

ARISTOTE

1. L'enquête et la science.

Collecter les faits et fonder la science. Enquête = Historiā

Cette méthode se retrouve partout dans l'œuvre d'Aristote. Même dans les Analytiques : collecte des prémisses et des exemples.

1.1. Les recherches zoologiques.

1.1.1. Eléments de la vie d'Aristote. 3 périodes.

- a. 367 – 347 : Aristote et Platon.
- b. 347 – 335 : Exile en Asie Mineure. 1^{ère} collecte et 1^{ères} recherches.
- c. 335 : 1^{ères} rédactions.

En 347 il s'installe à Atarné dont Hermias est le Tyran-philosophe. 3 années.

Il rencontre Théophraste à Mytillène.

Puis à Stagire Philippe lui demande d'éduquer Alexandre.

Pendant cette période Aristote collecte près de 15 constitutions. Il ne nous en reste qu'une, celles d'Athènes. C'est là aussi qu'il collecte ses informations naturalistes : astronomie, chimie, physique, psychologie, météorologie... liste non exhaustive. Cf. Diogène Laerce.

Ouvrages majeurs réalisés pendant cette période : Histoire des Animaux. Véritable fondement des sciences biologiques. (b)

Un autre ouvrage : Les Dissections. Ouvrage perdu.

**Lire Livre I de l'Histoire des Animaux.
Et lire Livre I des parties de Animaux.**

1.1.2. La méthode analogique d'Aristote..

Tout d'abord il distingue les parties anhoméomères (dissemblables et qui ne se reproduisent pas avec elles mêmes) des parties homéomères (qui se reproduisent à partir d'elles-mêmes : le sang..).

Ces deux termes sont un des éléments du BIOS : reproduction (parmi reproduction, comportement, habitat). Ces catégories sont applicables à tous les vivants, et la cité en fait partie.

Ses recherches vont de l'homme à l'huître de méditerranée. Dans certains cas ses descriptions sont encore d'actualité. Ex : reproduction du poulpe : Bras hectocotyle.

Quel est le point de départ théorique de ses analyses ?

« En premier lieu il faut prendre les parties de l'homme. En effet, de même que nous estimons les monnaies en les rapportant chacune à celle qui nous est la plus familière, ainsi devons-nous faire dans les autres domaines. L'homme nous est nécessairement le plus connu des animaux, ses parties ne sont pas inapparentes à la perception, mais peut-être pour ne pas laisser échapper la suite et avoir la raison avec la sensation, convient-il d'énumérer ces parties, tout d'abord les parties organiques, puis les homéomères. [les parties semblables]. Les plus importantes parties en lesquelles se divise le corps tout entier sont : la tête, le cou, le thorax, les deux bras, les deux jambes, l'enveloppe qui va du cou aux parties sexuelles, qui s'appelle le thorax. »

Histoire des animaux, I, 6, 491 a 19 sqq.

Face à la diversité il faut un critère unique qui serve de référentiel. Ce sera l'HOMME, ses parties anhoméomères et homéomères. Pourquoi ?

Parce qu'il est nécessairement le plus connu de tous les animaux.

Cf. *Analytiques 2nds* : Distinction entre ce qui est antérieur et plus connu pour nous et ce qui est antérieur et plus connu absolument.

Là il s'agit de ce qui est le plus connu à défaut, face à la diversité, de pouvoir définir le plus connu absolument.

C'est donc une méthode de connaissance par **analogie**. Cf. **texte 2**.

« Le poulpe se sert de ses tentacules comme de pieds et comme de mains. Il attire à lui au moyen des deux qui sont au-dessus de sa bouche. Quant au dernier des tentacule qui est très effilé et seul blanchâtre et divisé en deux à l'extrémité, il est à la suite du rachis ; on appelle rachis la partie lisse à l'opposé de laquelle sont les suçoirs ; quant à ce tentacule, il s'en sert pour l'accouplement. En avant du tronc, au-dessus des tentacules, il a un tuyau creux par lequel il rejette l'eau de mer qu'il a reçue dans le tronc, quand il prend quelque chose dans la bouche, il l'oriente tantôt vers la droite, tantôt vers la gauche, et c'est par lui qu'il rejette l'encre. Il nage de côté dans le sens de ce qu'on appelle la tête, en étendant les pieds ; en nageant ainsi, il se fait qu'il voie vers l'avant (car ses yeux sont au-dessus de sa tête) et il a la bouche à l'arrière. Quant à la tête, tant qu'il est en vie, il l'a dure et comme gonflée d'air. Il touche et saisit avec la face ventrale de ses tentacules et la membrane qui est entre ses pieds se distend tout entière, mais s'il tombe sur le sable, il ne peut plus retenir sa proie. »

Histoire des animaux, IV, 1, 524 a 3-20.

+ Cf. **Topiques I, 17, 108 a sur le raisonnement analogique**.

→ Idée d'une **homogénéité de la nature**

→ Identité de fonction entre les termes analogiques : jusque dans les artefacts « tuyaux ».

On est en présence d'une zoologie descriptive et empirique. **Pas expérimentale**. C'est **d'ailleurs ce qui fut souvent reproché à Aristote**.

1.1.3. Les Critiques de la méthode d'Aristote.

- a. On a accusé Aristote de commettre des erreurs grossières
- b. De ne pas satisfaire à l'exigence de la méthode expérimentale
- c. De négliger la mesure.

« *Sa chair est agréable, c'est pourquoi on le chasse. Lorsqu'il a reçu un coup, il fuit et ne s'arrête qu'à bout de forces. Il se défend en ruant, en évacuant ses excréments et en les lançant jusqu'à quatre brasses [environ 5 mètres] de lui. Il se sert facilement et souvent de ce moyen et cela brûle au point d'enlever le poil des chiens. Donc, lorsque le bison est troublé et effrayé, l'excrément produit cet effet, mais s'il n'est pas troublé, il ne brûle pas.* »

Histoire des Animaux, IX, 45, 630 b 8-11

- **C'est une description fausse.** Il se serait laissé piéger par un témoignage de chasseur farfelu
 - **Méthode expérimentale :** Ses descriptions seraient marquées par l'amateurisme. Elles sont effectuées sur le terrain mais pas en laboratoire. Il n'y a pas de protocole expérimental, pas de contrôle ni de reproduction des faits.
 - **Absence de toute mesure :** absence de toute mathématisation (peser, mesurer échantillons).
- Il se contente de consigner ses impressions de profane
- Il se limite aux apparences et ne cherche pas ce que sont vraiment les choses (pas de mise à l'épreuve des phénomènes.)

Il y a des marques de crédulité dans ses descriptions :

Ex célèbre de la théorie de la génération spontanée : **Les poux, les vers et d'autres organismes naîtraient d'eux mêmes.**

« *Des animaux à entailles [les insectes], les uns naissent d'animaux du même genre qu'eux, comme les tarentules et les araignées, de tarentules et d'araignées, ainsi que les attelabes, les sauterelles et les cigales ; les autres ne naissent pas d'animaux, mais ils le font d'eux-mêmes, les uns naissent de la rosée qui tombe sur les feuilles naturellement au printemps, souvent aussi en hiver, par beau temps et lorsque les vents du sud sont durables, les autres naissent dans la fange et l'excrément pourrissant, les autres dans le bois vert ou dans le bois déjà sec, les autres dans les poils des animaux, les autres dans la chair des animaux, les autres dans les résidus et de ceux-ci, les uns naissent de résidus déjà évacués, les autres de résidus qui sont encore dans les animaux.* »

Histoire des Animaux, V, 19, 551 a 1-7

Toutefois l'on trouve aussi des protocoles expérimentaux :

Cf. L VI, III : les premiers développements du poussin. Il note jour après jour et avec beaucoup de détails la croissance des poussins dans l'œuf. Pour ce faire il ouvre chaque jour un nouvel œuf. Cela n'est pas sans rappeler *Le traité des épidémies* des Hippocratiques.

Ensuite il effectue une induction pour tous les oiseaux.

Ici les critiques estiment le contre-rendu d'expérience mais ils font toutefois remarquer qu'Aristote ne s'assure pas de la date de pondaison des œufs, si bien qu'un œuf recueilli aujourd'hui pourrait avoir été pondu le jour même et, par conséquent, se trouver à un stade moins avancé que celui recueilli la veille, ce qui fausserait toutes les données.

Enfin cette description n'est pas caractéristique de *l'Histoire des Animaux*, de son objet et de sa méthode.

La méthode expérimentale est sans importance pour une **zoologie descriptive**. Cette science qu'il inaugure a pour tâche de collecter et de systématiser l'information. Il n'est pas besoin ici de preuve expérimentale.

Aristote lui-même était conscient que les différentes sciences impliquaient différentes méthodes, selon leurs objets et tâches respectifs.

- **Sur les mesures :**

Les grecs possédaient bien des balances. Aristote aurait pu s'en servir s'il l'avait jugé utile. D'autre part il était un bon mathématicien.

S'il ne fait que très peu d'observations quantitatives précises ce n'est pas par erreur mais par choix. Il y a d'ailleurs quelques rares textes où l'on en trouve : « **cinq coudées** » « **deux coudées** ». : **Aristote a mesuré quelques céphalopodes.**

« Par comparaison [avec le poulpe], les uns sont plus longs, comme le calmar, alors que la seiche est plus large. Parmi les calmars, ceux qu'on appelle les grands calmars sont beaucoup plus grands. Leur taille peut atteindre cinq coudées [à peu près 2 m]. Certaines seiches ont deux coudées, et les tentacules des poulpes sont d'une dimension de ce genre et sont même plus grands. »

Histoire des Animaux, IV, 1, 524 a 25-28

Ce qui compte pour Aristote c'est la forme et la fonction plutôt que le poids et la taille. La structure et la fonction des tentacules et non la taille ou le poids des spécimens.

Cette méthode permet de fonder une taxinomie et une morphologie.

On le voit bien, ces critiques, y compris lorsqu'elles sont positives, sont décalées d'abord parce qu'il s'agit d'un pionnier, ensuite par rapport à l'objet qu'il se donne.

Il faut ajouter à tous ces arguments, enfin, le contexte culturel d'Aristote.

1.1.4. Le contexte culturel.

Avant lui déjà Hécatée de Millet (premier historien), Hérodote et Thucydide ont ainsi procédé par de telles collectes d'informations qui s'apparentent à une véritable logique de collectionneur : collecter des informations sans vraiment encore savoir pourquoi, certainement pour ce que l'on en pourra en faire plus tard.

Ainsi « la collection » d'Aristote tient toute sa légitimité par son époque. C'est une légitimité **politique, culturelle et, en définitive, rhétorique.**

Cf. Georges Naddaf sur *L'historai périphuséos*. Pour les grecs la *physis* est le tout de l'être et de l'ordre du monde (*cosmos*).

L'histoire naturelle comprend donc aussi l'anthropologie politique. **Il n'y a pas de barrière disciplinaire. Ontologiquement la science consiste en une même attitude globale :**

→ L'HISTORAÏ.

Evidemment il est impossible que toute cette masse d'observations soit issue des seules recherches d'Aristote. Il va pour ce faire emprunter à d'autres ce qui explique en partie le manque de fiabilité de certaines informations.

Thucydide est celui qui a le plus clairement formalisé les conséquences méthodologiques de ce genre de collecte.

Cf. La Guerre du Péloponnèse LI, Ch.20-22 : Il y explique comment il s'en est remis parfois à des témoins et **précise les précautions qui s'imposent pour s'assurer de la véracité des ces témoignages.**

Cf. L'Histoire de Plin L VIII ch. XVI, § 44

Selon Plin Alexandre, comme Aristote, était animé d'un désir enflammé de connaître la nature des animaux. Pour ce faire il s'en remettait aux témoins qu'étaient les chasseurs, les pêcheurs, les fauconniers, apiculteurs etc.

Cette légende présente l'intérêt de nous rappeler que la référence en question est celle des *technitai*. « *De tous ceux qui s'occupent d'élevage et d'agriculture* ».

Ce qui n'empêche pas Aristote, comme Thucydide, donc, de garder une distance critique.

1.1.5. De la collecte à l'induction pour rendre compte des phénomènes.

Cf. Génération des Animaux III, 5, 756a 31 – 34

« *Ce qui contribue à causer l'erreur que l'on commet à ce propos, c'est la rapidité de la copulation chez les poissons de cette sorte : elle est telle que le fait échappe souvent aux pêcheurs eux-mêmes, car aucun d'eux ne l'observe d'un point de vue scientifique.* »

Les pêcheurs comme techniciens compétents restent les témoins les plus autorisés. Seulement la nature du phénomène est telle qu'elle leur échappe. En raison du genre étudié.

Ils croient que la laitance du mâle est absorbée dans l'estomac de la femelle, n'ayant jamais perçu d'accouplement.

a. LI, 486a « J'appelle genre par exemple l'oiseau ou le poisson (...) »

Le genre est au dessus de l'espèce. Dans le genre poissons il y a plusieurs espèces de poissons.

b. Texte 1 : « ce qui contribue à causer l'erreur »

Erreur = *apatè* = tromperie, duperie. La nature du poisson, du genre, peut tromper l'observateur. Ce n'est pas une erreur de jugement.

On peut cependant n'être point victime de cette tromperie. A condition d'observer « d'un point de vue scientifique ».

Observer ici = *teréo*. Et non *horontès*.

Teréo = surveiller, regarder et non voir. Observer pour connaître.

Expression : *terei tou gnônaï charis* : pour avoir la grâce de connaître.

NB : Les charites sont les déesses qui répandent la grâce. Une fois qu'Aphrodite a versé la charis sur la tête de Pandora il en résulta la nature irrésistible des femmes qui pousse les hommes à se marier.

Observer pour connaître... qu'a-t-il observé ?

- i. **Que tous les ovipares naissent d'un accouplement et d'une émission de sperme.**
- ii. **Que les oiseaux pondent des œufs achevés à coquille dure**
- iii. **Que les sélaciens ovovivipares (requins, raies) gardent leurs œufs dans leur corps. Les petits naissent dans ce même corps. Il y a production d'œufs mais mise au monde de petits êtres vivants : ovo vivi pares.**
- iv. **Les poissons pondent, eux, un œuf inachevé à coquille molle.**

La coquille des œufs de poissons se trouve justement être suffisamment molle pour permettre un développement extérieur mais pas assez pour résister à l'environnement.

→ Cadre finaliste.

La démarche générale d'Aristote consiste à rendre compte des phénomènes. La collection n'a d'utilité que pour des comparaisons aboutissant à des spécifications :

Le poisson est une espèce du genre ovipare. Cette espèce se distingue des autres ovipares en ceci qu'elle pond des œufs à coquille molle et en grand nombre. Si elle procède ainsi **c'est parce que.... On verra plus bas que c'est directement lié à la morphologie, à la structure de l'animal.**

Seulement il y a là une induction à partir de l'observation d'un seul ou de quelques spécimens.

La notion d'induction – fautive – n'est pas claire chez Aristote.

Elle est à la fois ce qui donne les prémisses à la déduction syllogistique mais en même temps elle contient une insuffisance immanente : elle devrait, pour être fondée, être exhaustive, or elle ne le peut être.

Cependant il faut bien que quelques cas suffisent. Il faut donc éviter l'induction trop rapide, fautive.

C : Nous sommes loin de la science qui se meut dans la sphère de l'universel. Dans ce texte *l'epagogé*, l'induction, est une démarche tâtonnante à la portée de tous les hommes quels que soient leur âge et leur formation.

Cf. *Topiques* I, XII :

« *L'induction est un procédé plus persuasif [rhétorique], plus éclairant, intuitivement plus accessible et à la portée de la moyenne des gens. La déduction, elle, est un procédé plus contraignant et plus efficace à l'égard des spécialistes de la contradiction.* »

Mais par ailleurs Aristote développe l'idée d'une induction non fautive.

Cf. *Analytiques* II, XIX, 100b

« *Il est évident que c'est l'induction qui nous fait connaître les principes (tà protà) car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel.* »

Dans l'exemple de la reproduction des poissons nous avons affaire à une induction fautive : nous savons que les œufs sont stériles sans intervention du mâle.

La laitance doit donc intervenir lorsque les œufs sont expulsés : voilà pourquoi il ne se peut voir d'accouplement comme dans les autres espèces d'ovipares.

On passe bien ici de l'horao au teréo.

Si Aristote en arrive là c'est grâce au cadre général qu'il donne à ses observations, ce même cadre théorique est justement ce qui rend son observation perspicace, contrairement au seul horao qui se limite au fait de « voir » les phénomènes.

1.1.6. Le cadre théorique : LES 4 CAUSES

Cf. *Physique* Ch. 8, 198a

Cf. *Métaphysique* A 3, Δ 11 et H 4

- a. **Cause efficiente** : C'est la cause **motrice**, ce à partir de quoi il y a principe de changement ou de repos. Ici c'est la cause par laquelle les œufs s'accroissent : la nature de la chaleur psychique. Semblable à celle du suc mêlé au levin.
- b. **Cause formelle** : C'est la nature même de la chose. Ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Par exemple la laitance du mâle.
- c. **Cause matérielle** : Ce dont chaque chose est faite : la substance sécrétée par la femelle : les œufs, qui restent inféconds s'ils ne sont pas fécondés par la laitance du mâle.
- d. **Cause finale** : Ce en vue de quoi la chose est faite. Pourquoi les œufs des poissons finissent leur formation à l'extérieur ?

- i. L'utérus de la femelle n'a qu'un espace limité pour un grand nombre d'œufs. La taille et partant la structure de l'animal est en cause.
- ii. S'ils se développaient à l'intérieur ils seraient en nombre insuffisant : risque d'extinction de l'espèce.

« La nature combattant les pertes en les compensant par le nombre ».

Déploiement complet de la causalité plurielle.

- a. Les causes matérielle (existence des œufs) et formelle (fécondation) sont les deux compossibles du poisson.
- b. Mais ces deux compossibles ne sont eux mêmes possibles que si le mode de la fécondation est fidèle à la structure [psychique] (cause efficiente) du poisson qui interdit tout accroissement en son sein d'un nombre d'œufs suffisant.
- c. Ces œufs sont en nombre insuffisant du point de vue de la survie de l'espèce (cause finale).

Question posée à Madame Desclos : Sur la confusion que l'on peut faire entre cause formelle et cause matérielle.

Je vois là comme une confusion, ou une imbrication, entre la cause formelle (laitance) et la cause matérielle (les œufs qui ne sont pas ce qu'ils sont sans la laitance et donc sans la cause formelle...). Enfin je me dis que l'on pourrait tout aussi bien imaginer que les œufs soient la cause formelle et la laitance la cause matérielle. Rien pour le moment ne me permet, à partir des données que j'ai à l'esprit, de ne pas faire cette confusion.

Si le poisson est fait à partir des œufs et si et seulement si ce sont des œufs fécondés, alors pourquoi ne dit-on pas que la laitance et les œufs sont conjointement les causes matérielles et que l'union de ces deux causes matérielles (la copulation) est la cause formelle ?

La cause formelle c'est la nature même de la chose : ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Or la laitance du mâle seule ne peut pas être ce qui définit la nature du poisson. Seule elle n'y suffit pas. A moins que la laitance définisse selon Aristote l'acte copulatif lui-même.

Le cas échéant mon problème est résolu : la laitance comprise comme acte de fécondation et partant copulatif, et alors comme achèvement de la copulation, est la cause formelle du poisson, c'est-à-dire qu'elle est ce qui fait que le poisson est ce qu'il est.

Il reste que la cause matérielle ne peut être l'œuf uniquement : il faut que la substance spermatique soit elle aussi comprise comme cause matérielle en tant que substance. Mais pas en tant qu'émanant de l'acte du poisson mâle.

De même et parallèlement les œufs comme substance sont la cause matérielle du poisson mais l'acte de les sécréter et de les expulser est, en tant qu'acte, la cause formelle du poisson : c'est parce qu'il y a cet acte qu'il y a du poisson.

Si bien que l'on a le schéma suivant :

Laitance (substance) et œufs (substance) = cause matérielle

Laitance (sécrétion de) et œufs (sécrétion d') = fécondation = cause formelle.

D'un côté la laitance et les œufs comme substances seraient la puissance du poisson et la fécondation l'acte de cette puissance. Est-ce justifié ?

Réponse :

Sur la définition de la femelle et du mâle on se rapportera aux textes suivants :

De la génération des animaux I, I 20 et I, II 4 (le mâle)

De L'histoire des animaux X, 6

SECONDE QUESTION : Sur le hasard et la finalité

Comment une cause peut-elle être finale ? autrement dit comment Aristote explique-t-il que le vivant compense les pertes par le nombre ? Certes il y a une nécessité structurelle de l'animal et l'on peut aisément comprendre que chaque individu est mu par le besoin. Mais comment une espèce sait-elle qu'elle doit produire les moyens de compenser ses manques ? Comment a-t-elle survécu avant d'avoir produit de tels stratagèmes ?

Si je devais traiter à nouveau la question de la finalité biologique je proposerais, certes maladroitement, une transition analogue à la suivante : Aristote rend compte de la pluralité des causes qui animent le vivant. Seulement il ne semble pas qu'il explique qu'une fin soit contenue en une cause et qu'ainsi une espèce se meuve comme si elle avait conscience de ses propres desseins. A ce titre le darwinisme vient compenser cette 'carence' du système d'Aristote en offrant à la pensée deux nouvelles causalités : La causalité environnementale et la causalité aléatoire.

La cause efficiente du poisson tient en ceci qu'il évolue dans un environnement qui ne permet de survivre qu'aux spécimens qui auront, de manière fortuite, développé les atouts fortuitement adéquats à leur environnement et, partant, à leur survie.

Comment alors ne pas se priver du finalisme ? en effet il me semble que si l'on pense en terme de hasard, au sens strict, alors il n'y a plus d'ordre causal finalisé possible pour les espèces : elles ne sont que le fruit de la fortuite survie de certains individus.

Or comment penser l'organisme sans la fonction et la fonction sans la finalité ? Enfin le hasard au sens strict n'est-il pas plus difficilement concevable que la

finalité ? Car si cette dernière comprend encore l'idée d'un ordre préétabli le concept de hasard présuppose la possibilité de l'absence de toute détermination. Dans un cas comme dans l'autre la pensée du vivant se trouve prise au dépourvu.

Pour résumer, où puis-je trouver dans l'œuvre d'Aristote de quoi éviter ces apories, ou du moins de quoi les dépasser ?

Réponse :

Se référer aux textes suivants :

*Parties des Animaux I,I sur la finalité et la nécessité.
Traité de l'interprétation sur le hasard et la finalité.*

Chapitre 9. DE L'INTERPRETATION

OU IL EST DEMONTRE QUE SEULE LA POSSIBILITE EST NECESSAIRE ET QUE N'EST NECESSAIRE QUE CE QUI EST OU N'EST PAS MAIS JAMAIS CE QUI SERA OU CE QUI NE SERA PAS.

<L'opposition des futurs contingents.>

L'affirmation ou la négation portant sur les choses présentes ou passées est nécessairement vraie ou fausse, et les propositions <contradictaires > portant sur des universels et prises universellement sont toujours aussi, l'une vraie et l'autre fausse ; il en est de même, ainsi que nous l'avons dit, dans le cas de sujets singuliers. **Par contre**, s'il s'agit de propositions portant sur des universels, mais qui ne sont pas prises universellement, cette nécessité ne joue pas sur ce point encore, nous nous sommes expliqué.

Mais pour les futurs portant sur des singuliers, la solution n'est plus la même. Si, en effet, toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, nécessairement aussi toute chose est ou n'est pas. Par conséquent, si une personne affirme que telle chose sera, tandis qu'une autre personne affirme que cette même chose ne sera pas, il faut évidemment de toute nécessité que l'une des deux dise la vérité, puisque toute affirmation [ou toute négation] est vraie ou fausse. (L'affirmation et la négation ne peuvent pas, en effet, être vraies simultanément dans des cas de ce genre). Car s'il est vrai de dire (soit le blanc est soit que le blanc n'est pas, nécessairement le blanc est ou le blanc n'est pas. Et <réciproquement> si le blanc est ou si le blanc n'est pas, il était vrai de l'affirmer ou de le nier ; et si le blanc n'est pas, on est dans l'erreur ; et si on est dans l'erreur, le blanc n'est pas. **Il en résulte que l'affirmation ou la négation est nécessairement vraie ou fausse.**

S'il en est ainsi, rien n'est, ni ne devient, soit par l'effet du hasard, soit d'une manière indéterminée, rien qui, dans l'avenir, puisse indifféremment être ou n'être pas ; mais tout découle de la nécessité, sans aucune indétermination. En-effet, ou bien c'est en affirmant qu'on dit la vérité, ou bien c'est en niant, sinon un événement pourrait indifféremment se produire ou ne pas se produire : car le mot indétermination n'est rien de plus que l'indifférence à se comporter, dans le présent ou dans l'avenir, de telle façon ou de telle autre.

En outre, si une chose est blanche en ce moment, il était vrai antérieurement d'affirmer qu'elle serait blanche, de sorte qu'il était toujours vrai de dire de n'importe quel événement qu'il est ou qu'il sera.

Mais s'il était toujours vrai de dire qu'une chose est ou sera, il n'est pas possible qu'elle ne soit pas ou qu'elle ne sera pas ; or ce qui ne peut pas ne pas se produire est dans l'impossibilité de ne pas arriver, et ce qui est dans l'impossibilité de ne pas arriver arrive nécessairement. Il en résulte ainsi que tous les futurs se produisent nécessairement. Par suite, rien n'arrive d'une manière indéterminée ou par l'effet du hasard, car là où il y a hasard, il n'y a pas nécessité.

Il n'est pas non plus possible de prétendre que ni l'affirmation, ni la négation ne sont vraies, qu'on ne peut pas dire par exemple de tel événement ni qu'il se réalisera, ni qu'il ne se réalisera pas. D'abord, <il en résulterait que>, si l'affirmation était fausse, la négation ne serait pas vraie, et que si, à son tour, celle-ci était fausse, l'affirmation pourrait ne pas être vraie. **En second lieu, supposons qu'il soit vrai de dire qu'une chose est à la fois blanche et grande** : ces deux qualités doivent lui appartenir nécessairement l'une et l'autre ; et s'il est vrai d'affirmer qu'elles lui appartiendront demain, elles lui appartiendront réellement demain. **Mais puisqu'on admet que d'un événement on ne peut dire ni qu'il se réalisera, ni qu'il ne se réalisera pas le lendemain, l'indétermination elle-même disparaîtra. Si on prend pour exemple une bataille navale, il faudrait qu'on ne puisse dire ni que la bataille navale aura lieu, ni qu'elle n'aura pas lieu.**

Telles sont donc, avec d'autres de même nature, les absurdités où l'on est entraîné si l'on admet que, pour toute affirmation et négation (qu'il s'agisse soit de propositions portant sur les universels et prises universellement, soit de propositions portant sur le singulier), nécessairement l'une des opposées est vraie, et l'autre fausse, et qu'il n'existe aucune indétermination dans le devenir, mais qu'au contraire toutes choses sont et deviennent par l'effet de la nécessité. En vertu de ce raisonnement, il n'y aurait plus ni à délibérer, ni à se donner de la peine, dans la croyance que si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas. Rien n'empêche, en effet, que, dix mille ans à l'avance, tel homme prédise un événement et que tel autre prédise le contraire : ce qui se réalisera nécessairement, c'est celle de ces deux prédictions, quelle qu'elle soit, qui était vraie à ce moment-là. -Peu importe, au surplus, qu'on ait ou qu'on n'ait pas en fait formé une affirmation ou une négation : il est clair que la réalité n'en est pas moins ce qu'elle est, en dépit de l'affirmation ou de la négation de tel ou de tel. Car ce n'est pas le fait d'avoir été affirmés ou niés qui fera les événements se réaliser ou non, quand bien même on les aurait annoncés dix mille ans à l'avance ou à n'importe quel autre moment. Il en résulte que si, de tout temps, les choses se comportaient de telle façon que l'une des propositions contradictoires fût conforme à la vérité, il était nécessaire qu'elle se réalisât ; et l'ensemble des événements s'est toujours <dans l'hypothèse> déroulé de façon à arriver nécessairement. Car ce dont on a dit avec vérité qu'il sera ne peut manquer de se réaliser : et ce qui est arrivé, il était toujours vrai de dire qu'il se réaliserait.

Mais si ces conséquences sont inadmissibles (**l'expérience nous montre, en effet, que les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action, et que, d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment la puissance d'être ou de n'être pas, indifféremment ; ces choses-là peuvent aussi bien être que ne pas être, et par suite arriver ou ne pas arriver.** Nous avons sous les yeux de nombreux cas de ce genre. Par exemple, le vêtement que voici peut être coupé en deux, et pourtant en fait ne l'être pas, mais s'user auparavant; de même, il peut n'être pas coupé, car il ne pourrait plus être usé

auparavant s'il n'avait pas la possibilité de n'être pas coupé. Aussi en est-il de même pour tout autre événement auquel on attribue une possibilité de ce genre), **il est par suite évident <dis-je> que ce n'est pas par l'effet de la nécessité que toutes les choses sont ou deviennent** ; en fait, tantôt on a affaire à une véritable indétermination, et alors l'affirmation ou la négation ne sont pas plus vraie, ni plus fausse l'une que l'autre, tantôt **la tendance** dans une direction donnée est plus forte et plus constante, bien qu'il puisse arriver que ce soit l'autre qui l'emporte et non pas elle.

Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas, quand il n'est pas, voilà qui est vraiment nécessaire. **Mais cela ne veut pas dire que tout ce qui est doive nécessairement exister, et que tout ce qui n'est pas doive nécessairement ne pas exister ; car ce n'est pas la même chose de dire que tout être, quand il est, est nécessairement, et de dire, d'une manière absolue, qu'il est nécessairement.** Il en est de même pour tout ce qui n'est pas. **C'est la même distinction qui s'applique aux propositions contradictoires.** Chaque chose, nécessairement, est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, **et cependant si on envisage séparément ces alternatives, on ne peut pas dire laquelle des deux est nécessaire.** Je prends un exemple. **Nécessairement il y aura ou il n'y aura pas demain une bataille navale ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas.** Mais qu'il -y ait ou qu'il n'y ait pas demain une bataille navale, voilà qui est nécessaire. Et puisque les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes, il en résulte évidemment que si ces dernières se comportent d'une manière indéterminée et sont en puissance de contraires, il en sera nécessairement de même pour les propositions contradictoires correspondantes. C'est bien là ce qui se passe pour les êtres qui n'existent pas toujours ou qui ne sont pas toujours non-existants. Il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse. Par suite, il n'est évidemment pas nécessaire que de deux propositions opposées entre elles comme l'affirmation et la négation, l'une soit vraie, et l'autre, fausse. En effet, ce n'est pas à la façon des choses qui existent que se comportent celles qui, n'existant pas encore, sont seulement en puissance d'être ou de ne pas être, mais c'est de la façon que nous venons d'expliquer. »

b. Retour sur la cause efficiente : La chaleur psychique.

Qu'est-ce que la chaleur psychique comme cause efficiente ?

Il faut se référer à la théorie de l'Âme.

L'âme c'est la forme du corps vivant avec lequel elle constitue une substance unique et sans lequel elle ne saurait exister.

Cf. De Anima LII ch. IV 415b

L'Âme a trois fonctions. ! Attention ! Ce ne sont pas des parties. Elle a des *fonctions* .

- i. La fonction nutritive et de reproduction. (identité car dans les deux cas il s'agit de la génération des êtres).**

NB : Comme il y a une seule fonction qui regroupe la nutrition et la reproduction, il s'avère que les pêcheurs restent compétents dans leur erreur : Croyant que les poissons se reproduisent

par l'ingestion de la laitance du mâle, ils ont là quelque intuition de cette identité entre nutrition et reproduction dans le règne du vivant, ces deux notions se rapportant à la génération.

415b « *L'âme nutritive appartient à tous les autres vivants aussi bien qu'à l'homme, elle est la première et la plus commune des fonctions [!!!!! pas des facultés = dunamis = puissance or l'âme n'a pas de puissance, la puissance est toujours du côté du corps. Donc problème de traduction ici] de l'âme, c'est par elle que la vie est donnée à tous les êtres animés. Ses fonctions sont la génération et la nutrition. En effet, la plus naturelle des fonctions pour tout être vivant parfait, qui n'est pas incomplet ou dont la génération n'est pas spontanée, c'est de produire un autre vivant semblable à soi : l'animal produit un animal, la plante une plante, pour participer au divin autant que possible ; tous les êtres y aspirent et c'est à cette fin qu'ils agissent en toute leur activité naturelle (le terme fin a deux acceptions : d'une part le but lui-même, l'autre le sujet pour qui ce but est une fin).(...)*

Pour info : (...) c'est encore au titre de fin que l'âme est cause. De même en effet que l'intellect agit en vue d'un but, de même aussi la nature, et c'est ce qu'on appelle sa fin. Ce qui joue ce rôle chez les animaux, et conformément à la nature, c'est l'âme. En effet, tous les corps naturels [vivants] sont de simples instruments de l'âme, aussi bien ceux des animaux que ces deux plantes : ce qui montre qu'ils ont l'âme pour fin. **Double est l'acception du terme « fin » : le but lui-même et le sujet pour qui ce but est une fin. »**

415b « *L'âme nutritive appartient à tous les autres vivants aussi bien qu'à l'homme, elle est la première et la plus commune des fonctions de l'âme, c'est par elle que la vie est donnée à tous les êtres animés. Ses fonctions sont la génération et la nutrition. »*

→ → → C'est une fonction définitoire du vivant.

ii. La fonction sensitive et motrice.

L'âme est le principe du mouvement.

4 espèces de changement.

Tout changement n'est pas un mouvement. Tout mouvement est un changement.

3 espèces de mouvement :

- | | | | |
|---|----------------------------------|-------|-----------------------------------|
| ○ | L'altération | ===== | mouvement selon la qualité |
| ○ | L'accroissement ou la diminution | ===== | mouvement la quantité |
| ○ | Le mouvement local | ===== | mouvement selon le lieu |

**QUELLE
DIFFERENCE ?**

La génération ou la corruption	=====	mouvement selon la substance.
--------------------------------	-------	---

Le mouvement est ce dont l'acte est la puissance. Il cesse d'être une fois l'acte interrompu.

Le mouvement est le passage d'un extrême à l'autre : par exemple le passage du chaud au froid, du grand au petit ou d'un point à un autre.

Le sujet du mouvement demeure avant et après le mouvement.

OR

La génération ou la corruption sont des changements où l'acte diffère de la puissance : La fécondation diffère de ce qu'elle est en puissance : le nouveau poisson.

Il n'y a pas de passage d'un extrême à l'autre mais d'une substance à l'autre. De l'œuf au poisson.

Après la corruption ou avant la génération il n'y a, respectivement, plus ou pas de sujet.

Ils ne sont donc pas des mouvements.

La fonction sensitive et motrice est la fonction du changement compris comme mouvement à savoir comme altération, accroissement ou diminution et mouvement local.

Et la génération et la corruption appartiennent à la fonction nutritive et reproductrice de l'âme.

iii. La fonction intellectuelle**Celle qui permet de connaître et de penser.**

3 caractéristiques :

La *phronésis* ou sagacité (dimension pratique)

L'*espistémè* ou la science

L'*alétéia doxa* ou l'opinion

Leurs contraires :

la déraison

l'ignorance

l'opinion fausse

Ces contraires n'existent que tant que ces vertus existent. Il n'y a d'ignorance ou de déraison que pour un animal rationnel.

Conclusion sur l'âme et la chaleur psychique : La chaleur psychique renvoie directement au fait que l'âme est forme d'un corps vivant – cause formelle – et aussi cause efficiente par cette même chaleur.

Rappel :

Cause matérielle = œufs

Cause motrice = chaleur psychique = puissance de l'âme.

Cause formelle = l'âme comme fonction reproductrice, ou la lactance comme expression de cette fonction.

Cause finale = survie de l'espèce et les moyens déployés à cet effet.

5.11.03

La doxographie, les sources écrites d'Aristote.

« *Aristote est le premier à avoir assemblé des livres, et son exemple a servi au roi d'Égypte pour organiser une bibliothèque* » Strabon [le roi en question est Ptolémée 1^{er} Sôter (Macédoine v. 367 - 283 av. J.-C.)

NB : Nous avons affaire à la même démarche de collection.

Cf. *Topiques I, XIV 103 b12-15*. Chapitre qui commence par « *Il existe autant de manières de recueillir des prémisses que d'espèces.... (?)* »

Une de ces manières se situe dans le travail de lecture. Le but est de dresser des tableaux pour chaque catégorie de sujet avec des têtes de liste : des fiches de lecture. Elles devaient être contenues dans *Les Collections* mais cet ouvrage a été perdu.

Une autre manière est la doxographie à proprement parler : l'étude des opinions communément admises et rendues célèbres.

1.1.7. La fonction heuristique de la doxographie et l'impact de la tradition.

Au cœur de son développement sur la nature des différentes causes Aristote ne consacre que 9 lignes au rappel de sa théorie. Une seule renvoie à la physique, avant de déclarer en

Métaphysique 983b :

« *Rappelons ici les opinions de ceux qui, avant nous, se sont engagés dans l'étude des êtres, et qui ont philosophé sur la vérité, car il est évident qu'eux parlent de certains principes et de certaines causes. Cette revue sera profitable pour notre recherche actuelle : ou bien, en effet, nous découvrirons une autre espèce de cause, ou bien notre confiance sera affermie dans notre présente énumération.* »

La doxographie a une fonction heuristique. Elle permet de constituer une communauté des savant dont l'accord semble être en mesure de garantir la vérité d'une thèse.

Il ne s'agit donc pas pour Aristote de se placer, à l'instar de ce que Saint Thomas estimait, comme le *télos* de ses prédécesseurs. Lorsqu'il écrit les nombreux essais sur l'histoire intellectuelle qu'on lui attribue, comme *De la Philosophie*, lorsqu'il émaille ses traités en résumés, son but n'est pas de retracer l'histoire d'une idée ou d'un concept, son but n'est pas de faire l'archéologie d'une théorie : les finalités d'Aristote ne sont pas celles d'un historien de la philosophie.

Csqce : Considérer ces développement d'un vue strictement historique, puis s'émerveiller de constater qu'il est réfutable est totalement hors de propos.

Il se dote d'un instrument pour donner à ses recherches un point de départ et un moyen de contrôler ses propres spéculations. De surcroît il n'avait pas toujours à sa disposition les renseignements dont il avait besoin.

Cf. Rhétorique I, 1, 1354 a-11 et suivants et III, 1, 1404a et suivants :

Aristote produit ses réflexions à partir de ses prédécesseurs.

- i. En logique et en zoologie il n'a pas eu de prédécesseurs.
- ii. Pour le reste il prenait tout ce que la tradition offrait à son étude.

Il faut voir là un sens aigu de l'histoire intellectuelle. Son attitude vis à vis de l'endoxal est plus qu'une simple mesure de précaution ou de prudence dans la réflexion. Dès le Livre A de la métaphysique il dit que « *Les hommes désirent par nature découvrir la vérité* » Comme il admet par ailleurs que la nature ne fait jamais rien en vain, alors ce désir doit pouvoir être satisfait. Il faut donc voir un fondement philosophique à cette démarche.

Par conséquent – et contrairement à Descartes – si la majorité des hommes croit quelque chose alors c'est un signe que vraisemblablement cette chose est vraie.

a. Il insiste sur la valeur de ce qu'il appelle les opinions admises « *ta endoxa* »

Cf. *Topiques I, 1* A l'occasion d'une réflexion sur les paralogismes il montre que celui qui raisonne sur une figure fautive **ne part ni d'affirmations vraies et premières ni d'idées admises et partagées par tous les hommes ou presque tous les hommes ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée.**

L'opinion éclairée : tous, presque tous, les plus autorisés.

Il faut tout de même que l'on admette qu'il y a derrière l'opinion de ceux-là des démonstrations syllogistiques.

La doxa n'est pas une ignorance. Chez Platon si la doxa dit une vérité c'est par pur hasard. Ici la doxa peut équivaloir à une connaissance. Certes elle n'est pas un savoir syllogistique mais le savant qui met son savoir en commun, à l'évidence, ne le fait pas sous la forme du syllogisme.

Cf. *Topiques I, XIV* :

Quelque chose qui est cru par tous ou la plupart, ou par tous les savants est probablement vrai parce que véritablement approuvé. Toute opinion mérite d'être étudiée avec un préjugé favorable à son endroit qui suscite et occasionne son étude.

Cette étude occasionne alors des réfutations. Cette méthode permet de préserver la possibilité de la réfutation.

b. L'impact de la tradition.

Cf. *Ethique à Nicomaque VII, 1, 1145 b* :

Il laisse penser qu'au moins en ce qui concerne la philosophie pratique les opinions admises servent tout autant de point d'arrivée que de point de départ parce que si les objections (*aporia*) soulevées sont solutionnées et que subsistent les opinions communes ou du moins les plus répandues « *c'est une preuve suffisante que nous aurons atteint notre objet* »

- i. Il faut aller aux sources de ce qui est dit maintenant
- ii. Lorsque soi-même on innove (néo-therizeîn = révolutionner) il faut absolument le justifier en montrant qu'on a admis que les prédécesseurs ont eux-mêmes été innovants : **l'innovation est traditionnelle.**

Cf. Métaphysique A, 1, 993 a30-b5 et b11-19 :

L'acquisition de la connaissance est difficile et la science progresse lentement. Les commencements sont les plus grandes difficultés.

Reste à se demander en quoi ces travaux ont un rapport à la philosophie.

1.2. L'intérêt philosophique des travaux d'Aristote.

1.2.1. La zoologie, une simple taxinomie ?

La zoologie lui a valu pendant longtemps d'être considéré comme le fondateur de la biologie taxinomique¹.

Depuis 1986 Pellegrin a mis en évidence qu'Aristote ne construisait pas tant une taxinomie qu'une moriologie. (*Ta moria* = les parties)

Cf. Index de *La structure des traités d'Aristote* de Desclos. Cet index permet une lecture transversale du mot parties.

Par *taxis* (ordre, place) dans taxi-nomie, il faut entendre un ordonnancement qui regroupe les objets naturels en fonction des critères suivants : Les modes de vie et les caractéristiques intrinsèques (anatomie pour les parties internes et morphologie pour les parties externes.)

Liné dans son *Systema Naturae* consigne cette notion : une place pour chaque chose, chaque chose à sa place.

Pour Pellegrin Aristote n'établit pas un tel travail. Il s'agit pour Aristote de montrer quel type de structure et donc aussi d'activité et de fonction vont habituellement de pair, et à partir de là isoler les causes de la variété des structures animales.

Conséquence : Cela revient à repenser l'ordre de composition du corpus biologique. Les informations que l'on trouve dans *L'histoire des Animaux* étaient jusque là considérées comme une simple **base de données agencées de façon fantaisiste** concernant la biosphère et destinées à fournir un matériau brut pour des théories plus achevées comme *Les Parties des Animaux* et *La Génération des Animaux*. Nous trouverions là une systématisation ainsi qu'une explication des raisons pour lesquelles Aristote aurait d'abord produit une taxinomie.

Pour Pellegrin il ne s'agit pas, loin s'en faut, d'une énumération exhaustive. Certains animaux se voient dédiés 4 pages alors que d'autres n'ont que quelques lignes. Selon Liné cela est arbitraire et lié aux conditions d'observation. Selon le même auteur on aurait là une œuvre en

¹ Science des lois de la classification ; classification d'éléments concernant un domaine, une science.

perpétuel changement, à l'instar de celle d'Hérodote qui ouvre son travail au seul jugement de son lecteur.

Certes on ne trouve pas beaucoup de descriptions complètes mais ce n'est pas en raison de la nature provisoire et inachevée de l'œuvre.

Ce sont les descriptions complètes qui constituent l'état le plus ancien du traité **alors que les moins complètes sont justement celles qui se rattachent à la finalité de l'Histoire des Animaux. Pourquoi ?**

Les descriptions particulières d'animaux particuliers ne concernent que les parties qu'Aristote considérera comme intéressantes du point de vue de la cause → C'est dans les descriptions les moins complètes que l'on trouve les recherches les plus orientées.

Au début il note tout. A la fin, lorsqu'il a fini de voir ce qu'il veut démontrer, il concentre davantage ses observations en vertu de son fil directeur.

Ex : Histoire des Animaux II, 8 et II, 11 : respectivement le singe et le caméléon.

En 4, 503 a 1-11, la taupe : dissection ciblée. La taupe a des yeux mais atrophiés. L'on voit bien ici qu'il n'a pas pour objet d'établir un compte-rendu complet de la structure et de la morphologie de la taupe. Mais simplement de montrer que ce cas unique est le seul quadrupède vivipare auquel il manque un des cinq sens : la cécité des taupes comme mutilation naturelle, résultat d'une imperfection de la nature. La taupe échappe à la règle des cinq sens qui s'applique à tous les animaux ovipares et vivipares.

Même la taupe est structurellement conçue pour voir, elle a des yeux : confirmation de la règle.

Seulement l'accident, l'imperfection de la nature rend inopérante cette fonction que la taupe n'a qu'en puissance car une peau épaisse recouvre ses yeux.

Pour montrer cela une description exhaustive de la taupe aurait occulté cet intérêt pour la confirmation de la règle selon laquelle tous les animaux vivipares et ovipares sont doués des cinq sens.

=====> **Il s'agit de comprendre les parties et leurs relations : moriologie.**

12.11.03.

Quelle est la méthode de cette moriologie ? Comment définir les parties causalement pertinentes ?

Ce qui importe c'est que les différences dévoilent leurs relations causales avec une autre différence, ce qui reste vrai quelle que soit la nature, le genre, de l'animal.

1.2.2. La critique de la division platonicienne

RAPPEL SUR LA DECOUPE PAR LE MILIEU DANS LE POLITIQUE

La pratique de la division et la théorie de la division.

Dans le *Phèdre* on divise une essence en ses espèces. C'est dans *Le Politique* que va apparaître une réflexion problématique sur cette pratique : Doute sur le fait de savoir si on est toujours en train de diviser selon les articulations de l'être : en quoi la division des espèces animales en cornu et non-cornu est-elle par exemple pertinente par rapport à l'essence ?

Quels sont les critères de la division ?

Dans *Le Sophiste* On a bien une division selon l'eidè (l'espèce). Dans l'affirmation en tout cas. Il faut une division des *techneï* selon leurs espèces.

Distinction de deux grandes espèces d'art : Les arts d'acquisition et les arts producteurs.

On retrouve cette méthode dans le *Politique*. Il va falloir examiner à fond ce dialogue après avoir analysé *Le Sophiste*. Pour commencer on va poser une appartenance de classes.

257 – 258 b :

« Dis moi s'il est possible de poser celui-là comme ceux qui savent, se c'est le cas nous diviserons les sciences comme nous l'avons fait pour le sophiste. »

Nous allons voir s'il opère le même type de découpe que dans *Le Sophiste*.

Certes on peut envisager qu'il y ait deux types de découpes valables pour un même objet. Une découpe différente entre celle opérée dans *Le Sophiste* et dans *Le Politique* ne serait pas alors un problème.

Seulement nous allons voir que cela ne va pas vraiment de soi.

En effet si dans *La République* VII il affirme qu'il n'y a pas d'importance dans la forme de la division, ici on cherche toutefois à déterminer un vocabulaire judicieux.

Dans *La République* ce qui importe c'est la différence entre les choses et le vocabulaire importe peu.

Ici pour la même raison on parle de donner un nom qui corresponde au caractère unique de chaque chose étudiée.

• **A chaque division on va nommer (rassembler) les membres d'une même classe.**

1° Isolation

2° Marquage = *épigraphtai* d'une unique propriété ;

3° Idem avec tout ce qui reste.

Exemple :

Science :

-Pratique [*pratikè*]

-Théorique [*Gnostikè*]

Reprise de tout comme caractérisé par ces divisions : rassemblement.

Capacité à voir de façon synoptique le tout et ses parties.

•Il faut un usage de l'exemple et du contre-exemple pour définir les caractéristiques spécifiques.

Tel caractère ne donne pas toute la science car ce contre exemple montre en quoi il ne s'agit que d'une espèce de science.

Remarque : Au début de ce cours nous avons vu que le contre-exemple sert à déterminer une mauvaise définition alors qu'ici il devient le signe d'un découpage.

La question n'est donc plus '*qu'est-ce que savoir*' mais '*quels sont les différents mots qui vont nous permettre de distinguer les différents savoirs ?*'

258 d-e :

Dans quel genre de savoir se trouve le politique ? Le savoir théorique ou le savoir pratique ?

259 a-c :

« *Il est donc manifeste que nous posions que tout cela relève d'une science unique* » (le savoir théorique).

En fait toute cette page conclut à l'appartenance quasi-exclusive du savoir politique au savoir théorique.

259 d :

« *Nous dirons alors que le roi a beaucoup plus de rapports avec la connaissance théorique qu'avec la connaissance pratique.* ».

Science :

-pratique

-théorique :

•jugement pur

•commandement

Politique = commandement → pour la production

d'objets
inanimés :
Architecture

→ pour la gestion
d'objets
animés :
Esclaves
Troupeau
Disciple

Dans l'ensemble « troupeaux » on peut distinguer :

Troupeaux :

-Sauvages

-Apprivoisables :

•aquatiques

•terrestres :

** volant

** **Marchant :**

*** cornu

*** **non-cornu**

****capables de
croisements

******incapables de
croisements**

Quadrupèdes

Bipèdes

La politique est donc l'art qui a pour spécificité de faire marcher les bipèdes. (!) Et plus exactement elle est l'art qui a affaire aux troupeaux apprivoisables, terrestres, marchant, non-cornus, incapables de croisement et bipèdes.

*****FIN DU RAPPEL***** Cf. Cours Agrégation 2002 sur Platon.

Cf. *Parties des Animaux I, 2, 3* : Aristote prend grand soin d'expliquer et diviser les vivants d'après certaines caractéristiques différentielles n'apporte toutefois aucune réponse à la question de leurs caractéristiques essentielles.

Il cible la pratique platonicienne de la division dichotomique. Or dans cette méthode une division bi-partite successive est censée nous permettre d'arriver à la classification complète de toutes les espèces appréhendées. Aristote constate qu'au moins une des deux branches sera caractérisée par des termes négatifs (connu, non connu, capable de croisement, incapable de croisement...).

Or selon Aristote il ne peut y avoir de différence spécifique négative car les animaux qui tombent sous cette catégorie le font par exclusion et non parce qu'ils constituent une classe cohérente. En quoi formons nous une classe cohérente, en effet, avec le poisson ? Pourtant nous sommes comme eux des animaux sans ailes. (I, 3, 642b 22-25).

Définir c'est saisir le genre et la différence.

Le genre : L'élément commun. Replacer un objet dans un ensemble général. C'est-à-dire indiquer ce qui lui est commun avec tous les objets qui appartiennent à ce genre. Ex : appartenir au genre poisson = être apode avec des branchies.

La différence : L'élément spécifique, positif et caractéristique. Marque ce qui distingue tel objet de tous les autres objets du même genre. Ex : le poisson renard et la baudroie²

Précision 1 : Bien que ne nécessitant pas de termes privatifs la division ignore l'ordre des choses. Certains divisent le règne animal en deux groupes : terrestre et aquatique. Les oiseaux doivent donc être répartis entre ces deux groupes. A l'évidence cela fait violence à la véritable structure du réel où les oiseaux ont un groupe qui leur est propre. De même diviser les animaux selon des caractères tels que ailée/aptères (sans ailes) a pour effet immédiat de découper artificiellement certaines familles comme les fourmis.

Précision 2 : La privation (*sterisis*) a 7 sens :

- i. Quand un être n'a pas les attributs qu'il est naturel de posséder même sans que cet être lui-même soit fait pour les posséder. Exemple : a plante est privée d'yeux.
- ii. Quand un être ne possède pas une qualité qui devrait se trouver naturellement en lui. Exemple : l'aveugle ou la taupe.
- iii. Quand l'être devant naturellement posséder une qualité ne l'a pas hors du temps où il devrait la posséder. Exemple : L'embryon n'est aveugle que hors du temps où il devrait posséder la vue.
- iv. Lorsqu'un être ne possède pas une qualité requise dans le milieu requis (lumière) par rapport à l'organe (l'œil), eu égard à l'objet (le visible) et dans les circonstances où il devrait l'avoir. Exemple : Celui qui est enfermé dans une cave possède la vue, devrait pouvoir s'en servir mais ne peut pas s'en servir.
- v. Quand une chose se trouve en trop petite quantité. Exemple un fruit sans noyau pour un fruit qui n'a qu'un noyau insignifiant.
- vi. Quand une chose se fait mal ou difficilement : dire que l'on est sourd parce que l'on entend mal. (NB : Aristote étudie en v et vi l'usage courant des termes).
- vii. Le manque absolu. Etre aveugle totalement.

² Poisson comestible à tête énorme, couverte d'appendices et d'épines. (Long. max. 1,50 m ; famille des lophiidés.) Nom usuel : lotte de mer.

A partir de là il s'agit de tenter de voir quelles combinaisons de traits caractéristiques ou de différences distinguent les êtres les uns des autres. **Le but est d'aboutir à une définition de l'espèce qui établit son essence en montrant :**

i. Le genre auquel elle appartient

ii. La différence spécifique qui la sépare des autres.

Mais ici la définition ne consiste pas à définir l'extension particulière d'une classe parce que cela peut être fait sur la base d'attributs non essentiels, bien qu'appartenant uniquement à la classe en question.

Cf. *Seconds Analytiques* I, IV, 73b32 et 74a4 Ou *Parties des Animaux* I, III 643a 27 et suiv. : Exemple géométrique : la somme des angles d'un triangle n'est pas une partie de l'essence de la triangularité mais simplement une de ses **implications**.

On doit donc isoler l'attribut ou l'ensemble d'attributs qui font que l'animal ou tout autre étant est ce qu'il est. Ces attributs seront alors dans une relation de causalité vis-à-vis des autres traits caractéristiques de l'animal en question.

Le but ? Parvenir à des classifications des différents animaux qui expliquent pourquoi ils possèdent les propriétés dérivées qui sont les leurs.

• La division doit toutefois progresser par subdivision progressive des différences. **Dès lors une série correcte de subdivision consistera d'abord à isoler une classe générale (par ex : avoir des pieds) puis à subdiviser cette classe en fonction de la manière d'avoir des pieds (ex : animal à pieds fendus et animal bipède).**

Cf. Parties des Animaux I, 3, 643b-27 644 a-11

Or tous les animaux à pieds fendus ne sont pas des bipèdes et vice-versa. Par conséquent ce qui rend un animal bipède ne peut être identique à ce qui le rend pied-fendu. Sinon les lézards seraient bipèdes. → ces deux traits ne sont pas causalement liés à un troisième terme. + il y a des cas dans lesquels ce qui est apparemment la même propriété recevra des explications différentes pour les différentes espèces : Chez les quadrupèdes l'absence de vésicule biliaire et chez les oiseaux la sécheresse de leur constitution sont à l'origine, selon Aristote en *Seconds Analytiques* II, XVII, 99b4-7, de quadrupédie et de leur bipédie.

En *Parties des Animaux* II et III Aristote n'est pas loin de rejeter cette méthode de divisions successives. Il exclut en effet explicitement la division dichotomique en raison de son incapacité à révéler la véritable structure des choses.

La définition finale d'un animal quelconque nécessite d'identifier plusieurs différences spécifiques, distinctes de surcroît, auxquelles on parvient par des études elles aussi distinctes, parmi lesquelles aucune n'est préférable. On parvient ainsi à la définition de chaque espèce et des relations avec les autres espèces par la prise en considération de ses parties dont nous avons vu que ce qui les définit c'est d'être **causalement constitutives**.

On assiste donc à une réflexion sur l'établissement des causes et sur la possibilité de plusieurs causes pour un même effet, sur la différence entre essence et accident, sur le genre et la différence spécifique et donc aussi sur la matière et la forme s'il est vrai que le genre est la matière de la définition comme la différence en est la forme.

Autant de questions proprement philosophiques qu'Aristote rencontre au fil de *L'historia* et ce dont témoignent les croisements entre les textes.

→ La physique appartient aux sciences théorétiques.

1.3. La structure des sciences chez Aristote.

1.3.1. La géométrie.

Elle est la science grecque la plus développée, ce dont témoigne à l'évidence la notoriété d'Euclide.

Certes Euclide est postérieur à Aristote mais il s'est, comme Aristote, appuyé sur les recherches de tous ses prédécesseurs, lesquels avaient réfléchi à ce qui allait devenir le trait distinctif de sa géométrie : **la méthode axiomatique-déductive.**

Euclide sélectionne un petit nombre de principes simples (*axiomata*) dont il va faire des vérités premières à partir desquelles l'on pourra déduire des vérités logiquement nécessaires.

Il faut donc distinguer : les vérités premières des vérités dérivées.

C'est ce que fait Aristote dans la mesure où il tente de systématiser le savoir.

L'axiomatique est intellectuellement séduisante. C'est d'ailleurs ce qui a séduit Platon dans la géométrie de telle sorte qu'il a tenté de définir les cinq genres de l'être comme des axiomes.

Seulement Aristote n'a pas prétendu axiomatiser, contrairement à Platon, toute la connaissance humaine. Cette prétention platonicienne ignore l'évidente indépendance des différentes sciences. Mathématiciens et médecins, biologistes et physiciens ont des objets et des méthodes différents. Leurs disciplines se chevauchent parfois mais rarement.

Néanmoins Aristote va tendre à systématiser la connaissance humaine. Si elle n'est pas unitaire elle n'est pas non plus une simple pluralité dispersée.

Cf. *Métaphysique* L ch. IV 1070 a-31-33 :

« *Les causes et les principes des différents êtres sont en un sens différents mais en un autre sens, si on parle en général et par analogie, sont les mêmes pour tous les êtres* ».

Les axiomes de la géométrie et les principes de la biologie sont indépendants mais semblables par analogie. Les instruments conceptuels et la structure formelle de toutes les sciences sont semblables.

Aristote a divisé la connaissance en 3 grandes catégories :

1.3.2. Les trois genres de connaissance.

Cf. *Métaphysique* E, I, 1025b-25

« *Toute pensée est ou pratique ou poétique ou théorique* ».

- **Les sciences poétiques** sont celles qui s'occupent **de la fabrication** ou de la **production** des choses : les techniques artisanales et artistiques.
- **Les sciences pratiques** sont celles qui ont rapport à **l'action** ou plus exactement à la manière dont nous devons agir.
- **Une science est théorique** quand son but n'est ni l'action ni la production mais **la vérité** : tout ce que nous considérons à ce jour comme sciences.

Livre E, I, 1026a 18-19 :

« *Il y aura trois philosophies théorétiques : les mathématiques, la science naturelle et la théologie* ».

a. La science naturelle :

- Zoologie
 - Botanique
 - Psychologie
 - Météorologie
 - Physique
- } 1. **Mouvement** / changement
2. Objets **séparés**.

a. Les mathématiques : Objets immobiles et non séparés.

b. La théologie : Elle est supérieure à la science naturelle.

La science naturelle n'est pas la plus belle des sciences.

Livre E, I, 1026a 26-30 :

« *S'il n'y avait pas d'autre substance que les substances naturelles la science naturelle serait la science première. Mais s'il existe des substances immobiles, la science de ces substances sera antérieure et sera la philosophie première.* »

Aristote comme Platon pense qu'il existe des substances immobiles et que ces substances sont divines → **Théologie**

- **La théologie est supérieure à toutes les sciences théorétiques.**

Livre E, I, 1026a 22-23 :

« *Les sciences théorétiques sont supérieures à toutes les sciences, et celle-ci [la théologie] à toutes les sciences théorétiques* »

Les choses divines (*ta théia*) sont souvent identifiées aux parties du ciel si bien que la théologie pourrait bien être une partie de l'astronomie (pb – voir plus bas)

- Qu'en est-il de la métaphysique et de la logique ?

La logique n'est pas une science mais un *organon*.

La métaphysique n'est que le nom attribué au texte par son compilateur, Andronicos de Rhodes. Cette science a souvent été identifiée à la métaphysique, pour autant Aristote n'utilise jamais ce terme.

Le terme signifie seulement « ce qui vient après le livre de la physique » c'est-à-dire dans l'ordre des traités et non pas dans un quelconque ordre chronologique ou même logique. C'est peut-être un ordre propédeutique choisi comme tel par Andronicos mais en tout état de cause cet ordre est arbitraire parce que, du point de vue logique, la métaphysique ne saurait venir après mais avant, puisqu'elle contient la description de la philosophie première qu'est la théologie.

Néanmoins Livre G 1003a 21-22 :

« Il y a une science qui étudie les étants en tant qu'étant (au singulier) et les attributs qui leur appartiennent essentiellement ».

Cette citation a une résonance ésotérique par l'emploi du terme étant au singulier.

Cette confusion provient d'un choix contestable de la traduction. Il y a cinq manuscrits de la métaphysique. Trois d'entre eux sont respectivement des 12^e, 13^e et 14^e siècles.

Dans ces trois là l'on retrouve la phrase au singulier : ta on heî on « l'être en tant qu'être »

Le pluriel n'apparaît que dans le manuscrit du 10^e siècle : ta onta heî on « les étants en tant qu'étant » « en tant qu'ils sont ».

Il s'agit d'étudier ce que c'est qu'être une chose. Ce qui permet d'identifier toute chose dans une même science.

Etude suprêmement générale. Les propriétés que cette science examine sont celles que tout existant doit posséder pour être un existant.

Cf. Livre I qui étudie ce que c'est qu'être une chose et qui fait que toute chose est une chose.

Quel est le rapport de cette étude avec la philosophie première et la Théologie ?

E 1, 1026 30-31

« [la théologie] est universelle de cette façon, parce que première. Et ce sera à elle de considérer l'Être en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être. »

Si on étudie les substances premières alors cela équivaut à étudier tous les étants en tant qu'ils sont, qu'ils existent.

1.3.3. Transition vers le statut particulier de la LOGIQUE.

Les philosophes ultérieurs ont discuté sur le statut de la logique parmi les autres sciences. Certains ont soutenu qu'elle est une partie des sciences théorétiques.

D'autres, parmi les successeurs et disciples d'Aristote, ont soutenu qu'elle est un ORGANON de la philosophie, un instrument de la philosophie. C'est-à-dire quelque chose que les savants pouvaient utiliser sans que cela constitue en tant que tel un objet d'étude. Une référence close et achevée, donc.

D'autres, enfin, ont soutenu qu'elle était à la fois une PARTIE et un ORGANON.

Aristote lui-même n'a pas abordé cette question. Il se contente de déclarer que **celui qui étudie les étants en tant qu'étant étudiera les choses qui en mathématiques sont appelées axiomes** : les premiers principes de déduction : « *Parce qu'ils embrassent l'universalité des êtres et non pas tel genre particulier à l'exclusion des autres.* » G 3, 1005a 20-23 et b10.

Au Chapitre précédent il soutient que le logicien revêt le masque du philosophe :

Métaphysique G 2, 1004b 15-25

« Et de même pour les autres questions de ce genre. Donc, puisque ces notions³ sont des propriétés essentielles de l'Un en tant qu'un, et de l'Être en tant qu'être, et non en tant que nombres, lignes ou feu, il est clair que notre science devra les connaître dans leur essence et dans leurs attributs. Et ceux qui font des attributs l'objet de leur étude⁴ ont le tort, non pas de considérer des objets étrangers à la Philosophie-5, mais d'oublier que la substance, dont ils n'ont pas une idée exacte, est antérieure à ses attributs. De même, en effet, que le nombre en tant que nombre est affecté de propriétés spéciales, telles que l'impair et le pair, la commensurabilité et l'égalité, l'excès et le défaut, modes qui appartiennent aux nombres en eux-mêmes et aux nombres dans leurs rapports entre eux; de même encore que le solide, l'immortel et le mû, le non-lourd et ce qui a poids ont aussi d'autres attributs particuliers : ainsi l'Être en tant qu'être possède aussi certains attributs propres, et c'est relativement à ces propriétés qu'il appartient au philosophe de rechercher le vrai. En voici une preuve : les dialecticiens et les sophistes, qui revêtent le masque du philosophe (**car la Sophistique a seulement l'apparence de la Philosophie, et c'est aussi le cas de la Dialectique**) disputent de tout sans exception, et ce qui est commun à tout, c'est l'Être ; or s'ils disputent de ces matières, c'est évidemment parce qu'elles rentrent dans le domaine propre de la Philosophie. Le genre de réalités où se meuvent la Sophistique et la Dialectique est le même, en effet, que pour la Philosophie, mais celle-ci diffère de la Dialectique par la nature de la fonction requise, et, de la Sophistique, par la règle de vie qu'elle propose. **La Dialectique se contente d'éprouver le savoir, là où la Philosophie le produit positivement.** Quant à la Sophistique, elle n'est qu'une Philosophie apparente et sans réalité. »

1.4. La Logique.

Les sciences doivent être axiomatisées. Avec quels axiomes ? Quelles conditions une proposition doit remplir pour être un axiome ? Quelles formes ont les déductions à l'intérieur de chaque science ? Selon quelles règles les théorèmes seront déduits ?

1.4.1. Les règles de la déduction : Partie formelle de la logique.

De l'interprétation, 4, 16 b 33-17 a 3

« Tout discours a une signification [...]. Pourtant tout discours n'est pas une proposition (apophantikos), mais seulement le discours dans lequel réside le vrai ou le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas. »

La logique s'intéresse uniquement aux propositions apophantiques. Les questions, les ordres, les prières sont autant de propositions refoulées par Aristote vers la rhétorique ou la linguistique.

Il y a **seulement 2 sortes de propositions apophantiques : SIMPLES ou COMPOSEES** (composées de simples) qui affirment ou nient quelque chose de quelque chose.

• Trois règles générales :

- i. Une proposition **affirme ou nie** quelque chose de quelque chose et ces deux choses sont ses termes.
- ii. Toute proposition, simple ou composée, implique que l'on puisse y trouver de la **fausseté ou de la vérité.**
- iii. **Toute proposition simple ne contient que deux termes : le sujet et le prédicat.**

La chose affirmée ou niée = le prédicat.

La chose dont le prédicat est nié ou affirmé = le sujet.

1ers Analytiques : Les propositions expriment diverses **modalités** :

Les propositions sont **soit universelles, soit particulières** qui affirment ou nient un prédicat de toute chose ou de quelques unes.

Ensuite elles peuvent toutes être soit pures, soit nécessaires, soit contingente.

Classification des propositions apophantiques. Livre I, ch. 37 des Premiers Analytiques.

PROPOSITIONS	EXEMPLES	A noter : Equivalence Kant	Chez
Universelles affirmatives pures	Certains calamars font 3m de long	Assertorique	
Universelles négatives pures	Attribution pure.		
Universelles affirmatives Nécessaires	Tout homme est constitué de chair	Apodictique	
Universelles négatives Nécessaires	Avoir un corps est tenu pour Nécessaire		
Universelles affirmatives Contingentes	Il est possible qu'aucun des chevaux ne soit	Problématique	
Universelles négatives Contingentes	endormi.		
Particulières affirmatives pures	Ce calamar fait 3m de long		
Particulières négatives pures			
Particulières affirmatives Nécessaires	Socrate est un homme		
Particulières négatives Nécessaires			
Particulières affirmatives Contingentes	Cet homme n'a pas d'argent		

Particulières négatives Contingentes

1.4.2. La structure du langage. Traité de l'Interprétation

a. Les hommes comme les animaux ont une *phonê sémantikè*.

De l'interprétation, 1, 16 a 4-9

« Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, **bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous**, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images. (traduction Tricot) »

« Or donc, les sons dans la voix (*ta en têi phônèi*) sont les symboles (*sumbola*) des affections dans l'âme (*tôn en têi psuchêi pathématôn*), et les caractères écrits (*ta graphomena*) sont les symboles (*sumbola*) des sons dans la voix (*tôn en têi phônèi*). Et tout comme les mots écrits (*grammata*) ne sont pas les mêmes pour tous, de même les langues (*phônai*) ne sont pas les mêmes. **Mais les affections de l'âme (*pathêmata tês psuchês*), dont ceux-ci sont originairement (*prôtôs*) les signes (*sêmeia*), sont les mêmes pour tous**, tout comme sont les mêmes les objets (*pragmata*) dont ces affections sont les images (*homoiômata*). »

➔ L'interprétation du monde se fait au moment de la *phasis*, de la profération, au moment où le réel est dit soit sous une forme affirmative soit sous une forme négative. C'est pourquoi Aristote accorde une fonction différente au nom et au verbe.

b. Le propre de l'homme : le verbe comme dire quelque chose de quelque chose.

De l'interprétation, 3, 16 b 22-26 :

Car être (*to einai*) ou ne pas être ou étant (*to on*) ne portent pas la signification de la réalité (*sêmeion tou pragmatos*), si et quand ils sont employés seuls. Ils n'indiquent rien par eux-mêmes mais ajoutent à leur propre sens (*prossêmeinei*) une mise en relation (*sunthesin*), qu'il est impossible de concevoir sans les choses mises en relation (*aneu tôn sunkeimenôn*).

De l'interprétation, 11, 21 a 26-29

« Soit la proposition *Homère est quelque chose (esti ti)*, par exemple *un poète*. S'ensuit-il ou non qu'Homère existe ? **C'est seulement par accident que le est est attribué à Homère** ; l'attribution de *est* exprimant uniquement qu'Homère est poète et non qu'il est au sens absolu. »

➔ Les parties du nom, les parties des parties, ne prennent aucune signification isolément. Les noms des animaux n'ont pas un sens conventionnel contrairement aux noms des hommes : il n'y a pas de partie non-signifiante chez l'animal.

Idem pour le verbe, MAIS il fait entrer l'homme dans l'histoire (le temps) , contrairement à l'animal.

→ Avec le verbe apparaît le métalangage : le verbe indique toujours que quelque chose est dit de quelque chose et non seulement dit.

Ce qui est proprement humain : dire quelque chose de quelque chose.

c. **Finalité éthique et politique, philosophique et METHODOLOGIQUE de la logique.**

Il y a différentes saisies du réel possibles : poétiques, pratiques, théorétiques.

D'où l'on voit l'importance de conduire une réflexion sur la nature des propositions : car cela revient à exhiber la manière dont l'homme dit le monde. **Evidemment il s'agit de déployer les critères d'une régulation de l'usage de ce dit.**

Seconds Analytiques, I, 2, 71 b 9-12 :

« Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue, et non pas, à la façon des Sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est. »

→ Il s'agit de développer les conditions du bon usage du dit afin que ce dit soit vraiment un dit de quelque chose et non un dit d'une apparence de quelque chose.

« *La Dialectique se contente d'éprouver le savoir, là où la Philosophie le produit positivement.* » Métaphysique G 2, 1004b 15-25

La dialectique n'est pas la philosophie mais elle joue un rôle majeur pour la philosophie. **Elle a une fonction pour la philosophie, voire une fonction philosophique en tant que condition d'un savoir positif.**

QUESTIONS-OBJECTIONS :

- i. Toutes les propositions sont-elles soit simples, soit composées de propositions simples ?

Ex : **Il est maintenant reconnu que** le dernier tentacule du poulpe **est** divisé en deux à l'extrémité.

Proposition composée. Pour autant cette proposition n'est pas composée **à partir de** propositions simples. **On ne peut rien dire de la vérité ou de la fausseté de la première proposition.**

- ii. Toutes les propositions simples ne contiennent-elles que deux termes ?

Ex : Il pleut.

C'est bien un dire quelque chose du réel, il y a bien une signification affirmative mais pas deux termes.

Or pour Aristote ce qui fait la proposition sémantique : le fait qu'il y ait deux termes.

PROBLEMES :

Socrate est un homme. Cette phrase n'est ni universelle (elle ne dit pas quelque chose de tous les Socrate) ni particulière mais **singulière**.

Les vaches ont quatre estomacs → Toutes les vaches n'ont pas 4 estomacs

Les êtres humains n'ont qu'un petit à la fois → Jumeaux, triplés

Les cerfs perdent leurs bois chaque année. → certains mais pas tous

Nous ne sommes donc pas en face de propositions universelles affirmatives. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles seraient des particulières affirmatives.

Toute vache a bien naturellement 4 estomacs, même si par quelque accident il se peut que certaines n'en n'aient que trois.

Cf. Physique Livre II Chapitre V 196 b 10-16

« Tout d'abord donc nous voyons des faits qui se produisent toujours de même, d'autres qui ont lieu la plupart du temps : or il est évident que la fortune n'est dite être la cause ni des uns ni des autres, et que les effets de la fortune ne sont dits être ni du nombre des faits nécessaires, ni du nombre de ceux qui ont lieu la plupart du temps. Mais comme il y a des faits qui se produisent par exception à ceux-là, et que ce sont eux que tous affirment être des effets de la fortune, il est évident que la fortune et le hasard existent : car nous savons que de tels faits sont des effets de la fortune, et que les effets de la fortune sont de tels faits. »

(Traduction de O.Hamelin, 1907)

« Donc, tout d'abord, puisque nous voyons que certaines choses se produisent toujours de la même façon, et que d'autres se produisent la plupart du temps <de la même façon>, **il est manifeste que la fortune, c'est-à-dire ce qui arrive par l'effet de la fortune, n'est assigné comme cause à aucune de ces deux <catégories>, ni à ce qui arrive nécessairement et toujours, ni à ce qui arrive le plus souvent.** Mais puisqu'il existe aussi des choses qui arrivent en dehors de ces <catégories>, et que tout le monde dit qu'elles sont l'effet de la fortune, il est manifeste que la fortune et le hasard sont quelque chose. Nous savons, en effet, à la fois que de tels événements sont les effets du hasard et que les effets du hasard sont de cette sorte. »

Il faut distinguer :

- les choses qui se produisent **toujours** (tous les hommes sont mortels)
- les choses qui se produisent **la plupart du temps** (les hommes n'ont qu'un petit à la fois.)
- les choses qui se produisent rarement et **sous l'effet de la fortune.** (les monstres)

.....
 ABSENCE AU COURS (rattrapage de l'absence de Madame Desclos du 29.10.04, un jeudi, jour où je travaille au Lycée)

1.4.3. Les figures logiques et les modes concluants.

Il y a 14 modes concluants sur les 256 possibles pour les trois figures valides.

+ les 5 modes concluants de la quatrième figure.

Leibniz leur ajoutera 5 autres modes valides par subalternation.

Au total : 26 modes concluants soit 6 figures.

La fonction des *Premiers Analytiques* est de fournir l'outil pour dériver une science de ses axiomes.

Les *Seconds Analytiques* relèvent de l'étude des axiomes eux-mêmes → Etude de la forme d'une science déductive axiomatisée. On constate que les *Seconds Analytiques* sont indépendants de la théorie syllogistique des *Premiers Analytiques*.

- **LES DEUX DEFAUTS DES PREMIERS ANALYTIQUES :**

1^{er} défaut : Le syllogisme repose sur une **pétition de principe** : La vérité de la majeure suppose celle de la conclusion.

2nd défaut : Le Syllogisme est inutile pour la science en ce qu'il ne sert qu'à l'exposer lorsqu'elle est achevée = **un instrument rhétorique et non heuristique.**

1.5. L'origine des axiomes.

1.5.1. La théorie aristotélicienne de l'axiomatisation.

Une science est censée systématiser notre connaissance de son objet. Ses axiomes et théorèmes doivent être des propositions qui sont connues et satisfont les conditions d'un savoir scientifique.

Les axiomes doivent être :

- vrais
- Premiers et immédiats
- Mieux connus que les théorèmes (puisque ceux-ci en dépendent.)

Dans les *Seconds Analytiques* Aristote s'intéresse à la connaissance comme science, *épistémè* : la science ainsi considérée est un ensemble de connaissances organisées **selon un système de preuves et de démonstrations.**

→ L'arithmétique et la géométrie sont donc les modèles de la science.

La déduction – apodéxis – est un raisonnement qui nous fait connaître. Elle a par nature un pouvoir épistémique car si je sais que les prémisses d'une déduction sont vraies alors j'aurai aussi le savoir de sa conclusion.

Connaître ce n'est pas autre chose que connaître les prémisses d'une démonstration.

- Toutefois pour Aristote la science n'est pas seulement la démonstration.

Il s'agit aussi de « *connaître la cause par laquelle la chose est* »

Cf. Seconds Analytiques, I, 2, 71 b 9-12

« Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue, et non pas, à la façon des Sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous croyons que **nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est.** »

1^{ère} conséquence : La connaissance scientifique ne porte que sur **des faits nécessaires**.

2^{ème} conséquence : Pas de connaissance scientifique de ce qui n'a pas de cause ;

→***les principes ne peuvent pas faire l'objet d'une connaissance scientifique.*******

Un zoologiste n'aura aucune connaissance du fait que les vaches ont 4 estomacs que s'il sait en quoi elles doivent avoir 4 estomacs de manière nécessaire. **Cause nécessaire.** « (...) *et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est.* »

PB : A l'évidence cette conception exclue toute connaissance scientifique de faits simplement contingents.

Or la plus grande partie des objets évolue dans un monde contingent.

En fait une science des individus contingents n'est possible qu'à la condition de pouvoir les subsumer sous des universaux qui eux seront nécessaires et universels.

Question : Que sont les causes ? **Comment accéder à la connaissance des universaux ?**

1.5.2. Cause et causalité.

La cause doit être prise au sens large de *explication* : Exhiber la cause de quelque chose c'est expliquer *pourquoi* la chose est ce qu'elle est.

Cette condition est liée à d'autres exigences que toute science doit satisfaire :

Cf. Seconds Analytiques, I, 2, 71 b 19-25

« Si la connaissance scientifique (to epistasthai) consiste bien en ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative (tèn apodeiktikèn *épistémèn*) parte de prémisses qui soient vraies (alèthôn), premières (prôtôn), immédiates (amésôn), plus connues que antérieures à, et causes de la conclusion. C'est à ces conditions, en effet, que les principes de ce qui est démontré seront aussi appropriés à la conclusion. **Un syllogisme peut assurément**

exister sans ces conditions, mais il ne sera pas une démonstration, car il ne sera pas productif de science. »

Il faut partir de prémisses soient :

- a. vraies
- b. premières
- c. immédiates
- d. antérieures à la conclusion
- e. plus connues que la conclusion
- f. causes de la conclusion**

« Un syllogisme peut assurément exister sans ces conditions, mais il ne sera pas une démonstration, car il ne sera pas productif de science. »

Ceci répond au second défaut des *Premiers Analytiques*.

Rappel : **2nd défaut** : Le Syllogisme est inutile pour la science en ce qu'il ne sert qu'à l'exposer lorsqu'elle est achevée = **un instrument rhétorique et non heuristique.**

Il faut distinguer les **syllogismes producteurs de science** de ceux qui ne font **qu'exposer le savoir.**

Le syllogisme d'exposition : la conclusion peut servir de prémisses (dès lors la prémisses à un autre syllogisme, dès lors elle n'est ni première, ni immédiate).

g. Commentaire sur L'antériorité.

Il y a différentes façons pour une proposition d'être antérieure.

i. L'antériorité scientifique.

La proposition A peut être scientifiquement antérieure à la proposition B si A est plus évidente que B.

ii. l'antériorité causale.

A est antérieure à B si A est la cause de B et si l'inverse n'est pas vrai.

iii. L'antériorité logique.

A est antérieure à B si A peut servir de prémisses dont B découlera.

Conséquence : L'antériorité contient les conditions **a, b, e et f. mais pas c.**

Il faut partir de prémisses soient :

a. vraies	Antériorité scientifique
b. premières	Antériorité causale
c. immédiates	*****
d. antérieures à la conclusion	

e.	plus connues que la conclusion	Antériorité scientifique
f.	causes de la conclusion	Antériorité causale.

Parce que l'antériorité ne contient pas l'immédiateté cette partie est considérée par les commentateurs comme la plus problématique : car elle oblige à distinguer l'intellect passif de l'intellect actif. Cf. *Seconds Analytiques* I,2, 10 et 71.

NB : Il faut noter et retenir toutefois qu'il n'y a pas chez Aristote de système circulaire où chaque conclusion puisse constituer l'axiome d'un autre raisonnement.

Une connaissance = un seul syllogisme.

Enfin, la possibilité même des syllogismes requiert l'existence des *archai* qui doivent être *ameson*, c'est-à-dire antérieurs à toute proposition.

L'*ameson* est le critère le plus définitoire du syllogisme épistémique. Car une conclusion épistémique est un savoir apodictique mais elle ne peut être un *archê* car elle n'est pas immédiate.

Pour qu'une conclusion puisse servir de prémisse à un autre raisonnement il lui manque juste l'immédiateté.

Quels sont ces propositions premières et immédiates ?

1.5.3. Comment connaît-on les *archai* ?

Elles sont ni des prémisses, ni des moyens termes. Une telle vérité sera *amesa*. On dira que ces *principes ou archai* n'ont pas d'explication.

La connaissance scientifique est par définition une connaissance des causes et puisque les *archai* n'ont pas de cause, il s'ensuit que le fondement de la connaissance scientifique doit être quelque chose d'autre que la connaissance scientifique.

La démonstration n'est possible que s'il existe des vérités premières connues sans démonstrations, immédiates.

PROBLEME : En I, 2, 19, Aristote commence par énoncer une difficulté : **nous ne saurions avoir une connaissance innée des principes puisqu'ils sont inconnus de la majorité des gens.**

Il serait absurde que nous ayons en nous le plus haut degré de connaissance sans en être conscients. Si par ailleurs la connaissance des principes est bien la première de toutes les connaissances comment pouvons nous alors les acquérir ?

En effet on acquiert toujours une connaissance sur la base d'une connaissance antérieure.

1.5.4. La sensation, une fonction innée et un mode de connaissance ?

Aristote définit la connaissance par l'*épistémè*. Mais pour un grec l'*aïsthesis* (sensation), l'*emperia* (l'expérience) et la *gnosis* sont des connaissances. Toute connaissance n'est pas

forcément *épistémè* qui n'est que le statut d'une connaissance apodictique fondée sur des principes indémontrables.

Le rôti est en train de brûler = une connaissance mais pas une *épistémè*.

La sensation est innée en tant que nous n'apprenons pas comment voir les couleurs ou entendre les sons. **C'est une fonction innée actualisée par l'objet.**

Elle procède de la mémoire.

1.5.5. Le *noûs* comme hexis de la saisie d'universaux.

Chaque progrès de la mémoire procède de la répétition des perceptions. Un grand nombre de sensations conduisent à seul souvenir persistant. De nombreux souvenirs d'une même chose conduisent à **une expérience et de nombreuses expériences débouchent éventuellement sur la reconnaissance par l'âme d'un universel.**

L'*hexis* ou la fonction qui élabore cette connaissance est le *noûs* : traduction polémique : intellect, intuition, esprit. Polémique même sur le fait que le *noûs* soit une *hexis*, une fonction de l'âme ou une condition de connaissance.

Toutefois le *noûs* semble bien être une fonction d'acquisition de concepts universels. (approfondissement plus bas ch. N°)

Conséquence 1 : Si l'âme peut être impressionnée par les universaux c'est qu'alors ils doivent avoir une existence indépendante d'elle.

Conséquence 2 : Ou alors cela peut également signifier qu'ils sont toujours déjà dans l'âme, en puissance et l'expérience en serait l'activation.

Certains commentateurs n'ont pas hésité à soutenir que la théorie Aristotélicienne de la science n'est pas autre chose qu'une sorte d'innéisme platonicien et que le *noûs* n'est pas autre chose qu'une connaissance intuitive des premiers principes évidents par eux-mêmes.

PROBLEME : La conception Aristotélicienne est-elle à l'inverse fondamentalement empirique ? Ou est-elle bien platonicienne ? **Dans l'un et l'autre cas il y a un décalage évident** entre ce à quoi conduit ce processus dans *Seconds Analytiques* I, 2, 19 (saisie des concepts universaux) et ce dont a besoin toute connaissance scientifique : connaître des vérités premières et immédiates.

Il reste, enfin, que nous ne savons pas comment passer de concepts universels à des propositions immédiates.

Solution : Si les premiers principes prennent la forme de définitions on peut peut-être combler l'écart entre la saisie des concepts universels et la constitution des premiers principes en supposant **que connaître un concept ce n'est pas autre chose que connaître sa définition.**

PROBLEME La définition ne peut pas seule, selon Aristote, établir l'existence d'aucune chose.

1.6. Le rôle de la définition dans la science

1.6.1. La définition doit établir l'essence de la chose.

Cf. *Premiers Analytiques* II, 3 et II, 11-21.

Cf. *Topiques* I, 5 101 b38. Qu'est-ce qu'une définition ? **C'est un discours qui signifie l'essentiel de l'essence d'un sujet.**

L'essence étant ce qu'Aristote appelle, par ailleurs, *ce par quoi la chose est elle-même* ; cette espèce de définition est donc le produit de l'enquête scientifique et philosophique. Par opposition, donc, à la définition nominale qui se contente d'expliquer ce que signifie un nom et non la chose à laquelle on donne ce nom. Cf. *Seconds Analytiques* II, 10, 95b30-31

Topiques, 1, 15, 106 a 2-4

« À propos maintenant des divers sens des termes, il ne faut pas seulement prendre en considération les divers sujets dont, en des sens différents, peut se dire le terme étudié il faut encore essayer d'expliquer les raisons diverses qu'ils ont de se dire tels. »

L'objet des *Topiques* est d'établir les conditions d'un entretien dialectique réussi. Pour ce faire les termes doivent être clairement distingués et définis.

Il cible la pratique platonicienne de la division dichotomique. Or dans cette méthode une division bi-partite successive est censée nous permettre d'arriver à la classification complète de toutes les espèces appréhendées. Aristote constate qu'au moins une des deux branches sera caractérisée par des termes négatifs (connu, non connu, capable de croisement, incapable de croisement...). Cf. *Philèbe* et *Le Sophiste*. (Voir récapitulatif du cours sur Platon de J.F. Pradeau de 2001-2002 sur ce point p.20 de ce présent document).

Or selon Aristote il ne peut y avoir de différence spécifique négative car les êtres qui tombent sous cette catégorie le font par exclusion et non parce qu'ils constituent une classe cohérente. En quoi formons nous une classe cohérente, en effet, avec le poisson ? Pourtant nous sommes comme eux des animaux sans ailes.

1.6.2. Définir c'est saisir le genre et la différence.

Le genre : L'élément commun. Replacer un objet dans un ensemble général. C'est-à-dire indiquer ce qui lui est commun avec tous les objets qui appartiennent à ce genre. Ex : appartenir au genre poisson = être apode avec des branchies.

La différence : L'élément spécifique, positif et caractéristique. Marque ce qui distingue tel objet de tous les autres objets du même genre. Ex : le poisson renard et la baudroie³

Précision 1 : Bien que ne nécessitant pas de termes privatifs la division ignore l'ordre des choses. Certains divisent le règne animal en deux groupes : terrestre et aquatique. Les oiseaux doivent donc être répartis entre ces deux groupes. A l'évidence cela fait violence à la véritable structure du réel où les oiseaux ont un groupe qui leur est propre. De même diviser les animaux selon des caractères tels que ailée/aptères (sans ailes) a pour effet immédiat de découper artificiellement certaines familles comme les fourmis.

Ainsi le genre et la différence font partie de cette tâche de l'établissement des termes. Si A est le genre de B, alors B est une espèce de A : le genre d'une chose dit ce que cette chose est. Si l'animal est le genre du cheval, alors le cheval est un animal. La différence, elle, ne dit pas ce qu'est la chose, elle la distingue. Ex : Les poils appartiennent au genre des mammifères. Différence caractéristique d'avec tous les autres êtres du genre animal.

Le genre fait connaître la chose, mais insuffisamment : il faut encore distinguer en la chose sa caractéristique différentielle.

1.6.3. Les prédicables.

Le genre et la différence, bien qu'indispensables pour la définition, ne sont toutefois qu'une exigence parmi d'autres. Il faut aussi distinguer pour chaque chose ce par quoi elle peut être prédiquée : le propre, l'accident, l'essence (le genre et la différence).

Si je dis « cet homme est grand » est-ce que je dis quelque chose d'essentiel ? Non. Que dis-je alors ? Je dis qu'il est *accidentellement* grand. L'accident est donc un prédicable de la substance *homme*.

Cf. Topiques I, 4 : sur les relations du prédicat au sujet : autre moyen de distinguer, non plus le rapport du prédicat à la chose mais au sujet : ce que les médiévaux ont appelé **les prédicables**.

Les prédicables sont :

1. la définition -----→	Le genre + la différence = l'essence .
2. le propre-----→	Le cheval hennit, l'homme rit. Ce n'est pas essentiel : celui qui ne rit pas reste un homme.
3. le genre-----→	Mammifères
4. l'accident-----→	Socrate est blanc

5. la différence (ajouté par les médiévaux, Aristote se refuse à traiter la différence à part car elle est de nature générique : elle relève du genre. L'identification d'une différence est toujours l'identification d'un genre.

Dans le genre animal je diffère les mammifères. Pas de distinction sans le genre.

³ Poisson comestible à tête énorme, couverte d'appendices et d'épines. (Long. max. 1,50 m ; famille des lophiidés.) Nom usuel : lotte de mer.

m ; famille des lophiidés.) Nom usuel : lotte

1.6.4. Les CATEGORIES des prédicables

Quand je dis *Jean est grand* je dis de lui quelque chose d'accidentel à sa substance. Mais cet accident a une catégorie. Ici il est une quantité : Jean est plus grand que moi.

Si je disais Jean est noir je serais dans une prédication d'un accident qui se rangerait sous la catégorie de la *qualité*. etc.

Les 4 prédicables se rangent ensuite toujours dans une des 10 catégories suivantes :

- L'essence
- La quantité
- La qualité
- La relation
- Le lieu
- Le temps
- La position
- L'état
- L'action
- La passion

Cf. Topiques, 1, 9, 103 b 20-25 :

« Il nous faut à présent déterminer les catégories des prédications dans lesquelles entrent les quatre qui ont été indiquées. Elles sont au nombre de dix : **essence** (*ti esti*), quantité (*poson*), qualité (*poion*), relation (*pros ti*), lieu (*pou*), temps (*pote*), position (*keisthai*), état (*ekhein*), action (*poiein*), passion (*paskhein*). **Il faut dire en effet que dans tous les cas, l'accident, le genre, le propre et la définition se rangeront dans l'une de ces prédications.** »

Liées aux 4 prédicables (la définition, le propre, le genre et l'accident) les catégories sont les notions aristotéliennes les plus disputées.

Cf. Catégories 4,

(25) Les expressions sans aucune liaison signifient la **substance**, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la **possession**, l'action, la passion. – est substance, pour le dire en un mot, par exemple *homme, cheval* ; quantité, par exemple, *long de deux coudées, long de trois coudées* ; qualité : *blanc, grammairien* ; relation : *double, moitié, (2a) plus grand* ; lieu : *dans le lycée* ; temps : *hier, l'an dernier* ; position : *il est couché, il est assis* ; possession : *il est chaussé, il est armé* ; action : *il coupe, il brûle* ; passion : *il est coupé, il est brûlé*.

Aucun de ces termes en lui-même et par lui-même (5) n'affirme, ni ne nie rien ; **c'est seulement par la liaison de ces termes entre eux que se produit l'affirmation ou la négation**. En effet, toute affirmation et toute négation est, semble-t-il bien, vraie ou fausse,

tandis que pour des expressions sans aucune liaison il n'y a ni vrai ni faux : par exemple, homme, blanc, court et vainqueur.

Première interprétation :

Aristote semble dresser la liste des types de prédicats, c'est-à-dire des expressions qui peuvent être prédiquées de quelque chose. Ici les catégories sont le produit d'une réflexion sur les questions les plus générales que l'on peut poser sur un étant donné quand on cherche à le connaître. **La connaissance complète d'une chose est la capacité à répondre à chacune de ces questions.**

L'exhaustivité des catégories, de ces questions est la connaissance complète d'une chose. Pour chacune de ces questions il existe une réponse appropriée, laquelle n'a pas de sens pour une autre question de la liste : Ex : combien pèse l'Agora ?

Deuxième interprétation :

Les catégories sont les genres suprêmes de l'être. Une chose donnée se range sous différents genres, prochain ou éloigné. Les chevaux tomberont sous le genre prochain mammifère et sous le genre éloigné animal. Au terme de cette **dialectique ascendante** on trouve le genre suprême comme l'une des catégories.

→ **Le genre suprême du cheval étant la substance, le genre suprême du blanc étant la qualité, le genre suprême de ce qui est couché étant la position etc. .**

Troisième interprétation :

Les catégories sont des espèces de la prédication. Chaque catégorie renvoie à la relation prédicat-sujet. Certaines prédications disent ce qu'est le sujet, comment il est ou dans quelle position il est etc.

Cette interprétation convient au sens du mot *categoria* = ce qui est attribué, ce qui est attribut.

PROBLEME : On peut invoquer des textes pour chacune des interprétations. Pour l'étude d'un texte il faudra donc savoir laquelle est la plus pertinente.

Remarque1 : En grec les catégories sont des mots interrogatifs ou des indéfinis.

Essence	----- <i>ti esti</i> -----	interrogatif : <i>c'est quoi ?</i>
Quantité	----- <i>poson</i> -----	interrogatif : <i>combien grand ?</i>
Qualité	----- <i>piou</i> -----	interrogatif : <i>de quelle nature ?</i>
Relation	----- <i>pros ti</i> -----	interrogatif : <i>en relation à quoi ?</i>
Lieu	----- <i>poû</i> -----	interrogatif : <i>où ?</i>
Temps	----- <i>pote</i> -----	interrogatif : <i>quand ?</i>

Traduire *pote* par temps est en fait une lecture platonisante d'Aristote car cela revient à substantiver les catégories. Traduire par *quand ?* est plus fidèle.

Pour Aristote les catégories sont **des modalités de l'esprit** et jamais des substances contrairement à Platon, dans le Sophiste.

Remarque2 : Aristote constate que la polysémie des termes est un problème pour la vérité.

Si pour Platon (Cf. *Euthydème* : Le mot est juste parce que l'idée à laquelle il renvoie est juste) à un mot correspond une idée, il n'y a pas pour Aristote de réalité ontologique idéale derrière les mots. Les mots doivent être distingués en vertu des questions auxquelles chaque mot répond : il faut donc définir ces catégories de questions.

Remarque3 et transition :

Dans les topiques il parle de l'essence (*ti esti*) qui relève de la question *c'est quoi ?* Dans les catégories il met, à la place d'essence, la substance (*ousia*) qui est le participe présent féminin du verbe être : *étante*.

Or les catégories, surtout la première, occupent une place importante dans la *Métaphysique* et partout où la question de l'être ou de l'étant est posée, comme dans *La Physique*. **Aristote déclare que ce qui est n'est pas réellement un genre.**

Ce que le *est* signifie dépend de la catégorie de la chose qui dite être ou exister. L'existence est une certaine sorte de chose pour une substance comme le cheval, une autre sorte de chose pour un qualité telle que le blanc.

Cf. Livre Z,1 de la *Métaphysique*.

1.7. Etre, Substance et causalité formelle et finale.

1.7.1. Le propos d'Aristote.

La question de la Métaphysique est : *qu'est-ce qui est = se demander ce qu'est une substance, ce qu'est une chose étante.*

Métaphysique Livre Z, 1

<La Substance, première catégorie de l'Être. --
L'étude de l'Etre est d'abord celle de la Substance.>

« L'Être se prend en de multiples sens, suivant les distinctions que nous avons précédemment faites dans le livre des Acceptions multiples : en un sens, il signifie ce qu'est la chose, la substance, et, en un autre sens, il signifie une qualité, ou une quantité, ou l'un des autres prédicats de cette sorte.

Mais, entre toutes ces acceptions de l'Etre, il est clair que l'Être au sens premier est le «ce qu'est la chose», notion qui n'exprime rien d'autre que la Substance.

En effet, lorsque nous disons de quelle qualité est telle chose déterminée, nous disons qu'elle est bonne ou mauvaise, mais non qu'elle a trois coudées ou qu'elle est un homme : quand, au contraire, nous exprimons ce qu'elle est, nous ne disons pas qu'elle est blanche ou chaude, ni qu'elle a trois coudées, mais qu'elle est un homme ou un dieu. Les autres

choses ne sont appelées des êtres, que parce qu'elles sont ou des quantités de l'Être proprement dit, ou des qualités, ou des affections de cet être, ou quelque autre détermination de ce genre. Aussi pourrait-on même se demander si le se promener, le se bien porter, le être assis, sont des êtres ou ne sont pas des êtres et de même dans n'importe quel autre cas analogue car aucun de ces états n'a par lui-même naturellement une existence propre, ni ne peut être séparé de la Substance, mais, s'il y a là quelque être, c'est bien plutôt ce qui se promène qui est un être, ce qui est assis, ce qui se porte bien.

Et ces dernières choses apparaissent davantage des êtres, parce qu'il y a, sous chacune d'elles, un sujet réel et déterminé : ce sujet, c'est la Substance et l'individu, qui est bien ce qui se manifeste dans une telle catégorie, car le bon ou l'assis ne sont jamais dits sans lui. Il est donc évident que c'est par le moyen de cette catégorie que chacune des autres catégories existe. Par conséquent, l'Être au sens fondamental, non pas tel mode de l'Être, mais l'Être absolument parlant, ne saurait être que la Substance.

Nous savons qu'il y a plusieurs acceptions du terme premier. Toutefois, c'est la Substance qui est absolument première, à la fois logiquement, dans l'ordre de la connaissance et selon le temps. En effet,

- d'une part, aucune des autres catégories n'existe à l'état séparé, mais seulement la Substance.
- D'autre part, elle est aussi première logiquement, car dans la définition de chaque être est nécessairement contenue celle de sa substance.
- Enfin, nous croyons connaître le plus parfaitement chaque chose quand nous connaissons ce qu'elle est, par exemple ce qu'est l'homme ou le feu, bien plutôt que lorsque nous connaissons sa qualité, sa quantité ou son lieu, puisque chacun de ces prédicats eux-mêmes, nous les connaissons seulement quand nous connaissons ce qu'ils sont, ce qu'est la quantité ou la qualité.

Et, en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, le problème toujours en suspens : qu'est-ce que l'Être ? revient à demander : qu'est-ce que la Substance ? C'est cette Substance, en effet, dont les philosophes affirment, les uns, l'unité, et les autres, la pluralité, cette pluralité étant conçue, tantôt comme limitée en nombre, et tantôt comme infinie. C'est pourquoi, pour nous aussi, l'objet principal, premier, unique pour ainsi dire, de notre étude, ce doit être la nature de l'Être pris en ce sens. »

1.7.2. La polémique sur la substance, des présocratiques à Platon.

Aristote critique les présocratiques pour n'avoir étudié que la cause matérielle. Il reproche par ailleurs à Platon d'avoir défini la forme comme paradigme séparé des objets dont nous faisons ordinairement l'expérience.

De ce point de vue les présocratiques (Héraclite et les atomistes) et Platon, soit négligent, soit ne comprennent pas tout à la fois ce que nous disons et ce que nous supposons habituellement à propos du changement et de la persistance du sujet dans l'être.

Métaphysique, G, 5 en entier :

<Critique du relativisme de PROTAGORAS.>

C'est de la même opinion que procède la conception de PROTAGORAS, et les deux doctrines doivent être également vraies ou également fausses. En effet, d'un côté, si toutes les opinions et toutes les impressions sont vraies, il est nécessaire que tout soit, en même temps, vrai et faux ; car un grand nombre d'hommes ont des conceptions contraires les unes aux autres, et chacun croit que ceux qui ne partagent pas ses propres opinions sont dans l'erreur ; de sorte que, nécessairement, la même chose doit, à la fois, être et n'être pas.

D'un autre côté, s'il en est ainsi, toutes les opinions doivent être vraies, car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui sont dans la vérité ont des opinions opposées; si donc les choses elles-mêmes se comportent conformément à cette doctrine, ils seront tous dans la vérité. Ainsi, que les deux conceptions procèdent de la même façon de penser, c'est l'évidence.

Toutefois, on ne peut adopter la même attitude envers tous, dans la discussion. Les uns ont besoin de persuasion, les autres de contrainte logique. Pour ceux qui en sont venus à la conception dont nous parlons en raison de difficultés réelles, leur ignorance est facile à guérir : ce n'est pas ici à un simple raisonnement, c'est à une véritable doctrine que nous avons affaire. Quant à ceux qui argumentent pour le plaisir d'argumenter, on ne peut les guérir qu'en réfutant leur argumentation, telle qu'elle s'exprime dans le discours et dans les mots.

Ceux qui éprouvent des difficultés réelles ont été conduits à cette opinion par la considération des choses sensibles. Ils ont cru que les contradictoires et les contraires existent simultanément dans les êtres, en voyant une même chose engendrer les contraires. Si donc, pensent-ils, il n'est pas possible que rien procède du non-être, c'est que, dans l'objet, préexistaient à la fois les contraires également, ce qui revient à dire, avec ANAXAGORE, que tout est mêlé dans tout, ou encore, avec DÉMOCRITE, que le Vide et le Plein se trouvent, l'un et l'autre, indifféremment, dans n'importe quelle partie des êtres ; seulement, pour ce dernier, le Plein, c'est l'Être, et le Vide le Non-Être. A ceux dont la manière de voir repose sur cette argumentation, nous dirons donc qu'en un sens, leur raisonnement est correct, mais qu'en un autre sens, ils sont dans l'erreur. **L'Être, en effet, se prend de deux façons ; par conséquent, en un sens, il peut se faire que quelque chose procède du Non-Être, tandis qu'en un autre sens, ce n'est pas possible; il se peut que la même chose soit, en même temps Être et Non-Être, mais non sous le même point de vue de l'Être : en puissance, en effet, il est possible que la même chose soit, en même temps, les contraires, tandis que, en entéléchie, ce n'est pas possible.** Nous prions aussi ces philosophes de considérer qu'il existe encore, parmi les êtres, une autre substance, qui n'est, en aucune façon, sujette ni au mouvement, ni à la corruption, ni à la génération.

Et pareillement encore, c'est la considération du monde sensible qui a conduit certains à croire à la vérité des apparences. Ils pensent, en effet, que la vérité ne doit pas se décider d'après le plus ou moins grand nombre de voix ; or la même chose paraît, à ceux qui en goûtent, douce aux uns et amère aux autres ; il en résulterait que si tout le monde était malade, ou si tout le monde avait perdu l'esprit, à l'exception de deux ou trois personnes seulement qui eussent conservé la santé ou la raison, ce serait ces dernières qui passeraient pour malades ou folles, et non pas les autres. Ces philosophes ajoutent que beaucoup d'animaux reçoivent, pour les mêmes choses, des impressions contraires aux nôtres, et que, même pour chaque individu, ses propres impressions sensibles ne lui semblent pas toujours les mêmes. Lesquelles d'entre elles sont vraies, lesquelles sont fausses, on ne le voit donc pas bien : telles choses ne sont en rien plus vraies que telles autres, mais les unes et les autres le sont à égal degré. **C'est pourquoi DEMOCRITE assure que, de toute façon, il n'y a rien de vrai, ou que la vérité, du moins, ne nous est pas accessible.** - Et, en général, c'est parce que ces philosophes identifient la pensée avec la sensation, et celle-ci avec une simple altération physique, que ce qui apparaît au sens est nécessairement, selon eux, la vérité. C'est, en effet, pour ces raisons, qu'EMPEDOCLE et DÉMOCRITE, et, pour ainsi dire, tous les autres philosophes, sont tombés dans de pareilles opinions. Pour EMPÉDOCLE, changer notre état physique, c'est changer notre pensée :

D'après ce qui se présente aux sens, l'intelligence croît, en effet, chez les hommes.

Et, dans un autre passage, il dit que

Autant les hommes deviennent autres, autant à leurs esprits, toujours,

Des pensées différentes se présentent.

PARMÉNIDE s'exprime aussi de la même manière

Car, de même que, en tout temps, le mélange forme les membres souples, Ainsi se présente la pensée chez les hommes; car c'est la même chose que l'intelligence et que la nature des membres des hommes, en tous les hommes et pour tout homme, car ce qui prédomine dans le corps fait la pensée.

On rapporte encore cette sentence d'ANAXAGORE à certains de ses amis : à savoir que les êtres seront tels qu'on les conçoit. HOMÈRE aussi, dit-on, a manifestement partagé cette opinion, puisqu'il a représenté Hector, délirant par l'effet de sa blessure, étendu pensant d'autres pensées, ce qui suppose que ceux qui pensent de travers ont encore des pensées, bien que ce ne soit plus les mêmes. Évidemment, donc, s'il y a deux sortes de raison, les êtres réels aussi sont à la fois ainsi et non ainsi. Et c'est là où les conséquences d'une pareille doctrine sont le plus difficilement admissibles. Si, en effet, ceux qui ont le plus nettement aperçu toute la vérité possible pour nous (et ces hommes sont ceux qui la cherchent et l'aiment avec le plus d'ardeur), si ces hommes ont de pareilles opinions et professent ces doctrines sur la vérité, comment n'est-il pas naturel qu'on aborde avec découragement les problèmes de la Philosophie ? **Poursuivre des oiseaux au vol : Voilà ce que serait la recherche de la vérité.**

La raison de l'opinion de ces philosophes, c'est que, considérant la vérité dans les êtres, ils ont entendu par êtres les seules choses sensibles. Or il y a dans les choses sensibles beaucoup d'indétermination. et de cette sorte d'être que nous avons reconnu plus haut⁴. C'est ce qui explique pourquoi l'opinion en question, tout en n'étant pas l'expression de la vérité, n'est cependant pas sans vraisemblance (appréciation d'une plus grande justesse que celle d'ÉPICHARME sur XÉNOPHANE).

De plus, ces philosophes, voyant que toute cette nature sensible était en mouvement, et qu'on ne peut juger de la vérité de ce qui change, pensèrent qu'on ne pouvait énoncer aucune vérité, du moins sur ce qui change partout et en tout sens. Cette manière de voir s'épanouit dans la plus radicale de toutes les doctrines que nous avons mentionnées, qui est celle des philosophes se disant disciples d'HÉRACLITE, et telle que l'a soutenue CRATYLE ; ce dernier en venait finalement à penser qu'il ne faut rien dire, et il se contentait de remuer le doigt ; il reprochait à HÉRACLITE d'avoir dit qu'on ne descend pas deux fois dans le même fleuve car il estimait, lui, qu'on ne peut même pas le faire une fois - Nous répondrons à cet argument que l'objet qui change, quand il change, donne assurément à ces philosophes quelque raison de ne pas croire à son existence. Encore cela est-il douteux, car, enfin, ce qui est en train de perdre une qualité possède encore quelque chose de ce qui est en train de se perdre, et, de ce qui devient, quelque chose doit déjà être. En général, un être qui périt renfermera encore de l'Être, et, s'il devient, il est nécessaire que ce d'où il vient, et ce par quoi il est engendré, existe, et aussi que ce processus n'aille pas à l'infini. Mais passons sur ces considérations ; disons seulement qu'il n'y a pas identité entre changement quantitatif et changement qualitatif. Que selon la quantité, les êtres ne persistent pas, soit ; mais c'est d'après la forme que nous connaissons toutes choses.

Il y a encore un autre reproche encouru par ceux qui pensent ainsi : c'est d'étendre à l'Univers tout entier des observations qui ne portent que sur les objets sensibles, et même que sur un petit nombre d'entre eux. En effet, la région du sensible qui nous environne est la seule où règnent la génération et la corruption, mais elle n'est même pas, si l'on peut dire, une partie du tout ; de sorte qu'il eût été plus juste d'absoudre le monde sensible en faveur du monde céleste, que de condamner le monde céleste à cause du monde sensible. Enfin, il est clair que nous pouvons reprendre, à l'égard de ces philosophes, la réponse que nous avons faite précédemment" : nous devons leur montrer qu'il existe une réalité immobile, et les en persuader. Ajoutons que, de toute façon, ceux qui professent l'existence simultanée de l'Être et du Non-Être sont cependant conduits à admettre que toutes choses sont plutôt en repos qu'en mouvement : il n'y a rien, en effet, en quoi elles puissent se transformer, puisque tout est dans tout.

Au sujet de la vérité, nous devons soutenir que tout ce qui apparaît n'est pas vrai. D'abord, en admettant même que la sensation ne nous trompe pas, du moins sur son objet propre, on ne peut cependant identifier l'image et la sensation. Ensuite, on est en droit de s'étonner de difficultés comme : les grandeurs et les couleurs sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent de loin, ou telles qu'elles apparaissent de près ? sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent aux malades ou aux hommes bien portants ? La pesanteur est-elle ce qui paraît pesant aux faibles ou bien aux forts ? La vérité est elle ce qu'on voit en dormant ou dans l'état de veille ? Sur tous ces points, en effet, il est clair que nos adversaires ne croient pas ce qu'ils disent. Il n'y a personne, du moins, qui, rêvant une nuit qu'il est à Athènes, alors qu'il est en Libye, se mette en marche vers l'Odéon. De plus, en ce qui concerne le futur, selon la remarque de PLATON, l'opinion du médecin et celle de l'ignorant n'ont certainement pas une égale autorité, quand il s'agit de savoir, par exemple, si le malade recouvrera, ou non, la santé. Enfin, parmi les sensations considérées en elles mêmes le témoignage d'un sens n'offre pas la même valeur quand il s'agit de l'objet d'un autre sens que lorsqu'il s'agit de son objet propre, ou même quand il s'agit de l'objet d'un sens voisin que lorsqu'il s'agit de l'objet du sens lui-même : c'est la vue qui juge de la couleur, et non le goût ; c'est le goût qui juge de la saveur, et non la vue. Aucun de ces sens, dans le même temps, appliqué au même objet, ne nous dit jamais que cet objet soit simultanément ainsi et non ainsi. Bien plus, même en des temps différents, un sens ne peut pas être en désaccord avec lui-même, du moins au sujet de la qualité ; le désaccord peut seulement

⁴ Il s'agit de l'être en puissance auquel Aristote fait appel au début de ce chapitre. Etant à la fois être et non-être, il paraît ruiner le principe de contradiction.

porter sur le substrat auquel la qualité appartient. Je prends un exemple : le même vin, soit parce qu'il aura lui-même changé, soit parce que notre corps' aura changé, pourra paraître doux à tel moment, et, à tel autre moment, non-doux. **Mais ce n'est, du moins, pas le doux, tel qu'il est quand il existe, qui jamais encore ait changé ; on a toujours la vérité à son sujet, et ce qui sera doux est nécessairement tel.** Et pourtant, c'est cette nécessité que ruinent tous les systèmes en question ; **de même qu'ils nient toute substance, ils nient aussi qu'il y ait rien de nécessaire, puisque le nécessaire ne peut être à la fois d'une manière et d'une autre ;** et, par conséquent, si quelque chose est nécessaire, elle ne sera pas à la fois ainsi et non ainsi. En général, si vraiment le sensible existait seul, rien n'existerait si les êtres animés n'existaient pas, puisque alors il n'y aurait pas de sensation. Et sans doute est-il vrai de dire qu'il n'y aurait ni sensible, ni sensations (car ce sont des modifications du sujet sentant) ; **mais que les substrats, qui produisent la sensation, n'existassent pas aussi indépendamment de la sensation, c'est ce qui est inadmissible.** En effet, la sensation n'est assurément pas sensation d'elle-même, mais il y a quelque chose d'autre encore en dehors de la sensation, et dont l'existence est nécessairement antérieure à la sensation, car le moteur a sur le mobile une antériorité naturelle. En admettant même que le sensible et la sensation soient des termes corrélatifs, cette antériorité n'en existe pas moins.

Métaphysique, G, 5, 1010 a 15-25 (extrait du passage ci-dessus)

« Ce qui est en train de perdre une qualité possède encore quelque chose de ce qui est en train de se perdre, et, de ce qui devient, quelque chose doit déjà être. En général, un être qui périt renfermera encore de l'être, et, s'il devient, il est nécessaire que ce d'où il vient, et ce par quoi il est engendré, existe, et aussi que ce processus n'aille pas à l'infini. Mais passons sur ces considérations, disons seulement qu'il n'y a pas identité entre changement quantitatif et changement qualitatif. Que selon la quantité, les êtres ne persistent pas, soit ; mais c'est d'après la forme que nous connaissons toute chose. »

Si l'on s'en tient à la terminologie ici employée alors le changement qualitatif n'est qu'une altération.

PIEGE A EVITER : C'est là qu'il faut éviter le piège : **Aristote parle, paradoxalement, plus haut, de génération et de corruption. Pourquoi ?**

Rappels :

Pour Platon les formes = substances archétypiques incorruptibles. De surcroît ces formes sont spécifiquement identiques aux êtres corruptibles. Selon Aristote en *Métaphysique Z* 16 1040 b25-34 la distinction entre le cheval et le cheval en soi n'est qu'un jeu verbal.

Ici les exemples que prend Aristote permettent de comprendre les principes que, de son point de vue, ses prédécesseurs n'ont pas saisis :

Chaque changement nécessite un sujet qui permanent et deux contraires qui ne sont pas permanents : la privation et la forme.

Un individu donné, Socrate, par exemple, change et de non-musicien il passe à musicien suite à un apprentissage. Socrate, **le sujet, est tout d'abord dans la privation de la forme de la musicalité.** Le sujet existe avant et après le changement tandis que les deux contraires ne subsistent pas : après l'apprentissage Socrate a la forme du musicien, de la musicalité. Il peut enfin perdre ou détériorer cette forme s'il ne pratique plus la musique.

Il faut distinguer deux types de devenir :

a. le devenir quelque chose :

le sujet qui demeure = une substance individuelle. Pas de nouvelle substance.

b. le devenir absolu :

Le sujet qui demeure = **la matière**. Ex : la farine → pain bronze → Statue. **Une nouvelle substance advient. Devenir absolu.**

1.7.3. Le rapport de la substance première dans la génération et la corruption.

Distinction aristotélicienne entre les véritables sujets, substances premières et les composés qui pour Aristote sont des composés simplement accidentels tels que par exemple Socrate Imberbe : composé d'un véritable sujet, Socrate, et d'un de ses accidents : imberbe.

Il faut distinguer :

la substance en général : matière, forme et le composé de matière et de forme sont des substances. Toute matière, toute forme et tout composé de matière et de forme sont des substances.

La substance première : uniquement un **composé de matière et de forme** = le sujet, le cheval Céphale, Socrate.

Le genre et l'espèce = substances secondes. Prédicables au sujet (substance première) = les universaux.

les accidents sont aussi prédicables. Pour les prédécesseurs d'Aristote le véritable sujet = ce qui persévère dans son être.

Une représentation consiste à dire que lorsque Socrate meurt nous sommes en présence d'un cas de corruption et non seulement d'un devenir quelque chose.

Conséquence si on rejette cette conception : moins de devenir absolu. On reconnaîtra moins de véritables sujets qu'Aristote n'en reconnaît. **On dira que Socrate n'est pas un véritable sujet, n'est pas une véritable substance première.**

Or si on l'en croît Aristote, ses prédécesseurs tantôt reconnaissent parfois trop de changement comme étant des devenirs absolus et tantôt n'en reconnaissent pas assez. Double reproche qu'il adresse à ses prédécesseurs :

- **Plus de devenir absolu qu'Aristote : Héraclite.** Il en est ainsi par exemple d'Héraclite qui considère que le Soleil ne subsiste pas réellement d'un jour à l'autre, que ce n'est pas réellement le même soleil qui se lève tous les matins, parce qu'il change chaque jour une nouvelle masse de feu. Chaque jour il y a devenir absolu d'un nouveau soleil. Pour Héraclite **la perte par une chose de ses éléments constitutifs équivaut à sa destruction** : chaque rivière et chaque soleil sont toujours en train d'être remplacés par

une nouvelle rivière et un nouveau soleil. **Aucun sujet permanent ne subsiste. Devenir absolu et constant de chaque chose.**

- **Moins de devenir absolu qu'Aristote : Antiphon.**

Cf. Physique II, I, 193 a12-17.

« Selon l'opinion de quelques hommes, la nature et l'essence des choses naturelles consistent dans leur sujet prochain et informe par lui-même : ainsi la nature du lit est le bois, celle de la statue l'airain. La preuve, dit Antiphon, c'est que si l'on enfouit un lit et que la putréfaction ait la force de faire pousser un rejeton, il se produira non un lit, mais du bois ; ce qui montre que la façon conventionnelle et artificielle donnée à la chose n'existe en elle que comme accident, tandis que l'essence est ce qui présente une durée continue et reçoit tout cela. Si ces sujets à leur tour se trouvent relativement à d'autres dans le même rapport où la forme était relativement à eux, comme il arrive par exemple pour l'airain et l'or relativement à l'eau, pour les os et le bois relativement à la terre ou encore dans tout autre cas, alors, dit-on, les nouveaux sujets constituent la nature et l'essence des premiers. C'est pourquoi d'après les uns le feu, d'après les autres la terre, d'après d'autres l'air ou l'eau et d'après d'autres encore plusieurs de ces corps ou tous ensemble constituent la nature de l'univers. Car celui ou ceux de ces corps qu'on regarde comme étant le sujet des choses, on le présente comme faisant l'essence de tout, tandis que le reste ne serait, à leur égard, qu'affections, habitudes et dispositions. Et chacun d'eux serait éternel (car il n'y aurait point de changement pour le faire sortir de sa manière d'être), tandis que tout le reste subirait à l'infini la génération et la corruption. »

Substance = matière sous-jacente (*hupokaimenon*, substance) qui subsiste sous la forme. Le lit n'est rien de plus qu'un devenir quelque chose et non un devenir absolu, un accident de ce sujet véritablement subsistant qu'est, dans le cas d'espèce, le bois.

- **Les Atomistes** acceptent également ce point de vue dans la mesure où ils pensent que les processus que nous considérons habituellement comme des cas de génération et de corruption ne sont pas réellement des devenirs absolus puisqu'ils ne sont pas autre chose que des réarrangements locaux d'atomes. **Comme Antiphon mais au niveau en dessous, pas le bois mais l'atome.**

Conséquence selon Aristote : Seule la matière est la véritable substance.

D'après Aristote **les atomistes ont donc à la fois une conception excessive du devenir absolu** en raison que leur critère fait de tout changement des éléments constitutifs équivaut à un devenir absolu, **et également une conception trop restrictive** en fonction du second critère qui traite tout changement comme un simple réarrangement d'atomes. Contradiction avec eux-mêmes.

Un Atomiste pourrait répondre qu'il n'est pas nécessaire de choisir l'un ou l'autre critère dans la mesure où ces deux critères ne sont pas autre chose que deux manières différentes de décrire les mêmes faits.

Si l'en est ainsi leur incapacité à faire la distinction ne renvoie selon les atomistes à aucune caractéristique essentielle de la réalité : la seule caractéristique essentielle c'est sa constitution atomique.

Aristote doit donc expliquer pourquoi la mort de Socrate constitue réellement une corruption absolue et pourquoi le devenir imberbe de Socrate ne sont pas une corruption absolue de Socrate-le-barbu. Selon Aristote nous devons rejeter tout critère qui, sur la base d'une conception étroite du rapport entre continuité et identité, considère tout changement du sujet comme la destruction de ce sujet. Ce en quoi il se distingue d'Héraclite.

Mais il rejette également l'autre conception présocratique selon laquelle si quelque chose subsiste après le changement il s'ensuit qu'aucun véritable sujet ne périt.

Pour Aristote même si cette *ousia*, cette substance qu'est la matière du chien subsiste après la mort du chien, une substance, la substance composée, **première (!)**, a péri. **Il y a donc corruption absolue d'une substance première et dans le même temps devenir quelque chose d'une substance : la matière.**

C'est pourquoi Aristote dit que *ousia doit s'entendre en plusieurs sens*. Si l'en est ainsi c'est parce que le chien est une substance qui (Spinoza) persévère de sa naissance à sa mort et qu'une telle continuité de son être requiert non pas la persévérance de la même matière **mais la persévérance de la même forme**.

Les substances composées ont par essence les formes qu'elles ont : une telle affirmation s'appuie sur la **conception aristotélicienne de la nature des choses** : son origine ou son principe, **son archè interne** de changement et de stabilité. C'est ce qui fait qu'une chose change et ou reste stable. **Puisque la forme d'une chose explique pourquoi la chose change à certains égards et pourquoi elle est stable à d'autres égards, sa forme est sa nature.**

C'est cet aspect de la forme qui permet d'expliquer pourquoi ça change et pourquoi c'est stable qui permet de comprendre pourquoi Aristote en fait une des quatre causes.

1.7.4. Comment Aristote montre le pouvoir causal de la forme ?

Il a recours (l'influence de Platon est claire ici. La cosmologie de Platon étant la seule cosmologie démiurgique parmi ses prédécesseurs) à la production des objets fabriqués et à l'action intentionnelle.

Supposons que nous soyons martiens et que nous nous demandions pourquoi tous les pieds de cet chaise ont la même longueur et pourquoi il y a un rembourrage sur une seule partie. On pourrait répondre uniquement par le procédé technique de production. **Seulement** cette réponse ne paraîtrait certainement pas satisfaisante à notre martien philosophe : il pourrait en effet toujours **se demander pourquoi** cette chaise a été fabriquée de cette manière.

Pour répondre à cette question et pour montrer en quoi fabrication autre serait moins adapter à la fonction de s'asseoir. **Ce faisant nous renvoyons à la forme dans la mesure où nous affirmons qu'elle est faite pour s'asseoir, sa FONCTION.**

FORME ET FIN SONT IDENTIQUES POUR LES OBJETS FABRIQUES

En révélant une propriété essentielle de la chaise nous renvoyons à sa définition, or cette propriété essentielle est une propriété formelle, elle ne se rapporte pas à la matière dont la chaise est faite, mais **à la manière (propriété formelle) dont cette matière est agencée.**

Par quoi il faut entendre qu'il en est de la chaise comme des mots que l'on écrit : pour écrire le mot *thé* il faut et il suffit d'écrire les bonnes lettres dans le bon ordre : agencer d'une certaine manière cette matière que ce sont les lettres, peu importe alors que ce soit à la crée ou à l'encre.

Dans le cas des objets fabriqués la cause formelle est également cause finale. Le menuisier avait pour but de réaliser quelque chose pour s'asseoir et ce but a guidé le **mode de fabrication, la forme** de la chaise.

Nous pourrions avancer la même explication pour des chaises qui ont été fabriquées de manière très différente. **Si nous voulons préciser, indiquer, comprendre pourquoi toutes ces chaises sont faites comme elles le sont, nous devons indiquer la cause formelle et finale, sans besoin de préciser les constituants matériels.**

Il est donc très facile de montrer comment la forme est une des causes de l'objet fabriqué.

1.7.5. Le refus de la démiurgie pour les êtres naturels.

Les objets fabriqués sont le résultat des actions intentionnelles des artisans. Mais, et à la différence de Platon, selon Aristote **aucun démiurge ne veut et ne produit les organismes naturels.** Pour autant il considère cette différence entre ces deux types d'objets comme ne portant en rien atteinte à la vérité des déclarations sur les causes formelles et finales dans la nature.

D'après Aristote c'est la fonction d'un organe qui constitue sa cause finale.

Par ailleurs les organes remplissent les fonctions qui profitent à l'organisme tout entier et c'est pour remplir ces fonctions dans l'intérêt de l'organisme tout entier que ces organes existent. **En d'autres termes nous devons nous référer à l'intérêt de l'organisme tout entier si nous voulons comprendre le fonctionnement de chacune de ses parties.**

Autrement **dit la forme a le même rôle causal et final ici que dans les objets fabriqués** : la forme explique les changements et la stabilité des organes dont un organisme naturel, vivant, est composé par les fins et par les fonctions qui sont les leurs. Les fonctions qui sont celles de la forme d'un organisme expliquent pourquoi cet organisme change ou au contraire accomplit toujours de la même façon la tâche qui est la sienne. De ce point de vue objet fabriqué et organisme vivant relèvent **du même type d'explication. Même type d'explication mais pas même explication car aucun plan ne précède ici la causalité.**

Le fonctionnement et les activités des organismes naturels **doivent être expliqués de manière fonctionnelle ce qui revient à faire référence à leur CONTRIBUTION au bien de l'organisme considéré comme un tout.**

En d'autres termes l'organisme est un tout organisé pour vivre d'une certaine manière et c'est cette organisation fonctionnelle de la matière qu'on appelle la forme. La forme explique par conséquent pourquoi l'organisme est constitué comme il l'est et pourquoi il se comporte comme il le fait et **c'est en cela qu'on peut affirmer que la forme est bien la nature de l'organisme.**

Ces affirmations soulèvent d'autres questions quant au finalisme.

Quand Aristote déclare que le cœur est fait pour pomper le sang dans l'organisme (*Parties des Animaux*) il laisse entendre qu'il y a un lien causal entre l'intérêt de l'organisme, le bien de l'organisme, et le fait que le cœur pompe le sang. **Mais il ne nous précise pas ce qui rend vrai cette déclaration.**

Il ne nous dit pas que les organismes sont les produits d'un plan intelligent comme le pensent Platon et les stoïciens. Mais il ne nous dit pas non plus que les organismes sont le résultat d'un processus d'évolution. On est dès lors en droit de se demander **comment on peut comprendre la relation entre la cause finale, d'une part, et les autres sortes de cause, d'autre part. Deux réponses peuvent être apportées à cette question :**

i. Tout processus finalisé requiert un mécanisme matériel.

La nutrition par exemple requiert un mécanisme impliqué dans la digestion des aliments. Mais le processus finalisé lui-même n'est pas entièrement constitué par un ou des mécanismes matériels. De la même façon qu'on ne rend pas raison d'une chaise par sa constitution matérielle. Si tel était le cas ce processus qu'est la nutrition serait totalement explicable par les causes matérielles et efficientes et il n'y aurait pas besoin de recourir à la cause finale.

ii. Même si chaque processus finalisé était entièrement ou uniquement constitué de mécanismes matériels, eux mêmes explicables par des causes matérielles et efficientes, l'explication causale par la fin, téléologique, serait encore la seule explication adéquate du processus pris dans son entier.

Les causes finales sont irréductibles aux causes matérielles et efficientes parce que les explications données par les causes finales ne peuvent être remplacées par des explications de qualité équivalente ne renvoyant qu'à ses autres causes.

Il y a en effet un lien causal avéré entre le bien général de l'organisme et le fonctionnement ou la structure d'un organe ou d'un processus finalisé particulier.

1.7.6. Finalisme et mécanisme.

Lorsque l'organe ou le processus finalisé opère différemment dans des circonstances différentes c'est, d'après Aristote, dans l'intérêt de l'organisme.

Autrement dit un biologiste aristotélicien dirait aujourd'hui que c'est pour cette raison que ce processus finalisé qu'est la digestion opère différemment lorsqu'il s'agit des graisses (plus lente) que lorsqu'il s'agit des sucres (plus rapide).

La différence entre ces deux conceptions du finalisme peut être résumée par ce qu'Empédocle appelait **la Téléologie apparente.**

Cf. Physique II, VIII, 198b

« Les dents, par exemple, naîtraient les unes, les incisives, tranchantes et propres à couper les aliments, les autres, les molaires, larges et aptes à les broyer ; car, dit-on, elles ne seraient pas produites en vue de ces fonctions, mais par accident elles s'en trouveraient capables. De même

pour toutes les autres parties qui sont, selon l'opinion générale, en vue de quelque chose. Les êtres chez lesquels il s'est trouvé que toutes les parties sont telles que si elles avaient été produites en vue de quelque chose, ceux-là ont survécu étant, par un effet du hasard, convenablement constitués ; ceux, au contraire, pour qui il n'en a pas été ainsi, ont péri et périssent ; et tels sont les bovins à face d'homme dans Empédocle.

C'est donc en ces allégations ou en d'autres analogues qu'on peut faire consister la difficulté. Mais il est impossible que dans la réalité il en soit ainsi. En effet, ces choses dont on vient de parler, et, en général, toutes les choses naturelles se produisent telles qu'elles sont, soit toujours, soit la plupart du temps, tandis que nul effet de la fortune ou du hasard n'a cette constance. [199a] Car, selon l'opinion générale, ce n'est pas par fortune ni par rencontre qu'il pleut fréquemment en hiver, mais s'il pleuvait fréquemment au temps de la canicule ce serait par fortune et par rencontre ; ce n'est pas par fortune et par hasard qu'il y a des chaleurs brûlantes au temps de la canicule, mais qu'il y en aurait en hiver. Si donc il est vrai, selon l'opinion générale, que les choses naturelles existent de l'une de ces deux manières, savoir ou bien par rencontre, ou bien en vue de quelque chose, et si, d'autre part, il est impossible qu'elles existent par rencontre et par hasard, il faudra qu'elles existent en vue de quelque chose. Or, d'après ceux mêmes qui tiennent de tels discours, toutes ces sortes de choses dont ils parlent sont naturelles. Le fait d'exister en vue de quelque chose a donc lieu dans les changements et dans les êtres naturels.

En outre, dans les choses qui comportent un terme final, ce qui est donné d'abord et ce qui vient ensuite est fait en vue de ce terme. Donc, étant donné qu'une chose se fait par tel procédé, c'est par le même procédé que la nature la produit, et étant donné que la nature produit une chose par tel procédé, c'est par le même procédé qu'elle se fait, à moins d'empêchement. Or les choses qui comportent un terme final se font en vue de quelque chose ; donc, la nature les produit en vue de cette même chose. Par exemple, si une maison était au nombre des choses produites par la nature, elle serait produite par la nature comme elle l'est en fait par l'art ; si, au contraire, les choses naturelles n'étaient pas produites par la nature seulement, mais aussi par l'art, elles seraient produites par l'art de la même manière qu'elles le sont par la nature. Par conséquent, l'un des moments de la chose, c'est-à-dire les antécédents, serait produit en vue de l'autre, c'est-à-dire du terme final.

Maintenant, d'une manière générale, l'art ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer ou bien il l'imité. Si donc les choses artificielles sont produites en vue de quelque chose, il est évident que les choses de la nature le sont aussi : car dans les choses artificielles et dans les choses de la nature les conséquents et les antécédents sont entre eux dans le même rapport.

Toutefois cette identité de procédure entre la nature et l'art est surtout évidente en présence des animaux autres que l'homme, qui n'agissent ni par art, ni en cherchant, ni en délibérant : d'où vient qu'on s'est demandé si les araignées, les fourmis et les animaux de cette sorte travaillent avec intelligence ou quelque chose d'approchant. Or, en continuant peu à peu dans la même direction, on voit que, dans les plantes mêmes, les choses utiles pour la fin se produisent : ainsi les feuilles en vue d'abriter le fruit. Si donc c'est par une impulsion naturelle et aussi en vue de quelque chose que l'hirondelle fait son nid, et l'araignée sa toile, et si les plantes produisent leurs feuilles en vue des fruits, si elles poussent leurs racines non en haut, mais en bas en vue de la nourriture, il est clair que cette sorte de cause qui agit en vue d'une fin existe dans les changements et dans les êtres naturels.

Et puisque la nature est double, matière d'un côté, forme de l'autre, que celle-ci est fin et que les autres choses sont en vue de la fin, c'est celle-ci, c'est-à-dire la nature comme forme, qui est la cause, au sens de la chose qu'on a en vue.

Des erreurs se produisent bien jusque dans les choses que l'art exécute : le grammairien écrit quelquefois incorrectement et le médecin administre mal à propos sa potion ; [199b] ainsi il est

évident qu'il peut également se produire des erreurs dans les choses que la nature exécute. Si donc il y a des productions de l'art dans lesquelles ce qui est bien a été fait en vue de quelque chose, tandis que, pour ce qui est erroné, cela a été entrepris en vue de quelque chose, mais a manqué le but, de même en doit-il être dans les choses naturelles, et les monstres sont des erreurs de cette dernière espèce de la causalité agissant en vue de quelque chose. Et, par conséquent, pour ce qui est de la constitution des animaux du début, si les bovins d'Empédocle ont été incapables d'aller jusqu'à un certain terme et une certaine fin, c'est qu'ils avaient été produits par un principe vicié, comme maintenant les monstres le sont par un germe vicié ; puisqu'il est nécessaire que ce soit le germe qui soit produit d'abord et non tout de suite les animaux ; et le « d'abord des ébauches indistinctes », c'était le germe.

En outre, dans les plantes mêmes, il y a des dispositions prises en vue de quelque chose ; elles sont seulement moins marquées. S'est-il donc produit parmi les plantes des sortes de vignes à tête d'olivier comme les bovins à faces d'hommes ; ou bien ne s'en est-il pas produit ? Dire qu'il s'en est produit eût été absurde certes, et pourtant il fallait qu'il s'en produisit, puisqu'il y a eu de tels monstres chez les animaux.

En outre, il faudrait que les produits des germes fussent sans règle. Mais celui qui parlerait ainsi supprimerait d'une manière générale les productions de la nature et la nature. Car sont productions de la nature toutes les choses qui, mues d'une façon continue par un principe intérieur, aboutissent à un terme final. Or, de chacun de ces principes dérive un terme final différent de celui des autres et qui n'est pas quelconque : cependant elles vont toujours chacune vers le même terme, si rien ne les empêche.

Il est vrai que la chose qu'on a en vue et ce qui est en vue d'elle peuvent au besoin être produits par la fortune. Par exemple, nous disons que l'étranger est arrivé par fortune et que, ayant délié le prisonnier, il l'a laissé aller, lorsque l'étranger a fait cela comme s'il était arrivé en vue de le faire, n'étant pas cependant arrivé en vue de cela. Et cette réalisation de quelque chose qu'on pourrait avoir en vue a lieu par accident : car la fortune est, comme nous l'avons dit plus haut, au nombre des causes par accident. Mais lorsque cette réalisation a lieu toujours ou le plus souvent, alors elle n'est pas un accident ni un effet de la fortune ; or les choses naturelles arrivent toujours, ou la plupart du temps, de telle manière déterminée, pourvu que rien n'empêche.

Quant à penser qu'il n'y a pas action en vue de quelque chose, parce qu'on ne voit pas le moteur délibérer, c'est absurde. Car l'art lui-même ne délibère pas, et certes, si l'art de construire les vaisseaux était dans le bois, il agirait comme la nature ; si donc il y a dans l'art de l'action en vue de quelque chose, il y en a aussi dans la nature. Toutefois, c'est surtout dans le cas où un homme se guérit lui-même que cette conformité de la nature avec l'art est évidente : car la nature ressemble à cet homme. Il est donc clair que la nature est une cause et cause en ce sens qu'elle agit en vue de quelque chose. »

Les animaux qui ont des dents appropriées comme ceux qui ont des dents qui ne leur conviennent pas, selon Empédocle, leurs conviennent ou ne leur conviennent pas, c'est par nécessité et non par une réelle finalité du bien de l'organisme.

Pour Empédocle (plus bas) les êtres qui ont été conservés n'ont été conservés que parce qu'ils ont fortuitement eu les qualités propres à cette conservation : DARWIN !!! Sélection naturelle par la capacité de survie des individus et des espèces.

La conception Empédocléenne exclue donc comme celle de Darwin toute explication véritablement téléologique, qui selon eux n'est qu'apparente.

Pour Aristote cette représentation devient un fondement causal de la téléologie.

Si les animaux des dernières générations ont les dents qu'ils ont parce que ces dents ont permis à ceux des premières générations de survivre, ils ont ces dents à cause de la valeur de ces dents pour la survie de l'espèce. **Par conséquent en ce qui concerne les générations les plus récentes les animaux ont les dents qu'ils ont parce qu'elles leur sont utiles, ce qui montre le bien fondé de l'explication finaliste.**

Autrement dit Aristote considère que la démonstration d'Empédocle est d'une certaine manière un renfort apporté à son finalisme.

En fait il ne marquera une nette opposition qu'aux théories visant à éliminer purement et simplement tout type d'explication par la cause formelle et par la cause finale : c'est-à-dire surtout à l'encontre des atomistes et des héraclitéens.

Toutefois cela ne signifie pas que selon Aristote tout ce qui est dans la nature relèverait de l'explication finaliste.

Cf. Parties des Animaux I, XVI, 658 b 33. 659 a 35.

Exemple de l'éléphant. Etude de la conformation du nez, de la trompe. Dans ce cas comme dans beaucoup d'autres nous sommes en présence d'un ensemble d'explications des divers aspects de ce gros animal dont les unes sont téléologiques et dont les autres ne le sont pas. En d'autres termes **Aristote ne prétend pas que tout (structure et comportement) dans les organismes naturels peut être expliqué de façon téléologique.**

Les causes matérielles (l'éléphant est un animal terrestre sanguin) et efficaces (taille et forme exceptionnelles) agissent indépendamment des causes formelles (l'agencement de l'organe dont Aristote nous dit qu'il est long, mou et flexible) et des causes finales (si l'éléphant a une trompe c'est pour respirer et pour lui servir de main).

Il se trouve que l'éléphant est un animal gros et lent qui vit dans l'eau et sur terre. Devant vivre dans l'eau et sur terre il lui arrive de devoir respirer avec sa trompe parce qu'il est trop lent une fois dans l'eau. De plus comme il est très gros il ne peut pas lever une patte, donc il lui faut quelque chose qui soit pour lui l'analogue de la main ou d'une cinquième patte.

En revanche le fait qu'il soit terrestre et sanguin, gros et lourd, n'entre pas dans les causes finales. Il se trouve qu'il est gros et lourd.

1.8. La question des premiers principes dont nous avons vu qu'il ne pouvait y avoir de démonstration.

1.8.1. Les états par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai et ce qui est faux

Déclaration d'Aristote à propos de l'excellence intellectuelle dans **Ethique à Nicomaque VI, III, 1139 b 15-17.**

Liste des cinq états par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai sous une forme affirmative ou négative. Ce qui est vrai, qu'est-ce que c'est ? **Cf. Métaphysique E ch. IV, 1027 b 20 – 22.** Ce qui est vrai c'est l'affirmation de la composition réelle du sujet de l'attribut et la négation de leur séparation réelle.

Exemple : l'homme est un animal. Et L'homme n'est pas un coquelicot.

Ce qui est faux : la contradiction de l'affirmation, « L'homme est un animal » et la contradiction de la négation « l'homme n'est pas un coquelicot. »

Reste à savoir quels sont ces états par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai et ce qui est faux par négation et affirmation.

Il s'agit de :

- **L'art – *technè***
- **L'épistémè**
- **La sagesse pratique – *phronésis***
- **La *sophia***
- **Le *Noûs*.**

Ces cinq états sont immédiatement distingués de ce que les traducteurs rendent par jugement et de l'opinion, qui peuvent quant-à eux et à la différence des cinq autres, nous induire en erreur.

Cf. Ethique VI, VI, 1141 a 3-5.

L'épistémè, la phronésis, la sophia et le noûs sont en effet décrits comme des dispositions « *Qui nous permettent d'atteindre la vérité et d'éviter toute erreur* ».

Nous sommes donc en présence d'une classification des espèces de connaissance dans la mesure où si quelqu'un fait la preuve ou témoigne de l'un de ces états en affirmant « P alors P est vrai. »

Deux de ces espèces sont pratiques : la *technè* et la *phronésis*.

Deux de ces espèces sont théorétiques : l'*épistémè* et la *sophia*.

Le *noûs* quant-à lui est utilisé dans l'une et l'autre sphère.

1.8.2. Les trois espèces théorétiques : épistémè, sophia, noûs.

Ce passage de l'Ethique présuppose explicitement les discussions plus détaillées des seconds analytiques. Ces trois espèces de connaissance ne sont pas identiques.

- **la *sophia* est le nom que l'on donne à l'excellence de l'intellect tout entier** lequel est constitué du *noûs* et de l'*épistémè*.

Cf. Ethique à Nicomaque VI, VII, 1141 a 16 – 20.

« *Il est clair par conséquent que la sagesse (sophia) sera la plus achevée des formes du savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse (sophia) sera ainsi à la fois raison intuitive (noûs) et science (épistémè). Elle sera noûs en tant qu'elle possède la*

vérité sur les principes eux-mêmes et elle sera épistémè en tant qu'elle connaît les conclusions découlant des principes. **Elle est ainsi la vertu (arêtè) spéculative complète.** »

« La sophia est la forme la plus achevée parce qu'elle est à la fois démonstrative et intuitive. » **Ethique VI 1139b 19-23**

Quels sont les objets de ces deux connaissances ?

L'objet de la connaissance théorétique est nécessairement la vérité, c'est-à-dire ce qui ne peut être autrement.

Par ailleurs ce qui est connaissable c'est ce qui peut être enseigné et ce qui peut être appris b26 .

B28 29. **Ce qui peut être appris peut l'être soit par induction soit par déduction.** Dans l'un et l'autre cas on apprend en faisant usage de quelque chose qui est déjà connu. Dans les cas de la déduction on doit connaître les prémisses dont la conclusion est déduite. On doit connaître la vérité des prémisses dont ce que l'on apprend est déduit. Et quand on apprend par induction on doit connaître la vérité des cas particuliers dont va dériver la généralisation inductive. Par conséquent et pour paraphraser la phrase inaugurale des *Seconds Analytiques* I,1, b26 **« Tout enseignement donné naît de connaissances préexistantes. »**

On pourrait donc attendre qu'ARISTOTE divise la connaissance en deux espèces de connaissances : inductive et démonstrative.

Or ce n'est pas ce qu'il fait.

L'épistémè est une *hexis*, une disposition capable de démontrer. Cf b32 Eth. Et quand quelqu'un croit quelque chose et que les prémisses sont connues alors il a une connaissance. C'est-à-dire ce qui est saisi par épistémè c'est ce qui est démontré et puisqu'il doit y avoir des premiers principes pour toute démonstration il s'ensuit qu'il n'y a pas d'épistémè des principes de connaissance.

Cf. Ethique 1140b31-35. Texte 2,8.

Ce qui revient à affirmer ce que déjà nous lisons en *Seconds Analytiques* I, 3 c'est-à-dire que **les principes ne peuvent pas être démontrés.** Pourtant les principes doivent eux-mêmes être connus, et donc être connus autrement que par démonstration. Or on ne peut attribuer le nom de sophia à cette connaissance non démonstrative puisque la sophia inclut la connaissance démonstrative. Ce sera donc au nous que cette tâche reviendra.

Cf. 1141a7 Ethique : « il reste que c'est la raison intuitive qui les saisit. »

VI, 9 1142a 25 –26 « La raison intuitive appréhende les définitions pour lesquelles on ne peut donner aucune raison. »

VI, 12, 1143 a 35 b3.

Pour toute proposition P on sait que P si et seulement si on a démontré que P à partir de prémisses dont on connaît la vérité. **On épisthataï que P, on a une connaissance scientifique, on sait de manière démonstrative que P.**

Ici on détient le *noûs*, on *noeï* P, on connaît de manière intuitive que P, de manière démonstrative.

Détenir la *sophia* revient donc à posséder un corps de connaissance dont chaque élément est connu soit de manière démonstrative soit de manière intuitive.

PROBLEME : Cette conception de la connaissance fait surgir la question suivante : comment les principes non démontrés sont-ils connus ?

On répond en effet de manière satisfaisante à la question en déclarant *je sais que Q et j'ai déduit P de Q*. Mais encore faut-il pouvoir répondre à la question : *comment savez vous que Q ?* et y répondre autrement que par *je sais que Q est un principe non démontrable*.

Autrement dit pour que le *noûs* puisse être considéré comme une espèce de connaissance il faut en dire un peu plus sur sa nature. Cette nécessité est liée au problème soulevé plus haut au sujet du statut de l'induction.

Nous avons vu que certains enseignements procèdent par induction. L'enseignement n'étant pas autre chose que la transmission de la connaissance. L'induction serait donc une méthode de transmission des connaissances.

Par ailleurs la connaissance théorique étant apparemment divisée exhaustivement en *épistémè* et *noûs*, et, la première étant transmise non par induction mais par démonstration il s'ensuit que l'induction est la méthode par laquelle le *noûs* est atteint.

Cette conclusion se trouve confirmée par la relation étroite qu'instaure Aristote entre l'induction et la saisie des principes.

1.8.3. La relation entre l'induction et la saisie intuitive des principes par le *noûs*.

Ethique à Nicomaque, VI, 4, 1139 b 28-3 1.

« *L'induction est principe de l'universel, tandis que le syllogisme procède à partir des universels. Il y a par conséquent des principes qui servent de point de départ au syllogisme, principes dont il n'y a pas de syllogisme possible, et qui par suite sont obtenus par induction.* »

Il faut encore savoir quelle est cette connaissance, son lien avec l'autre connaissance, et il reste à savoir enfin quelle est la nature du mouvement qui va de l'une à l'autre.

Dans les *Seconds Analytiques* I, 2 Aristote déclare « *Nous connaissons quelque chose absolument quand nous en connaissons la cause et quand nous savons que ce que nous connaissons ne peut être autrement qu'il n'est.* »

Autrement dit quand nous savons que ce que nous connaissons est nécessaire.

Aristote précise qu'une telle connaissance absolue doit être déduite de prémisses qui ont les caractéristiques suivante : **vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures et elles doivent en être les causes.** 71 b20 22.

En 73a 24, 74b 5-6 et 74b 26-30 : **Aristote ajoute que ces prémisses doivent être nécessaires.**

L'affirmation *la science est universelle* ou Eth. VI, 6, 1140 b32 *consiste en un jugement portant sur les universels* implique que les prémisses doivent également être universelles.

Ces déclarations des *Seconds Analytiques* et de *l'Ethique à Nicomaque* sont souvent redondantes et elles expliquent clairement ce que doivent être les prémisses d'une déduction si elle veut être une démonstration productrice de connaissance.

Que les prémisses soient vraies va de soi.

Qu'elles soient premières et immédiates = la même chose.

Elles sont de surcroît indémonstrables : **cela suppose deux choses :**

- **Soit qu'elles ne nécessitent aucune démonstration.**
- **Soit qu'elles n'admettent aucune démonstration.**

Qu'elles soient antérieures et plus connues = synonymes. Car antériorité épistémologique.

Problème ici : relire **ch. V livre D** de la *Métaphysique* et revoir ce qui a été noté précédemment. (p. 34). On y trouvera tous les sens de l'antériorité.

Je sais que P si

1° il est vrai que P

2° je crois que P

3° mon opinion que P est fondée sur la saisie de ce qui rend P vraie

En d'autres termes la cause n'est pas limitée à la notion de cause efficiente mais inclut plus largement l'explication c'est-à-dire ce qui répond à la question *pourquoi P ?* en fournissant une réponse du type *P parce que Q*.

Ex : cette figure a tous ses rayons égaux parce qu'elle est un cercle (et que tous les cercles ont des rayons égaux).

Avoir une connaissance démonstrative de P c'est avoir une explication de la vérité de P, et une explication qui satisfait de surcroît les normes de la démonstration selon lesquelles P est toujours et nécessairement vraie.

La connaissance démonstrative, et la connaissance indémonstrable (*le nous*) semblent donc être des espèces très spéciales de l'état cognitif ne constituant au mieux qu'une petite partie de l'ensemble de nos connaissances.

De ce point de vue la connaissance théorique est limitée à la connaissance de vérités universelles et nécessaires. Or l'opinion atteste que nous pouvons connaître des vérités nécessaires mais non universelles ou qui sont universelles et contingentes ou qui sont contingentes et qui ne sont pas universelles.

Par ailleurs la connaissance démonstrative est limitée à ce que nous pouvons expliquer et la connaissance non démonstrative est elle limitée aux principes dont dérivent de telles explications. Néanmoins nous prenons fréquemment connaissance de nombreuses choses que nous ne pouvons expliquer et qui pourtant ne sont pas principielles.

Question : en définissant la connaissance théorique comme constituée par l'*épistémè* et le *noûs*, cela signifie-t-il qu'Aristote conteste l'existence d'un savoir dont l'opinion atteste l'existence ?

En règle générale la réponse à cette question est que le *noûs* + *épistémè* constitue la connaissance par excellence, la connaissance vers la quelle seraient censées tendre toutes les autres espèces de connaissance.

Par ailleurs il ne faut pas oublier qu'au Livre I, VIII, *Seconds Analytiques* Aristote parle de connaissance à propos d'exemple particuliers de lois universelles. Ce qui signifie que même celui qui possède une véritable connaissance, l'explication de ce qu'est le tonnerre, par exemple, celui là ne peut savoir, sauf de manière accidentelle, que le tonnerre à grondé à huit heures ce matin du 14 janvier 2004. Ce dont il a eu la perception. L'explication en effet a rapport au général tandis que la sensation identifie les exemples particuliers de ce dont il peut y avoir explication.

Par conséquent nous ne découvrons pas dans la perception du tonnerre pourquoi il a tonné à ce moment précis. Ce n'est pas en l'entendant qu'on découvre pourquoi ce bruit. Mais nous avons pourquoi il a tonné ce matin à 8H : parce que nous savons que les conditions de la loi universelle « là où le feu s'éteint il y a du bruit, le feu s'éteint dans le nuages, donc il y a du bruit dans les nuages » ont été remplies.

On a l'explication mais ce que je ne peux pas expliquer c'est pourquoi ces conditions ont été remplies à telle heure et pas à une autre. Je rends raison de ce coup de tonnerre à ce moment là, parce que je sais que c'est à ce moment que le feu s'est éteint, mais je ne rends pas raison du pourquoi de ce moment précis et pas un autre.

Bien entendu l'explication d'événements particuliers ne peut pas se composer uniquement de propositions universelles, parce que le particulier doit figurer dans les prémisses.

Cf. Texte 4, 8 : « *Quand une telle démonstration a lieu, qui n'est ni démonstration ni science au sens absolu, il est nécessaire que l'une des prémisses soit non universelle et périssable (...) de sorte qu'on ne pourra pas obtenir une conclusion universelle, mais seulement une conclusion exprimant une vérité momentanée.* »

Pour autant cela n'implique pas qu'il ne puisse y avoir d'explication de faits particuliers dans la mesure où ils tombent sous des cas généraux. La réalisation d'un cas général en un cas particulier est une explication d'un événement particulier.

Aristote est d'ailleurs prêt à accorder un rôle fondamental à l'observation dans la saisie de prémisses indémonstrables et universelles de l'explication démonstrative.

Après avoir rappelé ce qu'il en était de la connaissance démonstrative on va se tourner vers la connaissance des principes de la démonstration.

1. la connaissance des principes de la démonstration.

Dans de nombreux passages Aristote répartit la connaissance de la vérité entre l'induction et l'induction :

Ethique VI, 3 1139b 26-28 *Tout enseignement procède soit par déduction soit par induction.*

Seconds Analytiques II, 23 68b 13-14 *Toute conviction s'acquiert soit par déduction soit par induction.*

Seconds Analytiques II, 7 92a 34 b3 *Toute preuve est soit démonstrative soit inductive*

Seconds Analytiques I, 1, 71a 9

Dès lors puisqu'il ne peut y avoir de principes déduits il reste qu'ils doivent être saisis par induction.

L'INDUCTION Topiques, I, 12, 105 13-14 est définie comme *le passage des cas particuliers à l'universel*. Dans le même passage elle est illustrée par un raisonnement dans le style Socratique qui à partir de prémisses portant sur des cas particuliers *le plus habile pilote est celui qui sait, le plus habile cochet est celui qui sait alors d'une façon général c'est l'homme qui sait qui dans chaque cas est le meilleurs.*

Les particuliers ici constituent d'une certaine manière des propositions universelles. L'habile pilote ne renvoie pas à un pilote particulier mais à tout habile pilote. En d'autres termes, ce type socratique d'induction part de la reconnaissance de certaines vérités universelles qu'on pourrait dire spécifiques en tant qu'elles concernent l'espèce des pilote ou celle des cochets et non tels individu qui se trouve être pilote ou cochet, puis passe ensuite à d'autres vérités plus générales.

Pour autant la saisie de ces vérités universelles que l'on a qualifiées de spécifiques restent inexplicables. Et l'on peut dès lors se demander si une théorie de la connaissance digne de ce nom peut considérer l'appréhension d'une vérité universelle de ce type comme l'exemple même de ce que doit être une connaissance. On peut trouver une réponse à cette question dans les *Seconds Analytiques* I, 8 81b 2-6 où Aristote fait remarquer qu'il est impossible de penser (theorein) les universels autrement que par induction même dans le cas des universels saisis par abstraction et ensuite qu'il est impossible d'induire pour qui n'a pas la sensation puisque les particuliers sont saisis par la sensation.

Ici les particuliers ne sont manifestement pas des espèces d'universaux mais sont perçus comme des individus appartenant à certaines espèces et l'induction telle que la conçoit Aristote semble devoir être conçue comme le procédé qui forme des concepts universels en opérant sur les données fournies par la sensation.

Cette théorie de la connaissance présente au moins un compte rendu superficiellement convaincant de la raison pour laquelle 1. les particuliers sont épistémologiquement fondamentaux et 2. pour lesquels les principes essentiels à la déduction sont saisis par induction. Cette conception est confirmée par l'exposé des *Seconds Analytiques* II, 19, où Aristote fournit une réponse définitive à deux questions :

1. comment les principes de la déduction sont-ils connus ?

Par induction au moyen de la mémoire. La persistance de l'impression produit le souvenir et l'accumulation des souvenirs a pour résultat l'expérience (*empéréia*) qui « équivaut à l'universel en repos tout entier dans l'âme. »

La présence de cet universel dans l'âme correspond au principe technique dans la pensée pratique et au principe de l'*épistémè* dans la pensée thérorétique.

Ceci semble exprimer comment à partir de sensations portant sur des objets, Callias par exemple, appartenant à une espèce donnée, l'homme, on saisit en même temps l'individu, le genre, l'espèce et aussi les notions véritablement indivisibles et universelles : la substance.

2. Quel est l'état (*hexis*) qui les connaît ?

Il s'agit évidemment du *noûs*. Ceci dit Aristote ne dit dont la manière dont *le noûs* opère, se contentant de répéter les thèses habituelles, à savoir que les états dans lesquels nous saisissons une vérité théorétique sont l'*épistémè* et *le noûs*, qu'il ne peut y avoir d'*épistémè* des premiers principes et que l'*épistémè* doit être dérivée des principes qui doivent être mieux connus que les prémisses qui en découlent.

Deux solutions possibles :

- soit le type d'activité du *noûs* est volontairement laissé dans l'ombre par Aristote.
- Soit c'est l'exposé précédent concernant l'induction qui en tient lieu.

Il va de soi que la seconde solution est nettement préférable dans la mesure où l'intention explicite d'Aristote dans ce passage est clairement d'établir comment nous connaissons les premiers principes.

Les réponses d'Aristote aux deux questions posées sont donc complémentaires. Nous prenons connaissance des premiers principes par induction et l'état mental où nous sommes quand nous nous en saisissons par induction c'est la connaissance intuitive, c'est-à-dire le *noûs*.

Avons-nous pour autant alors un compte rendu satisfaisant de ce qu'est la connaissance des principes ? Rien n'est moins sûr. Comment en effet l'induction pourrait-elle saisir des vérités nécessaires à partir de la sensation de sensibles particuliers ?

En premier lieu l'acquisition des concepts trouve son point de départ dans la perception des individus de telle ou telle espèce. Tel homme ou tel cheval, par exemple. Callias ou Bucéphale. Pour que cette perception soit totalement digne de confiance celui qui perçoit doit déjà posséder une certaine connaissance de ce que sont les hommes et les chevaux. Mais problème : du point de vue d'Aristote la sensation (Cf. De Anima II, 6) ne peut elle-même fournir une telle connaissance puisque la connaissance perceptive à proprement parler se limite aux objets propres de chaque sens.

Autrement dit la couleur est la seule chose dont la vue puisse nous donner une connaissance assurée. Ce n'est en effet que de manière que de manière secondaire, accidentelle, que nous

apprenons que cette chose colorée est un individu homme, cheval ou casserole, appartenant à une certaine espèce. Par conséquent cette connaissance qu'il faut bien appeler non perceptive, reste inexplicée. Ensuite la connaissance des principes n'est pas purement conceptuelle ou *a priori*. Certains commentateurs l'ont montré, de nombreuses caractéristiques essentielles de ce qui constitue les principes des sciences nécessitent une investigation empirique. Mais il est totalement invraisemblable d'affirmer que cette investigation se limite à ce que les *Seconds Analytiques* on décrit en II, 19, à savoir au simple enregistrement de multiples fois répétés des traits superficiels qui nous guident dans l'acquisition d'un concept.

Enfin, et de manière plus fondamentale, comment l'induction telle qu'elle est conçue par Aristote peut-elle permettre la saisie d'une vérité nécessaire qu'elle soit *a priori* ou empirique ?

Il est en effet bien connu que l'induction à partir d'un ensemble fini de faits observés tire des conclusions concernant des faits qui n'ont pas été observés. Or les vérités nécessaires sont quant-à elles vraies de tous les faits réels qu'ils aient ou non été observés et de tous les faits de même nature mais simplement possibles et qui en tant que tels, évidemment, échappent à toute observation.

A l'évidence inférer des faits observés à la totalité des faits réels et possibles réclame une justification. Reste à savoir quelle pourrait être cette justification s'il n'existe pas une preuve préalable que ce qui est vrai pour les faits observés est vrai nécessairement.

Au livre V des *Topiques*, ch. 3, 131b 19-36, Aristote montre qu'il est parfaitement conscient du problème.

« En effet, tout attribut sensible, une fois qu'il a lieu en dehors de la sensation devient par là même incertain car on ne voit pas bien alors s'il appartient encore au sujet, du fait que c'est seulement par la sensation qu'on peut le connaître »

Soleil : sensation nous dit qu'il tourne au dessus de la terre. Lorsqu'il se couche certes on peut plus rien dire car la sensation nous fait défaut. **Il en est ainsi dans tous les cas où le prédicat n'appartient pas nécessairement à un sujet.** Appartenir nécessairement ou de manière contingente à un sujet n'est toutefois pas en soi une caractéristique sensible.

Autrement dit la sensation est incapable d'établir une discrimination entre vérités nécessaires et vérités contingentes. Aristote est donc conscient qu'on ne peut fonder la prétention à appréhender des vérités nécessaires sur des raisonnements inductifs. Le problème c'est qu'il ne semble pas avoir reconnu que cela était incompatible avec le rôle qu'il assigne par ailleurs à l'induction comme méthode par laquelle on atteint la connaissance des principes de la science.

2. PHILOSOPHIE PRATIQUE

2.1.L'objet et la méthode.

2.1.1. La vertu comprise comme ce qui a rapport à nos actions.

Cf. *Ethique à Nicomaque*, II, 2.

Le Présent travail n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages (car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien), il est nécessaire de porter notre examen sur ce qui a rapport à nos actions, pour savoir de quelle façon nous devons les accomplir car ce sont elles qui déterminent aussi le caractère de nos dispositions morales, ainsi que nous l'avons dit.

Etaïthica : les choses qui concernent le caractère, l'*ethos*.

Arété : **Excellence de ce qui la possède.** C'est-à-dire sa capacité à accomplir la tâche, l'*ergon*, qui est la sienne, c'est-à-dire à remplir sa **fonction de la meilleure façon qui soit.** **Toute chose ayant une fonction, une tâche à accomplir, toute chose a aussi une excellence, ce que nous appelons aussi une vertu.**

L'homme qu'il soit le représentant d'une espèce ou en tant qu'il a une profession et la cité comme le cheval ou le couteau ont tous une *arété*.

Lorsqu'elle se rapporte à l'homme, que l'on voie en lui l'homme ou le cordonnier, la vertu apparaît comme une excellence, une **expertise**, une *technè*, comme un *savoir bien faire ce qu'on a à faire et non pas simplement savoir comment le faire.*

Il y a de l'*euprateîn* dans l'*arété*. Il ne se distingue donc pas fondamentalement de ces autres types d'expertises que sont la médecine, la navigation ou la cordonnerie. **Et c'est en cela qu'on est fondé à ne pas toujours la distinguer de l'épistémè et que la question de son enseignement a pu être posée.**

L'excellence implique la connaissance des conditions optimales de réalisation d'une activité donnée et **donc la connaissance de son objet et de ce qui lui convient.**

2.1.2. La question du bonheur se rapporte à celle des conditions du succès [de l'action].

Remarque sur l'*Ethique à Eudème* : Le titre renvoie à *L'Eudaïmonia* ce qui ne renvoie pas d'abord à cet état d'euphorie mentale (Cf. *Littré* : état psychologique de pleine satisfaction et de jouissance) c'est aussi et surtout réussir dans sa vie notamment civique et politique le lien entre cet état d'euphorie et le bonheur, ce dernier n'étant alors qu'indirect.

Cf. *Ethique à Nicomaque*, I, 6.

Mais sans doute l'identification du bonheur et du souverain bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur.

Chacun d'entre nous cherche à réussir ce qu'il fait et toutes nos actions, lorsqu'elles sont dirigées par la raison, sont dirigées vers ce but ultime.

- Comment atteindre *l'eudaimonia* ?
- Qu'est-ce que réussir ?
- Qu'est-ce que c'est qu'être un homme *eudaimon* ?

Aristote ne répondra pas à ces questions en dressant la liste de ce qui est susceptible de nous rendre heureux, pas plus qu'il ne s'intéressera à la manière de mener nos vies d'un point de vue moral. Ce qui l'intéresse c'est la manière de réussir nos vies. La réponse dépendant étroitement de l'analyse philosophique de la notion *d'eudaimonia*.

2.1.2.1. Le bonheur est une *energeia*, une activité.

Livre I Ethique à Nicomaque ch. 6, 1098 a-16 on nous dit que *l'eudaimonia* est une activité (*energeia*) de l'âme en accord avec l'excellence (*kata arêten*, selon la vertu).

Or dire cela revient à dire que réussir implique d'agir par opposition à être dans un certain état et nous tenons là une des raisons pour lesquelles les traductions *d'eudaimonia* par bonheur et *eudaimon* par heureux sont **totalemtent inadéquates**.

Etre heureux dans le sens moderne = un état d'esprit. ***Tandis qu'Eudaimon n'est pas un état mais une activité ou un ensemble d'activités, c'est l'actualisation de nos potentialités.***

2.1.2.2. Cette activité relève de l'actualisation excellente de nos fonctions. Est heureux celui qui excelle, qui réussit ce qu'il doit réussir.

Dire par ailleurs que cette activité intéresse l'âme signifie que la réussite humaine, que *l'eudaimonia*, **requiert l'exercice de certaines fonctions par lesquelles la vie est définie**. En particulier on ne pourra dire d'un individu quelconque qu'il est *eudaimon* en tant qu'être humain, s'il n'exerce pas les fonctions caractéristiques de l'humanité. C'est en ce sens que *l'eudaimonia* est en accord avec l'excellence en ce qu'elle manifeste **pour un individu X la capacité à accomplir la fonction qui est la sienne et à la remplir de la meilleure façon qui soit**.

Autrement dit un homme qui accomplirait sa tâche, mais qui l'accomplirait mal, ou de manière imparfaite ne pourrait pas prétendre à *l'eudaimonia*. **Reste à savoir ce que sont ces vertus avec lesquelles nous devons agir si nous voulons réussir dans ce que nous entreprenons.**

→ **Quelles sont ces vertus ?**

2.1.3. Les vertus éthiques et les vertus intellectuelles.

- **Les premières**, incluent ce que nous entendons habituellement par vertus morales (le **courage ou la modération**) ainsi que des dispositions telles que **la juste estimation de soi-même** et de sa valeur ou un degré approprié d'ostentation (*magnificence*).

- **Les secondes**, comprennent la **sagesse** (*sophia*), **l'intelligence** (*sunésis*), et la **prudence** (*phronésis*, sagesse pratique).

Par ailleurs Aristote consacre un certain nombre de pages à étudier **cette quasi-excellence cette quasi-vertu qu'est l'amitié**.

Les hommes se distinguent des autres animaux parce qu'ils ont la raison et le pouvoir de penser en partage. Il ont en eux un élément divin et tel est le caractère de ce que nous appelons l'intellect. (Cf. *Gén. An.* II, III, 737a 10-11)

Cf. *Ethique à Eudème*, VIII, 2

Voici ce que l'on cherche : quel est le principe du mouvement dans l'âme ? C'est clair : comme dans l'univers, dieu meut aussi tout par l'intermédiaire de celui-ci car le divin en nous meut tout d'une certaine manière : le principe de la raison n'est pas la raison mais quelque chose de supérieur, or que pourrait –il y a voir de supérieur et à la science et à l'intellect sauf Dieu ?

Cf. *Ethique à Nicomaque*, X, 7

*Si donc l'intellect est quelque chose de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon l'intellect est également divine comparée à la vie humaine. Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui ; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur, elle dépasse de beaucoup tout le reste. On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure. **Il serait alors étrange que l'homme accordât la préférence non pas à la vie qui lui est propre, mais à la vie de quelque chose autre que lui.** Et ce que nous avons dit plus haut s'appliquera également ici : ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse.*

Point qui justifie *Métaphysique*, réflexion sur les premiers principes. Partie platonisante.

On a là une écho de l'*Alcibiade Majeur* et de la *République IX, 12*

L'*eudaimonia* est une activité en accord avec ses vertus, elle est donc une forme d'activité intellectuelle.

Cf. *Ethique à Eudème*, VIII, 3 :

Aussi, ce mode de choix et d'acquisition des biens naturels – biens du corps, richesses, amis ou autres – qui favorisera au mieux la contemplation de la divinité, ce mode, dis-je, est le meilleur et cette norme est la plus belle, alors que celle qui, par défaut ou par excès, empêche de servir et de contempler la divinité est mauvaise.

Ce mode de choix...

Pour réussir sa vie, pour être parfaitement *eudaimon* il faut se livrer à des travaux intellectuels dont Aristote considère qu'ils sont infiniment agréables, la vie intellectuelle offrant un bonheur sans égal. **Pour autant la thèse principale qu'il développe dans les éthiques n'est pas que le bonheur réside dans l'activité intellectuelle mais que l'activité intellectuelle par son excellence constitue pour des êtres humains la réussite, l'*eudaimonia*, c'est-à-dire leur accomplissement d'êtres humains.**

Autrement dit il ne s'agira pas de savoir si l'on est heureux lorsque l'on s'adonne à une activité intellectuelle mais d'affirmer que tous ceux qui se livrent à cette activité sont des hommes qui entrent dans l'*eudaimon*.

Pour autant l'activité intellectuelle n'est pas suffisante

2.2.: la vie avec autrui et LE POLITIQUE.

Les hommes ne sont pas des individus isolés et cela a un effet immédiat sur l'excellence des vertus. Cf. **théorie biologique Aristote.**

Cela explique que l'on puisse lire dans *l'Histoire des Animaux*, I, 1, que:

Vivent en groupe organisé ceux dont l'œuvre de tous est chose une et commune, ce qui n'est pas le cas de tous les grégaires, tels sont l'homme, l'abeille, la guêpe, la fourmi et la grue.

Il faut alors se demander ce qui distingue l'homme de la fourmi.

La réponse d'Aristote met en évidence le lien étroit qui unit les éthiques et les politiques.

CF. Politique I, 1 :

Tel est en effet le caractère distinctif en face de tous les autres animaux, seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste et les autres valeurs. Or c'est la possession commune de ces valeurs qui fait la famille et la cité.

Il faut alors se demander quel est la matière de ces vertus, et leur destination.

2.2.1. La matière de la cité : la communauté.

Ce n'est pas toutefois la seule communauté : celle du mâle et de la femelle et celle de l'esclave la précèdent (NB [perso] : chronologiquement et logiquement mais pas moralement). **C'est à partir de ces deux communautés que s'est formée celle de la famille, laquelle est elle-même (I, II, 1252 b 12) une communauté constituée pour la vie de chaque jour.**

Oikia protè (première famille)

Ethique à Nicomaque VIII, 11, en mentionne d'autres :

- la communauté des compagnons de navigation
- des compagnons d'arme

- le dème

Mais il faut aussitôt remarquer que ces communautés ne sont que des fractions de la communauté politique (1160 a 8-9) **Lorsqu'il s'agit de répondre aux besoins (même passage 15-16) qui débordent la vie quotidienne**, on franchit l'étape de la constitution de la *Koïnonia protè* (première communauté) des villages.

2.2.2. La fin de la cité.

La fin, le *télos*, c'est-à-dire la nature (physis) cf. Pol I, 1152 b 32 34 : la nature d'une chose c'est sa fin et ce qu'est chaque chose une fois sa croissance achevée c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose.

Par exemple la nature d'un homme d'un cheval, d'une famille.

La fin, c'est-à-dire la nature, de la famille comme du village est donc économique. A savoir la mise en commun des biens, de leurs moyens d'acquisition, de production et de conservation.

Le vivre ensemble est ici subordonné au vivre puisqu'il s'agit avant tout de satisfaire les nécessités vitales en les inscrivant dans un temps qui ne soit pas simplement celui de la satisfaction.

Troisième étape : la cité. Cette communauté de villages qui nous fait entrer dans une **temporalité autre** : ce que montre l'intervention historique de l'homme en position de premier inventeur dans la constitution de la cité : **Cf. I, 2**

Alors qu'auparavant la première famille et le premier village se constituent au terme d'un processus qui tient plus selon les catégories d'Aristote de la génération spontanée que de l'institution proprement dite d'une communauté politique. **Cet avènement de la cité est clairement lié à la capacité toute humaine de prendre l'avenir en considération et de substituer le temps de la vie toute entière au temps du moment présent.**

On accède par conséquent à une indépendance économique qui n'est plus marquée par la précarité propre à l'administration familiale ou villageoise. La cité permet l'autarcie, elle se suffit absolument.

Dès lors le nécessaire étant assuré (c'est ce pourquoi elle s'est formée) il est possible de rechercher et d'atteindre une autre forme d'autarcie et d'autosuffisance, celle qui rend la vie désirable et exempte de tout manque. Ethique à Nicomaque I, 5.

Il ne s'agit plus là dans la cité de simplement vivre mais de bien vivre, de bien agir et donc **d'entrer au bonheur.**

Voilà pourquoi la cité existe. Cf. Ethique I, 2, 1095 a 18 – 20 .

Les biens matériels s'ils contribuent à l'*eurdaïmonia* ne doivent pas être recherchés pour eux-mêmes. Il ne sont au mieux que des moyens, des instruments au service d'une fin autre. Comme dans la famille, c'est-à-dire à un niveau strictement économique et non encore

politique, ils permettent d'atteindre ce que le *Traité des Economiques* I, 3 1243b 19-20 appelle le eu-eînaï, le bien être, et en aucun cas le bien-vivre.

Aussi bien est-ce pour ce faire que le sort du travailleur salarié est d'une certaine façon pire que celui de l'esclave naturel puisque sa seule fin = bien matériel.

Si en effet la condition du second est conforme à sa nature il n'en va pas de même pour le premier. **Voir Politiques I, XIII 1260 a 39 b2.**

Non naturel également et ne réalisant pas la justice est l'activité qui (*Economiques* I, 2, 1343 a 29-30) « *tire son profit du travail de l'homme, qu'il soit volontaire comme dans le cas du commerce de détail et des métiers salariés, ou forcé comme dans toutes les tâches dépendant de la guerre.*

Il n'est en effet ni juste ni conforme à la nature d'imposer ou d'exercer ce qu'Aristote appelle une activité asservissante, laquelle en tant que telle, dispose l'âme non pas à l'excellence mais à la servilité.

Voilà pourquoi au Livre VI des Politiques ch. 9 Aristote soutient que dans la cité régie par la constitution la meilleure, ceux qui mènent une existence ouvrière ou mercantile ne sauraient être citoyens.

Il ne faut pas toutefois limiter cette exclusion à ceux qui louent leur force de travail. Ceux qui tirent profit de cet état de choses sont aussi concernés ainsi qu'en témoigne le passage des *Economiques* qui vient d'être cité. (I,2)

Le texte parle d'ailleurs de BIOS BANAUSOS ou de BIOS AGORAIOS et non un métier en tant que tel : **c'est le mode de vie qui est visé et pas le métier en tant que tel.**

Les paysans eux aussi sont frappés de la même exclusion car bien que l'agriculture soit quant-à elle comme nous le lisons dans les *Economiques*, juste et conforme à la nature, bien qu'elle développe des qualités sur lesquelles insiste le traité des *Economiques* (I, 2, 1343b) : elle fortifie le caractère, donne au corps la force de supporter la vie en plein air et celle de travailler durement et rend apte à affronter les dangers à la guerre, **elle confine néanmoins ceux qui s'y livrent dans la satisfaction de ces nécessités vitales qui ôtent tout loisir et donc toute possibilité de participer véritablement à la vie politique.**

Toute autre est la vie *eudaïmon* qui supposent les besoins assouvis.

L'homme est par nature un animal politique. Hors cité il perdrait précisément son humanité. Ce serait une bête ou un dieu. La cité est ce qui permet à l'homme d'actualiser sa nature.

Cette actualisation de la nature de l'homme passe d'abord par le *parler ensemble*. Et nous tenons là ce qu'Aristote nomme l'un des propres de l'homme qui consiste à dépasser à la simple profération du plaisir et de la douleur par la *phonè* (ce que les animaux peuvent faire) : **« Pour exprimer l'utile et le nuisible et par suite le juste et l'injuste au moyen du discours. »** cf. *Politiques* I,2.

To sumpheron = l'utile = sphere éthico-politique

To chrésimion = le nuisible = sphère des besoins.

Ce parler ensemble appartient autant à La famille et la cité.

Ce parler ensemble devant déboucher sur du délibérer ensemble et sur de l'agir ensemble, en quoi consiste cette fois la Politikè filia qui constitue le ressort principal de la communauté politique. La koïnonia politikè (la cité) repose sur l'homonoïa c'est-à-dire la politikè filia.

Il appartiendra aux discours d'amener les citoyens à se coordonner dans l'action et la délibération.

Voir là toute l'importance des Topiques, réfutations sophistiques et Premiers Analytiques (syllogisme rhétorique pour délibérations) et Seconds Analytiques (syllogisme scientifique pour vérité du discours pour le discours qui porte sur la chose politique elle-même) : discours n'ayant pas un fonctionnement.

C'est dans ce délibérer ensemble et cet agir ensemble que consiste le BIOS proprement humain, le genre de vie proprement humain de telle sorte que lui préférer une vie de jouissance c'est choisir de mener un bosquématon bion (une vie de bestiau). Quand à consacrer sa vie à l'acquisition des richesses c'est tout simplement une vie contre nature. (Ethique I, 3) .

Là n'est pas le bonheur mais il est dans le plein épanouissement de soi que garantit pour chacun l'organisation (taxis) d'une Aristè Politéia (Constitution Excellente) . Politiques VII, 2.

La cité apparaît donc comme un indépassable. Il faut en effet se rappeler que dès les premières lignes du livre I, 1 la cité apparaît comme ce qui inclut toutes les autres forme de communauté. En d'autres termes au delà de la cité il ne saurait y avoir de communauté politique.

Reste à savoir quels moyens il faut mettre en œuvre pour réaliser cette taxis d'une constitution excellente, et qui devra les mettre en œuvre.

Tout comme la vie en cité constitue le BIOS, le mode de vie propre, de l'homme, la Politéia constitue le BIOS de la cité. CF. IV, 11.

Mais de même qu'il y a différentes façons pour un homme de vivre dans une cité, une cité peut vivre sa vie de cité d'au moins deux manières différentes, caractérisées, comme pour l'individu, par la fin qui est la sienne.

- en visant le bien (sumphéron) général. Ta Koïna.
- En visant le seul intérêt des gouvernants. Ta idia.

Au premier mode de vie correspondent les constitutions droites : la royauté, l'aristocratie et la Politie, la Politeia au sens strict. Cf. IV, 8 et 9

**Les seconds : L'oligarchie, la Tyrannie et la démocratie.
III, 2 et IV 8**

On est là en présence d'une définition en extension du mode de vie des cités. Les unes et les autres, droites et déviées, ne sont presque jamais historiquement réalisées dans toute leur pureté. Elles seront donc ici considérées comme des types constitutionnels.

Droites ou déviées, elles répondent toute cependant à la même définition en compréhension, générale :

Politique IV, 1 :

Une constitution est une organisation des charges dans les cités, la façon dont elles sont réparties, la nature de l'autorité souveraine dans le régime concerné et la nature de la fin de chaque communauté.

S'ajoutent, en IV, 15 **des paramètres variables :**

- **le nombre et la compétence des magistratures**
- **la durée de chacune**
- **la fréquence de leur exercice**
- **l'origine et le mode de désignation des candidats**

Ces **combinaisons** sur l'existence desquelles il faut lire **le livre VI, 1**, constitue selon P. **Pellegrin** une véritable **moriologie** politique comme il existe une : **politique = l'accomplissement de la nature de l'homme.**