

ARISTOTE AUJOURD'HUI

Jean-Marc GABAUDE
Université de Toulouse-le-Mirail

RESUMO

O Dr. Jean-Marc Gabaude examina a ressonância de Aristóteles na maior parte dos campos filosóficos de hoje, bem como no das ciências humanas. O autor mostra Aristóteles como o iniciador do método em biologia, pai da etologia, precursor das ciências humanas, fonte da filosofia da linguagem, criador da lógica, criador de conceitos-chaves ontológicos. Mostra, ainda, o retorno de Aristóteles em epistemologia e filosofia da natureza e na abertura de perspectivas atuais no âmbito sócio-político, ético e pedagógico.

RÉSUMÉ

Le docteur Jean-Marc Gabaude montre que l'influence du Stagirite se trouve dans la plupart des champs de la philosophie d'aujourd'hui ainsi que dans les sciences humaines. Aristote a été l'initiateur de la méthode en biologie, le père de l'éthologie, le précurseur des sciences humaines, la source de la philosophie du langage, le créateur des concepts-clés ontologiques. L'auteur présente encore le retour à Aristote dans l'épistémologie et la philosophie de la nature et dans l'ouverture de perspectives socio-politiques, éthiques et pédagogiques pour aujourd'hui.

1. INTRODUCTION

L'histoire de la réception d'Aristote, de sa mort à aujourd'hui, mériterait d'être longuement exposée et expliquée. Pour ce qui est de notre siècle, l'entre-deux-guerres, en France, fut sévère pour le Stagirite en raison notamment de l'influence de Léon Brunschvicg sur l'Université. Encore lorsque j'étais étudiant, mes professeurs étaient dans la mouvance brunschvicgienne: trois philosophes majeurs, Platon, Descartes, Kant, après lesquels respectivement Aristote, Leibniz, Hegel signifiaient une retombée de l'élan spirituel. D'autres critiques s'élevaient; ainsi Ortega y Gasset s'en prenait à l'ontologie aristotélicienne. Depuis les années soixante, une remontée d'Aristote va croissant:

a) éditions scientifiques des textes, recherche diachronique, recherche sur l'"Aristote perdu";

b) travaux d'histoire de la philosophie plus précis et plus nombreux, qui interprètent diversement Aristote en soulignant la force et la présence renouvelée de sa pensée suggestive; à titre d'exemple, la thèse marquante de Pierre Aubenque, **Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne** (Paris, PUF, 1962);

c) nombreux Colloques consacrés, depuis un quart de siècle, à Aristote; par exemple, l'hommage mondial à l'occasion du 23e centenaire de la mort du philosophe (322 avant J. -C. - 1978), table ronde organisée par l'UNESCO à son siège de Paris, sous la direction de Mohammed Allal Sinaceur, directeur de la Division de Philosophie et Sciences Humaines à l'UNESCO; d'où deux gros volumes: **Aristote aujourd'hui et Penser avec Aristote**, publiés à Toulouse par mon ami Georges Hahn (Editions Erès), respectivement en 1988 et 1991;

d) de nombreuses équipes de recherche, associations et institutions se consacrent à des recherches sur Aristote, de divers points de vue; ce qui donne lieu à des articles et à des ouvrages ou encore à des Colloques avec leurs **Actes**. Nous signalons à titre d'exemple deux Centres de recherche dont nous faisons partie, dirigés par Evaghélos Moutsopoulos, de l'Académie d'Athènes:

Centre international d'Etudes platoniciennes et aristotéliennes, qui a publié notamment **Energéia. Etudes aristotéliennes offertes à Mgr Antonio Jannone** (Paris, Vrin, 1986); Centre international d'Etudes et de Recherches de Philosophie grecque Mgr Antonio Jannone, fondé en 1993, qui a organisé à Rome son premier Colloque international, "L'Aristote perdu" (juin 1994) - dont les Actes paraîtront en 1995.

2. ARISTOTE INITIATEUR; QUELQUES EXEMPLES

2.1. Présence, implicite et explicite, multivalente

Le Stagirite se trouve dans la plupart des champs de la philosophie d'aujourd'hui ainsi que dans les sciences humaines. Les deux titres susmentionnés d'ouvrages de l'UNESCO sont significatifs. Depuis sa "réhabilitation" en cette seconde moitié du XXe siècle, Aristote apparaît comme une référence incontournable en métaphysique, ontologie, ontothéologie - dont il est le père -, et aussi en d'autres domaines dont il est l'un des fondateurs: philosophie des sciences, épistémologie, éthique, philosophie juridico-politique, philosophie du langage, économie, etc. Seule, la philosophie de la technique, spécialité récente, ne trouvait guère de matière chez les péripatéticiens. D'ailleurs, jusqu'à présent, la technique ne se prêtait guère à constituer un thème philosophique et la pensée grecque a **fortiori** n'avait pas pu miser sur la technique.

Cependant, partout, notamment dans les exemples que nous allons mentionner, Aristote a su pratiquer l'alliance entre goût du concret et esprit méthodique, observation et classification, quête du fait et raisonnement¹, avec souci de la soumission au réel².

2.2. Initiateur de la méthode en biologie

Le livre I des **Parties des animaux** semble comme un **Discours de la méthode** pour la première biologie. Aristote y expose la méthode qu'il a mise au point et suivie, fondée sur l'observation et

le comparatisme. A partir de là, il s'agit de découvrir le pourquoi du constaté. Clarifier un phénomène, c'est montrer pourquoi il se produit; ce qui implique de comprendre les formes de causalité. Aujourd'hui, on revient à l'idéation aristotélicienne: pas de scientificité sans implication philosophique. Le scientisme du début du siècle et ses recrudescences partielles sont périmés. En vertu de l'unité foncière des fonctions physiques, organiques et psychiques de l'homme - enseignée dans le traité **De l'âme** -, le maître du Lycée est le premier philosophe qui ait rattaché la psychologie à la biologie. Par là, il est en même temps le fondateur de la psychophysiologie. Ce n'est que superficiellement que l'on peut voir là une invitation impérative au matérialisme, d'autres fondations métaphysiques étant possibles, dans la ligne ou non d'Aristote.

2.3. Aristote père de l'éthologie

C'est surtout dans les livres VIII et IX de l'**Histoire des animaux** (même si le livre IX est écrit par un disciple) que le professeur-chercheur du Lycée anticipe l'éthologie de la seconde moitié du XXe siècle. L'enquête péripatéticienne sur près de 560 espèces animales comporte une étude du comportement et des mœurs des animaux dans leur milieu naturel, par exemple façons de s'alimenter, de boire, de nidifier, d'hiberner. Aristote recherche ce qu'il y a d'intelligence dans les comportements. Il s'intéresse aussi aux relations sociales des animaux. Il préfigure également la dimension comparatiste de l'éthologie.

L'éthologie aristotélicienne est téléologiste: les différents animaux s'adaptent à leur milieu du mieux possible. C'est également en finaliste qu'Aristote a fondé la botanique, la zoologie, l'anatomie comparée, l'embryologie. Ajoutons que l'on doit à Aristote la première classification des animaux en espèces ovipares, vivipares et ovovivipares.

Dans de telles enquêtes et dans les diverses recherches concernant les sciences naturelles et aussi dans les enquêtes sur les

constitutions des cités et des Etats, Aristote a su rassembler et diriger des équipes comme il en existe à notre époque, par exemple les nombreuses équipes de recherche qui, en France, font partie du Centre National de la Recherche Scientifique.

2.4. Aristote précurseur des sciences humaines

Avec Aristote, on passe, en ce qui concerne l'homme, du mythique à une scientificité. Encore, dans l'**Eudème**, le premier Aristote (l'"Aristote perdu") ajoute crédit à un rêve prémonitoire. Un autre texte, probablement de la même époque, incorporé dans l'**Ethique à Eudème** (1248 a-b) est d'une veine eschatologique. La critique du rêve a ensuite commencé dès le **Protreptique** (fragment 9 B), c'est-à-dire assez tôt.

Lorsque Aristote fut assez engagé dans la scientificité, il fit du rêve un phénomène naturel et il montra que le rêve n'est pas prémonitoire, même s'il peut y avoir des coïncidences dues au hasard. Le maître du Lycée refusa aussi la croyance antique au Destin. Sigmund Freud, dans la **Traumdeutung**, a bien repéré la coupure épistémologique due à Aristote: "... avant Aristote les anciens ne considéraient pas le rêve comme une création de l'esprit du rêveur, mais comme une inspiration divine"³.

Freud estime que, dans deux petits traités (**Des rêves et De la divination dans le sommeil**), Aristote apparaît comme l'ancêtre de la psychologie du rêve. En effet, ces deux traités considèrent le rêve comme objet d'investigation psychologique; rompant avec la tradition, ils montrent que le rêve est d'essence non divine et non surnaturelle. Le rêve "est conforme aux lois de l'esprit humain"⁴. Aristote saisit le fait que "le rêve amplifie de menues stimulations nerveuses survenues pendant le sommeil"⁵. Au médecin d'y diagnostiquer "les premiers signes d'un changement dans l'état du corps, imperceptibles pendant la veille"⁶. Une sémiologie est suggérée. "Aristote considérait déjà comme possible que le rêve nous signalât des maladies commençantes, que nous ne pouvions remarquer

éveillés...⁷. Il est évident que, en l'occurrence, les signes avant-coureurs sont tout ce qu'il y a de plus naturel. Aristote démystifie en scientifique.

Nous ajoutons que, notamment dans les deux traités remarquables par le fondateur de la psychanalyse. Aristote voit dans le rêve une activité **imageante** de l'imaginaire - s'il nous est permis d'utiliser des expressions sartriennes -, l'intentionnalité de la conscience imageante dans le rapport de l'homme à son monde. Une découverte d'Aristote au niveau du psychisme, c'est aussi le pouvoir de l'imagination. Ainsi certains rêves préparent-ils et anticipent-ils, tout naturellement encore, c'est-à-dire par le travail de l'imagination, notre conduite prochaine. Dans le rêve, l'imagination peut aussi déjouer d'obscurs desseins de l'âme quant à l'avenir. Cependant, si le Stagirite dévoile le rôle de l'imagination dans le rêve, il méconnaît la fonction du désir que Hippocrate, les hippocratiques et Platon avaient saisie.

Toujours est-il que l'analyse des rêves offre un exemple du génie scientifique d'Aristote, fin observateur, recenseur de cas, analyste⁸. Il faut ajouter à l'anticipation de la psychologie, celle de la sociologie et des sciences économiques et politiques...

2.5. Une source de la philosophie du langage

Le Stagirite a pris le langage comme thème explicite d'investigation, non seulement dans ses travaux de logique, de dialectique - telle qu'il l'entendait - et de rhétorique, mais aussi en métaphysique. Ainsi maints termes n'ont-ils pas de référent extralinguistique direct, immédiat. Il y a transposition systémique et le référent est un élément du système qui possède une réalité abstraite fondamentale. Pour comprendre le concret, ne faut-il pas un détour par l'abstraction? Avant Ludwig Wittgenstein et Rudolf Carnap, Aristote a pressenti que, outre l'usage objectif du langage, tourné vers les choses, le langage pourrait se prendre lui-même pour objet - métalangage mais sous réserve de ne pas séparer langage et pensée.

Précurseur, le Stagirite a compris que l'essence du langage est sociale en ce sens que c'est la cité qui permet l'effectuation de la

parole. Le langage peut revendiquer une double origine: naturalité de l'exercice de la parole et conventionnalité des noms.

Comprendre ce qui se passe lorsque l'on parle ou que l'on pense - ce qui revient au même -, lorsque l'on démontre par exemple, cela a intéressé Aristote comme, à notre époque, quoique fort différemment, un Michel Foucault. Quels sont les mécanismes de la pensée dans ses diverses voies - opinion, persuasion, poésie, induction, déduction - pour Aristote? D'où la création par Aristote de sa rhétorique, de sa dialectique et de la logique.

2.6. Créateur de la logique

Aristote restera toujours présent par sa logique, même si, depuis un siècle, elle est de plus en plus complétée et replacée, comme sous-ensemble particulier, au sein d'un ensemble plus vaste. La logique aristotélicienne demeurera toujours objet d'enseignement, de recherche et d'interprétation. Citons comme exemple la recherche de Jaakko Hintikka⁹. Jan Lukasiewicz, de son côté, a interprété la logique aristotélicienne du point de vue de la logique formelle et c'est parce qu'il y avait eu cette logique aristotélicienne qu'il a pu créer le premier système axiomatique de logique et anticiper les règles de la logique propositionnelle. Et pourtant n'est-ce pas le langage ordinaire qui est à l'origine de l'abstraction logique et qui lui confère possibilité de signification et plausibilité?

Gilles-Gaston Granger donne un exposé d'ensemble des principes de base de la syllogistique. La doctrine de l'inférence se fonde sur des considérations sémantiques¹⁰. Le syllogisme n'est pas une implication; il est une conséquence logique, dans le sens proposé par Bernhardt Bolzano, Rudolf Carnap et Alfred Tarski. La sémantique logique moderne permet une interprétation explicative de la logique modale.

Aristote a contribué, en outre, à établir une réflexion philosophique à partir de questions suscitées par la logique: ainsi la distinction des sens existentiel et prédicatif du verbe "être" et le problème des futurs contingents. Aristote a défendu la liberté contre

la célèbre théorie mégarique qui sera résumée par l'argument **dominateur** de Diodore Cronos. Pour Aristote, dans **De l'interprétation**, la nécessité ne porte que sur la disjonction: demain, ou bien il y aura bataille navale ou bien il n'y aura point bataille navale. Chacune des deux éventualités reste contingente et n'est aujourd'hui ni vraie ni fausse. Est ici abandonné le principe de bivalence. Aristote a de la sorte provoqué les logiciens du XXe siècle comme Willard Van Orman Quine ou comme Jan Lukasiewicz qui a posé successivement des logiques à trois puis à quatre valeurs de vérité ou encore comme Jules Vuillemin qui donne une interprétation probabiliste. Cependant, dans **Métaphysiques**, Aristote nuance et modifie sa position¹¹. La question n'est pas close.

3. ARISTOTE PENSEUR D'APORIES

3.1. Trace aporétique

On peut émettre l'hypothèse avec Pierre Aubenque que la systématisation aristotélicienne reste tendancielle et le mouvement de recherche, ouvert. N'est-ce pas le pourquoi inévitable - avec le pourquoi du pourquoi - qui initie la métaphysique? D'une part, le savoir recherché de l'étant par où il est étant, c'est la connaissance du nécessaire et de l'universel, la détermination des caractères communs de toute réalité, la connaissance du pourquoi le plus général portant sur l'objet le plus général qu'est l'être en tant que tel; d'autre part, la philosophie première, connexe, c'est la mise en ordre des premiers principes et des causes-clés avec la reconnaissance de ce qui est éminemment premier, l'Acte pur et immobile.

3. 2. Ontologie questionnante

Qu'est-ce que le fondement de l'étant en tant qu'étant ou de l'être en tant qu'être? Ne reste-t-il pas de l'implicite dans l'ontologie

péripatéticienne? Aristote pose de l'être une unité relative plutôt qu'une analogie. L'être n'est pas un genre et les catégories qui sont les genres de l'être ne relèvent donc point d'une unité générique. Les modalités catégories autres que l'**ousia** ne se ramènent point à celle-ci que, d'ailleurs, l'être englobe et déborde. L'**ousia** serait pourtant une perspective ontologique à partir de laquelle pourrait se penser l'unité relative de l'être. La distinction de l'être et de l'étant, qui serait questionnante, est-elle licite pour l'aristotélisme?

Selon cette dernière hypothèse d'interprétation, la connaissance de l'étant - c'est-à-dire à la fois de la substantialité individuelle et de l'étantité globale - n'occulterait-elle pas l'être à cet étant? En recherchant l'être introuvable de l'étant, Heidegger ne se retrouverait-il pas paradoxalement en compagnie de Wittgenstein pour offrir une plausibilité de rassurante issue, substitut du divin et même de l'apophatique? Ce n'est néanmoins pas sans raison que Heidegger interroge l'interrogation métaphysique, explicitant ce que Aristote avait pu pressentir.

3.3. Apories et néanmoins clés de l'intelligibilité

L'ontologie du Stagirite suscite des apories, ainsi à propos de l'un et du multiple, de l'immutabilité et du devenir ou du repos et du mouvement. D'où mouvement de pensée tel que la solution d'un problème renvoie à un autre problème de même ordre. C'est ainsi que l'unité bipolaire de la **matière** et de la **forme** renvoie à une autre unité de deux contraires, **puissance** - qui est possibilité, pouvoir et mouvement - et **acte**, et finalement à la substance.

Toute connaissance est connaissance par la forme, idée reprise aujourd'hui. La matière, matrice indéterminée quoique toujours déterminable par la forme, substrat amorphe quoique désir de forme, ne peut pas être connue en elle-même et n'est connaissable qu'**informés**. A travers les apories, le jeu des concepts ontologiques offre finalement une **intelligibilisation**.

3.4. Pouvoir évocateur des concepts-clés ontologiques

Aristote est le premier philosophe qui ait mis en place le concept de **matière, hylé**, jusque là vaguement anticipé par des substituts de signification moins abstraite et plus directement fonctionnelle - **physicaliste**. Lestée d'indétermination et de plasticité, la matière inventée par la Stagirite n'est pas sans analogie avec l'existence sartrienne, tandis que, envisagée comme privation provisoire et désir de forme, elle semble évoquer plutôt quelque appel à du divin. Ernst Bloch s'est intéressé à la dyade **matière/forme**. Le **maître de ceux qui savent** ne tendrait-il pas à identifier la puissance matérielle, finalisée par la forme, au mouvement et à la source de toute possibilité, c'est-à-dire à la **possibilisation**? La matière - sans cesse aspirante à être déterminée et qualifiée - englobe toutes choses et conditionne tout processus. Les formes elles-mêmes sont en puissance au sein de la matière en attente. Se référant à la **naturation** de Giordano Bruno, Ernst Bloch écrit: "La matière est le giron qui enfante, elle renferme potentiellement tous les moules et toutes les formes, et les met au jour par sa **propre puissance**"¹². Originellement amorphe mais, en fait, jamais totalement informe, la matière est **enceinte** d'une myriade de **futuritions**. Peut ainsi devenir instrument d'explication et **appel à l'action transformatrice** l'**unidualité** matière/forme. On pourrait trouver là quelque motif d'espérance, quelque germination révolutionnaire.

Cause formelle parce que finale, la forme tend à sa propre réalisation, ce qui offre quelque anticipation de la science contemporaine. Auparavant la forme avait été plutôt l'**idée organique** - qui tend d'ailleurs à revenir, mais **physicalisée** -, puis la **Gestalt** de la **psychologie de la forme**, plus tard le concept surestimé de **structure** du courant structuraliste fort polyvalent. Aujourd'hui, les **sciences dures** elles-mêmes recourent au concept de **forme** en divers domaines, par exemple avec l'informatique, la morphogenèse, les formes fractales.

Certes, l'extension est en raison inverse de la compréhension et la diffusion du concept de **forme** entraîne un risque de flou. N'y a-t-il pas quelque extrapolation du pouvoir explicateur

chez nos contemporains - déjà peut-être induite chez Aristote? Comme le remarque Pierre Aubenque, la structure "tend par elle-même, et en vertu de sa propre nature, à sa propre complétude, à sa propre clôture et, par conséquent, à l'intégration du plus grand nombre possible d'éléments qui lui étaient d'abord étrangers"¹³. Que la forme aristotélicienne tende en tant que telle à sa propre réalisation, c'est une conception anticipatrice par rapport à des théories scientifiques d'aujourd'hui. Il faut ajouter que cette fonction téléologique de la forme ne peut pas être sans limites. L'intégration d'éléments et l'information sont bornées par une résistance de la matière. Reste toujours quelque résidu de matière par quoi Aristote pouvait expliquer les anomalies, le tératologique.

3.5. Geneséologie

Aristote pose une multiplicité de modalités tant d'être que de changement et peut-être une plurivocité de l'être et du devenir. Ainsi l'ontologie tendrait-elle à devenir, déjà chez Aristote, **geneséologie** selon une expression de Lambros Couloubaritsis¹⁴ et ensuite, post-aristotélicienement, **dunatologie** selon une expression de Claude Boudet¹⁵, ou encore dynamisme structuraliste d'un processus de **plus-être** comme chez Evaghélos Moutsopoulos¹⁶. Or, dans la mesure où le fondateur du Lycée ne pouvait guère dépasser la mentalité ou l'**épistémè** de son époque, allait-il ne reconnaître pleinement l'être qu'à ce qui échappe à tout processus? Seulement une ontologie trop stricte n'expliquerait guère le **devenant** qui implique futurition ni la **multipossibilisation**; position intenable pour tout philosophe, notamment pour le Stagirite, que l'immutabilité parménidienne! Pour être, l'étant est en train de se parfaire en devenant, en s'actualisant - du moins l'étant sublunaire. Etre serait-il tantôt substantif, tantôt verbe actif à la forme progressive? Ne se confondent ni puissance et acte ni possibilité et réalité. Se renouvelle aujourd'hui la conception d'une **physis** qui croît de soi-même. Pierre Teilhard de Chardin écrivait dès 1920: "'Nature' équivaut à 'devenir', se faire: voilà le point de vue où nous accule irrésistiblement l'expérience"¹⁷.

Néanmoins la **geneséologie** aristotélicienne était limitée par la fixation métaphysique de la temporalité et par l'immutabilité de la forme. Il n'y avait vraiment genèse que de telle ou telle matière jusqu'à telle ou telle forme - préformée.

Aujourd'hui, la prégnance de l'histoire étant prise en compte, on insiste sur le jeu entre renouvellement/mutabilité et constance des formes et sur le rôle de la créativité humaine, tant collective qu'individuelle. E. Moutsopoulos souligne que conformisme et déformation peuvent "constituer les termes d'une sorte de dialectique combinatoire"¹⁸.

3.6. Fonction du **kairos** à la lumière d'E. Moutsopoulos

Grâce surtout aux travaux d'E. Moutsopoulos¹⁹, la philosophie contemporaine a retrouvé le concept antique de **kairos**, lequel devient l'objet d'ouvrages, d'articles et de Colloques, c'est-à-dire de nombreuses recherches²⁰. Or, E. Moutsopoulos a souligné l'importance de la fonction du **kairos** chez Aristote. Le **kairos** serait un temps rebelle à la nécessité, bravant la réalité temporelle pour en instituer une autre. En toute situation, il serait possible de trouver, parfois non sans difficulté, une issue ou un dépassement **kairiques**. Dès lors, "la temporalité serait envisagée par Aristote comme restructurable selon un critère déterminable et déterminé, à savoir le **kairos**, zone **modale** et **nodale** à la fois, qui colore, auxiologiquement, de sa propre nuance, la réalité objective, tout comme la réalité des vécus. Désormais, on est situé loin du niveau des considérations statiques de la temporalité, telle qu'elle est envisagée par Aristote..."²¹. E. Moutsopoulos a ainsi dégagé une face méconnue et tout autre de la temporalité aristotélicienne.

3.7. Dualité du possible

A la fois logicien et biologiste, le maître du Lycée a relevé la dualité du possible - dualité qui joue dans la pensée actuelle. Le possible aristotélicien est, d'une part, comme plus tard chez Leibniz,

ce qui n'implique point contradiction; d'autre part, puissance, potentialité, présence virtuelle au sein du réel. La distinction kantienne entre possibilité logique ou formelle et possibilité réelle sera une atténuation de cette dualité aristotélicienne; de même en est-il de la distinction hégélienne²².

La considération aristotélicienne du possible peut être reprise pour élaborer une anthropologie. L'homme n'est-il pas le sujet qui possibilise? Et lui-même ne se précède-t-il pas? C'est ainsi que, dans les recherches actuelles de bio-éthique et d'éthique médicale, le concept de potentialité de personne humaine - que l'on devrait substituer à celui de personne humaine potentielle qui ne nous semble pas pertinent - prête à discussion, notamment à propos de l'interruption volontaire de grossesse.

4. RETOUR D'ARISTOTE EN ÉPISTÉMOLOGIE ET EN PHILOSOPHIE DE LA NATURE

4.1. Aristote père de l'épistémologie

Par sa réflexion sur le savoir qu'il contribue lui-même grandement à constituer, le Stagirite apparaît comme le père de l'épistémologie. Il a établi la spécificité des savoirs. Chaque science réclame un traitement adapté. Chacune a des concepts spécifiques, des règles, des modes de démonstration et, **a fortiori**, des principes. Cependant, s'il y a, pour notre philosophe, une méthode appliquée à chaque science, il y a, tout d'abord, une méthodologie générale. Il faut commencer par dégager les principes au cours d'une rigoureuse analyse. On doit examiner ce qui semble clair, un universel assez vague, pour accéder à ce qui est clair en soi, c'est-à-dire à un particulier investi d'intelligibilité et indice de général. Il faut donc procéder de l'apparement plus connu de nous et plus universel au plus connaissable par nature, au plus spécifique.

A partir de l'**Ethique à Eudème**, Aristote use volontiers des expressions critiques λογικῶς καὶ κενῶς²³ et διαλεκτικῶς καὶ κενῶς²⁴ pour désigner une abstraction qui **tourne à vide**, c'est-à-dire

une abstraction non appropriée ou formelle et creuse. Il condamne là le résultat d'une abstractivité abusant de la dialectique et de la logique telles qu'il les entend; or, dialectique et logique aristotéliennes sont opératoires. Dès lors, cette critique de vacuité est un leit-motiv d'Aristote, d'une part pour dénoncer le $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ des Idées platoniciennes - qui est une **kénologie** -, d'autre part pour recommander tant le recours au concret et à l'observation que le souci constant d'appréhender les propriétés et la spécificité de l'objet étudié à partir de principes idoines et hors des généralités étrangères ou vagues. D'où l'opposition adverbiale à la vacuité au nom d'une certaine scientificité ou physicalité: $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ ²⁵. C'est là une idée directrice de la méthodologie générale et pas seulement de la physique. La réalité sensible est connue par l'expérience et, à partir de là, il faut déterminer les causes des faits. Cette méthode explicative demeure au contact du réel observé. L'adverbe $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ est joint à un verbe exprimant l'acte de la recherche ou de l'exposition scientifique.

4.2. Transposition de concepts aristotéliens dans les actuelles sciences de la vie

Pourrait-on avancer que le génome, ensemble des déterminations héréditaires propres à une espèce donnée, évoque la forme aristotélienne? Pour chaque espèce vivante, le génome présente une structure spécifique, la forme de l'espèce. Le génome humain, patrimoine génétique ou héréditaire de l'espèce, est la forme "homme". Chacune des milliers de milliards de cellules composant le corps humain contient le même complément d'ADN (acide désoxyribonucléique) constitutif du génome; autrement dit, contient le même indice de la forme. Toutefois, la forme a une prodigieuse complexité, insoupçonnable pour la science antique. Le projet **Human Genome Organization** a pour but de localiser et d'identifier les gènes (environ cent mille) de la **forme** homme au milieu de trois milliards de nucléotides. Si le concept de forme dénote une énorme complexité, sa signification aristotélienne demeure; et ce d'autant plus qu'une forme telle que le génome est dotée d'une rigoureuse régulation.

Depuis une quinzaine d'années, des chercheurs ont découvert une variabilité dans le génome; celui-ci renferme des éléments doués de mobilité. Une telle plasticité, avec ses mécanismes de variabilité, ne serait-elle pas de l'ordre de la **puissance** aristotélique? Car le potentiel de variabilité ne s'actualise que grâce à des conditions déterminées. De même en est-il du potentiel du cerveau humain (avec sa centaine de milliards de neurones et son million de milliards de synapses) qui s'actualise dans la mesure où il est sollicité par la conduite, l'activité et la connaissance du sujet dans son environnement.

Les nouveaux concepts biologiques, par exemple les concepts d'organisation, information, codage, téléonomie, s'ancrent sur la forme et la finalité aristotéliennes. Ils se substituent au mécanisme, ce qui marque une rupture à l'égard de la **coupure épistémologique** galiléenne et cartésienne et, par conséquent un certain retour à l'aristotélisme ou plutôt une **avancée en spirale** qui transforme des concepts aristotéliens.

4.3. Transposition du rapport âme/corps

A l'encontre des dualismes et d'une tendance consumériste actuelle à séparer de la personne le corps considéré alors comme un objet ou une marchandise, il faut revenir à l'indissociabilité - qui peut se réclamer du Stagirite - de la personne et du corps. Dès lors, le concept de **personne** pourrait se substituer à celui d'**âme** et la personne deviendrait **forme-valeur** du corps ou plutôt de l'être humain.

Le problème des rapports de l'âme - devenue psychisme - et du corps peut également être transposé par les sciences d'aujourd'hui. Le psychisme est alors langage, plus précisément mise en forme et réseau d'informations qui circulent dans la société et en lui-même. Il s'inscrit comme forme socio-mentale individuelle sur fond d'équilibre énergétique et d'organisation vitale. L'esprit est forme et acte, flux et noeud d'informations. Le corps - où le cerveau est la matière prédominante pour l'homme - est matière et puissance, système d'énergie, **structure dissipative** s'inscrivant dans un flux

énergétique. Or, information et énergie interagissent. La forme est **émergence** de courants d'énergie et l'information reçoit signification physique. L'esprit est aussi puissance et le corps est aussi forme. La relation et l'unité aristotéliennes de la matière et de la forme devient relation de l'énergie, qui est matière, et de l'information, qui est forme. La matière est toujours-déjà informée.

On pourrait s'avancer plus loin avec la prospective de René Thom quant à l'emploi des méthodes de la dynamique qualitative en théorie biologique qui permettrait de valider des concepts aristotéliens. "A quand l'âme comme forme du corps conçue comme structure dynamique stable d'une matière organisée? A quand l'âme d'une fonction physiologique comme centre d'un système clos de boucles de rétro-actions? Une certaine revanche d'Aristote sur l'ὕβρις de la science réductionniste contemporaine est peut-être pour demain"²⁶.

4.4. Causalité formelle et finale

En biologie, la téléonomie reprend, sans le reconnaître, la causalité formelle et finale. En biologie moléculaire, par exemple, certaines molécules de la matière vivante, se constituent, dans des conditions favorables, d'une manière stable en prenant telle ou telle forme jusque là latente au sein de la matière moléculaire. Informée, la matière se stabilise pour un temps dans sa forme et ensuite se transforme. Ingénérable et incorruptible - mais non liée à telle matière de façon permanente -, la forme est la détermination de l'essence, ce qui fait que telle chose est ce qu'elle est.

Les causes déterminantes, pour les vivants surtout, sont les causes formelle et finale; cela pour des raisons majeures, d'Aristote à nos jours: l'organisation, le rapport des parties au tout de l'organisme vivant, la persistance de l'identité du vivant dans la durée, la maintenance d'un équilibre au milieu des changements internes et externes (homéostasie), la reproduction.

La physique contemporaine n'est plus mécaniciste et elle a mis fin à la dénégation de problèmes analogues ou même similaires

à ceux de la matière vivante. Certes, sans atteindre le niveau d'organisation du vivant, la matière inerte a sa morphologie; il y a les modèles moléculaires et atomiques; les états de la matière, cristallins, colloïdaux, stables, métastables, etc., sont des systèmes de liaisons moléculaires. D'où de nouveaux concepts qui transposent la forme aristotélicienne: structure, homéomorphisme. De plus, le concept d'**information** renvoie aux concepts d'organisation et de finalité.

4.5. Transposition de l'hylémorphisme dans le formalisme de la théorie des catastrophes

Un autre exemple de résurgence des concepts de **forme** et de **causalité formelle** est fourni par les travaux de René Thom dont le propos général est de constituer une **théorie mathématique de la forme** et de l'appliquer à diverses disciplines, tout d'abord à la physique et à la biologie - non sans quelque souci d'interdisciplinarité. La formalisation mathématique de R. Thom a donné avant tout la fameuse **théorie des catastrophes**, c'est-à-dire des discontinuités ou plutôt mutations topologiques. R. Thom considère qu'il s'agit là d'une interprétation topologique des théorisations aristotéliciennes de la spatialité et de la biologie. Il part de la topologie différentielle algébrique, c'est-à-dire d'une compréhension des formes stables à travers la diversité de leurs modifications. Dans la morphogenèse où conduit cette topologie, R. Thom a dû revenir de sa postulation initiale de l'indépendance de la forme par rapport au substrat matériel. Forme et matière, comme cela se dégage d'Aristote, s'interimpliquent et constituent dans la réalité effective une sorte d'**unidualité**. La forme ne se manifeste concrètement que matérialisée et la matière n'apparaît que déjà informée, déterminée par quelque forme. La matière est relative à la forme et celle-ci à celle-là. La forme apparaît dans le déploiement qui conduit de la puissance à l'acte. R. Thom raisonne aristotélicienement en termes de puissance. La forme est principe et non résultat. Un déterminisme s'inscrit dans l'actualisation des virtualités.

Certes, la réalité est complexe et comporte des oppositions, comme l'avait déjà, à sa façon, décelé le Stagirite. La théorie des

catastrophes reconnaît à la fois une stabilité structurelle ou équilibre dynamique - grâce à la pertinence du schème **hylémorphique** - et la possibilité de déformations "catastrophiques" à partir de points singuliers de rupture d'ordre qui modélisaient la forme. De tels points **catastrophants** de conflit et de bifurcation font soudainement désagrégger, mais sur fond de continuité, la forme antérieure et laissent advenir une forme nouvelle, ce qui ouvre sur du possible. Ainsi la théorie des catastrophes, en dialectisant stabilisation et mutation, nous paraît-elle beaucoup moins infidèle au Stagirite que la conception exposée par Jean-François Lyotard²⁷ pour lequel la transformation des formes implique leur indifférence **immatérialisante**.

La théorie des catastrophes revient à la conception aristotélicienne des quatre causalités. Elle privilégie la cause formelle, inséparable de la cause finale; c'est par là qu'elle **potentialise** et non par la causalité matérielle qu'elle limite au même titre que la causalité efficiente - à laquelle, en revanche, Ilya Prigogine donne priorité.

Grâce au concept de **forme**, R. Thom a pu transférer une schématisation mathématique de certains concepts sémiolinguistiques dans les sciences naturelles. Il a ainsi modifié et amélioré les rapports entre sciences dites **dures** et sciences humaines et il a abouti à la constitution de ce qu'il dénomme une **sémiophysique**. "Une telle sémio-linguistique naturalisée peut se concevoir comme une synthèse des sciences physico-mathématiques contemporaines avec l'**aristotélisme** 'refoulé' par la coupure galiléenne"²⁸.

Certes, une telle rétrogression a suscité des critiques. Certains scientifiques ont attaqué la nature qualitative et analogique de la théorie des catastrophes. C'est dire qu'ils ont condamné des relents aristotéliens. R. Thom a revendiqué là contre un contenu herméneutique et non opératoire de ses modélisations. En retour, c'est à juste titre qu'il reproche à ses détracteurs une surenchère expérimentaliste au détriment de la théorisation. Ce qu'il n'admet point, c'est que la scientificité devienne une puissante entreprise d'ingénierie et ne reconnaisse pas que son rôle devrait être de contribuer à la connaissance de l'être.

4.6. Epistémologie aristotélicienne à la suite de Miguel Espinosa²⁹

Des quatre types de causes reconnus par le Stagirite, la science moderne n'a retenu que la cause efficiente, et encore en la modifiant. Miguel Espinoza combat ce réductionnisme et il salue l'aristotélisme croissant des travaux de René Thom. En accord avec le réalisme aristotélicien, il reconnaît l'importance des rapports causaux. Cela est à replacer dans le cadre de l'affirmation du réalisme et de la critique radicale des prétentions idéalistes, positivistes, conventionnalistes, etc. La doctrine aristotélicienne des quatre causes, améliorée par les développements des sciences et des mathématiques, est plus apte que les divers réductionnismes - par exemple, matérialiste, empiriste, opérationnaliste, etc. - à satisfaire la quête d'intelligibilité³⁰.

La matière est le fondement réel du principe "**ex nihilo nihil fit**". Qu'elle aspire à la forme, qu'elle soit déterminable par la forme, on le constate dans la nature animale, végétale, minérale. N'y a-t-il pas cause formelle quand, par exemple, les cellules nerveuses, pendant leur développement, se cherchent, s'identifient, s'interconnectent? "La théorie de la relativité générale et la théorie des catastrophes ont remis à l'honneur les causes formelles, celles qui sont associées à l'influence du tout, de la structure géométrique globale sur les parties"³¹. Dans de telles théories, la cause formelle tend à assimiler la cause finale - ce qui est aristotélique - et la géométrie tend à s'unir à la physique: "la distribution de la matière détermine une géométrie qui à son tour permet de déduire les équations du mouvement"³². La théorie de l'**auto-organisation**, en vogue depuis une quinzaine d'années, requiert, elle aussi, l'**hylémorphisme**. Plus généralement, n'est-ce pas parce que les objets ont une forme qu'il sont connaissables?

Sans le recours aux causes et à d'autres concepts aristotéliciens, la science ne pourrait justifier ni l'induction ni les relations causales et la nature deviendrait inintelligible. Or, les faits recèlent un sens intrinsèque et la nature possède elle-même les principes de leur compréhension. Elle est intelligible, constante et stable. Toute connaissance exprime l'intelligibilité de la nature. Selon la métaphysique réaliste de la substance, l'intelligibilité est une

propriété intrinsèque des choses et de la nature avant d'être découverte. La substance est la toute première catégorie naturelle, à la fois ontologique et gnoséologique.

La physique aristotélicienne est une théorisation de l'empirie reconnue intelligible. La réalité empirique est expliquée grâce à des concepts réels et rationnels et à des principes qui sont à la fois principes des choses et principes d'intelligibilité. Connaître vraiment, c'est connaître par les principes et par les causes. Le sensible est profondément intelligible: pas de dualisme gnoséologique. Toutefois il est intelligible à plusieurs niveaux de théorisation: et c'est une condition d'une science de la nature - science intelligible d'une nature intelligible. Nous remarquons aussi que le caractère indirect et abstrait de la représentation physique théorique de l'univers exprime lui aussi l'intelligibilité de celui-ci. L'univers est profondément intelligible à tous les niveaux et sa représentation requiert toujours une philosophie réaliste. L'intelligibilité se manifeste, par exemple, dans le lien entre, d'une part, astrophysique et cosmologie, et d'autre part physique des particules.

Le réalisme métaphysique d'Aristote joue un rôle paradigmatique dans l'épistémologie de M. Espinoza. La vérité se trouve dans l'être, elle habite l'être, avant d'être reprise et reformée par l'esprit humain. M. Espinoza a ainsi retrouvé le réalisme substantialiste et l'intellectualisme optimiste d'Aristote: finalisme de la nature, cognoscibilité du monde, capacité de l'intellect humain à connaître le réel. Le présupposé des recherches scientifiques d'Aristote, c'est que les phénomènes sont intelligibles, car ils manifestent une régularité, et une signification que la raison peut apprendre à saisir. L'objet de la science nous paraît être l'universel spécifique et le nécessaire, bien que l'universel ne soit réel que particularisé.

L'intelligibilité est une propriété intrinsèque des systèmes naturels et la connaissance devient, en grande partie, transmission de cette intelligibilité naturelle à l'intellect humain. Celui-ci est un système naturel **émergent** qui saisit consciemment l'intelligibilité; la connaissance, rationnellement prolongée par la compréhension, s'exprime dans une systématisation scientifico-métaphysique qui ne reconnaît pas de frontière stricte entre science et métaphysique. Pour

M. Espinoza, la philosophie des sciences, corollaire de cette théorie de l'intelligibilité, est un réalisme plutôt aristotélicien qui prend comme point de départ l'existence du monde, d'un monde indépendant de nos facultés et pourtant connaissable. Un tel réalisme métaphysique s'accompagne d'un réalisme épistémologique: la vérité, toujours partielle et graduellement obtenue, existe et la connaissance progresse - malgré la contestation que subit un tel réalisme optimiste de la part des courants néopositivistes, conventionnalistes ou relativistes.

5. PERSPECTIVES SOCIOPOLITIQUES POUR AUJOURD'HUI

5.1. L'homme, étant sociopolitique

Aristote a été le premier à théoriser un réalisme sociopolitique de l'homme, plus précisément de la nature humaine. Cette explication et cette compréhension de l'homme n'ont guère été dépassées pour l'essentiel. Il est opportun de le rappeler et d'y revenir aujourd'hui à l'encontre tant du réductionnisme biologiste que de l'individualisme.

L'homme ne peut réaliser sa nature et s'accomplir qu'à l'intérieur d'une communauté humaine. Il est un être essentiellement communautaire. L'identité personnelle se construit dans et par les relations interpersonnelles et sociales: primat anthropologique de ces relations sur le sujet individuel; point de nature humaine chronologiquement antérieure à la société et, dorénavant, à sa structuration institutionnelle. L'être humain ne peut advenir comme tel, c'est-à-dire **s'hominiser**, que grâce à un entourage humain. Est impraticable et impensable une société d'humains vivant à l'état de nature, de même qu'un homme à l'état de nature doté d'un comportement humain. La cité - aujourd'hui la société civile et l'Etat - étant la meilleure forme de communauté, elle constitue désormais le moyen indispensable et le plus sûr pour que l'homme réalise sa nature, **s'hominise**. D'où l'idée aristotélicienne reprise par Hegel: au lieu de fonder l'existence du citoyen sur celle de l'homme et au lieu d'asseoir l'état civil et politique sur un prétendu état de nature, il faut soutenir que c'est parce qu'il est socialisé que l'homme a pu s'hominiser.

Cette conception du Stagirite de même que bien des analyses qui vont suivre sont devenues idées courantes aujourd'hui.

5.2. Finalité de la Cité/Etat

Puisqu'il ne peut y avoir **hominisation** et **individuation** sans **socialisation**, ce fait anthropologique implique une sorte de **finalisation** et par conséquent de devoir. Il y a même réciprocité de devoirs entre homme et Cité. Celle-ci doit **hominiser** au mieux l'individu, lequel doit contribuer à l'amélioration de ce pouvoir de la Cité.

Tout être - ainsi l'homme et la Cité - tend, en vertu de sa forme, à exister le plus excellemment possible et a donc, par nature, un **télos** qui lui est propre. Le **télos** de la Cité, tout comme celui de l'individu, c'est l'**aretè**, la vertu, l'excellence. Cette vertu renvoie à la valeur d'un ordre rationnel, juste et harmonieux. La fin de la Cité requiert la connaissance de cette excellence humaine et sociale; la fin de l'individu la requiert également. Puisque cette excellence définit la nature de l'homme et de la Cité, elle est essentiellement la même pour tous et partout. Dans cette perspective, il s'agit de concevoir le modèle d'une société harmonieuse fondée sur la hiérarchie des fins humaines, la fin la plus haute étant, pour l'individu comme pour la cité, indissociablement la vertu et le souverain bien, c'est-à-dire le bonheur de chacun et le bonheur collectif et l'un par l'autre.

Une telle destination, **hominisante** et **éthico-axiologique**, est une question d'actualité dans tous les pays et même au niveau de la société humaine en sa totalité. Sur ce dernier point, il faut reconnaître au passage que le maître n'admettait pas une union des peuples et qu'il a été dépassé par son ancien élève Alexandre, à la clôture aristotélique, il faut préférer le passage de la finalité de la Cité à la finalité du **Cosmos** reconnue par le citoyen du monde stoïcien.

5.3. Supériorité onto-axiologique de la Cité/Etat

Il n'y a pas seulement identité de la fin individuelle et de la fin collective. Le Stagirite marque une supériorité **onto-axiologique**

de la Cité sur l'individu. En effet, l'**hominisation** est médiée par la société, l'homme, par le citoyen. De plus, ce n'est que par la communauté politique, seule à être pleinement communauté³³, que l'homme est pleinement homme. C'est ainsi que le langage est sociopolitique et que les deux attributs de l'homme - **logos** et vie en Cité - sont réciproques. "La délibération collective réalise en quelque sorte l'essence de l'humaine condition, qui est politique"³⁴. L'homme est toujours précédé par le sociopolitique qui le constitue. Aristote précise que l'ensemble du peuple, pris en corps, est supérieur aux individus considérés séparément, sens ordinaires comme élite. La délibération collective est meilleure que la délibération individuelle, même des plus sages. Il y a là une **émergence**. En effet, le peuple assemblé de par la **politéia** acquiert des propriétés que ne possédaient pas ses éléments constitutifs - les individus³⁵. La Cité forme une "unité générique"³⁶. Francis Wolff estime que Aristote fonde là son raisonnement "sur le concept implicite de totalité organique"³⁷.

5.4. Ethicité du juridico-politique

5.4.1. Finalisation éthique individuelle et collective

Si nous reprenons ce qui a été mentionné de la communauté politique, instrument d'**hominisation**, il est clair que la **finalisation** éthique est omniprésente. Le but de la vie humaine - bonheur, excellence, **bien vivre** - requiert des conditions matérielles qui sont du ressort de la politique. Une équitable répartition des biens extérieurs peut rendre davantage d'hommes plus stables et plus heureux. Le **bien vivre**, εὖ ζῆν, fin immanente à la pratique, implique le **socio-juridico-politique**. Toute décision politique a un retentissement éthique, doit reconnaître sa finalisation éthique et est, en réalité, **éthico-politique**.

L'**εἶδος** de la Cité est sa **πολιτεία**: la constitution ou plutôt la régulation spécifique que présente la vie commune des hommes dans la Cité, autrement dit l'ensemble formé par le juridico-politique et les mœurs - tandis que la matière comporte le territoire avec son aménagement et la population. Puisque le Cité s'institue et fonctionne

en vue du **bien vivre**, la forme comporte une finalité. Ainsi “une Cité véritablement digne de ce nom, et non purement nominale”³⁸, veille à l'excellence des citoyens. Cette ἀρετή des citoyens comporte une capacité à “bien agir”³⁹ et à “gouverner en vue de ce qui convient à la communauté”⁴⁰. C'est là une capacité à contribuer activement à la réalisation du τέλος de la Cité: le vivre éthiquement de chacun et de tous. La Cité et la πράξις humaine sont de la sorte très finalisées. Cette conception d'Aristote pourrait d'ailleurs, à notre avis, être transposée, à l'encontre d'Aristote lui-même, à l'Etat-nation d'aujourd'hui et même à un projet supranational à long terme.

5.4.2. Le politique subordonné à l'éthique

Toutes ces analyses aristotéliennes ont une résonance actuelle, étant donné que l'homme est bien un étant sociopolitique et que la Stagirite a raison de lier l'éthique au politique et le politique à l'éthique. On aurait néanmoins tort de lui reprocher d'assujettir l'éthique au politique, car il adopte, en éthicien, la position inverse. Certes, une éthique qui prétendrait ignorer le sociopolitique ne serait ni valable ni opérationnelle et elle risquerait de cautionner l'injustice sociale. Or, pour Aristote comme pour l'éthicien d'aujourd'hui, le politique devrait se soumettre à l'éthique dans sa visée et dans le choix des moyens. Par le pouvoir de sa parole ou de ses écrits, le philosophe se doit de contribuer à impulser une telle finalisation éthique. De toute façon, après les sophistes et après Platon, Aristote a lui aussi compris le rapport **pouvoir/discours**, accru aujourd'hui avec la **télématique**.

5.4.3. Théorisation de la justice

Au début de l'**Ethique à Nicomaque**, l'auteur introduit le bien politique comme effectuation par excellence de la visée éthique. La valeur éthique qu'est la justice constitue le politique. La justice,

écrit John Rawls au début de **A Theory of Justice**, est “la première vertu des institutions sociales, comme la vérité est celle des systèmes de pensée”. D’Aristote aux médiévaux et à J. Rawls, le concept de distribution est un corollaire du concept de justice. La communauté politique est impliquée dès lors que sont à répartir “des honneurs ou des richesses ou autres avantages entre ses membres”⁴¹.

L’idéal de justice prolonge le souhait de la vie bonne dans le domaine des institutions avec la requête d’un lien entre justice et égalité, plus précisément entre justice distributive et maîtrise de l’égalité géométrique ou proportionnelle. De nos jours n’est pas davantage praticable la pure égalité arithmétique.

5.4.4. Intérêt général et intérêt individuel

L’intérêt général devrait toujours se subordonner les intérêts de chaque citoyen; cela serait pour le mieux, car les intérêts supérieurs coïncident. L’objectif de la **politéia** est, en effet, la vertu et le bonheur du citoyen et de la Cité. Or, selon Aristote, l’idée de communauté en général comporte deux caractères définitoires: unité d’une pluralité et existence d’une fin commune; et deux attributs essentiels: amitié et justice. Tout cela intègre fortement les sociétaires à leur communauté. Par conséquent, au sein de la Cité, communauté supérieure à toutes les autres, le général et l’individuel doivent coïncider tant pour les fins que pour les intérêts. Seul est juste le régime qui vise l’intérêt général, lequel ne saurait contrevenir aux intérêts bien compris des individus.

Certes, le bien de l’individu reste affaire individuelle, mais cela grâce à la Cité-Etat dont la fonction est de permettre l’accès de chaque citoyen au bien humain qui lui est propre et auquel il a naturellement et civiquement droit. Or, si ce bien est idéalement le même pour tout homme, il se particularise selon les dispositions de chacun et les circonstances. La Cité devrait conférer à chaque citoyen les moyens de cultiver le genre de vie qui lui conviendrait le mieux. Il faut, en outre, considérer que la Cité est aussi société de familles et de divers groupements.

5.4.5. Amitié civique

L'ensemble de la politique et des mœurs de la πολιτεία en tant que εἶδος de la Cité, doit susciter de l'amitié. L'amitié et la justice sont les attributs éthiquement indispensables à toute association, **a fortiori** à une Cité. L'analyse de l'amitié⁴² insiste sur la distinction entre ὑπαρχεῖν (posséder) et ἐνεργεῖν (agir comme accomplissement d'un mode d'être). Le Stagirite semble ainsi avoir anticipé la distinction opérée au XXe siècle, notamment par Gabriel Marcel, entre **être** et **avoir**.

Dans l'organisme social, c'est la **philia**, amitié civique, qui assure la cohésion. Certes, elle n'est point l'amitié authentique, la rare amitié des philosophes. Mais elle n'en est pas moins l'amê, le principe vital de la Cité, le garant de son unité. Aristote la considère comme "le plus grand des biens pour les Cités; c'est le meilleur moyen, en effet, d'éviter les dissensions"⁴³. Aristote entend prévenir toute lutte de classe alors qu'il pourrait se produire une amitié de classe avec affrontement. Comme plus tard Montaigne, Descartes, Leibniz et le conservatisme, Aristote estime que les effets d'une lutte interne seraient pires que le mal de l'injustice auquel la lutte veut mettre fin. Il est difficile alors de maintenir le primat de l'exigence éthique. Un certain réalisme sociopolitique l'emporte sur l'idéalisme socio-éthique.

5.5. Sociologie politique

Cependant Aristote a anticipé la sociologie politique, notamment comparative, par sa recherche sur les constitutions. Nous avons également déjà mentionné la distinction, au sujet de la Cité, de la matière et de la forme. Georg Simmel (1858-1918) et l'Escole formelle de sociologie ont continué le Stagirite en faisant du concept renouvelé de **forme** une clé de la sociologie. On pourrait encore établir quelque rapprochement avec le fonctionnalisme à propos du concept de **structure**.

5.6. Justice distributive et chrématistique

A la justice distributive, préconisée par Aristote et "oubliée" par le libéralisme économique, il faudrait revenir, surtout si l'on estime que le travail ne doit plus être traité comme une marchandise et que les inégalités doivent être corrigées. La répartition des biens d'une société - et de l'humanité, faut-il ajouter à la limitation aristotélicienne - doit se pratiquer selon l'équité. C'est ce que demande aujourd'hui le Droit international. Par ailleurs, l'équité comme justice des cas concrets est également une exigence constante.

Aristote a anticipé la critique et la condamnation du capitalisme au nom d'une économie authentique, c'est-à-dire naturelle et saine, ayant par conséquent une finalité humaine et sociale. A notre époque, le souci économiste de la rentabilité du capital investi et du taux d'intérêt financier relève de ce qu'Aristote nommait non pas l'économie mais la chrématistique, plus précisément la forme mercantiliste de la chrématistique; il s'agit en l'occurrence de la recherche d'une accumulation sans fin de l'argent⁴⁴. La forme domestique ou familiale de la chrématistique ne doit pas viser l'accumulation de la monnaie. La thésaurisation est contraire à l'eudémonisme et à l'économie normale qui est l'art d'user des biens et des richesses pour le bien de la société. La chrématistique devrait toujours se soumettre à l'économie au lieu d'abuser de la monnaie. Hélas! Aujourd'hui, les Etats et les entreprises capitaliste, notamment les multinationales, n'ont cure de considérer le bien vivre, l'εὖ ζῆν, comme finalité! Et pas davantage le Fonds Monétaire International!

5.7. Aristote juriste

Le livre V de l'**Ethique à Nicomaque** permet de comprendre ce que sont l'activité juridique et la justice. Il convient d'opérer une distinction entre justice générale - vertu principale se manifestant dans la relation à autrui - et justice de la bonne proportion avec attribution à chacun de sa part, d'ailleurs pas toujours aisément évaluable. La fin de cette justice particulière est aussi celle du Droit.

La fonction du juge est de dégager et d'énoncer le **dikaïon** qui dérive de la nature et surtout de la loi. L'équité consiste à adapter la loi au cas particulier traité et jugé. Il s'agit d'éviter de tomber sous le coup de l'adage rapporté par Cicéron: **summum jus, summa injuria**⁴⁵. La démonstration aristotélicienne⁴⁶, avec justesse et clarté, donne l'impression de lire un arrêt justificatif d'un tribunal d'aujourd'hui. Cicéron, Celse et Ulpien ont repris cette idée que le juge restaure l'égalité.

6. PERSPECTIVES PÉDAGOGIQUES POUR AUJOURD'HUI

6.1. Instruction publique

L'éducation est une tâche primordiale du législateur. Il faut une instruction publique qui ait un caractère civique et moral. Aristote prévoit même une sorte d'éducation permanente⁴⁷. La **païdéia** joue un rôle médiateur pour atteindre l'**eudaïmonia**, ce qui suppose une constitution politique capable de promouvoir le bien commun. Il y a interaction entre conditions politiques de l'éducation et mission civique de celle-ci. Les constitutions déviantes et la perversion de l'éducation relèvent de la pathologie et de la thérapie sociales.

6.2. Finalité de l'éducation

La finalité de l'éducation n'est autre pour Aristote que la finalité de l'homme. La philosophie de l'éducation d'aujourd'hui peut reprendre ce que le Stagirite proposait pour l'éducation, condition **sine qua non** de l'**hominisation**. Ethique et éducation convergent puisqu'il s'agit de part et d'autre de rechercher bonheur, vertu, excellence, liberté.

La vertu intellectuelle dépend de l'enseignement⁴⁸ et la vertu morale s'acquiert grâce à l'habitude obtenue par l'éducation⁴⁹. La **scholè**, loisir intellectuel, que vise l'éducation, c'est la liberté de s'occuper de l'essentiel, du moins pour les élites et les privilégiés. La liberté se réalise alors dans la contemplation, pure de toute contrainte

matérielle et de toute utilité. L'éducation crée, en outre, les conditions de stabilité et d'excellence de la **polis**.

6.3. Pédagogie déjà active

Aristote a anticipé quelques idées pédagogiques modernes; ainsi le précepte que c'est en faisant les choses que nous les apprenons⁵⁰. Il faut aller de l'exemple à la compréhension par les causes: pédagogie par induction. Il y a aussi un enseignement par apprentissage de la signification des mots. Les sciences théoriques s'enseignent cependant par démonstration; c'est le niveau le plus élevé.

Aristote fait confiance aux possibilités de chaque apprenant, quelle que soit son origine. L'aptitude à bien juger est surtout affaire de formation requérant temps et expérience⁵¹. Sont mentionnées les vertus de la recherche en équipe⁵².

6.4. Pédagogie des Sociétés de Philosophie

Comme nous sommes l'historien de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF)⁵³, nous nous intéressons à leur vie et nous avons fait devant la Société Toulousaine de Philosophie (11 juin 1994) une communication sur la pédagogie des Sociétés de Philosophie à partir d'incidentes aristotéliques⁵⁴. Selon les **Réfutations sophistiques** et la **Rhétorique**, dialectique et rhétorique ne doivent pas accepter les dires de n'importe qui; elles ne doivent prendre en considération que la parole des personnes qualifiées, compétentes. De même, les **Topiques** refusent aux premiers venus le droit de participer à la discussion dialectique. On peut invoquer l'analogie avec le judiciaire. Les lois de toutes les Cités interdisent de troubler les juges en parlant hors du sujet.

A fortiori la discussion philosophique est-elle un art, une technique. Il faut savoir raisonner, avoir étudié notamment la logique, avoir appris à reconnaître les **topoi**, lieux et arguments opératoires.

Le primat aristotélicien de la compétence est passé dans le mode de fonctionnement des académies. Celles-ci sont des sociétés fermées où ne siègent que leurs membres, lesquels sont cooptés. Moins fermées, les sociétés savantes sont encore assez exigeantes. Une société de philosophie doit-elle être plutôt académie ou société savante ou bien plutôt cercle culturel ouvert, socratique? En fait, les sociétés de philosophie complémentarisent avec raison les deux styles tout en étant plus proches de la société savante que du cercle culturel. Il y a tantôt des communications érudites de spécialiste, tantôt des communications plus accessibles ou plus axées sur des questions de la vie d'aujourd'hui. Si l'entrée dans la salle de séance est libre, il appartient au président d'obtenir courtoisement des discoureurs du **vide** - blâmés par Aristote - qu'ils consentent à abréger.

7. RÉFÉRENCES D'AUJOURD'HUI À L'ÉTHIQUE ARISTOTÉLICIENNE

7.1. Ethique et morale

De divers côtés, on essaye aujourd'hui de distinguer **éthique** et **morale**, mais la confusion n'est pas encore tout à fait dissipée. Nous nous référons pour notre part à Paul Ricoeur qui reconnaît dans l'éthique un héritage aristotélicien et dans la morale un héritage kantien⁵⁵.

L'éthique est souhait et recherche de vie valable pour soi et pour les autres - et finalement pour l'humanité - dans des institutions justes. La morale est un code impersonnel de règles - soit considérées comme universelles, soit propres à la morale d'une société donnée -, règles de conduite à l'égard des autres et de soi-même; c'est le règne de la loi et de la norme, du permis et du défendu. Tandis que l'éthique est la sphère du bon immanent, de l'optatif et du téléologique, la morale est la sphère de l'obligation, de l'impératif, de l'imputabilité.

Cependant, éthique et morale gagnent à se complémentariser et à s'accorder. La morale, définie par le caractère obligatoire de la norme est le moment second, quoique essentiel, où la visée éthique individuelle s'enrichit à travers l'épreuve

d'universalisation de type kantien. Pour être socialement opératoire, l'éthique ne peut se passer de la morale. Si l'éthique ou plutôt l'**éthico-axiologie** visent une fin universalisable - l'**hominisation** - elles comportent des devoirs, des normes, un devoir-être, auxquels la priorité téléologique confère son universalité.

A son tour, la morale de l'obligatorité et de la normativité expose parfois à des situations conflictuelles que peut déjouer la visée éthique d'une vie bonne dans des institutions justes. Une telle visée peut ensuite être précisée par la norme morale. Ainsi l'éthicité individuelle, médiée par la morale, culmine-t-elle dans la **phronesis** aristotélique, dans un jugement moral en situation prononcé par une personne agissant avec sagesse éthique - et non par une pure conscience délibérante de type kantien. Est ainsi confirmée la primauté de l'éthique, personnellement réfléchie, sur la morale de l'obligation, celle-ci se surbordonnant à l'éthique.

Ethique et morale comportent, l'une et l'autre, un moment subjectif et un moment objectif. La morale est un code objectif, mais le jugement du sujet s'individualise. En revanche, d'abord subjective, c'est-à-dire relative au sujet et à sa situation vécue, l'éthique s'objective en raison des données de cette situation et aussi parce qu'elle requiert la médiation de la morale.

Pour l'éthique, il n'y a point de Bien absolu ni de devoir absolu. S'étant détaché du platonisme, Aristote a conçu le bien comme humain⁵⁶. Et même le bien se singularise, se situationne dans tel ou tel cas concret. Pour évaluer et hiérarchiser les biens, il faut néanmoins se référer à un bien qui ne soit plus moyen par rapport à quelque but. Or, le bien qui s'avère la fin de tous les biens, c'est l'**eudémonie**, existence accomplie, pleine réalisation de la raison et de la vertu.

7.2. Ethique et politique

Une leçon pour la tendance individualiste d'aujourd'hui qui valorise le privé et le libéralisme hostile au public: l'éthique est politique et il semble, au premier abord, que le civisme soit l'éthique

suprême: pas question de séparer, comme c'est trop souvent la propension de nos jours, sphère du "privé" et sphère "publique". Vertu personnelle et vertu sociale ne font qu'un. Le politique est un facteur essentiel et déterminant de la sagesse. La vertu ou excellence de l'homme ne peut se réaliser que dans, par et pour la Cité; de même en est-il du bonheur, qui est bonheur de la vertu, celle-ci étant vertu du bonheur. Et tout cela est conditionné par la valeur de la Cité et par la justesse de son mode de fonctionnement.

Or, la Cité est le lieu qui permet aux sages de s'accomplir et de la dépasser en intériorité. C'est là le second volet. La vertu-bonheur dans son intégralité, dans toute son excellence, est essentiellement activité intellectuelle autarcique et auto-suffisante. Cette forme la plus achevée de la **praxis** est la **theoria**, activité philosophique qui s'acquiert comme connaissance des causes et des principes de la réalité et qui culmine dans la **sophia**. Une telle élévation autarcique est oeuvre de la raison.

Ainsi le Stagirite tient-il "les deux bouts de la chaîne": d'un côté, la valeur politique forme l'éthique suprême et le souverain bien de l'individu est de même nature que celui de la Cité, lequel, étant collectif, est beau et quasi divin; en outre, la justice, vertu politique, devient objectivement vertu totale - pour autrui et pour la Cité comme pour soi-même-; mais de l'autre côté, le poids est plus lourd avec la haute contemplation individuelle et la subjectivité de la prudence, d'une prudence lestée d'un savoir grandiose.

NOTAS

(1) **Métaphysiques**, Λ , 7, 1072 a 23; **Seconds Analytiques**, I.

(2) Cf. **De la génération et de la corruption**, 12, 316 a 6; **Génération des animaux**, III, 10, 760 b 31; **Du Ciel**, III, 7, 306 a 14; **De l'âme**, II, 402 b 23; **Ethique à Eudème**, I, 6; **Ethique à Nicomaque**, VII, 3, 1145 b 27; id., X, 1, 1172 b 33 et 9, 1179 a 17.

(3) Sigmund Freud, **L'interprétation des rêves**, trad. par I. Meyerson, nouv. éd. augmentée et révisée par Denise Berger, Paris, PUF, 1971, p. 13.

(4) **Ibid.**, p. 12.

(5) **Ibid.**, p. 12.

(6) **Ibid.**, p. 13.

(7) **Ibid.**, p. 39.

(8) C'est ce que nous disait notre maître Ignace Meyerson, traducteur de la **Traumdeutung** lorsque nous suivions, de 1947 à 1950, ses cours de psychologie et sa pratique psychiatrique dans un hôpital universitaire de Toulouse.

- (9) Cf. J. Hintikka, "Le logicien incontinent d'Aristote", **Aristote aujourd'hui**, op. cit., pp. 94-112.
- (10) Cf. Gilles-Gaston Granger, **La théorie aristotélicienne de la science**, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- (11) Cf. Gerhard Seel, "Diodore domine-t-il Aristote", **Revue de Métaphysique et de Morale**, 1982-3, pp. 293-313.
- (12) Ernst Bloch, **Le Principe Espérance**, Paris, Gallimard, t. II, **Les épures d'un monde meilleur**, 1982, p. 483.
- (13) Pierre Aubenque, discussion, **Penser avec Aristote**, op. cit., p. 496.
- (14) Lambros Couloubaritsis, **L'avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote**, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 153 et passim.
- (15) Claude Boudet, **Le temps et les possibles: contribution à une théorie de la possibilité**, thèse de doctorat d'Etat sous notre direction, soutenue en 1985, Université de Toulouse-Le Mirail, **passim**.
- (16) Cf. Jean-Marc Gabaude, "Dynamisme structuraliste/con-sciantialiste d'Evanghélou Moutsopoulos", **Philosophie**, IX, 1983, pp. 77-96; "Evanghélou Moutsopoulos philosophe du kairós", **Diotima**, 16, 1988, **Chronos et Kairos**, cet article de J.-M. Gabaude étant reproduit dans **Du Vrai, du Beau, du Bien. Etudes philosophiques présentées à Evanghélou Moutsopoulos**, Paris, Vrin, 1990, pp. 14-25.
- (17) "Note sur le progrès", **Oeuvres** de Pierre Teilhard de Chardin, Paris, Seuil, t. 5, **L'avenir de l'homme**, 1955, p. 25.
- (18) Evanghélou Moutsopoulos, **Conformisme et déformation: mythes conformistes et structures déformantes**, Paris, Vrin, 1978, p. 42.
- (19) Cf. notamment **Kairos. La mise et l'enjeu**, Paris, Vrin, 1991.
- (20) Citons à titre d'exemple le Colloque international de philosophie ancienne "**Kairos et Logos** dans l'Antiquité", Aix-en-Provence, 24-27 octobre 1994.
- (21) Evanghélou Moutsopoulos, **Kairos. La mise et l'enjeu**, op. cit., p. 76.
- (22) Cf. Jean-Marc Gabaude, **Le jeune Marx et le matérialisme antique**, Toulouse, Privat, 1970, pp. 66-70. Pour toutes nos analyses depuis 3. 1., voir nos "Libres propos aristotélisants", **Energieia. Etudes aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone**, Paris, Vrin, 1986, pp. 249-257.
- (23) Cf. notamment **Ethique à Eudème**, I, 8, 1217 b 22.
- (24) Cf. notamment $\pi\epsilon\rho\iota\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$, I, 1, 403 a 2.
- (25) Cf. notamment **Physique**, II, 7, 198 a 23.
- (26) René Thom, "Matière, forme et catastrophes", **Penser avec Aristote**, op. cit., p. 398.
- (27) Exposition des "Immatériaux" au Centre Beaubourg, Paris, avril 1985.
- (28) Jean Petitot, "René Thom", **Universalialia-1987**, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1987, p. 638.
- (29) Miguel Espinoza, **Essai sur l'intelligibilité de la nature; Théorie de l'intelligibilité**, Toulouse, Editions Universitaires du Sud, respectivement 1987 et 1994. (M. Espinoza est professeur à l'Université de Strasbourg après avoir été professeur à l'Université Australe de Valdivia, Chili). De son côté, Lambros Couloubaritsis avait envisagé "l'ontologisation de la physique contemporaine" (**L'avènement de la science physique, Essai sur la physique d'Aristote**, op. cit., p. 326).
- (30) Miguel Espinoza, **Théorie de l'intelligibilité**, op. cit., p. 23.

- (31) **Ibid.**, p. 19.
- (32) **Ibid.**, p. 19.
- (33) Aristote, **La Politique**, I, 1, 1252 a 4-6.
- (34) Francis Wolff, **Aristote et la politique**, Paris, PUF, 1991, p. 113.
- (35) **La Politique**, **op. cit.**, III, 11, 1282 a 16-18.
- (36) **Ibid.**, VII, 8, 1328 a 25-26.
- (37) Francis Wolff, **op. cit.**, p. 112.
- (38) **La Politique**, **op. cit.**, III, 1280 b 7.
- (39) **Ibid.**, III, 4, 1276 b 39.
- (40) **Ibid.**, III, 7, 1279 a 37.
- (41) **Ethique à Nicomaque**. V, 5, 1130 b.
- (42) Cf. **ibid.**, IX, 9.
- (43) **La Politique**, II, 4, 1262 b 7-9.
- (44) **Ibid.**, I, 9, 1257 b-1258 a.
- (45) Ciceron, **De Officiis**, I, 10, 33.
- (46) Cf. **Ethique à Nicomaque**, V, 14.
- (47) Cf. **ibid.**, VIII, 13, 1161 a 17-18 et **Economiques**, I, 4, 1344 a 7.
- (48) **Ethique à Nicomaque**. II, 1, 1103 a 14-19.
- (49) **Ibid.**, 1103 b 23-25.
- (50) **Ibid.**, 1103 a 33.
- (51) Cf. **Ibid.**, 1103 a 15-17.
- (52) Cf. **La Politique**, III, 11, 1281 b 5-8 et 20-21.
- (53) Cf. Jean-Marc Gabaude, **Un demi-siècle de philosophie en langue française (1937-1990)**, Montréal, Montmorency, 1990.
- (54) Cf. **Réfutations sophistiques**, 9, 170 b 5-10; **Rhétorique**, I, 2, 1356 b 35-38; **Topiques**. I, 11, 104 b 22-24, 105 a 3-9 et 100 b 21-23; VIII, 14, 164 b 8-15.
- (55) Cf. Paul Ricoeur, notamment "Ethique et morale", **Lectures 1. Autour du politique**, Paris, Seuil, 1991, pp. 256-269.
- (56) Cf. **Ethique à Nicomaque**, I, 13, 1102 a 14-16.