.
 SPEUSIPPE, 5, 6, 39, 63, 215, 219.
 sphères, 117 sq. ; cf. astres, planètes.
 SPINOZA, 101, 249.
 spontanéité, 255, 271.
 STAGIRE, 3, 6.
 STOÏCIENS, 17, 20, 40, 222.
 STRABON, 10.
 STRATON de Lampsaque, 12, 17 sq., 67.
 sublunaire, supralunaire, 87, 127,
 143, 148 ; cf. monde.
 « sub-position », *ὑπόθεσις*, 51, 57, 61,
 104.
 substance, *οὐσία*, 19, 64, 72 sq., 76
 (catégorie), 77 sq. (— concrète),
 78 sq. (substrat), 86 sq. (— et
 « acte »), 87 sq. (ambiguïté du
 terme), 91 (cf. 89, 102) : —s pre-
 mières et « secondes », 102 (cf.
 105, 110 ; rapport de la — aux
 autres « catégories »), 107 (n'est
 pas un universel), 108 (cf. 103) :
 — inconditionnée), 130 sq. (ne
 comporte pas le changement).
 substratum, sujet (*ὑποκείμενον*, *ὑπο-*
μένον), 73, 79.
 succession, 154 sq.
 sujet « sans essence », 78 sq. ; — lo-
 gique et — réceptacle, 87 ; la
 relation — objet, 197, 203 sq.
συμπλοκῆς (*ἄνευ*), termes sans liai-
 son : les « catégories », 100 sq.
συνεργολ, 223, 247 ; cf. contempla-
 tive (vie).
 surnature, 122 sq., 127, 143, 162,
 201, 205, 224.
σοστοιχία, 74 sq. et n. ; cf. séries.
 SYLLA, 11.
 syllogisme, 16, 43 ; — dialectique,
 41, 48, 50, 54 sq. ; — de l'essence,
 46 sq. ; — scientifique, 48, 157 ;
 — rhétorique, sophistique, éristi-
 que, 48 ; — inductif, 57, 58 sq. —
 Syllogisme de l'attion, 262-4, 265
 sq., 267.
 sympathie, 242 sq., cf. amitié.
 synonymes (termes) ou « univoques »
 97, 105, 107, 212 ; cf. homonymes.
 « syntagmatiques » (écrits), 12.
 synthétique (méthode), 51, 61.
 SYRIANUS, 26.
 SYRIE, 301.
 techniques, cf. art.
 téléologie, cf. « fin ».
 tempérance, intempérance, 260 sq.,
 264.
 temps, 45, 143 sq., 146, 148, 166,
 205. — † *Sur les signes du temps*
 (authenticité douteuse), 17.
 terre, 115, 116, 119 sq., 133, 134 sq.,
 178.
 terreur, 294 sq., 296-8 ; cf. passions,
 pitié.
 THÉMISON, 15.
 THÉMISTIUS, 26.
 THÉODECTE, 22.
 THÉOGNIS, 247.
 théologie, 107, 114 ; cf. philosophie
 première.
 THÉOPHRASTE, 6, 8, 10 sq., 17, 18,
 20, 29, 175.
 théorie, *θεωρία*, 31 sq., 38 ; cf. con-
 templation. — *θεωρία* au sens de
 spectacle, 296. — Sciences théori-
 tiques, 19, 38 ; vie — 212, 223.
 « thèses », positions, 51, 57 ; cf. sub-
 position.
 THOMAS (saint) d'Aquin, 27, 236,
 301.
 tiers exclu (principe du), 19, 103 sq.
τί ἐστι ; l'essence, 38, 52 ; même
 ambiguïté que pour *οὐσία*, 88 sq.
 Cf. essence, substance.
τί ἦν εἶναι (*τὸ*), la « quiddité » (cf.
 ce mot), 88 sq.
Timée, dialogue de Platon, 63, 64 sq.,
 78 sq., 135, 142, 195, 204, 296.

τόδε τι, τόδε τι και ποῦ και νῦν, χωριστόν, 32, 73, 87, 107.
 τοιονδί, telle qualité « en acte », 182.
 « topique », syn. de dialectique, 41 sq.; matière « topique », cf. matière.
 — *Les Topiques*, 13, 16, 24 (cf. *sophistiques* [*Réputation des arguments*]).
 τόπος, cf. lieu.
 torture, 291.
 toucher, 186, 191.
 tout, au sens de entier (τὸ ὅλον), 89;
 — de composition (σύνθεσις), 274.
 tragédie, 292, 293 sq., 294-6.
 transformisme, 178.
 translation, φορά, 131, 140.
 transmutation des éléments, 134 sq., 140; cf. éléments.
 travail : manuel, 98; — salarié, 277, 278, 280 (cf. esclavage); unité et division du —, 274.
 troc, 276; cf. échange.
 TYRANNION, 11, 25.
 un et multiple, 19, 56. Unité « numérique », 73 et spécifique, 89 sq., 100 sq.; — essentielle (ἐν καθ'αὐτό), 92, 108 sq.; — d'analogie et — générique, 97, 105 sq.; ἐν παρά πολλά opp. ἐν ἐπι ou κατὰ πολλῶν, 108; — de la science, 37 sq. — Les trois unités de la tragédie, 295 sq. — L'Un de Platon, 105, 107 sq.
 universel; καθόλου, 52 sq., 54, 87, 89, 91 sq.; n'est rien ou est quelque chose de postérieur, 97, 107 sq.; intuitivement saisi dans la sensation, 32, 35 sq., 49 sq., 192; objet de la poésie, 293. Cf. singulier, particulier.
 usage, χρήσις, 83, 214, 246; — d'un organe, 176.

usure, 277.

vain (en), μάτην, 164 sq.; cf. αὐτόματον.
 valeurs d'échange, 276 sq.
 végétaux, cf. plantes; âme végétative, 173; 195 sq.
 vent, 120. — [*Position et dénomination des vents*], 17.
 Vénus, planète, 118.
 vérification dialectique d'une définition proposée, 42 sq.; — réfutative (ἐλεγκτικῶς), 104.
 vertu, 222; vertus éthiques et dianoétiques, 226 sq., 233, 241, 246; — éthiques, 227-247, leur relation aux plaisirs et aux peines, 228 sq.; leurs conditions formelles, 230; définition générale, 230 sq., spécifiées par la notion de juste milieu, 231-5; énumérées, 235 sq.; — dianoétiques, 247 sq., 265 sq. — [*Des vertus et des vices*], 20.
 vide et plein, 133, 141 sq.
 vie : activité et non production, 277; les trois genres de vie, 212 sq.; — mixte, 213; — contemplative, 217, 223 sq. — *Sur la vie et la mort*; *Sur la longueur et la brièveté de la vie*, 18.
 village, κώμη, 276, 278.
 virtualité, 84.
 vrai, 31, 41, 72, 167, 256 (analogue du bien). Cf. faux, erreur.
 vraisemblance, 53 sq.
 XÉNARQUE, 292.
 XÉNOCRATE, 5, 6, 18, 39, 63.
 XÉNOPHANE, 20. Cf. Méfissus.
 XÉNOPHON, 21, 53.
 ZÉNON d'Élée, 130, 146.
 ZÉNON de Cittium, 243.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
AVANT-PROPOS.....	v
PREMIÈRE PARTIE	
La vie et les écrits.....	1
CHAPITRE I : <i>Biographie</i>	3
— II : <i>Les écrits</i>	10
DEUXIÈME PARTIE	
La science.....	29
CHAPITRE I : <i>La conception du savoir</i>	31
— II : <i>La méthode</i>	40
— III : <i>La mise en œuvre de la méthode</i>	60
TROISIÈME PARTIE	
CHAPITRE UNIQUE : <i>Le réel et le possible ou la détermination de l'être</i>	71
QUATRIÈME PARTIE	
Surnature, Nature et Devenir.....	111
CHAPITRE I : <i>L'Astronomie</i>	113
— II : <i>La Physique</i>	122
— III : <i>Les conditions du mouvement et du changement</i>	141
— IV : <i>La causalité</i>	150
CINQUIÈME PARTIE	
L'âme et ses fonctions.....	171
CHAPITRE I : <i>Ame et vie organique</i>	173
— II : <i>Les fonctions inférieures de la vie mentale</i>	182
— III : <i>L'intellection</i>	194

SIXIÈME PARTIE

L'activité pratique : Morale et Politique

	PAGES
Première Section	
Éthique	209
CHAPITRE I : <i>Le bien selon Aristote</i>	209
— II : <i>La vertu et les vertus</i>	226
— III : <i>Analyse psychologique de l'acte moral</i>	250
Deuxième Section	
La Politique	272
SEPTIÈME PARTIE	
L'activité créatrice dans les arts de la parole, de la mélodie et du rythme ...	285
CHAPITRE UNIQUE : <i>Rhétorique et Poétique</i>	287
Conclusion	299
BIBLIOGRAPHIE	303
INDEX	311

AUTORISATION N° 28.610

1944. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
C.O.L. 31.0455

ÉDIT. N° 20.900

IMP. N° 10.251

LES GRANDS PHILOSOPHES

Volumes in-8° de 300 à 400 pages environ

BERGSON , par V. JANKÉLÉVITCH .	70 fr.
HOBBS , par B. LANDRY.....	60 fr.
KANT , par TH. RUYSSSEN.....	54 fr.
MONTAIGNE , par F. STROWSKI .	70 fr.
PLATON , par L. ROBIN.....	54 fr.
ROSMINI , par F. PALHORIÈS.....	54 fr.
PYRRHON et le scepticisme grec , par L. ROBIN.....	70 fr.
ARISTOTE , par L. ROBIN.....	70 fr.

Les autres titres de la collection sont épuisés

PHILOSOPHES

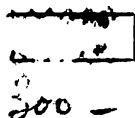
Collection de textes

dirigée par E. BRÉHIER, professeur à la Sorbonne

PLATON — ÉPICURE
MARC-AURÈLE — ARISTOTE
SAINT AUGUSTIN
SAINT THOMAS D'AQUIN
DESCARTES — PASCAL
SPINOZA — MALEBRANCHE
J.-J. ROUSSEAU
KANT — AUGUSTE COMTE
NIETZSCHE — BERGSON

Notices de A. CRESSON, professeur honoraire à la Sorbonne

Chaque volume in-8° couronne (12×18)....



3-10-52

