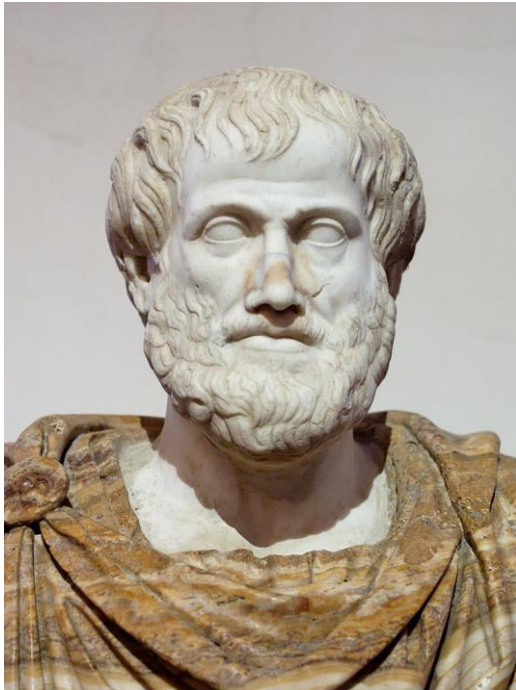


Fiche 4 - Aristote



Vie

Aristote est né en 384 av. J.-C. à Stagire, ville de Macédoine, située non loin du mont Athos. Son père, Nicomaque, médecin, exerçait son art à la cour de Macédoine où il fut au service d'Amyntas III (393-369). Son petit-fils, Amyntas IV, trop jeune pour régner, sera écarté par son oncle Philippe II, père d'Alexandre le Grand. En 366/65, Aristote se rendit à Athènes et fréquenta l'Académie de 17 à 37 ans. Le meilleur disciple de Platon, s'il a suivi dans l'enseignement de son maître, a toujours émis des réserves ou des critiques à l'égard de la théorie des Formes. A la mort de Platon (346), ce fut Speusippe, son neveu, qui lui succéda à la tête de l'Académie. Cette date correspond aussi à la destruction de Stagire par Philippe II. Est-ce l'un ou l'autre de ces événements, ou leur concomitance, qui fait qu'Aristote quitte l'école d'Athènes ? Une chose est sûre, en 347, Aristote se retrouve en Lydie, accompagné de Xénocrate, lui aussi ancien disciple de Platon. Il passa les trois années suivantes à Assos où des cercles platoniciens s'étaient rassemblés. Cette ville était gouvernée par Hermias d'Atarnée qui avait également suivi l'enseignement de Platon à l'Académie. Théophraste, un autre condisciple platonicien, les rejoindra. Aristote semble avoir été à la tête de ce petit groupe, formant ainsi sa première école. C'est sans doute à ce moment-là qu'il épousa sa première femme, Pythias, fille adoptive d'Hermias. Ce séjour à Assos semble avoir coïncidé avec une intense activité philosophique, où, tout en se donnant à des recherches biologiques, Aristote confirma son indépendance vis-à-vis du platonisme. Ensuite, le philosophe se rendit à Mytilène, puis à l'île de Lesbos, où il aurait poursuivi de nombreuses enquêtes scientifiques.

Lorsque Pythias mourut une dizaine d'années plus tard, Aristote se remaria alors avec Herpyllis. Ils eurent un fils, appelé Nicomaque, qui mourut dans la jeunesse, et une fille. En 342/343, Aristote se rendit en Macédoine. La tradition raconte qu'il y fut appelé par Philippe, pour l'éducation d'Alexandre le Grand, alors âgé de 13 ans. Cependant, la proximité entre les deux personnages n'est pas attestée historiquement. Il s'agit peut-être d'une reconstitution ultérieure. La présence d'Aristote est plus vraisemblablement due aux étroites relations politiques qu'entretiennent Philippe II et Hermias. Cette alliance fut fatale à ce dernier car il mourut torturé et crucifié sous les ordres de Mentor, l'empereur perse de Rhodes. La nouvelle de la mort d'Hermias fut accueillie dans la liesse à Athènes, car Hermias y était considéré comme un traître. Aristote consacra un éloge émouvant à son ami et beau-père de sa première épouse. Vers 335, après une période passée à Pella, Aristote décide de rentrer à Athènes. La grande ville, tombée à la bataille de Chéronée (338) est alors sous la domination macédonienne. Ce fut le moment qu'Aristote choisit pour fonder le Lycée. Pendant les douze ans de son enseignement à l'école installée dans un gymnase, le philosophe rédigea ses œuvres majeures. Il en sortit non seulement l'*Ethique à Nicomaque*, mais il y acheva aussi des travaux plus anciens : *Physique*, *Métaphysique*, *Politique*, *Rhétorique*. Ceci ne l'empêcha pas de continuer aussi à observer la nature. On lui doit les premiers classements biologiques, tant en botanique qu'en zoologie. Il écrivit notamment une grande *Histoire des animaux*.

A la mort d'Alexandre le Grand, en 323, les tensions entre Athènes et la Macédoine sont de nouveau exacerbées. Aristote se voit pris à partie par les responsables politiques et considéré comme un traître en raison de l'éloge funèbre de son beau-père. Il décide alors de s'exiler pour ne pas servir de le bouc-émissaire de la colère athénienne. Confiant le Lycée et ses écrits à son fidèle compagnon Théophraste, Aristote quitte Athènes en déclarant : « Je ne veux pas que les Athéniens commettent un second crime contre la philosophie ». Il se réfugie sur l'île d'Eubée, à Chalcis, la ville d'origine de sa mère. Il y meurt quelques mois plus tard, en 322.

Œuvre

Voici la liste des œuvres conservées d'Aristote, selon l'édition d'Andronicos de Rhodes. Cet ordre a été repris par Bekker dans la grande édition de l'Académie de Berlin (vol. I et II, 1831) :

- *Organon* (ce terme, qui signifie instrument, est par exception postérieur à Andronicos et sert à désigner l'ensemble des traités logiques, voir texte) :

1. *Catégories*
2. *De l'interprétation* (en réalité, théorie de la proposition)
3. *Premiers Analytiques* (deux livres)
4. *Seconds Analytiques* (deux livres)
5. *Topiques* (huit livres)
6. *Réfutations sophistiques*

- *Physique* (huit livres)
- *Traité Du Ciel* (quatre livres)
- *De la génération et de la corruption* (deux livres)
- *Météorologiques* (quatre livres, dont le quatrième inauthentique)
- *Traité De l'âme* (trois livres)
- *Petits traités biologiques* (Du sens et des sensibles, De la mémoire et de la réminiscence, Du sommeil et de la veille, Des songes, De l'interprétation des songes, De la longévité et de la brièveté de la vie, De la jeunesse et de la vieillesse, De la vie et de la mort, De la respiration)
- *Histoire des animaux* (en réalité, recherche sur les animaux : dix livres)
- *Des parties des animaux* (quatre livres)
- *Du mouvement des animaux*
- *De la marche des animaux*
- *De la génération des animaux* (cinq livres)
- *Problèmes* (trente-huit livres)
- *Sur Xénophane, Méliossos et Gorgias*
- *Métaphysique* (quatorze livres)
- *Éthique à Nicomaque* (dix livres)
- *Grande Morale* (deux livres)
- *Éthique à Eudème* (quatre livres)
- *Politique* (huit livres)
- *Économiques* (deux livres)
- *Rhétorique* (trois livres)
- *Poétique*.

Le corpus aristotélicien qui nous est parvenu n'est pas complet. Les principales œuvres perdues sont :

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

L'oeuvre d'Aristote est biface : ésotérique et exotérique :

L'autre « ésotérique », les notes dont il se servait pour professer ses cours au Lycée. Ces œuvres sont dites aussi acroamatiques (c'est-à-dire destinées à l'enseignement oral). D'où un style assez abrupt où les arguments sont ramassés comme aide-mémoire. Les enchaînements d'idées sont à reconstituer. Ceci demande un travail assez considérable de la part du lecteur.

Contrairement à Platon, Aristote insiste sur le fait qu'aucune démonstration ne procède par interrogation (*Analytiques*, XI, 77 a 32-35).

L'une « exotérique », destinée au grand public, est formée de composition littéraire, ne nous est parvenue que sous forme de fragments ou de citations extraites d'autres auteurs. Aristote fait parfois allusion à cette oeuvre littéraire dans ses propres ouvrages lorsqu'il précise qu'il a déjà traité tel ou tel sujet ailleurs (ex : « qu'on traite aussi de l'âme dans les discussions

Werner Jaeger ruinait l'image d'un Aristote systématique et dogmatique, dont les écrits formaient un bloc monolithique, et proposait de concevoir la pensée d'Aristote comme un processus de développement continu¹.

En l'absence de critères externes de datation, le travail de Jaeger reposait seulement sur la thèse selon laquelle la pensée aristotélicienne avait subi une constante évolution.

Jaeger divise l'oeuvre aristotélicienne en 3 périodes :

Première période : 20 ans à l'Académie, où Aristote défendait un platonisme légèrement critique dont on trouve la trace dans l'Eudème ou le Protreptique.

Deuxième période : voyages et séjour à Assos, à Mitylène et à la cour de Macédoine. Epoque d'une forte crise intellectuelle, au cours de laquelle Aristote rompt avec le platonisme. Il aurait alors commencé à se concentrer sur des questions métaphysiques et épistémologiques.

Troisième période : retour à Athènes et fondation du Lycée, où Aristote délaisse les questions métaphysiques, rompt avec le platonisme, pour se consacrer à l'organisation des recherches empiriques, de biologie et d'histoire.

Selon cette hypothèse, l'oeuvre exotérique, platonisante, précède l'oeuvre scientifique. Le succès de cette hypothèse correspond au fait qu'elle peut résoudre certaines questions suscitées par la double nature des oeuvres d'Aristote.

Soit on a affaire à deux types d'écritures simultanées, soit il y a deux périodes séparées (Jaeger).

Une des objections à la thèse de Jaeger est que les premiers écrits sont parvenus de manière trop fragmentaire pour reconstituer les conceptions de jeunesse. Rien n'indique s'il s'agit de thèses personnelles d'Aristote ou de thèses recopiées pour les réfuter.

De plus, le partage chronologique selon les styles ne résiste pas à l'examen attentif des textes. L'Eudème est écrit la mort de l'ami d'Aristote nommé Eudème. Le thème central en est que l'âme est immortelle et que la vie que vivent les morts est meilleure. L'âme est séparée du corps et dotée d'une fonction contemplative.

Cette double thèse s'oppose à celles qu'Aristote développe dans le remarquable traité *De l'âme* où se trouve l'essentiel de la psychologie aristotélicienne. Or, l'Eudème nous est parvenu dans un état trop fragmentaire pour savoir qu'elles étaient à ce moment-là les conceptions ontologiques et épistémologiques d'Aristote.

¹ Voir R. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidman, 1923, trad. fse d'O. Sedeyn, *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, Paris, Éd. L'Éclat, 1997.

Pensée

Aristote oppose fortement la **méthode dialectique** et la **méthode analytique**.

La **méthode analytique** consiste à déductions syllogistiques partant de **prémises vraies**.

La **méthode dialectique** consiste également en déductions syllogistiques mais à partir de **prémises probables**, ce qui risque de la réduire en technique formelle.

Pour Aristote, le **dialecticien** reste dans le domaine du **probable** faute d'avoir étudié la science suprême des premiers principes : la « **philosophie première** »². Seul le **philosophe**, parce qu'il a une connaissance (par induction) des principes suprêmes, est à même de connaître **vraiment** quelque chose. Celui qui n'a pas étudié la philosophie première aura une connaissance (du probable) d'homme cultivé, en partie ou universellement, mais ne sera pas un vrai philosophe.

Dans le livre E de la *Métaphysique*, Aristote propose une classification des sciences qui s'éloigne de Platon. C'est le « **mouvement** » (kinésis) qui est le critère de discernement de la science. Aristote distingue d'abord les « **sciences théorétiques** » (qui se rapportent à des objets ne dépendant pas de nous) et les « **sciences pratiques** » (qui se rapportent à des objets dépendant de nous car le principe de leur mouvement se trouve en nous). Parmi les sciences pratiques, il faut encore distinguer la **poiesis**, qui est la production d'une œuvre extérieure, et la **praxis**, qui est un acte provoquant une modification intérieure. Ensuite, Aristote s'attache à décrire les « sciences théorétiques » : « **la mathématique, la physique, la théologique** » (*Métaphysique*, 1026a). Ces trois sciences se distinguent ainsi : la **mathématique** (*mathêmatika*) est une discipline intuitive qui s'intéresse aux étants comme immuables et non séparés ; la **physique** (*physikê*) porte sur des étants non séparés mais non immuables ; alors que la connaissance première, qui est la **théologique** (*theologikê*), porte sur les étants qui sont à la fois séparés et immuables.

² « Il reste donc que la philosophie première ou science suprême sera une science de l'être considérée en tant que tel, rendant compte à la fois de l'essence et de l'existence de tout, grâce à l'affirmation de l'existence d'une *ousia* immobile, immatérielle et éternelle (Aristote *Metaphys.* 1025 b 10-19 et 1026 a 30-33). **En définissant ainsi la science suprême, Aristote distingue radicalement sa théologie de la dialectique platonicienne.** Pour Platon, la dialectique, par une technique d'analyse du discours liée au dialogue, parvenait aux définitions des choses, donc aux Formes, aux Idées, qui étaient le fondement de la structure de toute réalité. Mais Aristote refuse de considérer les Idées comme des *ousiai*. Par suite, la dialectique platonicienne perd à ses yeux toute valeur scientifique, parce que toute science, aux yeux d'Aristote, doit se rapporter à un genre d'être ou à l'être en tant qu'être. **Aristote considère donc la dialectique comme une simple technique d'argumentation par questions et réponses**, qui permet de parler de tout, mais ne donne aucun enseignement, parce qu'elle se contente d'argumenter à partir des opinions admises et des notions communes, sans se soucier de la vérité. Il y a donc pour Aristote **opposition radicale entre dialectique et philosophie**. Ce changement total dans le contenu de la définition de la dialectique provoquera bien des confusions dans la philosophie postérieure. » (P. Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, Vol.36/4, 1979, p. 205).

Cela étant dit, comme le fait remarquer Pierre Hadot, « l'enseignement d'Aristote, dans sa réalité concrète, et le contenu de ses œuvres ne correspondent pas à la classification rigoureuse proposée au livre E. »³ Notons que la distinction entre science théorique et science pratique a donné lieu, dans l'ancienne Académie, à une **première ébauche de la tripartite philosophique physique-logique-éthique**, comme on trouve déjà la trace dans les *Topiques* d'Aristote⁴. En effet, la science théorique, s'est subdivisée en science du monde sensible (physique) et science des formes (logique), tandis que la science pratique était identifiée à l'éthique. A côté de cela, on trouve aussi de manière plus fréquente chez Aristote la triade : *poétique, pratique et théorique*⁵.

Force est de constater un certain flottement dans la classification des sciences. Cela montre une pensée en recherche et des efforts de systématisation à partir d'un donné complexe. Chez Aristote, le **point fondamental** est de reconnaître que le sage ne doit pas seulement connaître ce qui se déduit à partir des principes, mais aussi connaître ces principes par l'induction car ils ne sont pas déductibles :

Et puisque, à l'exception de l'intuition (*nous*), aucun genre de connaissance ne peut être plus vrai que la science, **c'est une intuition (*nous*) qui appréhendera les principes**. Cela résulte non seulement des considérations qui précèdent, mais encore du fait que **le principe de la démonstration (*apodeixêôs archè*) n'est pas lui-même une démonstration (*apodeixis*)**, ni par suite une science de science (*épistêmês épistêmè*). Si donc nous ne possédons en dehors de la science aucun autre genre de connaissance vraie, il reste que **c'est l'intuition (*nous*) qui sera principe de la science (*épistêmês archè*)**. Et **l'intuition est principe du principe lui-même (*archês tês archè*)**, et la science tout entière se comporte à l'égard de l'ensemble des choses comme l'intuition à l'égard du principe⁶.

Si Jean Tricot traduit *nous* par « intuition », et non par « entendement », ceci doit nous conduire à concevoir une **rationalité élargie chez Aristote**. Cela veut dire que l'intellect accède à une connaissance expérimentale du premier principe, inaccessible à la démonstration. Pour comprendre cela, revenons à la **conception aristotélicienne de la connaissance et son rapport au signe** : « les sons émis par la voix sont des symboles (*sumbola*) des passions de l'âme (*ta pathêmata tês psuchês*) »⁷.

³ P. Hadot, art. cit., p. 204.

⁴ Aristote, *Topiques*, I, 14, 105b.

⁵ Aristote, *Métaphysique*, E, 1, et K, 7, 1063 b 36 - 1064 b 6. Cf. aussi *Topiques*, Z, 6, 145 a 14-18; Θ, 1, 157 a 10; *Ethique à Nicomaque*, A, 1, 1094 a 1-7; K, 8, 1178 b 20-21, etc.

⁶ Aristote, *Seconds analytiques*, livre 2, chap. 19, 100b, trad. J. Tricot, Paris, 1939.

⁷ Aristote, *De interpretatione* I, 16a2-3.

L'état mental est lui-même *passif* d'une réalité qui l'engendre. Aussi, comme nous l'avons déjà vu avec Platon, le lien n'est pas direct entre les mots et les choses mais médiatisé par les « **passions de l'âme** ». Pâtir la chose dans la psychè précède sa formulation. Et, pour que l'expression ait lieu, l'intellect (*nous*) doit fournir un travail de discernement de pensée (*dianoia*) afin de formuler ce qui est ressenti. Donc, **l'esprit passe d'une phase réceptive ou passive à une phase spontanée ou active**. L'oubli de ce passage sera catastrophique au tournant linguistique médiéval, lorsque l'intention première, qui va de la chose à l'intellect, sera réduite à un signe (Occam), c'est-à-dire à une représentation se rapportant à l'objet extérieur. On perd ainsi ce que la phénoménologie husserlienne retrouvera grâce à l'influence de Brentano lui-même influencé par une relecture de l'*intentio* médiévale : la corrélation entre la conscience et la chose. Il y a un remplissement de la signification par l'intuition (présence immédiate de la chose au vécu de conscience) et non une construction représentative de seconde main. Dans cette sémiotique, le concept est un signe qui renvoie à la chose comme son doublet.

Cette nouvelle épistémologie va de pair avec le choix fait par Aristote concernant le langage de l'être. Pour lui, l'être se dit « **de multiples manières** » (*pollachôs legomenon*). Cela signifie que, contrairement à ce qui se passe chez Platon (*Sophiste*), l'être n'est pas un des « grands genres » (être, mouvement, repos, même, autre) mais englobe tout ce qui est dit à la manière d'un transcendantal. A première vue, l'être n'est plus du côté de la chose, mais du côté du langage. Cependant, ce n'est pas si simple :

ce-qui-est se dit donc de plusieurs façons, mais relativement à un

un et une certaine nature une, et de manière non homonyme, mais à la façon dont tout sain [se dit] aussi relativement à la santé [...]

[C'est] donc ainsi aussi [que]

ce-qui-est se dit de plusieurs façons, mais tout ["être" se dit] relativement à un principe un,

car les uns sont dits des êtres parce qu'ils sont des substances, d'autres parce qu'ils sont des effets d'une substance, d'autres [...]

Par conséquent, de même qu'il existe, de tous les "sains" un savoir de science un, [...] de même est-il manifeste que les êtres aussi [il est possible d'en] avoir une vue théorétique [qui soit celle d'un savoir de

science] un, [à savoir selon cette spécification qui les prend] en tant qu'êtres.⁸

⁸ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 a33...b16.

Ce texte est fondamental car il est à la base de la conception de l'analogie et des rapports sur l'univocité et l'équivocité. La proposition : « ce-qui-est se dit de plusieurs façons, mais tout [“être” se dit] relativement à un principe un » est portée par deux convictions : d'une part, **le langage est toujours déjà engagé dans la détermination**, d'autre part, antérieurement à lui, se situe **un principe unique ne faisant pas lui-même partie du langage**.

L'emploi du verbe « être » comme copule entre un sujet et un prédicat (Socrate est un homme) n'implique pas l'existence de ce qui est énoncé. Encore faut-il **l'antériorité du fait** pour que la proposition soit vraie sur un plan existentiel. Cela veut dire que **le fait**, en tant que tel, **est lui-même non prédicable**. Voilà pourquoi, parmi les modes d'antériorité au langage, on trouve le fait :

En effet, de deux termes entre lesquels **l'implication d'existence se convertit**, on peut dire à bon droit que celui qui est pour l'autre en quelque façon cause de son être, est par nature antérieur. Qu'il existe des cas de cette sorte, c'est clair. En effet, le fait que ceci est un homme se convertit, quant à l'implication d'existence, avec le fait que la proposition qui énonce cela est vraie. Car si c'est un homme, l'énoncé par lequel nous affirmons que c'est un homme est vrai ; et cela se convertit bien, car si l'énoncé par lequel nous affirmons que c'est un homme est vrai, alors c'est un homme. Mais la proposition vraie n'est aucunement la cause de l'existence du fait, alors que le fait paraît être en quelque sorte la cause de ce que la proposition est vraie. Car c'est parce que le fait existe ou n'existe pas que la proposition est dite vraie ou fausse⁹.

Force est de constater chez Aristote une **double transcendance** :

D'une part, le langage de l'être précède toute existence, car il est possible de dire : Socrate est un homme, sans que l'existence de Socrate ne soit nécessaire.

D'autre part, le fait existentiel est antérieur à la proposition vraie, car c'est le fait qui conditionne la vérité de l'énonciation.

Ce qui effectue la **conversion** d'une **proposition hypothétique** (dont on ne peut dire ni qu'elle est vraie ni qu'elle est fausse) à une **proposition effective** (vraie) est la **vérification du fait**.

Or, nous avons vu que cette vérification passait par « **les passions de l'âme** », et que le premier principe était accessible immédiatement par l'intelligence sans distinction conceptuelle et discursive.

Ceci ouvre **une palette diversifiée de faits**. A côté des faits observables dans l'espace et le temps, on trouve aussi le fait, ou l'effectivité même, sur le mode de la passion de l'action. Me découvrir comme vivant et pensant est un fait indéniable qui ne passe pas par une

⁹ Aristote, *Catégories*, 12, 14b10 – 22, trad. P. Pellegrin et M. Crubellier, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 203.

représentation extérieure. Cela se vérifie immédiatement. C'est pourquoi Augustin, et puis Descartes, découvriront le *cogito* comme critère d'évidence¹⁰. Le *cogito* n'est précisément pas soumis au doute parce qu'il ne fonctionne pas par mode représentatif mais par une présence immédiate et indubitable : « **Que l'âme** ne cherche donc pas à s'atteindre comme une absente, mais **s'applique à discerner sa présence** (*praesentem se curet discernere*) ! »¹¹. Cela signifie que le lien entre la pensée et l'âme se fait sur le mode de l'antériorité. Or, affirmer que ce mode de connaissance comme présence à soi est antérieur à tous les autres modes de connaissance comme représentation ne veut pas dire qu'il se limite à la sphère de l'esprit. Il faut encore l'étendre à toutes les autres connaissances. A savoir, toute connaissance d'une chose sur le mode représentatif est une production de l'esprit seconde par rapport à une appréhension sur le mode de la présence de la même chose. L'opposition sujet-objet est une construction secondaire par rapport à la corrélation de la conscience et de la chose. Voilà pourquoi, l'opposition cartésienne de la « chose pensante » (*res cogitans*) et des choses « pensées » (*cogitatae*) n'est pas originaire. Comme Husserl le montrera, il n'y a de chose pensée qu'en lien avec la pensée (*cogito cogitatum*)¹².

On constatera que, dès la pensée antique, deux grandes voies épistémologiques s'affrontent. Nous allons voir que les stoïciens, en concevant uniquement le mode de connaissance sur le mode représentatif, délaissent complètement la possibilité d'une connaissance immédiate. Ils ne conçoivent comme mode d'évidence que le seul critère de compréhension.

¹⁰ « (...) nul ne doute qu'il ne se souvienne, qu'il nen comprenne, qu'il ne veuille, qu'il ne pense, qu'il ne sache, qu'il ne juge. Puisque, même s'il doute, il vit ; s'il doute d'où vient son doute, il se souvient ; s'il doute, il comprend qu'il doute ; s'il doute, il veut arriver à la certitude ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute, il sait qu'il ne faut pas donner son assentiment à la légère. On peut donc douter de tout le reste, mais de tous ces actes de l'esprit, on ne doit pas douter ; si ces actes n'étaient pas, impossible de douter de quoi que ce soit » (Augustin, *De Trinitate* X, 10, 14, BA 16, p. 148-149).

¹¹ Augustin, *De Trinitate* X, 9, 12, BA 16, p. 144-145.

¹² « Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'à la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même » (E. Husserl, *Cartesische Meditationen*, § 14, p. 72, trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1953, p. 28).

Métaphysique

Les principales questions que se pose Aristote sont les mêmes que l'on trouve dans la philosophie présocratique et dans une certaine mesure chez Platon. Il s'agit de savoir en quoi consiste la réalité ou la substance des choses. Aristote se sert du terme *ousia* pour la désigner. La lecture du livre A de la **Métaphysique** nous permet de mesurer combien Aristote est peu satisfait des réponses des philosophes qui l'ont précédé (voir texte).

Les physiologues présocratiques ont soutenu que la substance première, qui constitue toutes les choses, est une substance matérielle dont les modifications expliquent les différents aspects de la réalité. Mais la recherche d'un principe d'intelligibilité permettant de rendre compte des changements survenus au sein de cette réalité leur est en grande partie restée étrangère. A l'opposé, Parménide a posé l'Être, et les Pythagoriciens ont posé l'Un, comme étant la seule réalité effectivement réelle, soustraite au devenir et au changement. De ce fait, ils ont ignoré la diversité présente au sein de la réalité et ont été incapables de définir le principe de changement qui rend compte de la pluralité des phénomènes.

Platon, avec la théorie des Formes, a essayé de penser les conditions de la réalité et de la connaissance, mais Aristote lui reproche de ne pas être parvenu à concevoir que ces conditions doivent être également celles qui

- rendent intelligible l'individualité de toute existence particulière
- et expliquent le changement.

La définition platonicienne de la réalité non sensible ne permet pas de penser à elle seule le changement. En effet, Platon doit faire appel à un démiurge pour expliquer l'origine du mouvement ordonné dans le kosmos. De plus, Aristote fait grief à la réponse platonicienne apportée à la question de la substance de priver une partie de la réalité, formée de l'ensemble des êtres sensibles et concrets, d'un réel statut ontologique et de la possibilité d'être connue (différence Forme/connaissance – Sensible/opinion).

Réponse d'Aristote :

Concevoir une réalité première en laquelle on puisse saisir la cause immanente du changement en même temps que son principe d'intelligibilité.

« Qu'est-ce qui détermine la chose en tant que telle dans son individualité ? » (« qu'est-ce que c'est ? », *to ti ên einai*, quiddité).

Dans sa définition de l'être, Aristote reprend plusieurs traits de la définition de la Forme chez Platon.

1. La substance et les catégories

La substance est, comme la Forme, **un être qui persiste à travers le changement** et qui est intelligible et **définissable**. Mais la caractéristique principale de la substance est qu'elle **désigne un être individualisé**. Elle correspond au statu du « ceci » (*tode ti*), qui sert à identifier la réalité individuelle.

La substance, c'est ce chien, cette table, cette plante, cet homme (ex : Socrate).

Mais la substance est également une catégorie, la première des 10 catégories (*catègorein* veut dire « accuser », « pointer vers », « signifier »). (liste dans Catégories, IV).

1. Substance
2. quantité (longueur, dimension)
3. qualité (être blanc, grammairien)
4. relation (double, moitié, plus grand)
5. lieu (au Lycée, à l'Agora)
6. temps (hier, l'année dernière)
7. position (assis, couché, debout)
8. état (il est dans telle ou telle condition)
9. action (il coupe, il brûle)
10. passion (il est coupé, il est brûlé)

Alors que la première catégorie est essentielle, les 9 autres sont inessentiels (accidents : ils ont lieu ou non).

Il faut aussi distinguer **substance première** et **substance seconde** :

Socrate est substance première : cet individu-là

Socrate est un homme (substance seconde, qui ne peut se détacher de Socrate, elle a toujours lieu, elle est donc essentielle, mais elle est seconde au sens où elle ne désigne pas tel homme particulier mais l'homme en général).

L'Un, au sens des Pythagoriciens et sans doute de Platon, se retrouve dépourvu de toute réalité substantielle puisqu'il représente un universel et non un être individuel.

Il semble impossible qu'aucun universel soit une substance :

« La substance d'un individu est celle qui lui est propre et qui n'appartient pas à un autre ; l'universel, au contraire, est quelque chose de commun, puisqu'on nomme universel ce qui appartient à une multiplicité » (*Métaphysique Z*, 13, 1038 b 9-12).

L'Être ne peut être lui-même une « substance comme une chose une et déterminée, en dehors de la multiplicité sensible (car il est commun à cette multiplicité), il n'est donc, ainsi que l'Un, qu'un simple prédicat. Les genres ne sont pas des substances séparées des choses sensibles (*Métaphysique*, I, 2, 1053 b 16).

Là se trouve le principe de réfutation de la théorie platonicienne des Formes, car Platon postule l'« unité réelle distincte de la multiplicité » sensible (*hen ti para ta polla*).

Cette réfutation de la théorie des Formes se trouve dans les chapitres 13 et 14 du livre Z de la *Métaphysique*.

Aristote procède à une « désontologisation » de l'Universel.

Il substitue à l'expression de Platon (ci-dessus) l'expression « unité prédiquée d'une multiplicité » (*hen kata pollôn*) (Seconds analytiques, I, 11, 77 a 5 ; 31, 87 b).

Accidents : dire que Socrate est lettré n'est pas nécessairement une condition permanente de son existence comme de dire qu'il est un homme (Substance seconde).

La substance n'a aucun contraire. Elle n'est pas susceptible du plus ou du moins comme d'être plus ou moins blanc...

En revanche, une substance peut recevoir deux déterminations contraires : être non-lettré puis lettré. Cela est possible parce que la substance est un principe d'individualité.

La substance est un sujet.

Ce sujet peut être identifié soit à la matière d'un individu, soit à sa forme, soit au composé matière-forme.

Voir *Physique I* et *Métaphysique Z* :

La matière (*hylè* signifie le matériau, le bois) représente ce qui par soi n'est ni existence déterminée, ni doté d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être.

La matière est parfois désignée comme sujet, *hupokeimenon*, « ce-qui-est-sous-jacent ».

La matière ne peut exister comme réalité indépendante. Elle tend vers l'être, le désire et se trouve ainsi mue par la fin (qui meut comme un objet de désir) :

« Mais le sujet du désir c'est la matière, comme une femelle désire un mâle et le laid le beau, sauf qu'elle n'est pas laide en soi mais par accident. » (*Physique*, I, 9, 192 a 25-27).

La forme peut être représentée par une détermination ou la privation opposée.

« Ainsi il y a trois causes, trois principes : deux constituent un couple de contraires, dont l'un est définition et **forme** (*morphè*), et l'autre, **privation** (*stérèsis*) ; le troisième principe est la **matière** (*ulè*) » (*Métaphysique*, Lambda, 2, 1069b).

2. La théorie de la causalité

Théorie aristotélicienne des 4 causes :

« On appelle cause, en un premier sens, la **matière** immanente dont une chose est faite :

l'airain est la cause de la statue, l'argent, celle de la coupe (...)

Dans un autre sens, la cause, c'est la **forme** et le paradigme, c'est-à-dire la définition de la quiddité (...)

La cause, c'est encore le **principe premier de changement ou de repos** : l'auteur d'une décision est cause de l'action, et le père est la cause de l'enfant, et, en général, l'argent est la cause de qui est fait, et ce qui fait changer est cause de ce qui subit le changement.

La cause est aussi la fin, c'est-à-dire la **cause finale** : par exemple, la santé est la cause de la promenade » (*Métaphysique* Lambda, 2, 1013 a 24-33).

3. La critique du platonisme

Les concepts aristotéliciens de substance et de cause permettront de mieux comprendre l'opposition d'Aristote au platonisme. Aristote s'oppose à la « séparation » des Formes par rapport au sensible. Pour lui, l'hypothèse platonicienne de la « ressemblance » et de la « participation » pour expliquer le lien entre la Forme et le sensible ne permet aucunement de les résoudre.

L'argument de Platon le plus critiqué par Aristote est l'argument « de l'un et du multiple » :

Il établit que s'il existe un prédicat commun à une collection de particuliers, ce prédicat n'est identique à aucun de ces particuliers et doit être un prédicat ontologique distinct et intelligible, autrement dit, une Forme.