

## INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

**The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.** Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

# UMI

A Bell & Howell Information Company  
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA  
313/761-4700 800/521-0600





UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
UNIVERSITY OF OTTAWA



# *UNITÉ ET CONTINUITÉ CHEZ ARISTOTE*

*ONTOLOGIE ET POLITIQUE*

par  
André Giroux

Thèse de pensée politique déposée à  
l'École des études supérieures et de la recherche  
en vue de l'obtention de  
la maîtrise ès arts en science politique

Directeur : professeur Douglas Moggach

André Giroux  
Université d'Ottawa  
Décembre 1996



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions et  
services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*

*Our file* *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-27070-X

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b> .....	5
Hypothèse.....	9
<b>Chapitre un</b>	
DE L'UNITÉ DE LA RAISON CHEZ ARISTOTE.....	12
Gadamer, Jaeger, et la <i>phronésis</i> .....	21
Le <i>phronimos/spoudaios</i> d'Aubenque n'est pas le <i>phronimos</i> d'Aristote ! .....	30
A.) La cassure.....	35
B.) Dualisme.....	38
C.) Opposition individu-autre.....	39
<b>Première interlude</b>	
GEORGE BLAIR SUR LA COHÉRENCE D'ARISTOTE.....	45
Blair et la chronologie des textes d'Aristote.....	49
<b>Chapitre deux</b>	
D'UNITÉ DIALECTIQUE.....	51
I.    Quelle méthode des <i>phainomena</i> ? .....	55
II.   Le syllogisme, instrument téléologique.....	60
III.  Peut-on désigner un Aristote du jugement (réfléchissant) ? .....	70
<b>Deuxième interlude</b>	
JOSEPH OWENS.....	83
I.    La réalité du théorique chez les Grecs.....	84
II.   Pourquoi Aristote ? .....	86
1)    L'aspect métaphysique.....	86
2)    L'idée d'indépendance intellectuelle.....	87
3)    L'idée de recherche qui ouvre sur le politique, sur l'action humaine.....	88
<b>Chapitre trois</b>	
DE LA LECTURE SIMPLIFIÉE DU PRATIQUE CHEZ ARISTOTE.....	89
I.    Du côté ontologique de la <i>phronésis</i> .....	91
1)    La délibération : aspects ontologiques.....	92
2)    Le choix : résultat pratique, nature politique, aspects ontologiques.....	108
II.   Le politique : aire dialectique.....	113
<b>Troisième interlude</b>	
FANTAISIE SUR LA CHRONOLOGIE CONCEPTUELLE CHEZ ARISTOTE.....	120
<b>Conclusion</b>	
OU MÈNE CETTE PISTE ? .....	123
Est-ce vraiment une piste ? .....	124
1)    La logique de Hegel.....	125
2)    La logique de Platon.....	127
La pensée politique est-elle encore possible ? .....	128
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	133

*J'aimerais ici dire merci à mon directeur de thèse, Douglas Moggach, qui a su m'apporter un soutien inestimable ; qui a su aussi m'aider à prendre confiance au fil des recherches et de la rédaction, ayant cru en moi et en mon projet alors que je ne savais lui présenter que des balbutiements.*

*J'aimerais aussi remercier Koula Mellos qui a su m'aiguiller vers le texte qui a tout changé : la Métaphysique.*

*Enfin, un merci aussi éternel qu'insuffisant à Sathyana et à Paula qui m'ont enduré durant ce trop long trajet.*

Je suis le caillou, qui se propose de traduire l'expérience de la montagne. Le lecteur novice de philosophie bouddhiste qui s'offre pour juger de la parole du bodhisattva. L'étudiant de maîtrise en pensée politique qui prétend opposer Aristote aux commentateurs/philosophes érudits.

Et j'ai la trouille.

# INTRODUCTION

**Et celui qui, dans chaque ordre de recherche, adopte une attitude philosophique et ne se borne pas à considérer le côté pratique des choses, a pour caractère distinctif de ne rien négliger ni omettre, mais au contraire de mettre en évidence la vérité en chaque cas.**

*Aristote, LA POLITIQUE*

On a dit d'Aristote que pour l'étudier, il fallait faire appel à une certaine dose d'intuition. Le problème est que quand on a une intuition, que ses observations semblent encourager, mais que l'on ne trouve pas de commentateur qui voit d'oeil à oeil avec soi, on se dit qu'il faut fouiller encore plus qu'on pensait devoir le faire à l'origine pour chercher à dénicher quelqu'un qui soit au moins partiellement de son avis. À moins de plonger dans les textes mêmes d'Aristote, et de fouiller là pour son argumentation. Et c'est là que la limitation de langue, le manque de formation en études anciennes et en philosophie deviennent des obstacles lourds, difficiles à surmonter et, j'admets, minusculeux. Cet exercice de recherche, de lecture, et de réflexion en est un qui aura d'ailleurs donné à cet étudiant-ci un sens nouveau au mot « humilité ».

Depuis plus de trente ans, nombre de textes qui traitent de la renaissance de préoccupations éthiques réservent une partie généralement assez importante à la philosophie pratique d'Aristote — Hannah Arendt et Hans-Georg Gadamer sont deux brillants exemples d'auteurs qui se sont abondamment abreuvés à la source stagirite (leurs branches d'olivier ayant pour noms Kant, Hegel, Heidegger). Plus récemment, alors que certains se réclament d'Aristote (ou s'y appuient pour s'en dissocier) pour faire l'apologie d'un certain relativisme <sup>1</sup>, d'autres en font un penseur cousin des tragédiens (Martha Nussbaum et Pierre Aubenque), alors que d'autres encore semblent rêver à la fondation d'un nouveau discours communautariste et/ou moral (Alasdair MacIntyre, Charles Taylor) en se basant sur les concepts de vertu d'Aristote pour s'y associer ou s'en distinguer.

Aussi, en lisant les commentateurs d'Aristote, on se retrouve devant ce qui semble être d'interminables polémiques philologiques quant à l'hédonisme d'Aristote, son jugement de valeurs, ses définitions du bonheur et de la prudence, l'exclusivisme ou l'inclusivisme de sa science politique, l'applicabilité de certaines de ses notions pour la recherche d'un sentier hors du cul-de-sac actuel dans les domaines sociaux, politiques, éthiques, ou même économiques. Cette polémique n'est pas nécessaire...

---

1 Martha Nussbaum, « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach » ; ainsi que le commentaire de Susan Hurley *in* Martha Nussbaum and Amartya Sen, The Quality Of Life: A Study prepared for the World Institute for Development Economics Research (WIDER) of the United Nations University, Clarendon/Oxford, NY, 1993, pp. 242-277.

La thèse que je propose en sera une, surtout, d'argumentation. Dans la foulée des écrits qui se penchent sur les aspects éthiques, moraux ou même psycho-sociaux de la condition humaine actuelle, j'aimerais avancer des propositions qui, je n'en doute point, seront partielles, donc incomplètes, biaisées, et parfois d'apparence naïve. La préoccupation de philosophes et penseurs sociaux et politiques, fondée sur une intention de redonner du lustre à la philosophie et/ou d'utiliser celle-ci à des fins (re?)constructives, en est une que je ne partage pas nécessairement, quoique je me sente plutôt insipide quand je considère la qualité des intervenants auxquels je me frotte.

Ma réflexion reposera plutôt sur une curiosité. Je veux simplement savoir s'il y a une continuité des sciences pratiques à la philosophie première chez Aristote, et s'il y a une telle chose possible que la continuité, du particulier à l'universel, au particulier...

Le premier chapitre portera sur ce qui arrive lorsque des commentateurs (aussi chevronnés fussent-ils) substituent une compréhension moderne de la raison à la raison aristotélicienne. On se retrouve avec un Aristote qui soit évoluée (Werner Jaeger et Pierre Aubenque) ou soit fragmente de plus en plus la raison au fur et à mesure de ses écrits (Pierre Aubenque). La Métaphysique d'Aristote, et dans une moindre mesure, Hans-Georg Gadamer viendront à la rencontre des deux commentateurs pour argumenter que la raison chez Aristote demeure unie, indécomposable, tout en se déployant autant au plan pratique qu'au plan théorique.

La première interlude portera sur un concept essentiel, dans tout sens du mot, l'*energeia*. On portera brièvement attention à l'étude qu'en fait George Blair. La notion

d'*energeia* reviendra régulièrement dans le texte, pour illustrer l'être substantiel et son mouvement continu.

Le deuxième chapitre sera divisé en trois parties. Martha Nussbaum voit chez Aristote l'usage d'une méthode des *phainomena*, méthode qu'elle prône dans toute étude des textes d'Aristote. L'argument opposé sera qu'Aristote n'utilise qu'une seule méthode partout dans ses textes : la dialectique. D'ailleurs, la deuxième partie du chapitre portera sur l'unité dialectique chez Aristote et sur l'usage du syllogisme comme instrument rationnel illustrant sa téléologie. La troisième partie du chapitre retournera à Nussbaum, pour suggérer que si Pierre Aubenque s'est servi d'un modèle de raison kantienne pour étudier Aristote, Nussbaum, cherchant à ne pas tomber dans le même panneau, glisse malgré elle vers un modèle kantien du jugement. Aussi vers un libéralisme et un particularisme (dits « aristotéliens ») quelque peu maladroits.

La deuxième interlude fera intervenir brièvement un thomiste remarquable, Joseph Owens, qui suggère qu'on ne peut se concentrer que sur l'aspect pratique des écrits d'Aristote sans se retrouver dans des tensions plutôt inextricables.

Le troisième chapitre portera sur Aristote lui-même. Pour une lecture simplifiée des textes pratiques, il faut prendre le temps de regarder du côté ontologique, du côté de l'*ousia*, et voir les notions propres à la pratique comme étant sinon fondées, au moins partiellement composées par l'ontologie d'Aristote. Le concept de *phronésis*, étudié par Pierre Aubenque et Martha Nussbaum, recèle des notions qui, tout en étant de nature politique, ont des aspects proprement ontologiques. Hegel, par le biais de Gadamer,

interviendra dans la discussion sur la substance. La dernière partie du chapitre portera sur l'espace politique en tant qu'aire dialectique — exercice rendu possible par la *paideia* du temps d'Aristote, ainsi que par la notion de continuité.

La troisième interlude se veut une fantaisie sur la chronologie conceptuelle chez Aristote. Aurait-il enseigné des concepts si complexes que la *phronésis* ou l'*eudaimonia* sans avoir d'abord initié ses auditeurs aux termes-clés qu'il employait ?

### *Hypothèse*

Le texte qui vient devrait pouvoir permettre l'hypothèse suivante :

Partant de la reconnaissance des concepts d'unité de la raison et d'unité dialectique chez Aristote, et partant aussi d'une lecture de la continuité liant l'ontologie et le pratique chez Aristote, continuité rendue visible par le développement de concepts tels que l'*energeia* et l'*ousia*, l'espace politique pouvant ainsi servir de dimension dialectique permettant la résonance du Bien jusque dans le monde, on peut conséquemment argumenter en faveur des fondements et de la configuration ontologiques des notions principales d'un nombre de concepts centraux du pratique chez Aristote. Il s'ensuit que

l'étude des textes pratiques d'Aristote est simplifiée lorsque l'étudiant est conscient des aspects propres à la théorie qui sous-tendent certains des concepts fondamentaux de l'éthique et du politique chez Aristote.

Dans le contexte d'une thèse de maîtrise, je me dis que l'on ne pourra faire qu'un tour de jardin, sans s'attarder, avec regret, ni aux nuances, ni aux parfums que peuvent dégager certaines des notions que l'on ne pourra, donc, qu'entrevoir, et ce tout à fait à regret. Du même souffle, j'ose affirmer que je ne cherche aucune utilité à l'exercice que je fais ici. On trouve plein d'études partout qui cherchent à produire quelque chose — un effet, une solution, une théorie nouvelle (selon qu'on soit militant, utilitariste, ou ambitieux...). Tout ce qui m'intéresse ici est de m'interroger, et de comprendre. Les pages qui suivent se veulent ainsi une combinaison d'argumentation et, surtout, d'exploration.

Aussi, une des tensions que j'ai cru remarquer en lisant les différents commentateurs est qu'il semble être très difficile d'arrêter des définitions fixes de concepts moraux et éthiques chez Aristote. Je crois que la raison pour cela est que si on s'acharne à chercher à comprendre l'action humaine, sans se fonder sur les aspects ontologiques qui sous-tendent tout exercice, on court le danger de chercher à fixer quelque chose qui, par définition, est incommensurable, imprévisible, et mutante : la vie humaine active.

Quoique la thèse que je propose n'en sera une que d'argumentation, je crois qu'elle pourrait s'avérer intéressante quant à l'actualité de la pensée d'Aristote. Il se pourrait que pour étudier une des sciences physiques, pratiques ou poétiques d'Aristote, l'on ait à la

rattacher aux fondements premiers — à la science première, à la métaphysique, à l'ontologie. Après tout, la suggestion n'est pas de cet étudiant-ci, elle est du Maître...

# CHAPITRE UN

## *De l'unité de la raison chez Aristote*

Dans le cadre d'une thèse qui propose de replacer certaines notions pratiques d'Aristote en rapport avec leurs fondations théoriques, il est un peu intimidant d'oser critiquer un commentateur chevronné qui s'adonne à un exercice d'ordre semblable. Aussi, il me sera difficile d'envisager l'ensemble du texte choisi, vu la profondeur de réflexion qui s'y recèle. C'est pourquoi je limiterai mes commentaires dans leur portée ainsi que dans leurs détails. Le but du présent chapitre est plutôt d'illustrer les difficultés que peuvent rencontrer les commentateurs lorsqu'ils font moins qu'attention aux affirmations qu'ils avancent et aux exemples qu'ils utilisent. On ne peut certes reprocher à un interprète sa passion, mais on peut quand même souligner la portée du dommage qu'il peut répandre <sup>1</sup> en foulant le sol de la pensée d'Aristote avec de trop grosse bottines...

---

1 Les malentendus qu'il peut susciter...

Au pas de sortie d'une oeuvre importante, volumineuse, sur le concept de l'être chez Aristote <sup>2</sup>, Pierre Aubenque s'est tourné, dans La prudence chez Aristote, vers l'exemple d'un concept éthique qui, selon lui, se joue de Platon : la *phronésis* <sup>3</sup>.

Tout en voulant s'éloigner des oeuvres dites « génétiques » <sup>4</sup> et des « nombreux écrits qu'ont suscités les quelques pages de W. Jaeger sur la *phronésis* [et qui] nous ont finalement peu appris sur le sens philosophique de la doctrine de la prudence » <sup>5</sup>, Pierre Aubenque veut redonner au concept de la *phronésis* une aura qu'elle semblait avoir perdu dans la modernité, ayant été associée au déclin de certaines visions du monde <sup>6</sup>: « Ce n'est pas par hasard si [la *phronésis*] parut une « sottise vertu » au siècle des Lumières et si Kant la bannit de la moralité, parce que son impératif était hypothétique » <sup>7</sup>. Aubenque veut aussi offrir une alternative au débat traditionnel qui a trop souvent rejeté la *phronésis*

---

2 Pierre Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote : Essai sur la problématique aristotélicienne, 2e édition, PUF, 1966 (1ère édition, 1962).

3 Pierre Aubenque, La prudence chez Aristote, PUF, 1963, p. 24 et p. 30.

4 « Ainsi, la méthode génétique, toujours plus préoccupée de processus que de structures, plus prompte à déceler les contradictions d'une doctrine que sa cohérence, plus attentive à l'instabilité d'une pensée qu'à sa visée d'unité, tendait-elle ... à se muer en une interprétation péjorative, ne voyant partout que transition et passage entre des extrêmes, là où le point de vue de l'auteur eût peut-être permis de discerner un « sommet » » ; Aubenque, *ibid.*, p. 27.

5 *Ibid.*, p. 26.

6 *Ibid.*, p. 3.

7 *Ibid.*, Aubenque citant un Discours de Voltaire « à la Harpe, 31 mars 1775 », n. 5, p. 1., ainsi que les Fondements de la métaphysique des moeurs de Kant, n. 1, p. 2.

d'Aristote comme étant soit d'un trop grand intellectualisme, soit d'un trop pauvre empirisme <sup>8</sup>.

Pour ce faire, Aubenque propose comme premier thème de positionner « le problème de la prudence, et secondairement, des variations étranges (??) de son sens » <sup>9</sup>, en mettant les textes éthiques d'Aristote « en rapport avec ... leur cadre naturel : les doctrines métaphysiques d'Aristote » <sup>10</sup>. Parce « qu'on ne peut dissocier la théorie éthique de la prudence des doctrines métaphysiques d'Aristote. La prudence est ... métaphysiquement fondée » <sup>11</sup>. Aubenque, dans un travail à trois volets <sup>12</sup>, construit donc une *phronésis* (des textes éthiques) qui s'inspire de la tradition non-platonicienne, et qui, comme on verra plus tard, coupe le concept, la définition du terme, en deux : sa partie théorique (d'inspiration platonicienne) et sa partie pratique (d'inspiration tragique).

Le texte part toutefois d'un sous-thème important (et rejeté dès le départ) : c'est l'étude de Werner Jaeger sur l'évolution de la pensée d'Aristote. L'approche de Jaeger

---

8 Ibid., pp. 28-9.

9 Ibid., p. 30.

10 Ibid., p. 27.

11 Ibid., p. 2.

12 Première partie, « Le problème » ; Deuxième partie : « L'interprétation » ; Troisième partie et conclusion : « La source tragique ».

semble être, à prime abord, intéressante <sup>13</sup>. Il s'agit de démontrer qu'il y a une évolution dans la philosophie d'Aristote, partant du platonisme, allant à la critique du platonisme, pour aboutir à l'empirisme <sup>14</sup>. Dans le chapitre sur les travaux éthiques d'Aristote <sup>15</sup>, Jaeger suggère que l'oeuvre éthique originale d'Aristote est l'Éthique à Eudème <sup>16</sup> dans laquelle, étant parti d'une position éthique clairement platonicienne telle qu'énoncée dans le Protreptique, Aristote commence à prendre (mais de façon hésitante) ses distances de Platon <sup>17</sup>, le discours de l'Éthique à Eudème demeurant tout de même plus proche du Protreptique qu'il ne le sera de l'Éthique à Nicomaque <sup>18</sup>.

Dans ce contexte, Jaeger voit donc une évolution dans la définition de la *phronésis*. Dans l'Éthique à Eudème comme dans le Protreptique, le bonheur dépend de trois facteurs : la *phronésis* (ou *sophia/sagesse*), la vertu et le plaisir <sup>19</sup>. Une fois dans l'Éthique à Nicomaque, Aristote abandonnerait cette trichotomie, et ce en raison de sa nouvelle

---

13 Rassurante, même. Il est réconfortant de trouver un évolutionnisme, une progressivité dans quelque chose qui apparaît comme étant difficile à saisir, en l'occurrence, Aristote.

14 Hans-Georg Gadamer, The Idea Of The Good In Platonic-Aristotelian Philosophy, Yale, 1986, p. 7.

15 Werner Jaeger, Aristotle: Fundamentals of the History of his Development, Oxford, 1960, ch. IX.

16 Ibid., pp. 232-4.

17 Gadamer, *ibid.*, p. 9.

18 Jaeger, *ibid.*, p. 235.

19 Ibid., p. 234. On peut aussi souligner qu'il y a apparemment, dans l'Éthique à Eudème trois types de routes qui peuvent mener à un bonheur quelconque : les vies de *phronésis*, de vertu, et de plaisir (pp. 234-5). Le bonheur comme résultat ?

définition de la *phronésis* <sup>20</sup>. Cette définition serait passée d'une *phronésis* accessible au seul philosophe, dans le Protreptique, à un effort de développement éthique basé sur cette définition dans l'Éthique à Eudème <sup>21</sup>. La *phronésis* de l'Éthique à Eudème serait la faculté philosophique qui convertirait la conscience divine, la Raison, en un mouvement éthique de la volonté <sup>22</sup>. Dans l'Éthique à Nicomaque, la *phronésis* serait dorénavant devenue plutôt l'état de la capacité d'agir <sup>23</sup>. La connaissance de Dieu n'est plus essentielle. Ceci rend la prudence accessible hors du cercle restreint (restrictif ?) des philosophes <sup>24</sup>.

J'aimerais brièvement voir ce qu'Aubenque a retenu de la thèse de Jaeger, pour ensuite tenter de cerner un aspect soit absent, soit nébuleux de cette critique. J'aimerais aussi en profiter pour effleurer en parallèle la critique que fait Gadamer de la même thèse <sup>25</sup>.

Selon Aubenque, Jaeger aurait vu Aristote modifier la définition de *phronésis* en trois phases. Il y aurait la phase où Aristote part de la notion platonicienne, « telle qu'on la

---

20 Ibid., p. 236.

21 Ibid., p. 236-7.

22 Ibid., p. 239.

23 Loc. cit..

24 Ibid., p. 240.

25 Gadamer reviendra surtout beaucoup plus tard, lorsqu'il sera question, en Chapitre trois, de la notion de substance et de la portée de l'ontologie chez Aristote ; cf. Chapitre trois, pp. 99s..

trouve notamment développée dans le Philèbe, où elle désigne la contemplation [...] comme composante de la vie bonne et fondement de l'action droite ». Ceci correspondrait à la phase théologique de la pensée d'Aristote <sup>26</sup>. Aubenque, citant Jaeger,

Mais l'abandon par Aristote de la théorie des Idées a provoqué un premier ébranlement dans l'univers moral du platonisme : « L'unité de l'être et de la valeur s'écroule. Métaphysique et éthique se séparent... Alors s'accomplit le divorce, lourd de conséquences, entre la raison théorique et la raison pratique, qui n'étaient pas encore dissociées dans la *phronésis* ». Cette première crise se situerait, selon Jaeger entre le Protreptique et l'Éthique à Eudème <sup>27</sup>.

Cette dernière remarque correspondrait à la deuxième phase, où Aristote aurait renoncé aux Idées sans toutefois abandonner « la transcendance du divin » <sup>28</sup>.

La troisième phase aurait vu Aristote rendre Dieu « désormais caché ou muet », où la *phronésis* ne dépendrait purement que des seules forces de l'homme <sup>29</sup>. La *phronésis* ne deviendrait alors qu'une pauvre « intuition morale pratique » <sup>30</sup>.

Jaeger déplore, selon Aubenque, la rétraction d'Aristote d'une philosophie donc « théologique » à une éthique de laquelle Aristote aurait enlevé « toute signification théorique », chutant des « hauteurs où le disciple n'avait su se maintenir que dans le

---

26 Aubenque, *ibid.*, p. 10.

27 *Loc. cit.*

28 *Ibid.*, pp. 10-11.

29 *Ibid.*, p. 11. Je crois qu'il est bon de se rappeler qu'Aubenque développera sa théorie en voyant Aristote faire du *phronimos* un héros intellectuel. Alors, les forces humaines seraient plus que suffisantes pour ce *spoudaios* de la dianoétique...

30 *Ibid.*, p. 13.

Protreptique »<sup>31</sup>. A partir de son interprétation, « Jaeger autorisait par là le raccourci que Taylor allait donner... : celle d'un platonicien qui perd son âme »<sup>32</sup>.

Quant à la valeur de l'étude de Jaeger, plutôt que de se concentrer sur la distinction entre l'intérêt d'ordre historique<sup>33</sup> que peut représenter un travail comme celui de Jaeger et la fascinante aventure que représente l'interprétation des textes à l'intérieur même des textes, comme Aubenque propose de la faire ; ou de distinguer entre études philologiques/taxologiques (Jaeger), et analytiques/reconstructives (les siennes), Aubenque regrette plutôt qu'on ait « fini par ne mettre l'accent que sur des textes marginaux, comme ceux du Protreptique, de l'Éthique à Eudème ou de la Grande Morale (un exercice qui aura peu enseigné sur « le sens philosophique de la doctrine de la prudence »), et à négliger le texte essentiel, qui reste le livre VI de l'Éthique à

---

31 Ibid., p. 11.

32 Ibid., p. 12. Aussi, d'Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote, ibid, p. 7. Aubenque fait référence, aux deux endroits, à un article de A. E. Taylor, « Critical Notice on Jaeger's «Aristoteles » », Mind, 1924, p. 192-98. Je ne suis pas très à l'aise avec cette conclusion dont veut se servir Aubenque, car celui-ci affirme que Jaeger dépeint un Aristote qui évolue en s'éloignant de Platon, et lui-même dépeint Aristote comme s'étant servi amplement des traditions préplatoniciennes dans ses enseignements éthiques (voir, en particulier la troisième partie de La prudence..., titrée « La source tragique », pp. 155-77) ; alors que Taylor soutient plutôt qu'Aristote demeure toujours un platonicien malgré lui. Voir Taylor, Aristotle, Dover, 1955 (originellement 1919), pp. 30-1. À noter que si on se fie à ce petit livre de Taylor, Aristote aurait raté et sa dissociation de Platon et son aventure empirique...

33 Quand même fascinant ! Le regard, influencé par tous les types de darwinisme/évolutionnismes, que pouvaient porter les commentateurs du début du siècle, sur tout événement, tout penseur, tout phénomène ! Voir, dans ce contexte, Herbert Schnädelbach, Philosophy in Germany, 1831-1933, Cambridge, 1984, p. 59.

Nicomaque»<sup>34</sup>. Au fait, il me semble que pour proposer une analyse proprement reconstructive de la *phronésis*, pour offrir une étude de compréhension « métaphysique »<sup>35</sup> d'une telle notion pratique, Aubenque aurait grandement gagné à ne pas se préoccuper autant du texte de Jaeger, qui n'a aucune commune mesure (apparente) avec sa propre recherche ; car Jaeger ne cherchait pas à placer la *phronésis* en rapport avec les textes métaphysiques d'Aristote, ou à couper le concept en deux comme Aubenque se propose de faire <sup>36</sup>, mais plutôt à voir comment ce concept aurait pu évoluer, de façon à renforcer la thèse d'un évolutionnisme dans la pensée d'Aristote.

Aussi. Quoique je puisse voir comment on pourrait être tenté de vouloir dépeindre Jaeger comme quelqu'un qui semblait regretter et même déplorer qu'Aristote se soit dissocié des théories de Platon, je ne peux m'empêcher de souligner que Jaeger, en traitant de l'Éthique à Nicomaque, utilise des mot tels que, « The strength of the later Ethics lies ... in its parts, with their analysis of concrete moral types, and in its rich and humane urbanity » <sup>37</sup>; et surtout, « [Aristotle] retains the kernel of Plato's notion – the

---

34 Aubenque, *ibid.*, p. 12.

35 L'expression est d'Aubenque.

36 Quoique Jaeger suggère aussi, à sa façon, qu'Aristote semble avoir été plutôt imprécis (ou du moins semblait changer d'idée) quant à la définition qu'il donnait à ses concepts — la question qui sera posée tantôt pour Aubenque pourrait s'appliquer, de façon nuancée, à Jaeger : « Partant de l'hypothèse qu'Aristote était rigoureux dans l'emploi de ses termes — comme l'affirme George Blair — pourquoi Aristote n'aurait-il pas créé un mot (comme il l'a fait dans les cas d'*energeia* et d'*entelecheia*) qui aurait traduit son concept de prudence et qui l'aurait distingué de la notion de sagesse ? ».

37 Jaeger, *ibid.*, p. 243.

basing of friendship on the ethical principle of the Good – but he makes the Good a concrete moral value *developing within the character of the man himself* »<sup>38</sup>. Je ne vois pas ici d'exemple de rejet de l'éthique d'Aristote. Au fait, il me semble plutôt que Jaeger cherche à signaler au lecteur qu'Aristote avait entrepris de se dissocier de la doctrine des Idées, sans pour autant devenir nécessairement anti-platonicien — et certainement pas en ayant l'intention de faire fi, même dans ses travaux politiques, de la notion du Bien.

Comme le souligne Aubenque, les études de Jaeger ont certes suscité, au temps de leur publication, une résurgence d'intérêt quant à Aristote<sup>39</sup>, et ont entraîné dans leur sillon plusieurs commentateurs brillants, dont A.E. Taylor, le Père Gauthier, et J. Düring<sup>40</sup>; elles servent aussi de point de référence à nombre de penseurs lorsqu'ils traitent des rapports intellectuels entre Platon et Aristote et de leurs traitements respectifs de concepts donnés<sup>41</sup>. Mais encore, ces gens se réfèrent à Jaeger quant à l'intérêt que représente l'idée d'une évolution intellectuelle chez Aristote (et chez Platon) et les rapports du premier avec la pensée de son maître ; mais lorsqu'il est question des textes proprement dits, les Owen, Gadamer et Sayre, par exemple, se concentrent sur les textes originaux et sur soit les

---

38 Ibid., p. 244. Italiques ajoutés.

39 Gadamer, The Idea Of The Good..., Yale, 1986, p. 7.

40 A.E. Taylor, Aristotle, Dover, 1955 ; René-A. Gauthier, O. P., La morale d'Aristote, PUF, 1963 ; J. Düring, Aristotle's Protrepticus: an Attempt at Reconstruction, Göteborg, 1961.

41 Entre autres, Gadamer, The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy, Yale, 1986 ; Kenneth M. Sayre, Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved, Princeton, 1983 ; plusieurs essais du recueil de G.E.L. Owen, (ed. Nussbaum) Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy, Cornell, 1986.

rapports Aristote-Platon (Owen, Gadamer, Sayre), ou soit les rapports *praxis*/téléologie-*theoria*/dialectique (Gadamer). Encore, on verra dans quelques pages comment l'étude d'Aubenque est moins métaphysique et plus « génétique »<sup>42</sup> qu'annoncée — quoiqu'en dise Aubenque ; sa propre étude semble être (autant que chez Jaeger) un nouvel effort cherchant à ré-historiciser (ou re-contextualiser) le concept de *phronésis*<sup>43</sup>. Je mets donc en doute la méthode d'Aubenque, sans toutefois disputer de l'intérêt ou de la richesse de La prudence chez Aristote.

### *Gadamer, Jaeger, et la phronésis*

Au coeur de la critique que fait Aubenque du travail de Jaeger<sup>44</sup>, on retrouve une référence (un peu étonnante) à un essai de Hans-Georg Gadamer :

M. Gadamer a depuis longtemps fait remarquer que le *genre* protreptique en tant que tel excluait toute discussion proprement doctrinale... « On ne doit pas y chercher (dans la Protreptique) une position philosophique, mais la position de la philosophie en général. » Et M. Gadamer concluait : « Un protreptique n'est pas une éthique, ni même l'ébauche d'une éthique. Ce qui ne prend pas sur soi la responsabilité du concept ne doit pas être mesuré à l'aune du concept »<sup>45</sup>.

---

42 Aubenque, p. 27. Cf. *supra*, note 1.

43 De là l'intérêt de l'oeuvre de Jaeger — mais pas pour quelqu'un qui veut « replacer la *phronésis* dans son contexte métaphysique » ; voir l'avant-propos d'Aubenque, *ibid.*, pp. 1-4.

44 Et d'une discussion de la Protreptique de Jamblique, (*ibid.*, p. 20).

45 Aubenque, p. 21 ; en faisant ici référence au texte, « Der aristotelische · Protreptikos · und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik », (1927), voir Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Band 5 : Griechische Philosophie I, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),

J'ai deux brèves remarques à faire sur l'emploi de ce texte de Gadamer par Aubenque, une d'ordre historique, et l'autre d'ordre intellectuelle.

Dans son autobiographie, *Philosophical Apprenticeships*, Gadamer se remémore ses rencontres avec Werner Jaeger lors d'une conférence en 1929, et sur cette même critique qu'emploie Aubenque. Gadamer se rappelle comme il était gêné, vis-à-vis un Jaeger qui lui était particulièrement sympathique, pour le peu de maturité dont il avait fait preuve dans sa compréhension philologique du travail de celui-ci <sup>46</sup>. C'est donc peut-être d'immatunité intellectuelle que l'on établit des lois larges (et rigides) <sup>47</sup>, mais « dont on ferait bien de tenir compte chaque fois qu'on étudie la prétendue évolution d'un concept chez Aristote » <sup>48</sup>; qui plus est, je me méfie à chaque fois qu'un commentateur <sup>49</sup> aspire à apposer une définition trop étroite ou trop *précise* en traitant de la philosophie pratique d'Aristote, ou qu'il cherche à encadrer un terme pratique dans une doctrine trop spécifique... Surtout, il me paraît contestable d'utiliser les textes d'un jeune Gadamer (qui, en rétrospective, était peut-être plus opiniâtre à vingt-huit ans qu'il ne l'aurait voulu), pour justifier sa propre thèse — sans au moins remettre la citation dans son contexte, ne

---

Tübingen, 1985, pp. 164-186.

<sup>46</sup> Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, MIT, 1985, p. 72.

<sup>47</sup> En l'occurrence cette citation de Gadamer.

<sup>48</sup> Aubenque, pp. 21-2.

<sup>49</sup> En l'occurrence, Aubenque.

serait-ce qu'un tout petit peu <sup>50</sup>... Surtout qu'au temps où Aubenque publiait son texte, Gadamer était tout à fait présent et on ne peut plus visible...

En ce qui concerne la remarque d'ordre intellectuelle, elle est sans doute injuste...

Quelque années après la publication de La prudence chez Aristote, Gadamer publiait une étude fascinante sur le Bien et sur la proximité des conceptions platonicienne et aristotélicienne de cette notion. Dans ce texte, comme on verra dans quelques lignes, Gadamer donne au concept de la *phronésis* une lueur inattendue et qui fait du *phronimos* d'Aristote un très proche cousin de Socrate <sup>51</sup>... En revanche, dans les années mêmes où Aubenque publiait son étude, Gadamer publiait aussi un travail (d'ampleur) sur la *phronésis*, Wahrheit und Methode <sup>52</sup>, où il mettait déjà en relief l'importance qu'occupe la notion du Bien dans le concept de la *phronésis* de l'Aristote de l'Éthique à Nicomaque <sup>53</sup>. Il

---

50 C'est à se demander si, dans le cas de certains commentateurs, on ne prend pas de raccourcis par impatience intellectuelle, ce qui semble être le cas dans l'utilisation du texte du jeune Gadamer par Aubenque.

51 Gadamer, The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy, Yale, 1986. Pour texte original, voir Gadamer : « Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles » in Gesammelte Werke, Band 7 : Griechische Philosophie III : Plato im Dialog, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, pp. 128-227.

52 Gadamer, Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Édition intégrale, tr. Pierre Fuchon et al., Seuil, 1996 ; Truth and Method, Second, Revised Edition, tr. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall, Crossroad, 1989.

• D'ampleur ? On a même affirmé que les deux oeuvres centrales du néo-aristotélisme sont The Human Condition de Hannah Arendt et Wahrheit und Methode de Gadamer ; Franco Volpi, « Philosophie pratique et néo-aristotélisme », in P. Aubenque, dir., Aristote politique : Études sur la Politique d'Aristote, PUF, 1993, p. 463.

53 Gadamer, The Idea of the Good..., voir l'introduction du traducteur, pp. vii-xxxi.

me semble qu'une oeuvre majeure telle que Vérité et méthode<sup>54</sup> aurait exigé d'Aubenque sinon une remise en perspective de sa critique de Jaeger — et de l'utilisation de la critique de Gadamer —<sup>55</sup>, à tout le moins un rafraîchissement de sa propre analyse intensionnelle de la *phronésis*, et sans doute une édition remise à neuf de La prudence chez Aristote.

Comme le soulignait Aubenque plus haut, Gadamer, alors qu'il était encore tout jeune, avait été critique du *despote* Jaeger<sup>56</sup> — remettant en question l'utilisation que faisait Jaeger des textes tels que le Protreptique. Toutefois, dans Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, cinquante ans plus tard (ou presque), Gadamer ne s'était pas adouci, loin de là ! Non seulement y réitère-t-il sa critique quant à l'utilisation du Protreptique, et de façon encore plus véhémente encore<sup>57</sup>, Gadamer y suggère aussi que Jaeger aurait peut-être gagné à se prévaloir de l'Éthique à Eudème au complet, plutôt que de simplement en retirer les sections qui lui étaient utiles...<sup>58</sup> ; il finit par rejeter à peu

---

54 Ou du moins, une oeuvre aussi publicisée...

55 À noter, la distance qui s'était déjà creusé, dans les années cinquante, entre la lecture herméneutique de Gadamer et les textes d'intérêt chronologique de Jaeger...

56 L'attribution vient de Gadamer lui-même... Il est fascinant de voir le rôle que jouait Jaeger lors de la Conférence de Naumburg de 1929, et l'ascendant qu'il avait alors sur des penseurs tels que Fraenkel et Friedländer ; Gadamer, Philosophical Apprenticeships, *ibid.*, pp. 72-73.

57 Gadamer, The Idea of the Good..., *ibid.*, p. 9.

58 Gadamer, *ibid.*, pp. 7-8.

près en entier les travaux de Jaeger — à part un point de gratitude pour la résurgence d'intérêt qu'ils auront soulevé pour l'éthique d'Aristote <sup>59</sup>. Mais Jaeger ne sert pas, pour Gadamer, de point de départ pour l'étude herméneutique d'un texte. Gadamer l'utilise plutôt pour démontrer que le schisme qui a été perçu, traditionnellement, entre les pensées de Platon et d'Aristote est par bouts bien moins marqué que la tradition l'affirme, voire même presque inexistant.

Après cette démonstration <sup>60</sup>, Gadamer se concentre donc sur une recherche herméneutique de ce qui l'intéresse : le concept du Bien, sans toutefois chercher à ré-historiciser de notion donnée... Quoique l'approche herméneutique soit fortement remise en question par certains, dont Stanley Rosen dans son essai, « *The Limits of Interpretation* », dont voici le paragraphe d'ouverture :

Decadence may be understood as an exacerbation of the nervous sensibility. Experience does not merely transpire; it accumulates. The result, as Nietzsche showed in such brilliant detail, is both intensification of perception and a concomitant deadening of the critical faculty. As the artist becomes more refined and penetrates to a deeper level of psychological analysis, the increase in self-reflection leads also to a dis-satisfaction with the traditional languages and forms of art. The ensuing creation of new forms becomes indistinguishable, not merely from a rejection of the old, but from the dissolution of what is at first called the "traditional concept of form" and, eventually, of form itself. What looks initially like an extraordinary release of creative energy begins soon to deteriorate into

---

59 Ibid., pp. 7-9.

60 Qui demanderait d'être faite et refaite pour devenir convaincante : la thèse généralement acceptée de la séparation entre les Idées de Platon et la téléologie d'Aristote demeure ferme, surtout si on se contente des textes intermédiaires de Platon (République, Banquet, etc...) et des textes pratiques d'Aristote (Éthique à Nicomaque, Politique, etc...). La présente thèse pourrait peut-être participer à un autre type de rapprochement (que celui de Gadamer) en affirmant le lien Éthique à Nicomaque/Politique – Métaphysique et la modification possible de la notion du Bien et d'*Eudaimonia* qui pourrait s'en suivre.

what may be called experimental mannerism, or the unmistakable rictus of energy deflected into the attempt to find a lost bearing. Writing becomes initially more exquisite, and the increased subtlety of language stimulates a corresponding increase in the subtlety of reading. By a gradual process of what looks like an increase in sophistication, but is in fact a narrowing of range and loss of creative impetus, writing itself comes to be more and more like reading: art deteriorates into criticism. The scene is set for the advent of the age of hermeneutics <sup>61</sup>.

Tout en étant intuitivement très sympathique au vif tableau de décadence que nous trace Rosen <sup>62</sup>, je ne me sens pas de taille à mesurer la valeur de fond d'un travail comme Die Idee des Guten... <sup>63</sup>. Il me semble seulement qu'une étude herméneutique pourrait se comprendre plus aisément suite à la familiarisation avec une oeuvre de l'amplitude de Wahrheit und Methode, avec ses prises de position, ainsi que ses définitions de base — une définition propre de la raison, de la philosophie, de la pratique, etc..., que par la lecture d'un texte essentiellement dévoué à un concept isolé <sup>64</sup>. En revanche, il me semble aussi que s'il y a un concept qui puisse être étudié de la façon aussi serrée (ou aussi interne)

---

61 « The Limits of Interpretation » in Cascardi, ed., Literature and the Question of Philosophy, John Hopkins University Press, 1987, p. 213 ; (quoique Rosen soulignera plus tard [pp. 222-3] que Gadamer est parmi les seuls à survivre à cette critique, en raison de sa brillance...).

62 J'ai moi-aussi l'impression (encore tout à fait intuitive) que l'excès d'interprétation et/ou d'études critiques (comme celle qu'on fait ici...) peut avoir servi une cause honnie, et ce de façon perverse si involontaire. Il semble y avoir, chez nombre d'auteurs, une tendance vers une virtuosité de l'imprimé, mais qui demeure une virtuosité d'études, de critiques, de commentaires. Pas d'alternative fondée sur des principes propres. Pas de textes radicaux par le fond (par la critique, si, mais par le projet même ?) Où sont passés les penseurs ? Sont-ils tous chansonniers ?

63 Ni à véritablement mesurer le poids que peut représenter cette sortie de Rosen...

64 Quand même. Pourrait-on jamais avoir le culot d'affirmer que Gadamer n'a pas fondé, au fil des décennies, ses définitions opérationnelles ? Rosen avait-il pris cela en ligne de compte dans sa critique de l'herméneutique ? N'y a-t-il pas un besoin d'affirmer à nouveau, comme semblent vouloir le faire Gadamer, et avant lui, Heidegger et Husserl, la signification d'un langage embrumé par deux siècles de libéralisme et quatre de modernité ?

qu'on le veut, c'est bien le concept qu'un philosophe considère comme étant le plus central — en l'occurrence le Bien, dans les cas de Platon et d'Aristote. Et c'est pour cette raison que je crois qu'il faut porter une attention particulière à ce texte de Gadamer, et aux coups de pinceau qu'il y donne à la *phronésis*, avant de revenir à Aubenque.

Dans cette étude sur le Bien <sup>65</sup>, Gadamer déclare vouloir élever l'unité mythique <sup>66</sup> de la connaissance du Bien, du vrai et du réel, au niveau de la pensée conceptuelle (*conceptual thinking*), et ce faisant, mettre en évidence les traits partagés d'Aristote et de Platon — même quand Aristote proclame de façon critique ses distances du Maître <sup>67</sup>. Dans ce contexte, je me dois de citer directement deux courts extraits, tirés du chapitre II, « *Socratic knowing and not-knowing* », et qui énoncent sinon mes propres convictions, du moins certaines réflexions que je n'ai pu m'éviter depuis des mois :

If one brings Aristotle's illuminating analysis of the modes of knowing (*hexeis tou alétheuein*) (EN, Book 4) ..., in particular his differentiation between technical and practical knowledge, the end result is not even surprising: we see how close the knowledge of the good sought by Socrates is to Aristotle's *phronésis*...;

[... The] virtue of practical knowledge, *phronésis*, appears as the epitome of everything that Socrates' exemplary life displays. The picture of Socrates that Plato

---

65 Dans laquelle on retrouve des affirmations aussi lourdes de réflexion que celle-ci : « If one compares Aristotle with the teachings of earlier or later Greek thinkers, one cannot doubt that all in all he must be counted as part of the *eidos* (form) philosophy that Plato established by introducing the ideas and dialectic ». À noter que le mot-clé pour Gadamer ne sera ni les idées ni les formes, mais bien la *dialectique* !

66 Ou l'union mythique ?

67 Gadamer, The Idea of the Good..., *ibid.*, p. 34.

draws in the *Apology* also shows him to be far removed from any merely «theoretical » concern <sup>68</sup>.

Ce qui permet à Gadamer de faire le rapprochement entre la raison pratique d'Aristote et la dialectique de Platon <sup>69</sup>, et même de mettre en parallèle des passages du Ménon et du livre VI de l'Éthique à Nicomaque <sup>70</sup> n'est pas, à mon avis, un raffinement obscur de la lecture ni de Platon, ni d'Aristote. Ce qui permet aussi à Gadamer d'utiliser les notions d'Aristote pour renforcer l'approche dialectique de Platon <sup>71</sup>, n'est pas une sur-interprétation des concepts ni de l'un ni de l'autre. Gadamer peut s'offrir le plaisir de jouer avec ces idées pour une bonne raison : le Bien. En se concentrant sur le bon concept, sur le concept qui est aussi central chez Aristote qu'il ne l'est chez Platon et sur la logique interne que l'on retrouve chez les deux penseurs (et qui se déploie par la

---

68 Ibid., pp. 33 et 34 ; (le mot « phronésis » n'est pas écrit en italiques dans le texte).

69 « [...] This science is not called “dialectic” unthinkingly. The heritage of Socrates and his art of dialogue lives on in it. Accordingly, Plato often applies the word phronésis – which for Aristotle characterizes the virtue of practical reasonableness – in a wide sense. And he can also use it as synonymous with both techné and épistémè » ; *ibid.*, p. 35.

70 « Plainly, in calling dialectic “phronésis”, Plato is again following a language usage in which it is perfectly natural to give that name to the areté proper to human dealings. That fact comes out most clearly in the *Meno*, 88b ff.. This passage is of particular interest because Socrates, here in the midst of one of his didactic speeches, is astonishingly conciliatory. He does not insist at all on a complete equation of virtue with knowledge. He leaves open the question of whether other things besides phronésis pertain to areté: [...] (we say then that phronésis is areté, be it either the whole of it or a part). Obviously his point is only that, whatever the case may be, phronésis plays a role. Aristotle himself says exactly that in book 6 of the *Nicomachean Ethics* (1144b17 ff.) » ; *ibid.*, p. 37.

71 « Dialectic is not so much a techné [...] as a way of being. It is a disposition, or *hexis* in Aristotle's sense of the word, that distinguishes the genuine philosopher from the sophist » ; *ibid.*, pp. 38-9. Gadamer nous invite-t-il ici à faire le rapprochement dialectique-délibération ? Aussi, Cf. Chapitre trois.

dialectique, à partir de ce concept), Gadamer utilise donc le Bien comme pivot <sup>72</sup>; car c'est autour de ce même pivot que se sont formulés et la République, et l'Éthique à Nicomaque, et la Politique. Certes, Platon développe une structure à partir du Bien qui peut être rigidifiante, contraignante, risquant de donner le tortis-colis à l'aspirant philosophe ; tandis qu'Aristote rapproche le Bien du monde par sa téléologie ainsi que par les concepts d'*energeia* et d'*ousia*, et demande au *phronimos*, comme on verra plus tard, d'en avoir l'intuition lors de ses délibérations ; mais le Bien demeure tout de même le fondement ontologique chez les deux philosophes, et loge donc au coeur des préoccupations de l'un et de l'autre. Et ce n'est pas parce qu'Aristote a, ou n'a pas, cherché à se distancer de Platon qu'il façonne ses Éthiques et sa Politique autour de la notion d'*eudaimonia*... C'est parce qu'il illumine ses sciences pratiques par ses propres spéculatives, là où la dialectique joue autour du même pivot qui intéresse Gadamer, le Bien, et qui donnent à l'être immobile un vaisseau : le *psuché* (puis l'action humaine).  
Trêve de détour. Aubenque.

---

72 Une exercice herméneutique dans le sens propre du mot...

## ***Le phronimos/spoudaios d'Aubenque n'est pas le phronimos d'Aristote !***

La thèse principale d'Aubenque est qu'il y a schisme dans l'utilisation que fait Aristote de la notion de *phronésis*, selon le type de texte sur lequel on se penche. Dans les écrits scientifiques (Métaphysique, Physique, De Coelo, Topiques) qui sont catalogués comme étant « platoniciens », Aristote donne à la *phronésis*<sup>73</sup> une définition qui l'identifie à la connaissance de l'immuable, à la science, à la *sophia*<sup>74</sup>. Dans les textes pratiques, en particulier l'Éthique à Nicomaque, la *phronésis* « désigne une toute autre réalité. Il ne s'agit plus d'une science, mais d'une vertu »<sup>75</sup> qui n'appartient toutefois pas aux vertus (à *l'ethos*); plutôt à l'intelligence<sup>76</sup>. C'est cette vertu qu'Aubenque veut reconstruire.

Dans un texte rempli d'affirmations difficiles, Aubenque construit la *phronésis*-prudence en se concentrant d'abord sur le personnage-type du *phronimos*<sup>77</sup>, ensuite sur une « cosmologie de la prudence » et finalement sur une « anthropologie de la prudence »<sup>78</sup>; en partant d'une de ces affirmations lourdes,

---

73 Que j'aimerais appeler, pour les besoins de clarté et d'argumentation, la *phronésis*-sagesse.

74 Aubenque, La prudence..., *ibid.*, pp. 7-8.

75 *Ibid.*, p. 8. J'aimerais appeler celle-ci la *phronésis*-prudence.

76 *Ibid.*, p. 50.

77 « L'homme de la prudence », titre du chapitre premier de la section « Interprétation », *ibid.*, pp. 31-63.

78 Respectivement chapitres II et III de la section « Interprétation », *ibid.*, pp. 64-105 et 106-152.

... il est peu d'exemples, dans l'histoire de la philosophie, d'une telle désinvolture, au moins apparente, dans le maniement d'un concept philosophique qui touche à l'essentiel : la nature du savoir humain, les rapports de la théorie et le pratique, la relation de l'homme au monde et à Dieu <sup>79</sup>.

Cette désinvolture pourrait sembler s'émettre de l'idée que pour Aristote, « La prudence ne sera jamais ... qu'un pis aller, le *substitut* imparfait d'une sagesse plus qu'humaine. [...] Car à aucun moment de la carrière d'Aristote on ne peut parler chez lui d'un *idéal* de la prudence, ni même d'un primat de la vie politique... » <sup>80</sup>. Ce semblant d'insouciance semble mener à un désintéressement chez Aubenque pour la *phronésis* hors des textes pratiques, c'est-à-dire pour la *phronésis*-sagesse. Aubenque prend pour exemple l'utilisation de la *phronésis* dans la Métaphysique,

Tout se passe ... (dans la Métaphysique) comme si Aristote, par une sorte de nonchalance terminologique dont on pourrait trouver chez lui d'autres exemples, continuait d'employer le mot (*phronésis*) dans son sens platonicien, alors même que, dans le domaine éthique, il y a renoncé depuis longtemps ou en a même fait expressément la critique <sup>81</sup>.

Aubenque se concentre donc sur le livre VI de l'Éthique à Nicomaque. Et d'abord sur le *phronimos*.

---

79 Aubenque, La prudence chez Aristote, Ibid., 1963, pp. 9-10.

80 Ibid., p. 19. Les italiques sont de l'auteur.

81 Ibid., p. 22. Italiques ajoutés. Pour ce qui est de la nonchalance terminologique, j'ai quelques mots à dire là-dessus dans quelques pages...

Le *phronimos*. Le prudent. Il semble, selon Aubenque, que dans les textes précédant l'Éthique à Nicomaque, le *phronimos* était « le représentant terrestre de l'Idée »<sup>82</sup>, « privilégié par l'exactitude de son savoir »<sup>83</sup>. Mais une fois dans le livre VI de l'Éthique à Nicomaque, on y retrouverait, selon Aubenque, un *phronimos* qui est une version intellectuelle du héros tragique : le *spoudaios*<sup>84</sup>. Car à défaut de définition satisfaisante de la prudence, on peut toujours se rabattre sur le personnage-type : « Tout le monde connaît le *phronimos*, même si personne ne sait définir la *phronésis* »<sup>85</sup>. Aussi, la prudence ne sera pas la règle à suivre. Cette règle sera plutôt le *phronimos* lui-même<sup>86</sup>.

Le *phronimos* reste donc [...], chez Aristote, l'héritier d'une tradition aristocratique, qui accorde à l'âme « bien née » un privilège incommunicable au vulgaire. Mais ce privilège demeure celui de l'intellectualité. [...] Le *phronimos* d'Aristote réunit des traits que nous avons désappris d'associer : le savoir et l'incommunicabilité, le bon sens et la singularité, le bon naturel et l'expérience acquise, le sens théorique et l'habileté pratique<sup>87</sup>...

Ce héros se distingue toutefois du roi-philosophe de Platon<sup>88</sup> car dans l'espace public,

---

82 Ibid., p. 42, citant R. Walzer, Magna Moralia und aristotelische Ethik, Berlin, 1929, (Neue philologische Untersuchungen, 7).

83 Ibid., p. 41.

84 Ibid., p. 50 ; (pp. 46-51 pour le développement de l'idée).

85 Ibid., p. 35.

86 Ibid., p. 50-51.

87 Ibid., p. 63.

88 Ibid., p. 41.

le chef, selon Platon, tel le pilote qui « garde son attention fixée sur le bien du navire et de ceux qu'il porte », avait les yeux fixés sur l'Idée du Bien. Mais sur quoi l'homme de l'équité (le prudent d'Aristote) aurait-il les yeux fixés, dans l'effondrement, ou du moins l'exil de la Norme transcendante <sup>89</sup> ?

J'aimerais répondre ici à M. Aubenque. Il n'y a dans l'Éthique à Nicomaque ni effondrement ni exil de la Norme. Le Bien est toujours aussi immuable, aussi parfait <sup>90</sup>. Il est toutefois ontologiquement plus près de nous avec Aristote, quoiqu'aussi transcendant que chez Platon. Le Bien commence à s'incarner, ou du moins à se faire sentir dans le monde, chez Aristote. La Norme est enfin accessible à ceux qui, doués de la capacité de délibération, du bon jugement, du sens intuitif <sup>91</sup>, savent déceler cette norme au coeur même de l'indéterminé. La norme est aussi déterminée par la communauté. En plus, selon Aubenque, la *phronésis* est une vertu, « qui permet à chaque fois de définir la norme » <sup>92</sup>. Non. La prudence permet de *déceler* la norme en lisant le particulier — norme aussi universelle que jamais. Elle *est* définie d'elle-même — étant norme en soi.

Quoiqu'il soit tentant de se pencher sur la reconstruction même d'Aubenque, et d'examiner ce qu'il entend par « cosmologie » ou « anthropologie de la prudence », et tout en étant sensible à l'intérêt que peut représenter l'étude d'une reconstruction de

---

89 Ibid., p. 44.

90 On en retrouve des exemples dans les livres I et X de l'Éthique à Nicomaque.

91 Le *nous* aussi nécessaire chez le philosophe que chez le prudent...

92 Loc. cit..

concept, j'aimerais m'interroger surtout sur la scission que fait Aubenque d'un mot, d'une notion, et qui lui fait rejeter la *phronésis*-sagesse dite platonicienne (ou l'usage que fait Aristote d'une *phronésis*-sagesse en parallèle avec la *phronésis*-prudence). Je dis en parallèle car, je crois que l'oeuvre d'Aristote (son oeuvre entier) est cohérent<sup>93</sup>. On verra dans quelques instants qu'Aristote n'employait pas de termes à la légère. Pas de nonchalance. Pas de désinvolture. Ni dans la terminologie. Ni dans le traitement du politique <sup>94</sup>.

Et surtout, surtout ! je ne peux accepter qu'Aristote ait coupé la raison en deux <sup>95</sup>, comme semble le supposer Aubenque. Voilà le problème central de la thèse d'Aubenque. Non seulement appose-t-il à Aristote un modèle moderne qui part de la prémisse d'une raison fragmentée, mais on pourrait presque soupçonner Aubenque de sectionner la raison comme on le ferait en se basant sur un modèle kantien. Kantien par la *cassure* au sein même de la raison (raison pure/théorique versus raison pratique). Kantien par son *dualisme*. Kantien par son opposition *individu-autre*.

---

93 George Blair aussi le croit. Cf. Première interlude.

94 « Car à aucun moment de la carrière d'Aristote on ne peut parler d'un *idéal* de la prudence, ni même d'un primat de la vie politique... », écrit Aubenque ; *ibid.*, p. 19.

95 Ou trois, ou quatre...

A.) La cassure.

Ce qui est nouveau chez [Aristote], ce n'est pas l'intérêt inédit pour l'action — Socrate ni Platon n'avaient été de purs spéculatifs —, mais la découverte d'une *scission à l'intérieur de la raison*, et la reconnaissance de cette scission comme condition d'un nouvel intellectualisme pratique \*.

Scission à l'intérieur de la raison. Ceci suggérerait que la raison soit départageable ou composée. Ce qui ferait de la raison une chose mesurable ou encore générée <sup>97</sup>. Or, la raison est une substance (*ousia*) (ou même un étant \*). Je ne peux plus ici ne pas faire référence directement à Aristote et à ses spéculatives. Dans le livre Z de la Métaphysique, on retrouve deux affirmations qui mettent en garde contre la scission d'une forme ou d'une substance :

Il est donc manifeste que la *forme*[...], ou quel que soit le nom qu'il faille donner à *la configuration réalisée dans le sensible*, n'est pas soumise au devenir, que d'elle il n'y a pas de génération, et qu'il en est de même si on l'envisage comme quiddité :

---

96 Ibid., pp. 144 et 146. Italiques ajoutés. Poursuivant en p. 147 sa déclaration, Aubenque ajoute, « ce n'est ... pas entre la *dianoia* et le *nous*, entre la discussion et l'intuition, que passe pour Aristote la scission essentielle (?), mais entre la pensée nécessaire et la pensée du contingent ».

97 Et Aubenque qui affirme qu'il ne veut pas faire une étude génétique...

98 « ... on the word *ousia*, which I translated 'reality', the word is an abstract form taken from the feminine of the present participle of *einai*, 'to be', and so means 'beingness'. (...) I think that 'reality' is justified as getting Aristotle's idea across better than 'substance'... » ; George A. Blair, Energieia and Entelecheia: "Act" in Aristotle, University of Ottawa, 1992, p. 37. Même si le terme est en effet traduit partout comme « substance », la traduction de Blair semble en effet mieux convier l'esprit que l'on retrouve dans la Métaphysique. Le problème (un temps soit peu...) est que « beingness » se traduirait par « étant », terme qui est devenu difficile de dissocier du *Dasein* de Heidegger... On va donc se contenter de « substance », en espérant ne pas oublier la fluidité du *Dasein*... Voir aussi la Première interlude, sur Blair. Aussi, Cf. Chapitre trois du présent texte, pp. 93s.. Sur l'*ousia* traduit comme « étant » ou « étantité », voir aussi Jean Brun, Aristote et le Lycée, PUF, 1970, pp. 20-21.

en effet, elle est ce qui devient dans un autre être, soit par l'art, soit par la nature, soit par une simple puissance.

[Ce] qu'on appelle forme ou substance n'est pas engendré, mais ... ce qui est engendré, c'est le composé de matière et de forme, lequel reçoit son nom de la forme ; et [...] tout être engendré renferme de la matière, une partie de la chose étant matière, et une autre partie, forme <sup>99</sup>.

Encore, s'il y avait scission, ou cassure au sein de la raison, c'est qu'elle serait départageable. Alors, il faudrait considérer chacune de ses composantes comme étant soit de nouvelles compositions, ou soit des substances. Si elles étaient des compositions, il faudrait savoir en quoi ces compositions pourraient à leur tour se départager, pour éventuellement en arriver aux facteurs premiers. Ces facteurs premiers seraient donc des particuliers. Pour pouvoir comprendre les principes premiers de la raison, ou de ses composantes particulières, il faudrait alors recourir à la ... raison !

Dans l'Éthique à Nicomaque, VI, 12 <sup>100</sup>, suite à une exposition des formes que prend la raisonnabilité <sup>101</sup>, la prudence, dans l'espace public, on retrouve un texte important d'Aristote sur le rapport *phronésis-nous* ainsi que sur l'unité de la raison.

Toutes les dispositions dont il a été question convergent, comme cela est normal, vers la même chose. En effet, nous attribuons jugement, intelligence, prudence et

---

99 La métaphysique, Z, 8, 1033b5 et 1033b17. Italiques ajoutés. Titre et affirmation de Tricot : « Analyse du Devenir , suite. — La matière et la forme sont inengendrées ; il n'y a génération que du composé ». Voir aussi Métaphysique, Λ, 3.

100 1143a25.

101 Traduction directe de *reasonableness*, employé par Gadamer pour traduire *phronésis*, et qui semble plus appropriée et moins fragmentaire que *practical wisdom* que l'on retrouve régulièrement dans les textes anglo-américains. Voir Gadamer, The Idea of the Good..., *ibid.*, chapitre II, « Socratic Knowing and Not-knowing ».

raison intuitive indifféremment aux mêmes individus quand nous disons qu'ils ont atteint l'âge du jugement et de la raison, et qu'ils sont prudents et intelligents. Car toutes ces facultés portent sur les choses ultimes et particulières ; et c'est en étant capable de juger des choses rentrant dans le domaine de l'homme prudent qu'on est intelligent, bienveillant et favorablement disposé pour les autres, les actions équitables étant communes à tous les gens de bien dans leurs rapports avec autrui... [L'homme] prudent doit connaître les faits particuliers, et de leur côté l'intelligence et le jugement roulent sur les actions à accomplir, lesquelles sont des choses ultimes... [La] raison intuitive appréhende les termes immobiles et premiers, et dans les raisonnements d'ordre pratique, elle appréhende le fait dernier et contingent, c'est-à-dire la prémisses mineure, puisque ces faits-là sont principes de la fin à atteindre, les cas particuliers servant de point de départ pour atteindre les universels. Nous devons donc avoir une perception des cas particuliers, et cette perception est *raison intuitive* 102.

On peut voir dans cet extrait que la raison intuitive (*nous*) appréhende à la fois la majeure et la mineure dans le syllogisme. On se retrouve donc ici avec une transposition de la dialectique au plan pratique. Comme le suggérait Gadamer plus tôt, il n'y a pas beaucoup de distance entre cette dialectique et la délibération... Si la raison intuitive est appelée à appréhender autant les faits derniers et contingents (la mineure), que les principes premiers, immobiles (la majeure) ; si donc, elle s'active autant au plan pratique qu'au plan théorique, c'est qu'elle ne peut pas être une partie distincte, ou un quelconque morcellement, de la raison. Sinon Aristote aurait dû distinguer entre *nous* théorique et *nous* pratique, comme Aubenque affirme qu'il l'a fait dans le cas de la *phronésis*-sagesse et de la *phronésis*-prudence. La raison intuitive peut être toutefois considérée comme un des aspects de la raison, une de ses applications. Comme on considérera la curiosité intellectuelle (*épistémè*) et la *phronésis* comme d'autres aspects de la

---

102 Éthique à Nicomaque, VI, 12, 1243a25-1243b5. Italiques ajoutés.

raison. En aucun moment peut-on affirmer qu'Aristote ait départagé la raison<sup>103</sup>. Car la raison est substance. Et la substance n'est pas composée<sup>104</sup>. La raison peut quand même porter sur plusieurs voies, peut se déployer dans plusieurs directions — c'est là qu'Aristote lui donne des qualificatifs : *sophia*, *phronésis*, *nous*, *épistémè*, etc... On peut apposer des qualités à une substance, sans pour autant modifier la substance même<sup>105</sup>. La raison reste donc unie chez Aristote.

### B.) Dualisme.

Ce n'est [...] pas entre la *dianoia* et le *nous*, entre la discussion et l'intuition, que passe pour Aristote la scission essentielle, mais entre la pensée nécessaire et la pensée du contingent<sup>106</sup>.

Aubenque coupe l'oeuvre d'Aristote en deux. Il y a les oeuvres scientifiques, et indépendamment de toute chronologie, il y a les oeuvres éthiques. Le problème ici est qu'en cherchant partout dans La prudence chez Aristote, on ne trouve pas le pourquoi de cette différence entre textes dits platoniciens et ceux qui seraient d'inspiration

103 « Quant à savoir s'il subsiste quelque chose après la dissolution du composé, c'est une question à examiner. Pour certains êtres, rien ne s'y oppose : l'âme, par exemple, est dans ce cas ; non pas l'âme toute entière, mais l'intellect, car pour l'âme entière, cela est probablement impossible. » Métaphysique,  $\Lambda$ , 3, 1070a25s. . (À noter que le mot « âme » traduit mal le terme *psuché* au-delà des dogmes millénaires. Le mot qui me semblerait le plus approprié serait le mot anglais *mind*).

104 Voir la définition de « nature », Métaphysique,  $\Delta$ , 4, 1014a15-1015a20 ; ainsi que  $\Lambda$ , 3, 1069b35-1070a15. On y retrouve ici cette merveilleuse conclusion : « Les êtres, en effet, naissent soit de l'art, soit de la nature, soit de la fortune, soit du hasard. L'art est un principe de mouvement résidant dans une autre chose, tandis que la nature est un principe résidant dans la chose même, car l'homme engendre l'homme ; [...] »

105 Voir Métaphysique,  $\Delta$ , 8, 1017b10s., Z, 1, 1028a10s., et Z, 4, 1028b s. .

106 Aubenque, *ibid.*, p. 147.

tragique. Aussi, selon Aubenque, dans ce contexte le concept de *phronésis* représente une « rupture à l'intérieur de la théorie elle-même »<sup>107</sup>. Ce n'est pas parce qu'Aristote « ouvre » ses notions métaphysiques au monde, et qu'il donne accès à l'universel par le particulier qu'il a scindé la raison. Et ce n'est pas non plus pour ces raisons qu'il faille supposer qu'Aristote était moins que rigoureux dans sa terminologie, ou qu'il ait été le moins incohérent. On verra dans quelques pages qu'Aristote était plutôt précis dans l'utilisation de ses termes, et que quand il n'y avait pas de mot qui traduisait précisément ce qu'il cherchait à exprimer, alors il en inventait un : *energeia*, *entelecheia*, *sophrosuné* etc...

### C.) Opposition individu-autre.

Le prudent connaît ce qui est bon pour lui-même, dans le cas de prudence privée, et pour les hommes en général, dans le cas de prudence politique. [...] Ni « bel âme », ni Machiavel(?), il est indissolublement l'homme de l'intérieur et de l'extérieur, de la théorie et de la pratique, de la fin et des moyens, de la conscience et de l'action<sup>108</sup>.

Non. Le prudent délibère *à la fois* pour lui-même et pour l'homme en général<sup>109</sup>, le bien lui servant de standard, de mesure. Car il ne peut distinguer son bien individuel du

---

107 Ibid., p. 19.

108 Aubenque, La prudence..., ibid., pp 56 et 63. À lire cette phrase, on se demande si le prudent n'était pas le prototype du schizophrénique, à force de dualités...

109 Éthique à Nicomaque, VI, 5, 1140a25.

bien collectif — cette idée est à éviter selon Aristote <sup>110</sup>. En plus, l'universel étant toujours antérieur au particulier <sup>111</sup>, on peut supposer que le bien universel sera toujours antérieur au bien singulier. Or comme la nature humaine est politique, tout bien singulier devrait ouvrir sur le bien général. Il ne peut donc y avoir d'opposition entre l'individu et l'autre <sup>112</sup>. La prudence ne sera jamais privée <sup>113</sup>, et « l'intérieur » étant universel, comme « l'extérieur » (le contingent) étant la porte vers l'universel, l'un ne peut s'opposer à l'autre — comme aussi la théorie ne peut s'opposer à la pratique, cette fois pour des raisons que l'on explorera plus tard.

L'objet de la volonté ou, en terme aristotélicien, du *choix* n'est pas le Bien absolu mais le bien relatif à la situation, au moment présent, bien qui, sacrifiant toujours telle partie du Bien à telle autre, n'est jamais qu'un moindre mal.

La prudence n'est pas une vertu héroïque, si l'on entend par là une vertu surhumaine ; mais il faut parfois du courage, ne serait-ce que celui du jugement, pour préférer le « bien de l'homme », qui est l'objet propre de la prudence, à ce que nous croyons être le Bien en soi <sup>114</sup>.

---

110 ÉN, VI, 9, 1142a, « [...] on pense d'ordinaire que celui qui connaît ses propres intérêts et qui y consacre sa vie est un homme prudent [...] Ceux qui pensent ainsi ne recherchent que leur propre bien ».

111 Voir Métaphysique, Δ, 11 et 26.

112 On verra dans quelques lignes, que non seulement n'y a-t-il pas d'opposition entre soi et l'autre, mais qu'il y a au fait continuité et réciprocité plutôt...

113 La délibération peut être privée, comme la contemplation, la réflexion, mais la prudence, par définition est publique.

114 Aubenque, *ibid.*, pp. 97-8 et p. 3.

Dans ces deux extraits d'Aubenque, on retrouve un autre type d'opposition individuelle, l'autre étant le bien de l'homme (versus le Bien en soi). Cette relation sujet-objet me paraît proprement moderne — résultat logique de la fragmentation de la raison. J'aimerais faire encore appel à la Métaphysique pour présenter mon argument, qui repose sur la notion de continuité ou de réciprocité chez Aristote.

Le concept des causes est au coeur de l'approche téléologique d'Aristote, qui fonde sa pensée sur ce principe du devenir. Dans la Métaphysique, Aristote énumère les causes dans le livre A <sup>115</sup>, mais leur inspire un mouvement dans le livre Δ. Pour suivre l'argumentation présente, il faut d'abord retourner aux apories du livre B. À la sixième aporie, Aristote discute de la question, « ... est-ce que les principes et les éléments des êtres sont les genres, ou bien sont-ils, pour chaque être, les parties intrinsèques en lesquelles il est divisé [les particuliers] ? <sup>116</sup> » Or, Aristote affirme dans Δ, 1, que les causes sont des principes. Et dans ce chapitre-ci (Δ, 2), Aristote répond à la sixième aporie : les causes (les principes) peuvent être et particuliers et genres. On peut identifier un sculpteur particulier comme cause efficiente d'une sculpture donnée, ou on peut généraliser et voir que les sculpteurs sont cause efficiente de la sculpture. On voit aussi dans cet exemple la notion de la *réciprocité* des causes — la sculpture, l'oeuvre, est cause finale, le sculpteur,

---

115 Les quatre causes sont très connues : la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente, et la cause finale ; s'ajoutant à cette énumération, il y a les variantes de modes et de fonctions des causes.

116 Métaphysique, B, 2, 995b28.

cause efficiente — les deux sont en réciprocité <sup>117</sup>. C'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de sculpture sans le sculpteur (au particulier), pas de sculpteur sans la sculpture (au général).

Dans le cas du rapport entre le Bien en soi et le bien de l'homme, la notion de réciprocité, et l'affirmation d'Aristote que les causes peuvent être et particuliers et genres semble enlever toute chance d'opposer le bien particulier au Bien en soi (qui sont les deux des causes finales). Aussi, en jumelant la notion de réciprocité à celle de l'unité de la raison, l'affirmation des tensions entre le choix du Bien et du bien particulier que fait Aubenque s'affaiblit considérablement. Aussi, l'approche qui fait du bien (ou du Bien) un objet s'écroule. Car s'il y a objet, c'est qu'il y a sujet. Prenons, par exemple une des affirmations réputées d'Aristote, « ... la cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement. Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie... » <sup>118</sup>. Quoique ceci sera développé plus tard, il est déjà intéressant de mentionner que la nature est une substance <sup>119</sup>. Or, la substance n'est pas composée ou générée, elle est unie. Comme pour la raison, la nature humaine ne peut être fragmentée. Il semble que ceci peut vouloir dire qu'il ne peut y avoir de dualité sujet-objet, ou d'opposition entre moi et la communauté, entre mon bien et le bien général, car je suis *par nature* un

---

117 Dans le *livre A*, Aristote notait que la cause finale était au pôle opposé de la cause efficiente.

118 Politique, I, 2, 1253a19.

119 Voir Métaphysique, Δ, 4. Aussi, développement dans présent texte, Chapitre trois pp. 99s..

animal politique, et social<sup>120</sup>, et cette nature est substance, qui ne se décompose pas. La seule dualité présente en science pratique, chez Aristote, est la dualité agent-patient<sup>121</sup>, que nous n'allons malheureusement pas explorer ici.

Lorsque Pierre Aubenque commence La prudence chez Aristote en critiquant l'approche de Jaeger, et qu'il affirme vouloir se distancer des méthodes génétiques, il déclare qu'il faut remettre la notion de *phronésis* en rapport avec les textes métaphysiques d'Aristote. Une raison pour laquelle j'ai pris ces quelques dernières pages pour critiquer le fond du texte d'Aubenque est qu'il semblerait qu'Aristote lui-même n'a jamais oublié le rapport de continuité et de réciprocité entre la pratique et la métaphysique ; que de prétendre le faire à sa place paraît superflu. Au fait, il semble plutôt que l'éthique et le politique, telles qu'Aristote les développe, reflètent une cohésion remarquable entre les modes d'étude (*hexeis tou aléthueien*) des apparences qui se dévoilent à nous (*phainomena*) et ceux de la dimension contemplative (*theoria*) qui nous habite. D'ailleurs, l'Éthique à Nicomaque et La politique traduisent un respect sans borne pour l'action humaine (*praxis*), pour le monde, pour la vie publique. Aussi une noblesse de la nature politique, nature humaine.

---

120 Animal politique : Politique, I, 2, 1253a2 ; animal social, communautaire, de famille : Éthique à Eudème, VII, 10, 20-27.

121 Entre celui qui agit et celui qui subit, entre *akrasia* et *akolasia*...

Bref, Aubenque ne réussit pas à se distinguer de Jaeger autant qu'il l'espère. Plutôt, Jaeger et Aubenque pourraient être partis des mêmes prémisses douteuses : celles qui, depuis si longtemps, semblent apposer à Aristote un modèle de la raison qui n'était pas le sien, et donc aussi un modèle de l'être humain plus déchiré, plus isolé, qui n'était pas le sien non plus. Nous explorerons, au chapitre deux, un peu plus cette dimension de la non isolation de l'individu dans le monde aristotélicien.

Pour l'instant, prenons une pause, et regardons du côté de George Blair.

# PREMIÈRE INTERLUDE

## *George Blair sur la cohérence d'Aristote*

Dans un texte qui semble à l'origine se pencher sur deux termes essentiellement techniques, *energeia* et *entelecheia*, mais qui fait se profiler une compréhension profonde d'Aristote, George Blair nous offre une réponse très vive aux Jaeger et Aubenque, et à leur insistance de voir chez Aristote un penseur qui pouvait avoir eu tendance à réviser ses positions, à évoluer ou à dévoluer. Une fois la lecture terminée, on doit se pencher sur ce que l'on aurait compris (ou cru comprendre) des textes d'Aristote. Et la richesse et l'ampleur de la pensée d'Aristote sont injectées de nouveau.

Le texte de Blair commence par une affirmation qui nous fait revisiter le chapitre un de la présente thèse,

[... When] one begins to probe a bit more deeply, one finds that *energeia* and *entelecheia* are not, as was Aristotle's custom, simply ordinary words..., both are technical terms *coined* by Aristotle <sup>1</sup>.

Tout au long de cette étude, Blair nous fait comprendre qu'Aristote était, depuis son Protreptique jusqu'aux textes de maturité, tout à fait cohérent, constant, et très, très

---

<sup>1</sup> George A. Blair, Energeia and Entelecheia: "Act" in Aristotle, University of Ottawa, 1992, p. 1. Italiques ajoutés. Voir aussi, pour un résumé de la thèse de Blair, « Unfortunately, It Is a Bit More Complex: Reflections on Ἔνεργεια », Ancient Philosophy 15 (1995), pp. 565-580.

conscient de ce qu'il énonçait ou avait déjà énoncé <sup>2</sup>. Et si un mot ne convenait plus, alors Aristote soit ne l'utilisait plus (par exemple le mot *entelecheia* était, avec le temps, de moins en moins utilisé par Aristote au profit du mot *energeia*<sup>3</sup>), ou soit en inventait un nouveau <sup>4</sup>.

Le but et l'intérêt du texte de Blair est de restaurer aux termes *energeia*, *entelecheia* (ainsi que dans une moindre mesure, *ousia* et *dunamis*), leurs sens d'origine. J'aimerais citer ici deux extraits au long pour illustrer.

Already in his [early] career, the one who is arguably the world's greatest genius has shown two brilliant insights: the distinction between power and internal activity, and the fact that at least in living things existence is activity, not something inert. He has also demonstrated his extreme care with words, by giving a very clear etymology of his neologism (*energeia*) and all sorts of synonyms, making it next to impossible to interpret it in the way in which it has unfortunately been interpreted throughout the centuries.

I want to remove an *a priori* bias that is due to almost a thousand years of Aristotle's being read in the light of the horrible Latin translations of *ousia* as *substantia* and *eidos* as *forma*. The realization that both these terms *can* have a definite active sense in the Greek allows us to approach the text with an open mind <sup>5</sup>.

---

2 Ibid., p. 31.

3 Au fait l'hypothèse de Blair est, « My claim will be that *energeia* always means 'internal activity' in Aristotle; and that *entelecheia* means 'having [the being's] end within it'. What Aristotle came to see is that every *entelecheia* is *in fact* an *energeia* » ; *ibid.*, p. 50. Italiques de l'auteur.

4 *Ibid.*, p. 45.

5 *Ibid.*, pp. 31 et 40. Italiques de l'auteur. On a vu dans le Chapitre un qu'*ousia* signifie « étant » ou « réalité ». Pour *eidos*, Blair écrit, « it seems that what Aristotle is trying to say is that form is in a sense what matter is 'doing' » ; p. 45.

Très brièvement, les mots *energeia* et *entelecheia* ont traditionnellement été traduits, en synonymes, comme étant « acte » ou « actualisation » dans le contexte de la théorie de potentialité d'Aristote <sup>6</sup>. Dans un texte court et précis, Blair nous fait comprendre qu'*energeia* signifie plutôt « activité interne » <sup>7</sup> et qu'*entelecheia* veut dire « ayant la fin en soi-même » ou « ayant sa fin à l'intérieur » (*having its end within*) <sup>8</sup>. L'idée d'activité interne se butte à la tradition qui voit la théorie de potentialité comme étant essentiellement une théorie du changement <sup>9</sup>. Par rapport à la potentialité (ou à la puissance), *dunamis*, l'*energeia* se lirait comme lorsque l'on traite des yeux. On dit de quelqu'un qu'elle voit, lorsqu'elle utilise son potentiel et *regarde* vers quelque chose (*throwing the sight forward*) <sup>10</sup>. Dans le cas d'*entelecheia* <sup>11</sup>, Aristote s'était aperçu que toute fin immanente était une

---

6 Par rapport à la puissance, *dunamis* ; *ibid.*, p. 1.

7 *Ibid.*, pp. 17-77.

8 *Ibid.*, pp. 78-146.

9 *Ibid.*, pp. 24-25.

10 *Ibid.*, p. 25.

11 « It is being untrue to Aristotle's thought if *entelecheia* is translated as 'actuality', 'perfection' or as 'complete reality'. I tried to show that in most instances, 'having its end within it' (or 'with its end within it'...) is not awkward and expresses the meaning exactly; so there is no reason for not using this to translate *entelecheia*. In cases where it won't fit, 'internalization of the end' does a decent job... » ; *ibid.*, p. 150.

*energeia* <sup>12</sup>. C'est la raison pour laquelle, dans les textes pratiques, seul le mot *energeia* est présent <sup>13</sup>.

Dans ce contexte, ayant formé/inventé le mot *energeia* dans le Protreptique, Aristote aurait gardé la même définition de base de cette notion dans ses écrits subséquents. Il serait intéressant de demander à Aubenque, par exemple, si, dans le cas de notions aussi centrales que celles d'*energeia* et d'*entelecheia*, Aristote était resté fidèle à lui-même tout au long de sa carrière, pourquoi il aurait fait preuve d'inconséquence, d'insouciance, d'irrégularité dans les cas d'autres notions...

La thèse de Blair tourne donc autour de la notion d'être qui est traduite en termes mobiles. Tout le texte est illuminant, et on aurait envie de citer plein de choses qui jetteraient une lumière toute fraîche sur les concepts aristotéliens des formes, de la substance, etc.. Mais, pour pouvoir passer au reste de la thèse présente, il faut garder simplement la définition d'*energeia* : activité interne, et celle d'*entelecheia* : ayant la fin en soi (ou ayant sa fin à l'intérieur). Lorsque nous en serons au chapitre 3, ces définitions deviendront centrales et opérationnelles, comme elles le sont chez Aristote.

---

12 Ibid., p. 50.

13 Voir statistiques, *ibid.*, p. 10.

## *Blair et la chronologie des textes d'Aristote*

Il semble traditionnel d'accepter que les textes que nous avons d'Aristote sont des assemblages de notes, et non les textes mêmes du maître <sup>14</sup>. Blair propose autre chose,

... the whole corpus of Aristotle as we have it must be what Aristotle himself was satisfied with at the end of his philosophical career. In fact, it probably indicates, not that students took down his notes (impossible in view of the identity of the Physics and Metaphysics passages on *kinesis*), but what we have are the writings in Aristotle's possession at his death <sup>15</sup>.

Si on en venait à accepter la conclusion de Blair, l'importance des mots et de leur utilisation dans les différents types de textes serait encore plus grande. Selon Blair, les textes d'Aristote doivent être vus comme ayant été révisés par lui, comme le voyaient les commentateurs médiévaux. Ajoutons qu'en faisant plus attention à ne pas imposer à Aristote une raison aussi éclatée qu'on le fait, en plus d'accepter l'intégrité de ses termes et concepts, Aristote deviendrait beaucoup plus intéressant, moins limitant, plus vivant aujourd'hui même.

À la toute fin de sa conclusion, Blair nous propose une chronologie des textes qui se lit comme suit :

**Early Period:** *Protrepticus* at least part of the *Organon*, *Physics* IV to VII.

---

14 Voir par exemple, les commentaires de Gadamer, The Idea of the Good..., *ibid.*, p. 4.

15 Blair, *ibid.*, p. 155.

**Early-Middle Period:** *Metaphysics* Z, early version of Θ, M, probably A, possibly B, at least some of Δ, *De Generatione et Corruptione*; possibly the *Eudemian Ethics* and the *Poetics*.

**Transition Period:** *Physics* III, VIII, *De Anima* II.

**Late-Middle Period:** *Metaphysics* Θ, K (at least part), probably Λ, N, *De Anima* III, at least some of *Parva Naturalia*.

**Late Period:** Probably *Nicomachean Ethics* and political works <sup>16</sup>.

Dans ce contexte, on verra dans la Troisième interlude, comment en utilisant un peu d'imagination ainsi qu'une approche pédagogique, la lecture des textes pratiques d'Aristote peut être simplifiée, sa compréhension facilitée.

---

16 Ibid., pp. 156-7.

# CHAPITRE DEUX

## *D'unité dialectique*

Les pages qui suivent seront consacrées essentiellement à deux chapitres du livre réputé de Martha Nussbaum, The Fragility of Goodness <sup>1</sup>. L'étude du chapitre 8, « Saving Aristotle's Appearances » <sup>2</sup>, (et dans une moindre mesure, de l'essai de G.E.L. Owen, « *Tithenai ta phainomena* ») portera sur la fragilité qui résulte de l'isolation d'une méthode perçue, méthode dite des *phainomena*, qui ferait reposer l'éthique d'Aristote essentiellement sur la mineure du syllogisme <sup>3</sup>, et sur ce vers quoi l'emprunt d'une telle méthode peut mener : le chapitre 10, « Non-scientific Deliberation » <sup>4</sup> (ainsi qu'un essai sur les perceptions discernantes) <sup>5</sup>. L'argument de la seconde partie du chapitre sera

- 
- 1 Réputé et apparemment fertile... Voir, par exemple, Julia Annas, The Morality of Happiness, Oxford, 1993 ; et Bernard Yack, The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought, University of California Press, 1993. Aussi, R.Lefebvre, « Aristote, l'imagination et le phénomène : l'interprétation de Martha Nussbaum », Phronesis, Vol. 37, no 1, 1992, pp. 22-45 ; et D.D.Todd, « The Fine Awareness of Martha Nussbaum », Dialogue: Canadian Philosophical Review, Vol. 33, no 2, Spring 1994, pp.305-11.
  - 2 Martha Nussbaum, The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge, 1986, pp. 240-263.
  - 3 Plutôt que sur l'unité dialectique...
  - 4 Ibid., pp. 290-317.
  - 5 Voir « The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality », *in* John J. Cleary Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume 1, 1985, University Press of America, 1986, pp. 151-201 ; et *in* Nussbaum,

qu'en cherchant à éviter une lecture kantienne d'Aristote telle que soulignée dans le chapitre un du présent travail <sup>6</sup>, Nussbaum glisse vers un autre type de lecture kantienne qui s'inspire de la Critique de la faculté de juger plutôt que des deux premières Critiques ou de la Métaphysique des moeurs. Malheureusement, pour des raisons d'espace et (surtout !) de formation, je limiterai la critique à certains segments spécifiques des chapitres ou essais, mais qui semblent quand même illustrer une tendance, que l'on retrouve chez d'autres commentateurs, qui rend une lecture un peu libéraliste et/ou particulariste de la philosophie pratique d'Aristote d'un côté, et surtout peu probante de la méthode qu'emploie Aristote dans ses textes, pratiques ou non : la dialectique.

Nussbaum démarre le chapitre 8 sur une affirmation d'Aristote, tirée de l'Éthique à Nicomaque, VII, 1, quant à la méthode à utiliser dans la réflexion sur des problèmes pratiques – en ce cas, sur l'intempérance (*akrasia*).

Here, as in all other cases, we must set down the appearances (*phainomena*) and, first working through the puzzles (*diaporésantas*), in this way go on to show, if possible, the truth of all the beliefs we hold (*ta endoxa*) about these experiences; and, if this is not possible, the truth of the greatest number and the most authoritative. For if the difficulties are resolved and the beliefs (*endoxa*) are left in place, we will have done enough showing <sup>7</sup>.

---

Love's Knowledge: Essays in Philosophy and Literature, Oxford, 1990, pp. 54-105, en version révisée.

- 6 Et telle que le souligne Nussbaum elle-même dans son introduction, Fragility..., *ibid.*, pp. 4-5.
- 7 ÉN, VII, 1, 1145b1s.. Nussbaum, *ibid.*, p. 240. Si j'utilise le texte tel que trouvé chez Nussbaum, c'est pour mieux suivre son argumentation. La traduction de Tricot se lit comme suit, « Et nous devons, comme dans les autres matières, poser devant nous les faits tels qu'ils apparaissent, et après avoir d'abord exploré les problèmes, arriver ainsi à prouver le mieux possible la vérité de toutes les opinions communes concernant ces affections de l'âme, ou tout au moins des opinions qui sont les plus répandues et les plus importantes, car si les objections soulevées sont résolues

Nussbaum considère cette approche comme étant clairement ambitieuse et philosophiquement excitante <sup>8</sup>. Ce qui lui fait poser cette question : comment traiter d'une telle méthode philosophique qui s'engage si entièrement envers, et s'encadre autant par l'ordinaire <sup>9</sup>? Méthode qui peut aussi facilement se faire rejeter par les tenants de la vérité cachée <sup>10</sup>. Car une méthode qui se donne comme objectif de « sauver les apparences » <sup>11</sup> est en danger de rejet philosophique brutal. Les *phainomena* sont généralement perçus, dans l'épistémologie pré-aristotélicienne, comme étant au pôle opposé de la réalité, de la vérité. Les « apparences » que Platon et ses prédécesseurs définissent généralement comme le monde tel que perçu et interprété par des êtres humains par le biais de leurs croyances, ces apparences sont des témoins insuffisants de la vérité <sup>12</sup>.

---

pour ne laisser subsister que les opinions communes, notre preuve aura suffisamment rempli son objet » ÉN, VII, 1, 1145b1. À noter que le terme *phainomena* est traduit chez Tricot par « faits », et chez Apostle par « facts » alors que Nussbaum les appelle « appearances » ; aussi, le terme *diaporésantas* est traduit chez Tricot par « problèmes », et chez Apostle par « difficulties » alors que Nussbaum traduit par « puzzles » ; on verra plus loin dans le chapitre que les mots illustratifs (on a envie de dire esthétiques...) de Nussbaum pourraient bien mieux servir le Kant du jugement qu'Aristote...

8 Loc. cit..

9 Loc. cit..

10 Ibid., p. 241.

11 « the method that announces appearance-saving as its goal »...

12 Loc. cit..

La philosophie pratique d'Aristote n'en serait pas une à la recherche de découvertes, ou de changements radicaux ni en science, ni en éthique. Ce que cette méthode ferait serait de montrer comment une théorie nouvelle se doit d'attirer l'attention en démontrant sa relation avec notre expérience quotidienne ainsi que son potentiel à mieux organiser et articuler les composantes de cette expérience <sup>13</sup>.

Cette méthode, cette préoccupation vis-à-vis des *phainomena*, serait ce qui amena Aristote à critiquer non seulement les spéculations éthiques de Platon <sup>14</sup>, mais aussi celles des Éléates. Dans De la Génération et de la Corruption, Aristote taquine les Éléates pour leur oubli des *phainomena*, eux qui avaient justement commencé leurs interrogations avec celles-ci, mais les avaient oubliés en chemin, tellement ils se seraient extatiquement pris dans leurs propres filets spéculatifs <sup>15</sup>...

Cette attention particulière aux apparences a été condamnée par les platoniciens comme étant un exercice de paresse philosophique <sup>16</sup>. Du point de vue aristotélicien, toujours selon Nussbaum, on pourrait répondre que le platonisme plaît en raison de son intention de nettoyer le gâchis de l'éthique humaine, mais que justement, de s'opposer au retour vers les apparences peut aussi être perçu comme une gêne vis-à-vis des malaises

---

13 Ibid., p. 258.

14 Ibid., pp. 242-3, 256-7, 260-1.

15 Ibid., p. 247. Voir De la génération et de la corruption, I, 8, 325a3-20. On verra dans quelques pages pourquoi Aristote aurait pu les taquiner ainsi...

16 Ibid., p. 258. À noter que Nussbaum ne se réfère à aucun platonicien donné.

causés par le fait même d'être humain. Avoir honte de sa propre condition humaine <sup>17</sup>...

L'ambition « philosophique » que Nussbaum assigne à Aristote ne s'arrête pas là,

When Aristotle declares that his aim, in science and metaphysics as well as in ethics, is to save the appearances and their truth, he is not, then, saying something cozy and acceptable. Viewed against the background of Eleatic and Platonic philosophizing, these remarks have, instead, a defiant look.[...] [Aristotle] promises to do his philosophical work in a place from which Plato and Parmenides has spent their careers contriving an exit. He insists that he will find his truth *inside* what we say, see, and believe, rather than 'far from the beaten path of human beings' (in Plato's words) 'out there' <sup>18</sup>.

Le problème est qu'il y a un problème...

### I. *Quelle méthode des phainomena ?*

La multiplicité des études <sup>19</sup> de Nussbaum donne envie de la déclarer sinon prolix, à tout le moins prolifique... Dans le cas qui nous intéresse ici, il me semble un peu malheureux d'employer tant d'espace pour faire affirmer à Aristote ce qu'il ne semble

---

17 Ibid., p. 260.

18 Ibid., p. 243. Italiques de l'auteur.

19 Si plaisantes à lire... Voir, par exemple le recueil Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature, Oxford, 1990 ; ainsi que The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton, 1994 ; ou encore Nussbaum et Amartya Sen, Editors, The quality of life: A Study prepared for the World Institute for Development Economics Research (WIDER) of the United Nations University, Clarendon/Oxford, NY, 1993, 453 pages. Ce ne sont que d'échantillons... (voir Bibliographie — elle-même très partielle...).

simplement pas avoir dit ou écrit. J'aimerais reproduire ici encore, pour faciliter l'argumentation qui suit, l'extrait employé au début du chapitre 8,

Here, as in all other cases, we must set down the appearances (*phainomena*) and, first working through the puzzles (*diaporésantas*), in this way go on to show, if possible, the truth of all the beliefs we hold (*ta endoxa*) about these experiences; and, if this is not possible, the truth of the greatest number and the most authoritative. For if the difficulties are resolved and the beliefs (*endoxa*) are left in place, we will have done enough showing.

Et voici la lecture que fait Martha Nussbaum de cette affirmation,

Aristotle tells us that his *method*, 'here as in all other cases', is to set down what he calls *phainomena*, and what we shall translate as 'the appearances'. Proper philosophical method is *committed to and limited by these*. If we work through the difficulties with which the *phainomena* confront us and leave the greatest number and the most basic intact, we will have gone as far as philosophy can, or should, go<sup>20</sup>.

À défaut de pouvoir argumenter à partir du texte en grec, en se tournant vers quelques traductions <sup>21</sup> (y compris l'extrait utilisé par Nussbaum elle-même), on ne peut simplement pas lire cet extrait comme le fait Nussbaum.

Premièrement, il ne semble pas qu'Aristote affirme qu'il faille garder le plus grand nombre de *phainomena* intacts. Aristote affirme plutôt (peu importe la traduction) qu'une fois le travail dialectique terminé {« après avoir d'abord exploré les problèmes (Tricot)/ after[...]going over the difficulties (Apostle) »}, on doit ensuite voir si les opinions communes – *ta endoxa* – ont tenu le coup ; si oui, tant mieux !

---

20 Nussbaum, *ibid.*, p. 240. Italiques ajoutés à l'exception du mot *phainomena*.

21 Notamment celles de Tricot et de Voilquin, en français, et celles d'Apostle et de Thomson en anglais (voir Bibliographie).

Aussi, il me semble inopportun de confondre les termes *phainomena* et *endoxa* comme semble le faire Nussbaum (ainsi que le fait Tricot, d'ailleurs <sup>22</sup>). Cette confusion de la part de Nussbaum pourrait être due à l'inspiration qu'elle a pu avoir d'un essai de G.E. L. Owen sur les *phainomena* <sup>23</sup>, dans lequel Owen affirme qu'Aristote aurait été ambigu dans son utilisation du terme *phainomena*, selon qu'on le lise dans l'Organon, dans la Physique, ou dans l'Éthique à Nicomaque <sup>24</sup>. D'après Owen, l'affirmation « baconnienne » d'Aristote <sup>25</sup>, dans les Premiers analytiques, selon laquelle, « ce n'est qu'une fois les phénomènes célestes convenablement appréhendés, que les démonstrations de l'astronomie ont été découvertes », et qu'« il en va de même pour n'importe quel autre art ou science » <sup>26</sup>, se distingue des usages du terme *phainomena* tel que trouvé dans la Physique ou dans l'Éthique à Nicomaque. Car dans ces deux derniers textes, les *phainomena* sont au fait les opinions communes (*endoxa*) et non les faits observables <sup>27</sup>. Cette désignation d'ambiguïté chez Aristote dans l'emploi de termes centraux ressemble quelque peu aux affirmations, étudiées en chapitre un et dans la première interlude du

---

22 ÉN, tr. Tricot, p. 317, n. 6.

23 Nussbaum, *ibid.*, pp. 478-9, notes 4, 10, 11, etc..

24 « *Tithenai ta phainomena* », in Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy, ed. M. Nussbaum, Cornell, 1986, pp. 239-251.

25 Owen, *ibid.*, p. 239.

26 Premiers analytiques, I, 30, 46a18-21.

27 Owen, *ibid.*, pp. 240-2.

présent texte, selon laquelle Aristote aurait utilisé certains mots de façon désinvolte ou nonchalante. En relisant l'extrait, Aristote semble pourtant distinguer clairement entre les faits (*phainomena*) et les opinions par rapport à ces faits (*ta endoxa*). Voici pourquoi je crois qu'il faut accepter cette distinction.

Tout le long du chapitre, Nussbaum discute d'une méthode des *phainomena*, affirmant qu'Aristote utilise cette méthode<sup>28</sup>. Elle oppose dans ce contexte Aristote à Parménide, à Platon, aux Éléates, aux tenants de la vérité cachée. Elle affirme qu'Aristote va chercher la vérité à l'intérieur de ces *phainomena*. Peut-être<sup>29</sup>. Pourtant, Aristote n'utilise pas d'autre méthode que la dialectique et ses dérivées (dans l'exemple qu'utilise Nussbaum, la diaporématique, que l'on examinera plus loin). Les *phainomena* ne sont pas une méthode mais des points de départ. Ils sont la mineure syllogistique. Ils sont les illustrations du particulier. D'affirmer une méthode des *phainomena* est comme d'affirmer que l'on peut formuler une syllogistique en faisant fi de la majeure. En ne fondant des conclusions que sur le particulier, que sur la mineure. Que l'on peut faire une démonstration (dialectique, diaporématique) en ne se fiant qu'aux particuliers. En ce sens, encore, comment peut-on confondre comme le font Nussbaum, Owen et Tricot les *endoxa*, opinions communes (la conclusion), avec les *phainomena*, faits ou particuliers (la mineure) ?

---

28 Comme le fait aussi Owen, quoiqu'il suggère, comme nous le faisons ici, que la méthode utilisée dans la Physique est surtout la dialectique. Voir Owen, *ibid.*, p. 250.

29 Quoiqu'il faudrait demander à Nussbaum si Aristote va chercher la vérité à l'intérieur des *phainomena*-faits ou des *phainomena*-opinions...

Au fait, si Aristote « taquine les Éléates » dans De la génération et de la corruption, c'est plutôt parce qu'ils avaient fait l'erreur inverse de Nussbaum. Ils s'étaient envolés dans la majeure, dans l'universel, en oubliant la mineure si essentielle. Tandis que Nussbaum s'empêtre dans la mineure, dans le particulier <sup>30</sup>. Car, si on affirme l'unité de la raison chez Aristote, si on affirme sa cohérence aussi, on se doit aussi d'affirmer l'unité dialectique chez Aristote. Il n'y a pas que son emploi des mots qui soit constant. Sa logique l'est tout autant (constante et cohérente) ! Plus encore, la forme syllogistique, l'outil dialectique de choix d'Aristote, est présente autant dans les textes telle la Métaphysique que dans l'Éthique à Nicomaque et la Politique. C'est par cette forme qu'Aristote insuffle à sa téléologie sa mobilité intellectuelle, comme on verra dans les lignes qui suivent.

Aussi, le niveau de langage utilisé par Nussbaum, d'appeler les *phainomena* les apparences, les apories ou problèmes les casse-tête (puzzles), ce niveau semble se rapporter à une recherche d'embellissement des particuliers traités dans les textes d'Aristote, comme si l'idée ne suffisait plus, comme si il fallait commencer à formuler une esthétique aristotélicienne. Comme si on préparait le lecteur à découvrir, dans le chapitre 10, un Aristote du jugement...germanisé <sup>31</sup>.

---

30 À moins que Nussbaum ait *construit* une méthode des *phainomena*... Si oui, ce sera pour mieux formuler un « Aristote du jugement » ; voir section III du présent chapitre.

31 Encore, on verra cela dans la section III du présent chapitre.

## II. *Le syllogisme, instrument téléologique*

À ce point-ci, je crois qu'il serait utile et intéressant de se tourner vers ce qui semble transpirer partout lorsqu'on lit, en rapport avec ses textes plus spéculatifs, les traitements d'Aristote de concepts comme ceux d'*eudaimonia*, de *phronésis* ou d'*akrasia* ou encore de *hédoné* dans l'Éthique à Nicomaque ou dans la Politique, c'est-à-dire sa méthode : la dialectique.

Dans The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy <sup>32</sup>, Hans-Georg Gadamer consacre une bonne partie de son argumentation à rapprocher non seulement les conceptions du Bien chez Platon et chez Aristote <sup>33</sup>. Il affirme aussi la proximité de la méthode dialogique de Socrate et de la *phronésis* d'Aristote <sup>34</sup>. Aussi, Gadamer suggère que les préjugés qui assignent une importance indue aux particuliers créent (aussi indûment) une tension dialectique difficile à supporter : « We always find ourselves in dialectical tension with the prejudices which mistake the particularity and partiality of a

---

32 Pour texte original, voir Gadamer, « Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles », in Gesammelte Werke, Band 7 : Griechische Philosophie III : Plato im Dialog, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, pp. 128-227.

33 Voir discussion dans le Chapitre un du présent texte, pp. 23s..

34 Hans-Georg Gadamer, The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy, Yale, 1986. pp. 33-36. Proximité à laquelle nous reviendrons dans quelques pages.

given view for the whole truth »<sup>35</sup>; répondrons-nous à Nussbaum et à sa méthode des *phainomena* <sup>36</sup>.

Mais si je fais ici référence à Gadamer, c'est plutôt pour me servir d'une toute petite phrase qui me servira de point de départ pour la discussion qui suit sur le syllogisme. Dans le chapitre sur la philosophie pratique, « The Idea of Practical Philosophy », Gadamer affirme, « Aristotle models his exposition of the exercise of practical reason entirely on the logic of the theoretical syllogism used in demonstration (*apodeixis*) » <sup>37</sup>. Justement...

D'abord, comme autre réponse à la méthode des *phainomena*, on peut lire dans les Premiers analytiques, « Il ne pourra... y avoir ... de syllogisme quand les relations < du sujet et du prédicat > sont l'une et l'autre particulières, soit affirmativement, soit négativement » <sup>38</sup>. Or, il semble qu'au moins certaines parties de l'extrait sur les *phainomena* qu'emploient Nussbaum et Owen <sup>39</sup>, soient effectivement syllogistiques...

Günther Patzig, dans Aristotle's Theory of the Syllogism, cherche à distinguer entre la syllogistique traditionnelle et la syllogistique aristotélicienne. Le syllogisme dit

---

35 Gadamer, *ibid.*, p. 59.

36 Précisons que Gadamer écrit ceci dans le contexte d'un rapprochement serré entre la République et l'Éthique à Nicomaque ...

37 *Ibid.*, pp. 164-5.

38 I, 4, 26b21.

39 Owen, *ibid.*, p. 240.

«traditionnel » est au fait la méthode des Scolastiques <sup>40</sup>. L'exemple de choix est celui du syllogisme *Barbara* :

Tout *M* est *P*,  
*S* est *M*  


---

*S* est *P*.

ou encore,

Tous les hommes sont mortels,  
 Socrate est un homme,  
 Alors : Socrate est mortel <sup>41</sup>.

Ce type (traditionnel) de syllogisme sera valide en prenant pour acquis que les prémisses sont vraies, et que la conclusion est donc forcément vraie. Problème :

«Traditional logic tends to ignore completely or even explicitly exclude the cases where the premises are *false* » <sup>42</sup>. Patzig soutient que le syllogisme aristotélicien est beaucoup plus ouvert (et potentiellement plus « moderne » <sup>43</sup>). Par exemple,

---

<sup>40</sup> Günther Patzig, Aristotle's Theory of the Syllogism: A Logico-Philological Study of Book A of the *Prior Analytics*, tr. J. Barnes, D. Reidel, Holland, 1968, p. 1. (Titre original : Die Aristotelische Syllogistik, Göttingen, 1963). Ce livre se veut la suite logique (...) d'un texte que Patzig considère comme étant incontournable, Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern formal logic, de Jan Lukasiewicz (Oxford, 1951) ; voir préface de la première édition, de Patzig, pp. XIII-XIV. La distinction se fait donc entre la syllogistique telle qu'étudiée depuis des siècles dans les cours de logique (formelle), et la syllogistique qu'il voit comme étant véritablement aristotélicienne. On se retrouve avec une distinction comparable à celle que fait George Blair quant à la lecture «traditionnelle » des termes *energeia* et *entelecheia* et celle qu'il propose, « plus aristotélicienne ». Voir Première interlude du présente texte, en particulier, pp. 42-4.

<sup>41</sup> Patzig, *ibid.*, p. 1.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 2-3. Italiques de l'auteur.

<sup>43</sup> Voir Préface, *ibid.*, pp. XIII s..

Si tous les hommes sont mortels *et* que Socrate est un homme, *alors* Socrate est mortel <sup>44</sup>.

Patzig souligne que quoiqu'Aristote utilise des variables dans sa méthode syllogistique, ses syllogismes demeurent quand même des propositions, et non des affirmations <sup>45</sup>. Par exemple,

Si A n'appartient à nul B, et que B appartienne à quelque  $\Gamma$ , nécessairement A n'appartient pas à quelque  $\Gamma$ ... <sup>46</sup>.

Ce qui fait dire à Patzig qu'une inférence aristotélicienne est une proposition ayant la forme d'un « si... alors... », et que,

An Aristotelian syllogism differs from a traditional syllogism (a) by its being a proposition, (b) by the rules governing the range of its variables, and (c) by the linguistic expression used for the logical relations in which the variables or their arguments stand to one another.

Patzig fait alors cette affirmation plutôt révélatrice,

... thus the traditional syllogism is by its nature a proposition *about* three propositions, whereas the Aristotelian syllogism is a proposition *constructed out of* three propositions <sup>47</sup>.

C'est à dire que le syllogisme traditionnel *Barbara* se lira, dans la forme aristotélicienne, comme suit :

---

<sup>44</sup> Voir *ibid.*, pp. 3-4.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>46</sup> Premiers analytiques, A, 4, 26a25-27.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 8.

Si le A appartient à tout B, et que le B appartient à tout C, alors le A appartiendra à tout C <sup>48</sup>.

Le « si... alors... » permet donc de considérer, dans la recherche intellectuelle, la possibilité que des prémisses puissent être *fausses*, ce qui ouvre complètement (libère, en quelque sorte) l'approche syllogistique, la rendant même utile à la dialectique, comme on verra dans quelques lignes.

C'est cette ouverture, ce mouvement rendu possible par le niveau de langage qu'emploie Aristote, que je cherche ici à amplifier, ou du moins à souligner. Et c'est pour cela que je crois devoir revenir encore une fois à cet extrait du Livre VII de l'Éthique à Nicomaque qu'utilisent Nussbaum et Owen pour affirmer une méthode dite des *phainomena*.

Et nous devons, comme dans les autres matières, poser devant nous les faits tels qu'ils apparaissent, et après avoir d'abord exploré les problèmes, arriver ainsi à prouver le mieux possible la vérité de toutes les opinions communes concernant ces affections de l'âme, ou tout au moins des opinions qui sont les plus répandues et les plus importantes, car *si* les objections soulevées sont résolues *pour* ne laisser subsister que les opinions communes, notre preuve *aura* suffisamment rempli son objet <sup>49</sup>.

Même dans un extrait qui semble reposer sur des arguments, et non sur des variables, on peut retrouver l'approche syllogistique d'Aristote telle que décrite par Patzig. Qui plus est, dans la traduction qu'elle utilise, Nussbaum fait transparaître, encore mieux que ne le fait Tricot, ce que Patzig affirme comme étant la méthode syllogistique aristotélicienne,

---

48 Voir Patzig, *ibid.*, p. 13.

49 ÉN, VII, 1, 1145b1. Italiques ajoutés.

car on peut y lire, « for *if* the difficulties are resolved *and* the beliefs (*endoxa*) are left in place, we will [*therefore*] have done enough showing »<sup>50</sup>. Mieux encore, on y retrouve, en effet, des variables ; d'abord, la variable (s'adressant à la méthode dialectique), « si les objections soulevées sont résolues/*for if* the difficulties are resolved », servant ici de mineure ; et ensuite la variable (s'adressant aux conclusions déjà tirées par autrui) « pour ne laisser subsister que les opinions communes/*and the beliefs are left in place* », servant ici de majeure. Même sa conclusion est une variable (qui ne cherche pas de réponses mais plutôt à faire avancer la recherche), « notre preuve aura suffisamment rempli son objet/*we will [therefore] have done enough showing* ». Voilà une partie de l'intérêt que peut avoir l'extrait utilisé.

Ce syllogisme suit immédiatement l'affirmation d'Aristote quant à l'utilisation dans l'étude d'*akrasia*, « comme dans les autres matières », de la méthode dialectique — sa méthode privilégiée. Mais si on ne retrouve pas de syllogisme formel (ou plutôt, traditionnel) dans cet extrait, comme nous venons de voir, on y retrouve quand même une dialectique intellectuelle (non-discursive) propre à Aristote, comme nous allons voir à l'instant.

Sous la rubrique « dialectique », on peut lire, dans l'Encyclopédie philosophique universelle<sup>51</sup>, que si Hegel, dans ses Leçons sur l'histoire de la philosophie, désignait

---

50 Nussbaum, *ibid.*, p. 240. Italiques ajoutés, ainsi que le mot *therefore*, pour l'argumentation... On peut aussi remplacer le *therefore* par *then*...

51 Encyclopédie philosophique universelle II : Les notions philosophiques ; Dictionnaire ; Tome I : Philosophie occidentale : A – L, vol. dirigé par Sylvain Auroux, PUF, 1990.

Héraclite comme étant le premier dialecticien spéculatif <sup>52</sup>, Platon avait fait de la dialectique un « art de penser, ou une logique » <sup>53</sup> qui, comme on verra dans quelques lignes devenait une méta-science qui se manifestait dans les dialogues. Mais,

à l'inverse de Platon, Aristote [était] convaincu que la vérité à laquelle on parvient dans la forme d'un accord et au terme d'un échange *discursif* ne présente aucune garantie de scientificité. [...] Aristote pousse ainsi à ses ultimes conséquences la rupture avec le mode de discussion sophistique, et c'est ce qui l'amène à superposer à la dialectique proprement dite la théorie du syllogisme démonstratif (cf. *Analytiques Seconds*) [...] <sup>54</sup>.

Ce qui ne fait pas pour autant d'Aristote un dialecticien non-platonicien, ou du moins non-socratique...

Selon Platon, la dialectique n'est pas un savoir général ou enseignable, ce qui lui fait appeler la dialectique, « *phronésis* ». Car la dialectique n'est pas quelque chose que l'on puisse apprendre, c'est plutôt une « raisonabilité » <sup>55</sup>. Pour Platon, la dialectique n'est pas non plus une *techné*, mais plutôt une façon d'être. C'est une disposition, une *hexis* telle qu'Aristote la définit, qui distingue celui qui sait du simple sophiste<sup>56</sup>. Au fait la vertu de prudence qu'enseigne Aristote est l'ultime exemple de tout ce que la vie de Socrate

---

52 Ibid., p. 633 ; voir aussi, Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1, La philosophie grecque : Des origines à Anaxagore, tr. P. Garniron, Vrin, Paris, 1971, p. 153s..

53 Ibid., p. 634.

54 Ibid., p. 635. Italiques ajoutés.

55 « a reasonableness »... ; Gadamer, The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy, Yale, 1986, p. 37.

56 Gadamer, *ibid.*, pp. 38-9.

illustre <sup>57</sup>. Tableau plus éloquent encore, l'art dialectique de différentiation (*dihairesis*) présuppose, pour Platon, une capacité à ne pas perdre de vue ni ce qu'on considère comme étant la vérité, ni ce dont on discute <sup>58</sup>, ce qui ressemble drôlement aux propos tenus par Aristote dans les Topiques dès la première phrase (!),

Le but de ce traité est de trouver une méthode qui nous mette en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant de prémisses probables, et d'éviter, quand nous soutenons un argument, *de ne rien dire nous-mêmes qui y soit contraire* <sup>59</sup>.

Autre exemple de la proximité dialogique de Socrate, dialectique de Platon et phronétique d'Aristote,

In Plato's language reason and reasonableness are called dialectic, for his language usage is taken from [Socrates'] guiding of a discussion [...] Used this way, "dialectic" is not simply an art that can be learned. One succeeds in holding fast to what one sees before one's eyes as right not only *logói* (in discourse) but also *ergói* (in deed)<sup>60</sup>.

On croirait lire, dans ces lignes, un compte-rendu du Livre VI, chapitre 5, de l'Éthique à Nicomaque ! Ces affirmations de Gadamer <sup>61</sup>, que l'on soit bien ou non avec la proximité qu'elles font dégager entre Platon, Socrate et Aristote, ne peuvent que servir de mise en

---

57 Gadamer, *ibid.*, p. 34.

58 Gadamer, *ibid.*, pp. 42-3.

59 Topiques, I, 1, 100a18. Italiques ajoutés.

60 Gadamer, *ibid.*, p. 96.

61 À des années lumières du réductionnisme de Jaeger quant à la dialectique d'Aristote. Voir Jaeger, Aristotle: Fundamentals of the History of His Development, tr. R. Robinson, Oxford, 1962, pp. 47, 83-4, et 216.

garde aux commentateurs qui oublieraient la possibilité que le *phronimos* d'Aristote pourrait être le praticien éthique, politique, actif de la méthode dialectique que Platon avait utilisé dans le développement de son utopie politique. De déclarer Gadamer,

It appears to me that the utopia of the *Republic*, to the extent that it answers the question about the good, aims at the mature conceptual clarification which the *Nicomachean Ethics* offers in its considered analysis of the relationship between *ethos* and *logos*. In any case, Aristotle's ethics presupposes the Socratic-Platonic turn to the *logos* and rests upon the foundation of it <sup>62</sup>.

C'est cette coexistence de la vertu (*areté*) avec la raison (la pratique intérieure de la dialectique, et qu'Aristote avait lui-même utilisé dans ses études ontologiques) que nous étudierons dans le prochain chapitre. Mais pour l'instant, voyons ce à quoi l'usage d'une méthode des *phainomena* pourrait servir <sup>63</sup>.

Le chapitre 8 entier de Nussbaum ressemble à une *pétition de principe*. Se servant d'un essai de M. F. Burnyeat sur les Seconds analytiques et qui, comme tout bon adhérent de doctrine ésotérique, affirme que le pauvre étudiant, le novice, ne peut comprendre la différence entre les *phainomena* et les principes <sup>64</sup>, Nussbaum conclut,

There is no reason to posit two philosophical methods here, one dealing with appearances, one resting on the *a priori*; dialectic and first philosophy have, as

---

62 Gadamer, *ibid.*, p. 61.

63 Si on acceptait un tel usage...

64 Nussbaum, *ibid.*, p. 251. Voir M. F. Burnyeat, « Aristotle on Understanding Knowledge », in E. Berti ed., Aristotle on Science: the 'Posterior Analytics' (Padua, 1981).

Aristotle insists in *Metaphysics* IV.2 exactly the same subject matter. The appearances, then, can go all the way down <sup>65</sup>.

Pour renforcer son argument, Nussbaum se tourne donc vers la Métaphysique, Γ, 4 <sup>66</sup>, où Aristote traite du principe de contradiction, s'en prenant à nombre de philosophes et physiciens <sup>67</sup>; ce qui sert à Nussbaum pour dire aux opposants à sa propre thèse qu'ils sont simplement incultes <sup>68</sup>.

Or, l'inculte qui pond ces lignes-ci ne peut qu'affirmer, d'abord, qu'Aristote ne prône pas du tout deux méthodes « philosophiques », mais bien une seule : la dialectique. Il ne peut non plus trouver dans l'extrait qu'utilise Nussbaum, la moindre référence aux *phainomena* et surtout, ne peut éviter de lire, dans les Premiers analytiques, que,

puisqu'il est de la nature de certaines choses d'être connues par elles-mêmes, tandis que les autres le sont seulement par l'intermédiaire de données étrangères (les principes, en effet, sont connus par eux-mêmes, et ce qui est subordonné aux principes, par d'autres données), c'est quand on entreprend de démontrer par elle-même une vérité qui n'est pas connue par elle-même qu'alors on commet une *pétition de principe* [...] <sup>69</sup>.

---

65 Nussbaum, *ibid.*, p. 251. On aurait envie de demander à Mme Nussbaum à quel *a priori* elle fait référence... Elle écrit The Fragility... dans le contexte d'une recherche éthique. S'agit-il alors d'un *a priori* de la raison pure pratique ? Du penseur ? De l'esthète ?

66 Quoiqu'on imprime Γ, 2 dans la page précédente...

67 Métaphysique, Γ, 4, 1005b35s..

68 Nussbaum, *ibid.*, p. 252.

69 Premiers analytiques, II, 16, 64b33s.. Italiques ajoutés.

Or, peut-on connaître les *phainomena* autrement que par les perceptions ? Celles-ci ne sont-elles pas des intermédiaires ? Alors, comment peut-on connaître « all the way down » ce qui ne s'y rend pas, n'étant pas connaissable en soi-même (en l'occurrence, les *phainomena*) ? La seule réponse qui vient à l'inculte serait de faire du *nous*, un type de perception <sup>70</sup>... Ce que le chapitre « Saving Aristotle's Appearances » peut faire est plutôt de paver la voie au chapitre sur la délibération non-scientifique, que nous allons voir à l'instant.

### III. *Peut-on désigner un Aristote du jugement (réfléchissant) ?*

Les pages qui suivent chercheront à démontrer que Martha Nussbaum, en cherchant à dégager une éthique aristotélicienne fondée sur une méthode des *phainomena*, tout en évitant délibérément d'apposer à Aristote un modèle kantien de la raison, tend, sans doute malgré elle, vers un autre type de modèle kantien, celui de la faculté de juger, qui se révèle dans le titre même du chapitre 10 de The Fragility of Goodness, « Non-Scientific Deliberation ».

---

<sup>70</sup> À moins de faire des perceptions un type d'entendement. Un Aristote transcendantal ? On y revient dans le Second interlude...

D'abord, le terme « scientifique » traduit pour Nussbaum le concept d'*épistémè* tel qu'elle le lit dans la République et dans les Seconds analytiques <sup>71</sup>. À bien des points de vue, le chapitre se complète dans un essai sur la perception discernante <sup>72</sup>, les deux textes formulant une réponse anti-platonicienne <sup>73</sup> à la mesurabilité (*commensurability* et *metricity*), l'isolabilité (*singleness*), la conséquentialité (*consequentialism*), et au plaisir <sup>74</sup> que doivent qualifier (ou faire dégager), selon Nussbaum, les valeurs morales telles que définies par Platon <sup>75</sup>. À cette rigidité morale, Nussbaum clame préférer « Aristotle's more yielding and flexible conception of *responsive perception* » <sup>76</sup>.

---

71 Nussbaum, The Fragility of Goodness..., *ibid.*, p. 290. Il peut être intéressant ici de rappeler, patient lecteur, le titre de « baconnien » affublé à l'Aristote de l'Organon par G.E.L. Owen, et de noter que Nussbaum se concentre à peu près exclusivement, dans les textes que l'on étudie, sur l'Aristote des Éthiques et de la Politique ; voir Owen, « *Tithenai ta phainomena* », (ed. Nussbaum) Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy, Cornell, 1986, p. 239. Voir aussi *supra*, p. 53, n. 26.

72 Les deux essais sont à peu près indissociables. Voir « The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality », *in* John J. Cleary Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume 1, 1985, University Press of America, 1986, pp. 151-201 ; et en version allongée, *in* Nussbaum, Love's Knowledge: Essays in Philosophy and Literature, Oxford, 1990, pp. 54-105. Cette dernière version fut révisée pour ce recueil, duquel les références subséquentes seront tirées.

73 Le qualificatif est de Nussbaum, voir, Fragility..., *ibid.*, p. 290.

74 Sur sa lecture de la notion de *hédoné*, et de la tension Socrate-Platon quant au plaisir, voir Nussbaum, Fragility..., *ibid.*, pp. 109-117.

75 Nussbaum, « An Aristotelian Conception of Rationality... », *ibid.*, pp. 56-7. Platon y est ici assimilé aux utilitaires (!) : « [...] there are in Aristotle's opponents, as in modern Utilitarian writers, various accounts of the content of the end that is to serve as the metric and the item to be maximized ». De là à affubler Socrate du titre de premier instrumentaliste de la raison, il n'y a même pas un pas. Aïe ! Quoique ce thème ne sera pas traité dans le présent texte...

76 Nussbaum, Fragility..., *ibid.*, p. 291.

Dans le chapitre sur la délibération, Nussbaum souligne qu'Aristote a déterminé trois caractéristiques principales qui qualifient le pratique. Ces éléments sont : la mutabilité, l'indéterminabilité et la particularité de la vie active. Dans ce contexte, Nussbaum relève l'affirmation d'Aristote selon qui toute élocution concernant la *praxis* doit être faite dans les grandes lignes, et non avec rigidité <sup>77</sup>.

Le monde est donc sujet à la mutation, est contingent, se caractérisant par sa non-fixité. Une approche éthique, ou un système politique basés sur des règles trop générales seraient donc soumis aux événements passés, qui détermineraient à peu près certainement les décisions à prendre aujourd'hui <sup>78</sup>. Selon Nussbaum, le sage du monde devrait savoir agir <sup>79</sup> avec créativité et imagination lorsqu'il fait face à un événement nouveau, sachant improviser selon la situation <sup>80</sup>.

La sphère du pratique est aussi celle de l'indéterminabilité (*to aoriston*), ou de la difficulté à définir le monde à l'avance. Pour expliquer ceci, Nussbaum met en relief l'illustration d'Aristote quant au défi que représente l'humour. Le domaine de l'humour est *aoristos*, différentes gens réagissant de diverses façons (répulsion, plaisir) aux mêmes

---

77 Éthique à Nicomaque, II, 2, 1103b34-1104a10. Toutefois, sur la confusion qui pourrait résulter d'un langage trop imprécis, voir V, 1, 1129a25, « [...] la plupart du temps [...] si une paire de termes est prise en plusieurs sens, l'autre paire aussi sera prise en plusieurs sens : par exemple, si le terme *juste* est pris en plusieurs sens, *injuste* et *injustice* le seront aussi ».

78 Nussbaum, *ibid.*, p. 302.

79 Ou réagir...

80 *Ibid.*, p. 303.

choses <sup>81</sup>. Comme autre illustration, Aristote parle du ruban à mesurer flexible appelé *aoristos*, et qui servait aux architectes pour mesurer et travailler des courbes dans leurs constructions. Un architecte voulant se servir d'une bande à mesurer rigide était bien mal pris pour mesurer une courbe <sup>82</sup>. Donc dans le cas de l'architecture ainsi que dans la vie active, la capacité de varier ses façons de voir, la flexibilité intellectuelle se veulent des qualités saines.

Aristote souligne aussi qu'une des importantes caractéristiques de la concrétude est qu'elle comporte des éléments particuliers, uniques. Non pas que la sagesse pratique n'ait pas à s'intéresser aux universels <sup>83</sup>, mais elle doit savoir reconnaître les cas particuliers, car il s'agit ici d'une philosophie de la *praxis*, qui s'occupe du particulier <sup>84</sup>.

Fidèle, donc, à la méthode dite des *phainomena*, Nussbaum dessine, dans les deux textes, un *phronimos* bien à elle. Le prudent devient chez elle le jazzman éthique <sup>85</sup>, qui improvise face au monde (l'autre) tout en sachant respecter la forme (le bien particulier), approchant le monde humain comme s'il s'agissait de sculptures, de tableaux, vivant les situations comme si elles étaient des occasions de contemplation esthétique <sup>86</sup>, étant par

---

81 ÉN, IV, 14, 1128a18-32.

82 Nussbaum, Fragility..., *ibid.*, pp. 303-4.

83 Auxquels on revient dans quelques lignes...

84 ÉN, VI,8,1141b8-16. Aussi, Fragility..., *ibid.*, p. 304 et pp. 313-7 (discours de Hécube).

85 Nussbaum, « The Discernment of Perception... », *ibid.*, p. 94.

86 *Ibid.*, p. 91.

son exemple le modèle d'une future « société de spécialistes de la perception »<sup>87</sup>. Le prudent devient aussi le personnage tragique, qui à travers son horreur, ses larmes, dévoile aux autres, dents serrées, sa virtuosité délibératrice<sup>88</sup>, sa sagesse (vulnérable) du monde<sup>89</sup>. Qui plus est, Nussbaum assimile dorénavant la *phronésis* et la justice d'Aristote aux fonctions de la Cour suprême des États-Unis (!)<sup>90</sup>, demeurant, toujours à sa façon, cohérente avec son projet d'un libéralisme aristotélicien<sup>91</sup>.

Si cet esthète de l'éthique aristotélicienne est possible (quoique Nussbaum s'en défende un peu<sup>92</sup>), si le prudent tragique et aristotélicien est possible<sup>93</sup>, et si le libéral aristotélicien est aussi possible, c'est que ces trois types reposent sur la même erreur :

---

87 « a society of perceivers »... ; *ibid.*, sec. IX, pp. 101-104.

88 La délibération « pratique » et la *phronésis* étant synonymes... ; Fragility..., *ibid.*, p. 290.

89 *Ibid.*, pp. 312-317.

90 « The Discernment of Perception... », *ibid.*, p. 102.

91 Voir, « Aristotelian Social Democracy », *in* Douglass, Mara, et Richardson, ed., Liberalism and the Good, Routledge, NY, 1990, pp. 203-252. Dans l'essai, « The Discernment of Perception... », Nussbaum fait aussi référence à un *autre* essai sur le libéralisme aristotélicien, « Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution », *in* Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume, 1988. Face à ce barrage d'omniprésence de l'imprimé, il devient difficile d'argumenter quoique ce soit sans se demander si Mme Nussbaum n'a pas traité du sujet quelque part.

92 « [...] the person of practical wisdom lies surprisingly close to the artist and/or the perceiver of art, not in the sense that this conception reduces moral value to aesthetic value or makes moral judgment a matter of taste (ce qui n'est pas kantien, de toute façon – la morale kantienne étant liée à la liberté et non au jugement –), but in the sense that we are asked to see morality as a high type of vision of and response to the particular[...] » ; « Discernment of Perception », *ibid.*, p. 84.

93 Voir aussi Pierre Aubenque, La prudence chez Aristote, PUF, 1963, pp. 46-51 ; ainsi que la troisième partie de La prudence..., titrée « La source tragique », pp. 155-77.

Nussbaum ne s'occupe que du particulier. Il semble être rare que Nussbaum se penche sur les aspects ou ontologiques, ou dialectiques, ou même simplement théoriques soit de l'Éthique à Nicomaque ou de la Politique. Une partie de l'explication pourrait venir de l'erreur de laquelle Nussbaum cherche à s'éloigner, celle d'une conception kantienne de la raison <sup>94</sup>. Pour ne pas se prendre dans ces filets kantien de la raison, Nussbaum s'est peut-être concentrée sur ce qui semblait être à l'abri de cette raison, un exercice qui devient peut-être kantien malgré tout...

Bien qu'un incommensurable abîme se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible, et le domaine du concept de liberté, le supra-sensible, de telle sorte que du premier au second (donc au moyen de l'usage théorique de la raison) aucun passage n'est possible, tout comme s'il s'agissait de deux mondes différents, le premier ne devant avoir aucune influence sur le second [...] Il faut donc bien qu'il existe un fondement de *l'unité* du supra-sensible, qui est au principe de la nature, avec ce que le concept de liberté contient en un sens pratique, dont le concept, encore qu'il ne parvienne pas ni théoriquement ni pratiquement à en fournir une connaissance, et qu'il ne possède donc aucun domaine particulier, rend cependant possible le passage de la manière de penser suivant les principes de l'un à la manière de penser suivant les principes de l'autre <sup>95</sup>.

Ce fondement sera la critique de la faculté de juger. Et cette faculté se rapporte au particulier (devant soi) <sup>96</sup>. Le jugement réfléchissant chez Kant (comme chez Nussbaum)

---

94 Voir, pour un court exemple, Fragility of Goodness..., *ibid.*, pp. 4-7, et chapitre 2, pp. 25-50. En page 5, on peut lire, « When the truth of [the] Kantian beliefs, and the importance of the Kantian distinction between moral and non-moral value, are taken as the starting-point for inquiry into Greek views of these matters, the Greeks do not [...] fare well. [...] It is as if they were in difficulties because they had not discovered what Kant discovered, did not know what we Kantians all know ».

95 Kant, Critique de la faculté de juger, tr. A. Philonenko, p. 25.

96 Un soi si seul... On y revient dans quelques lignes.

précède la délibération <sup>97</sup>, exercice qui en est un, chez Aristote, de dialectique syllogistique d'une part, et d'ontologie, d'autre part (et que l'on regardera de plus près au Chapitre trois du présent texte), et qui, au contraire, précède le jugement :

L'objet de la délibération et l'objet du choix sont identiques, sous cette réserve que lorsqu'une chose est choisie elle a déjà été déterminée, puisque c'est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie. En effet, chacun cesse de rechercher comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même, car c'est cette partie qui choisit <sup>98</sup>.

Comme on a déjà signalé dans le chapitre un du présent texte, dans l'Éthique à Nicomaque, VI, 12 <sup>99</sup>, suite à une exposition des formes que prend la raisonnable <sup>100</sup>, la prudence, dans l'espace public, on retrouve un texte important d'Aristote sur le rapport *phronésis-nous* (ainsi que sur l'unité de la raison).

Toutes les dispositions dont il a été question convergent, comme cela est normal, vers la même chose. En effet, nous attribuons jugement, intelligence, prudence et raison intuitive indifféremment aux mêmes individus quand nous disons qu'ils ont atteint l'âge du jugement et de la raison, et qu'ils sont prudents et intelligents. Car toutes ces facultés portent sur les choses *ultimes* et *particulières* ; et c'est en étant capable de juger des choses rentrant dans le domaine de l'homme prudent qu'on est intelligent, bienveillant et favorablement disposé pour les autres, les actions équitables étant communes à tous les gens de bien dans leurs rapports avec autrui. [...] [L'homme] prudent doit connaître les *faits particuliers*, et de leur côté

---

97 Quoique l'on ne délibère certainement pas sur les mêmes choses que l'on soit chez Kant ou chez Aristote... On y revient (encore...) dans quelques lignes.

98 ÉN, III, 5, 1113a2-7.

99 1143a25.

100 Traduction directe de *reasonableness*, employé par Gadamer pour traduire *phronésis*, et qui semble plus appropriée et moins fragmentaire que *practical wisdom* que l'on retrouve régulièrement dans les textes anglo-américains. Voir Gadamer, The Idea of the Good..., *ibid.*, chapitre II, « Socratic Knowing and Not-knowing ».

l'intelligence et le *jugement* roulent sur les actions à accomplir, lesquelles sont des choses ultimes.[...] [La] raison intuitive appréhende les termes immobiles et premiers, et dans les raisonnements d'ordre pratique, elle appréhende le fait dernier et contingent, c'est-à-dire la *prémisse mineure*, puisque ces faits-là sont principes de la fin à atteindre, les cas particuliers servant de point de départ pour atteindre les universels. Nous devons donc avoir une perception des cas particuliers, et cette perception est raison intuitive <sup>101</sup>.

Le jugement (*gnomé*) faisant partie, chez Aristote, des qualités intellectuelles mineures, au même titre que l'intelligence (*sunésis*) et la bonne délibération (*euboulia*) <sup>102</sup>, il semblerait problématique d'en faire un usage aussi prédominant qu'en fait Nussbaum. En effet, on peut aisément compter au moins une trentaine de fois, dans le seul chapitre sur la délibération, où les mots *judgment* ou *judge* sont utilisés comme synonymes de prudence ou de prudent. Pourtant, il me semble plutôt que le bon jugement est une des qualités du *phronimos*, caractérisant l'aspect équitable de la prudence <sup>103</sup>. Il me semble aussi que même si Aristote fait du *nous* un aspect de la raison qui se déploie vers les particuliers (la mineure) — autant que vers les principes (la majeure) —, et du jugement ce qui traduit en quelque sorte la conclusion syllogistique de la délibération sur l'action à accomplir, ce n'est quand même pas une raison de faire de l'Éthique à Nicomaque un apologue (ou d'Aristote un apologiste) du jugement. À moins d'appliquer au *nous* le même type

---

101 ÉN, VI,12, 1243a25-1243b5. Italiques ajoutés.

102 Voir ÉN, VI, 10 et 11, 1142a31-1143a24.

103 « Ce qu'on appelle enfin *jugement*, qualité d'après laquelle nous disons des gens qu'ils ont un *bon jugement* ou qu'ils ont *du jugement*, est la correcte discrimination de ce qui est équitable. [...] » ; Éthique à Nicomaque, VI, 11, 1143a19. Italiques de l'éditeur. Voir aussi, V, 6, 1131a9 s., sur la justice distributive (l'équité).

d'ambivalence que l'on retrouve chez Pierre Aubenque quant à la *phronésis* <sup>104</sup>. Car Nussbaum fait du *nous* soit un *theoretical insight* ou un *practical insight* <sup>105</sup>, selon l'usage qu'elle en fait. Ou encore, à moins de faire du *phronimos* un personnage analogue au sujet kantien. Auquel on arrive à l'instant.

Une des conséquences politiques de l'approche de Nussbaum est donc de retrouver sous l'appellation « aristotélicienne » un sujet isolé, aux prises avec un dualisme comme celui auquel fait face le sujet kantien de la Critique de la faculté de juger, tel que le lisent Hegel et Bruno Bauer. Dans l'essai « The Principles of the Beautiful: Bruno Bauer's Critique of Kant's Aesthetics », Douglas Moggach relève les critiques parallèles du jeune Bauer et du Hegel de l'Encyclopaedia Logic, où dans les deux cas, on affirme que Kant a échoué dans sa tentative de combler le fossé entre le sujet et l'objet par son approche esthétique <sup>106</sup>. Bauer suggère qu'on ne retrouve chez Kant que l'aspect subjectif de l'expérience esthétique <sup>107</sup>, et Moggach rappelle au lecteur (ainsi qu'à Bauer) qu'au troisième moment du jugement, Kant évoque l'harmonie fabriquée par nos facultés

---

104 Cf. Chapitre un.

105 - Practical insight is like perceiving in the sense that it is non-inferential, non-deductive; it is, centrally, the ability to recognize, acknowledge, respond to, pick out certain salient features of a complex situation. And just as the theoretical *nous* comes only out of a long experience with principles and a sense, gained gradually in and through experience, of the fundamental role played by these principles in discourse and explanation, so too *practical perception, which Aristotle also calls nous*, is gained only through a long process of living and choosing [...] » ; Nussbaum, Fragility..., *ibid.*, pp. 305-6 ; italiques ajoutés.

106 Douglas Moggach, « The Principles of the Beautiful: Bruno Bauer's Critique of Kant's Aesthetics », manuscrit, Université d'Ottawa, p. 11.

107 Moggach, *ibid.*, p. 13.

cognitives par l'expérience du beau, comme si l'objet était conçu pour nos facultés<sup>108</sup>.

C'est cette activité fabricatrice que l'on retrouve aussi chez Nussbaum, toujours sous la bannière aristotélicienne.

Dans un de ses efforts politiques, Nussbaum affirme que parmi les caractéristiques qui constituent l'expérience humaine (où on retrouve des rubriques telles que la mortalité, la capacité au plaisir et à la peine, et la raison pratique<sup>109</sup>), deux des plus importantes sont le *separateness* et le *strong separateness*<sup>110</sup>. Deux extraits :

*Separateness.*

However much we live for and to others, we are, each of us, "one in number", proceeding on a separate path through the world from birth to death. Each person feels only his or her own pain and not anyone else's. Each person dies alone. [...] And this is so *no matter how much society may try to hold us together*.

*Strong separateness*

Because of separateness, each human life has, so to speak, its own peculiar context and surroundings – objects, places, a history, particular friendships, locations, sexual ties – that are not the same as those of anyone else, and in terms of which the person to some extent identifies herself. [...] What I touch, use, love, respond to, I touch, use, love, respond to *from my own separate point of view*. The items I call "mine" are not exactly the same as those called that way by any other person. On the whole, human beings recognize one another as beings who wish to

---

108 Moggach, *ibid.*, p. 14.

109 « All human beings participate [...] in the planning and managing of their own lives[...] », Nussbaum, « Aristotelian Social Democracy », in Douglass *et al.*, ed., Liberalism and the Good, *ibid.*, p. 222.

110 *Ibid.*, pp. 219-224.

have some separateness of context, a little space to move around in, some special items to use and hold and cherish <sup>111</sup>.

On se croirait en pleine Métaphysique des moeurs ! « Le mien selon le droit est ce à quoi je suis tellement lié, que l'usage qu'un autre en ferait sans mon agrément me léserait », dit Kant dans sa première phrase sur le droit privé <sup>112</sup>. Dans ce contexte, je ne peux résister à l'envie de citer Aristote,

[...] en ce qui a rapport aux biens [...] ceux qui intéressent prospérité ou adversité (biens particuliers, extérieurs) [...], [ce] sont cependant ces biens-là que les hommes demandent dans leurs prières et poursuivent, quoiqu'ils ne dussent pas le faire, mais au contraire prier que les biens au sens absolu soient aussi des biens pour eux, et choisir les biens qui sont des biens pour eux <sup>113</sup>.

Aussi,

l'homme le plus parfait n'est pas l'homme qui exerce sa vertu seulement envers lui-même, mais celui qui la pratique aussi à l'égard d'autrui, car c'est là une oeuvre difficile <sup>114</sup>.

On pourrait citer, énumérer, plein de choses qui affirment, confirment, font briller la réciprocité et la continuité du particulier à l'universel chez Aristote <sup>115</sup>. Qui supportent l'étonnement face au libéralisme aristotélicien, face à la récupération malheureuse d'un concept, la *phronésis*, qui n'a ni besoin d'un *make-up* à l'américaine, ni d'une

---

111 Ibid., pp. 223-4. Italiques ajoutés.

112 Kant, Métaphysique des moeurs, Première partie : Doctrine du droit, tr. A. Philonenko, Vrin, 1971, p. 119.

113 ÉN, V,2, 1129b1-7.

114 1130a8.

115 On n'aurait qu'à examiner, par exemple, le livre VI de l'ÉN, ou le livre I de la Politique.

reconstruction kantienne. D'ailleurs, on verra dans le prochain chapitre comment l'illumination réciproque entre le particulier et l'universel n'est même pas difficile à comprendre une fois que l'aspect ontologique du modèle pratique d'Aristote est lui-même mis en lumière <sup>116</sup>.

Ces rubriques de Nussbaum sont toutefois intéressantes surtout pour illustrer, justement, le libéralisme, le kantisme (isolation de l'individu/sujet) et la lecture partielle de la pensée pratique d'Aristote qui peuvent se révéler au plan politique lorsqu'on part d'une insistance sur une méthode fondée sur la mineure syllogistique. D'ailleurs, on pourrait continuer longtemps à taper sur Mme Nussbaum, par exemple en mettant en relief son insistance sur la présence démesurée de biens particuliers au plan pratique <sup>117</sup> et sur son apparente incompréhension du processus téléologique chez Aristote, lorsqu'elle fait des affirmations telles que, « this case », en concluant sur son exemple de *phronimos* tel que trouvé chez Henry James, « is also a very good place to understand what the Aristotelian means by insisting that the particular is prior to the general », ou encore, « [because] of the priority of the particular, we can give no general account of deliberative priorities... » <sup>118</sup>. Dans ce cas-ci, on n'a qu'à revisiter l'expression inoubliable d'Aristote, « la cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement. Le

---

116    Souhaitons qu'il le soit avec plus qu'une petite 40 watts... Les complexes d'un étudiant de maîtrise, vous savez...

117    Voir discussion sur le bien telle que lu par Gadamer, Chapitre un, p.23s..

118    Nussbaum, « Discernment of Perception... », *ibid.*, pp. 91 et 93.

tout est nécessairement antérieur à la partie... »<sup>119</sup>, ainsi que d'innombrables extraits de la Métaphysique<sup>120</sup>.

Bref, si Martha Nussbaum est si visible, si elle publie à un rythme de *sprinter*, si elle règne dorénavant sur d'importants comités de rédaction, si elle est devenue vedette en s'exhibant comme aristotélicienne<sup>121</sup>, elle n'en demeure pas moins un exemple du danger qu'il y a à se mettre à travestir la pensée d'un philosophe majeur en cherchant à tout prix à le rendre attrayant, actuel, ou à en faire un héros de l'imaginaire américain<sup>122</sup>...

Avant de passer au dernier chapitre, j'aimerais pour l'instant faire un petit détour chez un thomiste remarquable, et qui peut très bien aider à comprendre comment on peut prétendre que les aspects théoriques soient aussi présents chez Aristote au plan du politique qu'au plan de la philosophie : Joseph Owens.

---

119 Politique, I, 2, 1253a19.

120 Par exemple,  $\Delta$ , 11, 1018b9s..

121 Ce qui devrait réjouir ceux qui comme moi, voit en Aristote le plus grand des grands philosophes!

122 Voir aussi, dans ce contexte, Bernard Yack, The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought, Univ of California Press, 1993.

## DEUXIÈME INTERLUDE

*Josephs Owens*

Dans la première interlude, on a cherché à mettre en relief l'intérêt de l'étude philologique de George Blair des concepts d'*energeia* et d'*entelecheia*, étude dans laquelle l'auteur s'est appliqué à chercher à lire ces notions d'Aristote avec le moins d'interprétation possible, et qui fournissait un argument contre les commentateurs qui assignent à Aristote soit un évolutionnisme ou une désinvolture terminologiques, ou encore une inconsistance occasionnelle <sup>1</sup>.

Cette fois, dans les quelques petites pages qui suivent, j'aimerais soulever quelques unes des observations d'un thomiste, Joseph Owens, et qui reflètent une partie des considérations qui motivent certaines des prises de position qu'on a cherché à présenter dans les deux premiers chapitres du présent texte, ainsi que dans le chapitre à venir. Au-delà de parties de réponses possibles aux modèles kantien (de raison et de jugement), ces extraits pourraient aussi aider à expliquer pourquoi il semble peu approprié d'utiliser

---

<sup>1</sup> George A. Blair, *Energeia and Entelecheia: "Act" in Aristotle*, University of Ottawa, 1992. Voir aussi, pour un résumé de la thèse de Blair, « Unfortunately, It Is a Bit More Complex: Reflections on Ἔνεργεια », *Ancient Philosophy* 15 (1995), pp. 565-580.

quelque modèle moderne que ce soit pour l'étude d'anciens <sup>2</sup>— quoiqu'on pourrait aussi remettre en question l'usage d'un modèle doctrinaire (dans le cas d'Owens, médiéval/chrétien) pour des raisons comparables. C'est quand même ce qu'affirme Owens lui-même dans le cadre de sa réputée thèse de doctorat : « Trendelenburg repeatedly urged the necessity of using Aristotle as the source of interpretation of Aristotle » <sup>3</sup>.

### *I. La réalité du théorique chez les Grecs*

Though the practical and productive sciences have radically different starting points from those of the theoretical, nevertheless all three function in the same real world. The world that people know through the theoretical sciences is the world in which they live and work. This Aristotelian approach is very hard to

---

2 Quoique je ne crois pas que des commentateurs tels Jaeger, Aubenque et Nussbaum aient appliqué de tels modèles consciemment ou du moins volontairement. Il s'agit ici plutôt d'argumenter en faveur de ce que cet étudiant-ci ne peut probablement même pas faire lui-même : étudier Aristote en se concentrant sur Aristote, en essayant de ne pas glisser sur la pelure bananière de la raison moderne... Alors, les traductions, pff. C'est pour cela qu'au prochain chapitre, on se concentre sur l'ontologie (ah ! comprendre sans avoir à se préoccuper trop trop des aspects philologiques, que de soulagement...).

3 The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978, Toronto, page 73. Owens fait référence au De Anima de Trendelenburg, (1877), p. xx. Pour ce qui est de la réputation de la thèse d'Owens, le témoignage d'Edward A. Synan est éloquent : « Among the memories of graduate students from my time at the Pontifical Institute of Mediaeval Studies and the University of Toronto, none is more vivid than is that of the defense made by Joseph Owens, CSSR, of his dissertation for the Institute doctorate. His erudition had long been the object of awe-struck rumor on the campus; with that ceremony it ceased to be rumor and became attested fact. To name only those who spoke that day for philosophy, Etienne Gilson and Anton C. Pegis were members of that jury. Awe, however, ran in the opposite direction. This formidable board voted Owens his doctorate *summa cum laude* and the world of learning has been confirming that judgment ever since. The dissertation Owens defended has merited publication in three revisions and four printings ». Voir L. L. Gerson ed., Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983, p. xi. Alors, qu'il soit thomiste ou non, vous savez...

appreciate today. [...] Descartes' intellectual asceticism had isolated human thought and made it serve as the starting point for subsequent Western philosophy. Mid-twentieth century procedure has focused upon the interpersonal phenomenon of language as the starting point. Through language and thought one has to make one's way to the real. To this mentality the Aristotelian attitude can hardly appear as anything else than a claim, utterly absurd, to a "hot line" for communication with the real world. It would bypass language and thought <sup>4</sup>.

L'aspect théorique était donc pour les Grecs aussi réel que tout autre. Aristote, dans ses textes pratiques, pouvait insister autant qu'il le voulait sur l'importance du particulier aux plans éthique et politique, sans jamais s'inquiéter de savoir s'il était en train de remettre en question le moindre rapport au théorique. C'est, entre autres, une question de *paideia* <sup>5</sup>. C'est aussi une question d'unité de la raison. Si l'ontologie est une discipline distincte depuis Christian Wolff, elle était identique à la philosophie première pour les Grecs. Aristote pouvait utiliser le mot « partie » pour identifier un des processus de la raison, sans remettre en question l'unité même de la raison <sup>6</sup>.

Quoique le point de départ soit situé dans les choses visibles, tangibles, pour la philosophie de la nature et dans le choix humain pour la philosophie morale, la

---

<sup>4</sup> Joseph Owens, « Aristotle – Teacher of Those who Know » in J. R. Catan, ed., Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens, State University of New York Press, Albany, 1981, p. 12.

<sup>5</sup> C'est ce même contexte socio-culturel qu'avait étudié Werner Jaeger, comme en fait foi cet extrait sur la *paideia*, la culture, où Jaeger affirme qu'aujourd'hui, « [...] le terme [culture] a-t-il fini par devenir un simple concept anthropologique, et non un concept de valeur tel que la poursuite consciente d'un idéal [...] Peut-être est-ce une piètre louange que de dire des Grecs qu'ils ont créé un idéal de la culture. En parler ainsi à une époque qui, à bien des égards, est fatiguée de civilisation, pourrait même passer pour du dénigrement. Mais nous appelons aujourd'hui culture quelque chose d'étiolé, la métamorphose finale de l'idéal originaire de la Grèce ». Voir, Paideia : La formation de l'homme grec : Tome 1 : La Grèce archaïque ; Le génie d'Athènes, tr. A. et S. Devyver. Gallimard, Paris, 1964, pp. 14-16.

<sup>6</sup> Owens, The Doctrine of Being..., *ibid.*, p. 275 et n. 55, pp. 275-6. Pour l'aspect ontologique de l'action vertueuse, voir Chapitre trois du présent texte.

procédure est la même pour Aristote, aux plans physique, métaphysique et pratique : le syllogisme <sup>7</sup>. Aussi, dans ce contexte, Owens rappelle ailleurs que l'universalité éthique n'est ni imposé par un transcendant, et n'est ni un impératif, ni une loi <sup>8</sup>.

### *Pourquoi Aristote ?*

Dans le cadre de mes études de maîtrise, on m'a souvent posé la question. Pourquoi pas l'hétéronomie rationnelle de Kant, l'Idée de Hegel, ou le matérialisme historique de Marx ? Pourquoi pas le fascinant Husserl, ou encore le profond Gadamer (que je cite quand même souvent...)?

Voici quatre courts extraits d'Owens (provenant tous de la même page !), et qui peuvent aider à répondre.

#### *1) L'aspect métaphysique,*

On peut voir chez Aristote que les formes sensibles sont perçues de façon à permettre au *psuché* (à l'âme pour Owens et l'intellect pour Tricot) qui est potentiellement tout, d'être

---

<sup>7</sup> Pour la physique et l'éthique, voir Owens, « Nature and Ethical Norm in Aristotle », *in* Catan ed., *ibid.*, p. 163s.. Pour la philosophie (la métaphysique), voir « Aristotelian Ethics, Medicine, and the Changing Nature of Man », *ibid.*, p. 171. Voir aussi ÉN, I, 3, 1094b19-22.

<sup>8</sup> Rappelons-nous à Aubenque et Nussbaum... Voir, « The Grounds of Universality in Aristotle », *in* *ibid.*, p. 162.

les choses perçues ou connues <sup>9</sup>. Ce qui fait conclure à Owens que, « the innate potentiality of the human mind to be all things [which] leaves it open to every kind of knowledge and to indefinite expansion of its vision... » <sup>10</sup>. Aristote et l'esprit grec en général permettaient une expérience peut-être analogue à ce qui semble avoir été recherché par les Allemands de l'esthétique depuis bien plus qu'un siècle...

## 2) *L'idée d'indépendance intellectuelle.*

Owens affirme que, « by becoming immersed in Aristotle's philosophy [people learn] to think for themselves... » <sup>11</sup>. Les modèles ou grilles d'interprétation deviennent plus évidents. Aussi, dans le même contexte, Owens déclare que, « Aristotle does not give the answers but his philosophy equips the mind to think out and as far as possible solve those problems as they arise... » <sup>12</sup>.

---

9 De l'âme, III, 7, 431b16s..

10 « Aristotle – Teacher of those Who Know », *in* Catan, *ibid.*, p. 13.

11 *Loc. cit.*.

12 *Loc. cit.*, toujours.

3) *L'idée de recherche qui ouvre sur le politique, sur l'action humaine.*

Pour comprendre la modernité, qu'elle soit rejetable ou non, ainsi que pour explorer des raisons possibles pour la disparition (il me semble) du discours proprement communautaire <sup>13</sup>, j'ai cru qu'il serait intéressant de prendre le temps qu'il faut. Owens prévient que,

Answers are needed in philosophy as in everything else. They should be the right answers. In the technological atmosphere of today right answers are required everywhere, and they are wanted fast. In philosophy ... a fast answer usually turns out to be a wrong answer. Long and painstaking exploration is necessary. Only at one's peril may one neglect the wisdom that has endured down through the centuries <sup>14</sup>.

Il semble que l'on pourrait passer beaucoup de temps et de pages à explorer les affirmations d'Owens, mais voilà, j'aimerais passer maintenant au coeur même de la présente thèse : le rapport ontologie-pratique dans l'Éthique à Nicomaque.

---

13 Je ne parle certes pas d'une récupération libérale ou kantienne d'un tel discours, mais d'une véritable culture communautaire.

14 Loc. cit..

# CHAPITRE TROIS

## *De la lecture simplifiée du pratique chez Aristote*

Reprenons l'affirmation hypothétique présentée en introduction. Partant de la reconnaissance des concepts d'unité de la raison et d'unité dialectique chez Aristote, et partant aussi d'une lecture de la continuité liant l'ontologie et le pratique chez Aristote, continuité rendue visible par le développement de concepts tels que l'*energeia* et l'*ousia*, l'espace politique pouvant ainsi servir de dimension dialectique permettant la résonance du Bien jusque dans le monde, on peut conséquemment argumenter en faveur des fondements et de la configuration ontologiques des notions principales d'un nombre de concepts centraux du pratique chez Aristote. Il s'ensuit que l'étude des textes pratiques d'Aristote est simplifiée lorsque l'étudiant est conscient des aspects propres à la théorie qui sous-tendent certains des concepts fondamentaux de l'éthique et du politique chez Aristote.

Depuis le début du présent texte, j'ai cherché à souligner un nombre de distorsions qui peuvent s'immiscer dans les interprétations de quelques commentateurs. Certains ont vu chez Aristote une cloison (moderne) entre les différentes expressions de la raison, ce qui a pu les amener à minimiser la portée du théorique au plan pratique, principalement dans

l'Éthique à Nicomaque et dans la Politique <sup>1</sup>. D'autres peuvent avoir oublié (ou ignoré) certaines des composantes théorétiques et dialectiques, visibles au coeur de différents concepts développés par Aristote dans ses textes pratiques <sup>2</sup> ; omission qui leur permettait de formuler un particularisme ou un libéralisme (peu) aristotéliens ; l'unité dialectique chez Aristote allouant mal une telle récupération moderne.

Dans ce chapitre-ci, j'aimerais plutôt porter l'attention vers Aristote lui-même. Les deux thèmes centraux des prochaines pages seront, d'abord une lecture de certains aspects ontologiques du concept de *phronésis*, et ensuite la possibilité de l'usage de l'espace politique comme d'une aire permettant à l'être une présence dans le monde (humain), une telle possibilité étant partiellement possible par l'idéal collectif grec que traduit le concept de *paideia*, et possible aussi en raison de la configuration du politique, permettant un exercice dialectique cousin du dialogue socratique. En dépit de l'exiguïté du cadre d'un seul chapitre d'une thèse de maîtrise, dans les pages qui suivent, j'espère pouvoir poursuivre l'amorce d'une démonstration du rapport étroit du politique et du théorique chez Aristote.

---

1 Cf. Chapitre un.

2 Cf. Chapitre deux.

## I. Du côté ontologique de la *phronésis*

Il serait intéressant de commencer la présente argumentation en portant attention à deux des caractéristiques principales de la *phronésis* : la délibération (*bouleusis*) et le choix (*proairesis*), et de relever le pendant ontologique de chacune de ces qualités.

La *phronésis*, vertu intellectuelle, se détermine comme les vertus morales :

[La] vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent <sup>3</sup>.

Une des qualités principales du prudent, modèle de vertu même morale, est qu'il est,

capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel [...], mais d'une façon générale, quelles sortes de choses par exemple conduisent à la vie heureuse <sup>4</sup>.

On peut voir par les deux courts extraits cités ci-haut que la notion de délibération sous-tend les définitions et de vertu morale et de vertu intellectuelle. La délibération est toutefois elle-même vertu intellectuelle, quoique mineure <sup>5</sup>, ce qui en soi suggère que son procédé pourrait ne pas être pratique, quoique sa nature le soit tout à fait. Mais en quoi la délibération serait-elle ontologique ? Elle ne l'est pas. Car c'est d'abord une notion

---

3 Éthique à Nicomaque, II, 6, 1107a.

4 ÉN, VI, 5, 1140a25.

5 ÉN, VI, 10, 1142a31–1142b35.

rattachée au temps <sup>6</sup>, tandis que l'ontologie d'Aristote est plutôt intemporelle <sup>7</sup>. Ensuite, suivant la téléologie aristotélicienne, la délibération est par nature politique <sup>8</sup>. La délibération comprend néanmoins des aspects ontologiques qui, lorsque identifiés, peuvent rafraîchir notre lecture de la pensée pratique d'Aristote.

### 1) *La délibération : aspects ontologiques*

De discuter d'ontologie invite à la mécontente. Il ne s'agit pas d'ontologie en tant que science distincte telle que l'entend Christian Wolff <sup>9</sup>, mais plutôt du « discours qui prend pour objet non pas tel être particulier, mais l'être en tant qu'être » <sup>10</sup>. Chez Aristote, ce discours ne se distingue toutefois pas de la philosophie première elle-même.

[Pour] chaque genre, de même qu'il n'y a qu'une seule sensation, ainsi il n'y a qu'une seule science, comme, par exemple, une science unique, la Grammaire, étudie tous les sons articulés. C'est pourquoi une science génériquement une

---

6 ÉN, VI, 10, 1142b4.

7 Dans ce contexte, voir l'étude révélatrice de Danièle Letocha sur la modification de l'axe temporel au fil des âges (à noter qu'au temps d'Aristote, l'axe temporel ontologique était vertical, s'étant en quelque sorte « allongé » au fil des siècles, étant aujourd'hui essentiellement horizontal) ; « Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie », *in* Roberto Miguelez, Politique et raison : figures de la modernité, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, pp. 9-31.

8 Cf. *infra*, pp. 111.

9 Encyclopédie philosophique universelle : Les notions philosophiques ; Tome 2, PUF, 1990, p. 1804, et Joseph Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978, Toronto, p.275 et pp. 275-6, n. 55.

10 Encyclopédie philosophique universelle..., *ibid.*, p. 1804.

traitera de toutes les espèces de l'Être en tant qu'être, et ses divisions spécifiques, des différentes espèces de l'Être <sup>11</sup>.

Aristote approche les divers aspects de la philosophie d'une façon comparable à son approche des diverses expressions de la raison <sup>12</sup>. Il s'agit de relever des segments de la philosophie sans pour autant remettre en question son unité.

Günther Patzig suggère qu'Aristote qui, dans la Métaphysique, livre Γ, annonce que la philosophie première étudie l'être en tant qu'être <sup>13</sup> – est donc ontologie –, semble par contre se contredire en affirmant, au livre E, que la philosophie première est plutôt la théologie <sup>14</sup>. Des gens tels que Paul Natorp et Werner Jaeger se sont appliqués à venir à la rescousse d'Aristote, l'un affirmant que le côté théologique est une addition venant d'une main autre que celle d'Aristote <sup>15</sup>, et l'autre voyant là plutôt des relents de la période théologique « pure » du jeune Aristote <sup>16</sup>. Patzig affirme que la réponse à cette tension apparente se trouve plutôt dans la Métaphysique même. Citant un extrait difficile du

---

11 Métaphysique, Γ, 2, 1003b19-22.

12 Cf. Chapitre un, p.26.

13 Γ, 2, 1003a21, 24, 31.

14 Günther Patzig, « Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics* », in Barnes et al., Articles on Aristotle: 3. Metaphysics, Duckworth, London, 1979, pp. 34-5.

15 Paul Natorp, « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », Philosophische Monatshefte, 24 (1887), pp. 37-65, 540-74.

16 Werner Jaeger, Aristotle, tr. R. Robinson, Oxford, 1962, pp. 214-21 ; Patzig, *ibid.*, p. 34.

livre E de la Métaphysique <sup>17</sup>, Patzig affirme que la philosophie première est à la fois théologie et ontologie <sup>18</sup>. Il s'agit ici d'un exercice de paronymie chez Aristote — c'est-à-dire ce qui se place entre deux mots, par exemple entre « courage » et « courageux » <sup>19</sup>. Aristote utilise un exemple plus complet au livre Γ de la Métaphysique, où peuvent être appelés « sains » vêtements, médecine ou clarté de teint d'un homme <sup>20</sup>. La paronymie se situe quelque part entre la synonymie et l'homonymie : des paronymes ont une définition qui leur est propre et une qui est partagée avec un autre terme <sup>21</sup>.

L'ontologie chez Aristote devient paronyme de théologie — ce qui permet une distance suffisante entre ces deux concepts pour permettre la dialectique, et donc une définition claire <sup>22</sup>. Et ce qui devrait nous permettre de traiter de l'ontologie comme d'une notion qui porte sur l'être substantiel tel qu'Aristote le définit : l'*ousia*.

---

17 « On pourrait [...] se demander si la Philosophie première est universelle, ou si elle traite d'un genre particulier et d'une réalité singulière, suivant une distinction qui se rencontre dans les sciences mathématiques, où la Géométrie et l'Astronomie ont pour objet un genre particulier de la quantité, tandis que la mathématique générale étudie toutes les quantités en général. À cela nous répondons que s'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la Physique serait la Science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la Philosophie première, et elle 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 » ; E, 1, 1026a23-32.

18 Patzig, *ibid.*, p. 38.

19 *Loc. cit.*.

20 Γ, 2, 1003a33-b1. Aussi, Patzig, *ibid.*, p. 39.

21 *Ibid.*, p. 40.

22 *Ibid.*, pp. 41-2. Ce à quoi nous reviendrons dans quelques lignes...

Au risque d'inviter les accusations de réductionnisme, je crois qu'il est difficile de ne pas insister sur l'importance qu'occupe chez Aristote la notion d'*ousia*, qui est, en quelque sorte le moteur ontologique de sa téléologie<sup>23</sup>, ou peut-être même la seule catégorie proprement ontologique. Il y a toutefois un problème de traduction à régler avant de continuer.

Chez Tricot et Apostle, *ousia* est traduit par « substance ». Il y a pourtant nombre de commentateurs qui suggèrent autre chose. Joseph Owens propose le terme *entity*<sup>24</sup>, après avoir considéré le terme sur lequel s'est arrêté George Blair, *beingness*<sup>25</sup>. Certains ont insisté sur l'aspect ontologique du terme *ousia*, tout en acceptant la traduction « substance »<sup>26</sup>; d'autres ont mis en garde contre l'usage du terme « étant » qui, suivant Heidegger, tendrait vers l'aspect *energeia* du terme *ousia*<sup>27</sup>. Je crois que la notion d'*ousia* est si essentielle, qu'il faille surtout insister sur l'aspect ontologique mis en relief par ces

---

23 Comme le syllogisme en est le moteur dialectique : on y revient tantôt.

24 Owens, The Doctrine of Being..., *ibid.*, pp. 149-50.

25 *Ibid.*, pp. 139-40 ; George Blair Energeia and Entelecheia: "Act" in Aristotle, University of Ottawa Press, 1992, pp. 37-39. À noter, par exemple, dans le contexte de la critique de Blair, la publication récente d'un recueil américain où on continue à s'obstiner à traduire le terme *ousia* par « substance », les auteurs ayant tous plutôt accepté le « what lies under », rejeté par Blair — aussi rejeté dans cette thèse-ci ; voir Terence Irwin, ed., Classical Philosophy: Collected Papers, Volume 6; Aristotle: Substance, Form and Matter, Garland, NY, 1995.

26 « [...] la substance aristotélicienne s'appelle « *ousia* » — mot dérivé du participe substantivé *to on*, l'être : c'est donc son indice ontologique [...] qui est [...] désignée » ; Paul Ricoeur, Être, Essence et Substance chez Platon et Aristote, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1982, p. 149.

27 Jean Brun, Aristote et le Lycée, PUF, 1970, pp. 20-1.

commentateurs <sup>28</sup>. En gardant à l'esprit la fluidité du *beingness* de Blair, nous allons utiliser, selon la syntaxe permise, soit l'expression « être substantiel », soit le terme « substance », l'« étant » est trop évocateur du *Dasein* de Heidegger — ce qui est nettement inconfortable dans ce contexte-ci.

L'être substantiel, l'*ousia*, est donc la première catégorie de l'être immobile que l'on puisse identifier,

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 <sup>29</sup>.

Peut-on avancer que cette (seule ?) catégorie proprement ontologique permette justement de dire de l'ontologie qu'elle est paronyme de théologie ? Aristote pourrait peut-être nous le concéder...

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 pourquoi [...] l'objet principal, premier, unique pour ainsi dire, de notre étude, ce doit être la nature de l'Être pris en ce sens <sup>30</sup>.

---

28 Il faut aussi insister sur l'affirmation de Blair, « I [...] want to remove an *a priori* bias that is due to almost a thousand years of Aristotle's being read in the light of the horrible Latin translations of [*ousia*] as *substantia* and [*eidos*] as *forma*. The realization that both these terms *can* have a definite active sense in the Greek allows us to approach the text with an open mind » ; Blair, *ibid.*, p. 40 ; italiques de l'auteur.

29 Métaphysique, Z, 1, 1028a30-34.

30 Z, 1, 1028b2-7.

C'est-à-dire dans le sens d'être substantiel. Ceci permet à Aristote de développer un concept, plutôt une catégorie, l'*ousia*, qui pourra jouer dialectiquement à tous les niveaux d'être. Aristote affirme d'une part le Bien comme étant propre à la pratique :

[La] science que nous cherchons [...] ne s'occupe pas de la cause finale : car la fin n'est autre que le Bien, et le Bien se rencontre seulement dans le champ de la pratique et dans les êtres en mouvement ; et c'est là le premier Moteur (car tel est le caractère de la fin) ; mais on n'a pas à supposer de premier Moteur dans le cas des êtres immobiles <sup>31</sup> ;

Et déclare d'autre part que, de toute façon, l'être substantiel est individuel :

Toute science a pour objet les universaux, [...] alors que la substance n'est pas un universel, mais plutôt un être individuel et séparé ; si donc la science traite des principes, comment doit-on concevoir que le principe soit une substance <sup>32</sup> ?

[Rien] de ce qui est universel dans les êtres n'est une substance <sup>33</sup>...

La substance étant un particulier, l'ontologie d'Aristote en traite comme de la mineure, de l'être immobile comme de la majeure. Les deux notions étant paronymes, Aristote peut se servir de l'approche dialectique, et ce même en élevant l'attention jusqu'aux toutes premières causes. Ceci pourrait conséquemment traduire la fidélité d'Aristote quant au cheminement dialectique qu'il emprunte régulièrement dans le développement de tout type de concept — en ce cas-ci menant de l'être immobile (ou du Bien) jusqu'aux contingences.

---

31 Métaphysique, K, 1, 1059a35.

32 K, 3, 1060b20.

33 Z, 13, 1038b35.

C'est ce processus dialectique, qui schématise intellectuellement le cheminement fluide de l'*ousia*, reflétant l'effort chez Aristote d'adresser le concept de continuité, et ce particulièrement au plan rationnel. Il semblerait que c'est cette même notion de continuité qui avait incité Aristote à rechercher le dépassement du va-et-vient dialectique par l'introduction du concept d'*energeia*, un exercice qui traduit le problème que pose à la pensée la notion même de continuité (*syneches*) dans le cadre de réflexions sur le mouvement. C'est cette même notion de continuité sur laquelle nombre de philosophes se seraient butés depuis très longtemps, si on en suit Gadamer <sup>34</sup>.

La première catégorie de l'être immobile, l'*ousia*, est présente partout où il est question de devenir, de nature, de téléologie et de raison. Aristote, cherchant un concept lui permettant d'illustrer l'unité de l'être, développe celui de l'être substantiel, traduisant une activité continue liant forme et matière :

[C'est] le sujet premier d'une chose qui constitue le plus véritablement sa substance. Or, ce sujet premier, en un sens on dit que c'est la matière, en un autre sens que c'est la forme, et, en un troisième sens, que c'est le composé de la matière et de la forme. [...] [Si] la forme est antérieure à la matière, et si elle a plus de réalité qu'elle, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure au composé de la matière et de la forme <sup>35</sup>.

---

34 Gadamer, Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies, tr. P. C. Smith, Yale, 1976, pp. 14-15 ; titre original : Hegels Dialektik, Tübingen, 1971.

35 Métaphysique, Z, 3, 1029a1-7.

L'*ousia*, premier substrat de l'être immobile <sup>36</sup>, devient une notion qui traduit une mouvance, un véritable « étant » qui insuffle aux formes de Platon un contenu et une présence auquel celui-ci n'avait peut-être que rêvé <sup>37</sup>.

L'*ousia* est au coeur même de certains concepts centraux des textes pratiques chez Aristote. Par exemple, la définition du bien-vivre, du bonheur, de *eudaimonia* est celle d'une *energeia* <sup>38</sup>. Si l'on accepte la définition d'*energeia*, suivant George Blair <sup>39</sup>, comme d'une activité interne, on se retrouve avec un bien-être très près de l'être substantiel : «Aristotle had discovered that “to be” (for a living being, at least) is “to live” and “to live” is “to be internally active”» <sup>40</sup> — Blair affirmant ici qu'il y a identité au moins partielle entre *energeia* et *ousia*. Par ailleurs, la notion de « nature » est définie comme étant la « substance [*ousia*] des êtres qui ont, en eux-même et en tant que tel, le principe de leur mouvement»<sup>41</sup>. Or, notre *nature* est politique <sup>42</sup>. Et le politique est l'espace où se dessine

---

36 Z, 3, 1029a7.

37 Voir dans ce contexte, Kenneth Sayre, Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved, Princeton, 1983, p. 161. Voir aussi les dialogues entre Zénon et Socrate ainsi qu'entre Parménide et Socrate, dans Parménide, 127b–137c.

38 Éthique à Nicomaque, I, 7, 1098a15.

39 Cf. Première interlude.

40 Blair, *ibid.*, p. 38.

41 Métaphysique, Δ, 4, 1015a14. La notion de nature est aussi un concept reflétant chez Aristote ce type d'attraction téléologique à peu près irrépressible qui convient mal au lecteur moderne... On y revient dans quelques lignes.

42 Politique, I, 2, 1253a2.

le bien-vivre humain général : *eudaimonia*. On peut voir que la téléologie d'Aristote est à l'oeuvre, et de façon tout-à-fait cohérente, dans trois textes distincts, l'Éthique à Nicomaque, la Métaphysique et la Politique. Même si l'Éthique et la Politique sont pour Aristote des textes de science politique, dans le cas précis sus-mentionné, il semble bien qu'il y ait au moins apparence de continuité (conceptuelle) de la pratique à la théorie.

Comme pour la raison (unie) – elle-même substance<sup>43</sup> –, qui se déploie autant au plan pratique qu'au plan théorique, sans toutefois compromettre son unité, la notion d'*ousia*, elle aussi unie, continue, permet encore une fois à Aristote de lier la vie active à l'espace ontologique. Voilà ce qui ouvre la voie à une présence de la métaphysique d'Aristote dans le monde sans toutefois écraser celui-ci par l'austérité théorique qui semble se dégager de la République de Platon... Car les deux philosophes cherchent à mettre en relief la même cause finale : le Bien (*agathon*). Le concept d'*ousia* ouvre au Bien une piste jusqu'au coeur même de la vie active. En autres mots, les *phainomena* (en tant que concept formel ?), si prisés par certains commentateurs <sup>44</sup>, deviennent la forme du Bien, toujours aussi transcendant chez Aristote que chez Platon, mais présent dans le monde par cette catégorie de l'être substantiel. Gadamer semble pencher dans la même direction :

Aristotle is concerned with the unified order of motion in the universe. [...] [He decides] in favor of a good existing apart for itself (*kechórismenon to agathon* [a separated good]). [...] Thus, Aristotle puts the Platonic heritage, which the question

---

43 Cf. Chapitre un, pp. 30-40.

44 Cf. Chapitre deux.

about the good represents, on the ground of physics. [...] Hence, we are left with a paradoxical result: the *chórismos* (separation) that lives on in Aristotle's theology is not Plato's. On the contrary, the ontology of the *physei onta* and the entirety of motion as a whole force Aristotle to a *chórismos* of his own, which passes beyond Plato's mathematically oriented interpretation of the transcendence of the good <sup>45</sup>.

La mouvance qu'Aristote a insufflé à la catégorie d'*ousia*, donnant un sens intellectuel aux notions difficiles de mouvement, de continuité, répétons-le, est un effort de dépassement des limites de la dialectique — limites imposée en partie par la structure même de la raison discursive (*logos*). Cet effort d'unification se fait sentir jusqu'au plan politique — la notion de nature politique peut être difficile à saisir sans une certaine familiarisation avec et la notion de continuité et les notion d'*ousia* et d'*energeia*, qui se représentent au niveau humain par le concept de *eudaimonia*. Mais bon...

Revenons à la délibération. La délibération est exercice dialectique. Au fait, lorsqu'on porte attention au processus de délibération tel qu'il est décrit dans le livre VI de l'Éthique à Nicomaque, on peut voir l'exercice syllogistique régulièrement en mouvement. Aristote déclare, en discutant de la délibération du prudent, qu'« il est possible d'atteindre même le bien par un faux syllogisme » <sup>46</sup>, ayant plus tôt signalé que la délibération est un exercice dialectique aboutissant au choix <sup>47</sup>.

---

45 Hans-Georg Gadamer, The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy, Yale, 1986, pp. 157-8. Titre original, « Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles », in Gesammelte Werke, Band 7 : Griechische Philosophie III : Plato im Dialog, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, pp. 128-227.

46 ÉN, VI, 10, 1142b22.

47 « Ne serait-ce pas, en réalité, le prédélibéré ? Le choix, en effet, s'accompagne de raison et de pensée discursive » ; ÉN, III, 4, 1112a15.

Si donc les hommes prudents ont pour caractère propre le fait d'avoir bien délibéré, la bonne délibération sera une rectitude en ce qui concerne ce qui est utile à la réalisation d'une fin, utilité dont la véritable conception est la prudence elle-même <sup>48</sup>.

Encore, cette fin à réaliser est le Bien, le même Bien que chez Socrate et chez Platon : ce premier moteur qui joue dans le pratique ainsi que chez ceux qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement <sup>49</sup>. Puis, le procédé délibératif mène au jugement, ensuite au choix :

L'objet de la délibération et l'objet du choix sont identiques, sous cette réserve que lorsqu'une chose est choisie elle a déjà été déterminée, puisque c'est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie. En effet, chacun cesse de rechercher comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même, car c'est cette partie qui choisit <sup>50</sup>.

Or, cette capacité à la délibération, au jugement, au choix, réside chez l'agent <sup>51</sup>. On se retrouve ici dans un rapport serré entre substance, agent, ontologie et pratique <sup>52</sup>. Traiter

---

48 ÉN, VI, 10, 1142b33

49 Métaphysique, K, 1, 1059a35 ; principe auquel on revient dans quelques pages.

50 ÉN, III, 4, 1113a2s..

51 « [...] le principe de toute pratique réside dans l'agent : c'est le choix délibéré, car il y a identité entre l'objet de l'action et celui du choix » ; Métaphysique, E,1,1025b21.

52 Un bon exemple, « Sont possibles les choses qui peuvent être réalisées par nous, < et cela au sens large >, car celles qui se réalisent par nos amis sont en un sens réalisées par nous, *puisque le principe de leur action est en nous* » ; ÉN, III, 5, 1112b27 ; italiques ajoutés.

de délibération sans tenir compte de substance et d'ontologie, devient donc un exercice de compréhension plutôt faible <sup>53</sup>.

Encore, la délibération est d'abord un exercice dialectique. « C'est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie » <sup>54</sup>. On se retrouve en plein exercice syllogistique : l'agent considère le particulier, le contingent — la mineure —, et le général (ou l'universel) — la majeure —<sup>55</sup>, le jugement (*gnomé*) étant sa conclusion<sup>56</sup>. Ou sa conclusion peut être le point de départ d'un nouveau syllogisme :

[S'il apparaît que la fin] peut être produite par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si au contraire la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on considère comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate, laquelle, dans l'ordre de la découverte, est dernière <sup>57</sup>.

---

53 Quoique d'en tenir compte peut nous amener à des sauts de mouton peu digestes, comme vous pouvez certes vous en rendre compte à l'instant...

54 ÉN, III, 4, 1113a4.

55 « La prudence n'a pas [...] seulement pour objet les universels, mais elle doit aussi avoir la connaissance des faits particuliers, car elle est de l'ordre de l'action, et l'action a rapport aux choses singulières » ; ÉN, VI, 8, 1141b15.

56 Sous la rubrique de Tricot, « L'intelligence et le jugement », on peut lire, « [...]l'intelligence [...] roule [...] seulement sur les choses pouvant être objet de doute et de délibération. Aussi porte-t-elle sur les mêmes objets que la prudence, bien qu'intelligence et prudence ne soient pas identiques. La prudence est [...] directive, tandis que l'intelligence est seulement judicative [...] Ce qu'on appelle [...] *jugement*, [...] est la correcte discrimination de ce qui est équitable » ; ÉN, VI, 11, 1143a5s..

57 ÉN, III, 5, 1112b15-20.

Aussi. Si la délibération n'est pas en elle-même ontologique, elle dépend tout à fait de l'espace ontologique <sup>58</sup>. Les exemples sont nombreux :

le principe de toute pratique réside dans l'agent : c'est le choix délibéré, car il y a identité entre l'objet de l'action et celui du choix <sup>59</sup>;

l'homme est principe de ses actions . [...] L'objet de la délibération et l'objet de choix sont identiques. [...] Chacun cesse de rechercher comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même, car c'est cette partie qui choisit. [...] Le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous <sup>60</sup>.

Dans ces deux extraits, on peut lire à répétition le terme « principe » : une notion proprement ontologique. Le principe est la base de quelque chose, le point de départ d'un mouvement ou d'une action, une prémisse de démonstration, la cause efficiente — dans l'espace politique le tyran, le souverain, l'initiateur d'action. Toute cause est un principe, y compris la cause finale qui est le point de départ, le principe, dans les activités humaines traitant du Bien ou du bien apparent <sup>61</sup>. Les concepts de cause et de principe ne font pas partie des considérations pratiques ; ils fondent néanmoins nombre de concepts pratiques : délibération, jugement, choix, action, prudence, etc.. J'aimerais, pour cette

---

58 À noter que les pages qui suivent ressemblent à une promenade en terrain miné. Ce qui est malheureux dans la rédaction d'une thèse de maîtrise est qu'il faut par bouts survoler certains thèmes qui auraient normalement exigé une attention particulière et patiente. Je crois que c'est le cas ici.

59 Métaphysique, E, 1, 1025b21.

60 ÉN, III, 5, 1112b33–1113a10.

61 Métaphysique, Δ, 1, 1012b34–1013a23.

raison, prendre quelques lignes pour considérer les notions de principe et de cause avant de poursuivre l'argument.

Aristote commence le livre Γ de la Métaphysique en répondant à la première aporie du livre B, que j'aimerais ici résumer.

Aristote demande dans la première aporie <sup>62</sup> si l'étude des causes appartient à une ou à plusieurs sciences. Après avoir souligné que les quatre causes valent une étude aussi poussée pour l'une que pour l'autre, et que les quatre sciences se penchant sur les quatre causes méritent un titre égal de sagesse, Aristote conclut, « Il semblerait donc qu'il appartînt à des sciences différentes d'étudier chacune des causes » <sup>63</sup>. Le mot-clef ici est «semblerait » ! Fidèle à sa méthode diaporématique, Aristote, suivant une logique communément acceptable, donne un semblant de réponse acceptable. Excepté que ce n'est pas *sa* réponse...

Répondant donc à la première aporie, Aristote affirme dans les deux premiers chapitres du livre Γ qu'il doit n'y avoir qu'une science pour l'étude de l'ensemble des causes : la philosophie première. Plutôt que de faire comme dans les sciences « spéciales » (physique, arithmétique, géométrie, etc.) qui doivent se concentrer sur les principes qui sous-tendent les applications précises reliées à leurs activités propres, la philosophie première a à étudier et à comprendre l'ensemble des principes premiers qui, de par leur

---

62 B, 2, 996a18–996b25.

63 B, 2, 996b25

nature universelle, s'appliqueront à toute manifestation de l'être, cette étude menant jusqu'à l'être en tant qu'être <sup>64</sup>.

Certains commentateurs se sont rebiffés face à l'idée de fondements métaphysiques de l'éthique d'Aristote en se campant derrière la doctrine de l'autonomie des sciences <sup>65</sup>. Il y a deux réponses à cette critique. D'abord, plutôt que de prétendre à un fondement métaphysique de l'éthique même, il s'agit plutôt d'examiner les textes théoriques pour voir que l'ontologie d'Aristote se déploie jusqu'au plan public, et que c'est en réalisant cela que la lecture de l'éthique est simplifiée. L'espace public n'est pas ontologique en lui-même ; il permet toutefois, à l'être substantiel de se déployer dans tout phénomène, y compris dans les phénomènes proprement humains, observables dans le politique. Aussi, la doctrine de l'autonomie des sciences ne s'applique qu'aux sciences particulières ; la science première, la philosophie, n'étant pas soumise à cette doctrine ; les réponses d'Aristote aux deux premières apories du livre B de la Métaphysique, réponses trouvées dans les quatre premiers chapitres du livre Γ, sont assez claires là-dessus.

Encore, toute cause est un principe. Et dans le cas de l'agent, on pourrait rattacher son principe d'action à au moins deux causes : la cause efficiente — le principe du mouvement —, et la cause finale, le Bien. C'est aussi pour cela qu'Aristote peut affirmer que l'objet de délibération et l'objet d'action sont identiques : il s'agit du Bien, qui

---

64 Γ, 1 et 2, 1003a20–1005a17.

65 Timothy Roche, « On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's *Ethics* », in T. H. Irwin, ed., Classical Philosophy: Collected Papers, Volume 5; Aristotle's Ethics, Garland Publishing, NY, 1995, pp. 65-78 ; publication originale, Ancient Philosophy, 8 (1988), pp. 49-62.

rappelons-nous, ne se rencontre que dans le champ de la pratique et dans les êtres en mouvement <sup>66</sup>. Rappelons aussi que le Bien est le premier moteur, concept lui-même théorique, discuté plutôt dans De l'âme :

Il y a deux facultés à l'âme : le désir et l'intellect [pratique et théorie] — elles seront motrices selon le lieu ;

Il apparaît donc raisonnable de regarder comme motrices ces deux facultés, savoir le désir et la pensée pratique ;

Il n'y a ainsi qu'un seul principe moteur : la faculté désirante ;

Puisque tout mouvement suppose trois facteurs, [...] le moteur, [...] ce par quoi il meut, et [...] le mû ; qu'à son tour le moteur est double, d'une part ce qui est immobile, d'autre part ce qui est à la fois moteur et mû, — il s'ensuit qu'ici le moteur immobile, c'est le bien pratique, le moteur mû le désirable, et le mû, l'animal <sup>67</sup>.

Il semble qu'on peut lire dans ces extraits l'explication quant à l'identité de l'objet de délibération et de l'objet d'action, ainsi qu'une clarification quant au concept de cause efficiente. Dans la Métaphysique, Aristote se contente de définir la cause efficiente comme « principe d'où part le mouvement » <sup>68</sup>. Dans De l'âme, Aristote ayant déjà expliqué que le *psuché* est identique à ses objets <sup>69</sup>— le *psuché* étant « ce par quoi [le moteur] meut » —,

---

66 Métaphysique, K, 1, 1059a35.

67 De Anima/De l'âme, livre III, Ch 10, 433a9, 433a18, 433a22, 433b13.

68 Métaphysique, A, 3, 983a31.

69 De l'âme, III, 7, 431b17 ; voir aussi J. Owens, « The forms of sensible things are received in the percipient without their matter. So perceived they cause the percipient, whose soul is potentially all things, to be actually the things perceived or known », « Aristotle – Teacher of those who know », in Catan, ed., Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens, State University of New York Press, Albany, 1981, p. 12.

on peut sans difficulté lire la définition de la cause efficiente : « Il n'y a qu'un seul principe moteur : la faculté désirante », c'est-à-dire le *psuché*.

Si on accepte la thèse de George Blair quant à la cohérence des écrits d'Aristote <sup>70</sup>, on peut possiblement aussi accepter que les notions de principe et de cause telles que lues dans les textes pratiques, n'ont pas à y être expliquées : elles le sont, abondamment, ailleurs. C'est pour cela qu'Aristote peut affirmer que,

Sont possibles les choses qui peuvent être réalisées par nous, <et cela au sens large>, car celles qui se réalisent par nos amis sont en un sens réalisées par nous, puisque *le principe de leur action est en nous* <sup>71</sup>.

Cet extrait ne se fonde pas sur une notion morale, mais bien sur une notion théorique, qui joue au plan public — car le *psuché* est le même chez tout le monde. Le *psuché* est aussi étroitement lié à la notion de choix.

## 2) *Le choix : résultat pratique, nature politique, aspects ontologiques*

On peut dire de la délibération que sa nature est politique, son procédé, dialectique, son outil, le syllogisme, et son résultat direct, le jugement. Dans le cas du choix pratique, sa nature est aussi politique, mais son procédé est plutôt logique, son outil est la volonté, et le résultat direct du choix est l'action.

---

70 Cf. Première interlude.

71 ÉN, III, 5, 1112b27 ; italiques ajoutés.

Si la délibération est un exercice temporel, le choix ne l'est pas, mais il est quand même pratique, comprenant lui-aussi des aspects proprement ontologiques. Dans plusieurs des extraits cités plus haut, les notions de prudence, de délibération, de vertu morale sont régulièrement accompagnées du concept de choix (*proairesis*), défini en deux temps dans l'Éthique à Nicomaque : « le choix [est] un désir délibératif des choses qui dépendent de nous »<sup>72</sup>; et « [ne] serait-ce pas, en réalité, le prédélibéré ? Le choix, en effet, s'accompagne de raison et de pensée discursive »<sup>73</sup>. En termes logiques, on pourrait dire que le choix est la translation de l'exercice syllogistique ; affirmation qui se tient lorsque l'on rattache, comme le fait Aristote, le choix à la volonté<sup>74</sup>, et à l'action<sup>75</sup>. On pourrait aussi affirmer que le choix est l'actualisation de la faculté de désirer, c'est-à-dire du *psuché* : « Il n'y a qu'un seul principe moteur : la faculté désirante »<sup>76</sup>.

Le choix porte sur les moyens pour atteindre une fin<sup>77</sup>. Lorsque j'ai terminé ma délibération, ce syllogisme (ou cette suite de syllogismes) me fournit une conclusion, le jugement, qui devient un type de *dunamis* : le choix, *energeia* qui redevient *dunamis* : l'action, *energeia*... Tout cela est possible par la notion du devenir : l'aspect téléologique

---

72 ÉN, III, 5, 1113a10.

73 ÉN, III, 4, 1112a15.

74 ÉN, III, 4, 1111b7.

75 ÉN, 1111b27.

76 De l'âme, III, 10, 433a21.

77 ÉN, 1111b27.

fondé sur la mouvance de l'*ousia* et sur l'attraction irréprouvable de la cause finale, le Bien. Mais en termes ontologiques, le point de départ de tout exercice pratique est difficile à cerner en raison du concept de continuité. Si on veut considérer les concepts pratiques en tenant compte de ses aspects ontologiques, le point de départ d'une telle étude est-il l'être immobile ? Le politique ?

Il y a ici quelques problèmes à examiner pour ne pas se retrouver avec une lecture trop faussée par notre propre conditionnement (historique), et qui crée des prédispositions difficiles à outrepasser.

Premièrement, mes choix déterminent mes vertus, ma prudence <sup>78</sup>, mais à un moindre degré que mes actes :

Pour les vertus [...] leur possession suppose un exercice antérieur[...] les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons [...] ainsi encore, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux. Cette vérité est encore attestée par ce qui se passe dans les cités, où les législateurs rendent bons les citoyens en leur faisant contracter certaines habitudes [...] c'est en quoi une bonne constitution se distingue d'une mauvaise <sup>79</sup>.

Le choix précède l'action temporellement, mais y est postérieur ontologiquement, comme c'est aussi le cas pour la délibération et le jugement. La différence entre cela et la théorie

---

78 « C'est le choix que nous faisons de ce qui est bien ou de ce qui est mal qui détermine *la qualité de notre personne morale*, et nullement nos opinions » ; ÉN, III, 4, 1112a3 ; italiques ajoutés. Mes choix précèdent mes opinions, ontologiquement ; comme mes actions mes vertus.

79 ÉN, II, 1, 1103a31.

de potentialité que l'on retrouve dans la Métaphysique est à peu près nulle. En effet, l'acte précède la disposition,

l'acte est antérieur à la puissance [... à] tout principe producteur de mouvement ou de repos. [... Pour] toute puissance [...], l'acte lui est antérieur [ontologiquement], tant selon la notion que selon l'essence ; mais, selon le temps, l'acte, en un sens, est antérieur, et, en un autre sens, il ne l'est pas <sup>80</sup> ;

la chose réalisée doit nécessairement exister dès le premier moment de sa réalisation [...] <sup>81</sup>.

Comme l'acte vertueux précède ontologiquement la disposition vertueuse. Ici, la notion de continuité doit être gardée à l'esprit par l'étudiant, car il est difficile pour nous modernes de ne pas chercher d'explication séquentielle (ou conséquentielle) aux concepts d'anciens fondés sur l'unité ou sur la continuité <sup>82</sup>. Le paradigme (toujours bien dominant) des sciences de la mesure nous conditionne fortement à chercher des façons de comprendre fondées sur des notions de comparaison et de mesurabilité (je pense surtout aux philosophies critique et positiviste) <sup>83</sup>.

---

80 Métaphysique, Θ, 8, 1049b4.

81 Métaphysique, B, 4, 999b12.

82 Une totalité non pas à construire, ni à créer, mais plutôt à comprendre...

83 De toute façon, un des problèmes majeurs des approches positivistes est que, scientifiquement, on se fonde souvent encore sur une mécanique newtonienne. En effet, peu de théories positivistes ou scientifiques/critiques peuvent se vanter d'avoir pris la peine de se pencher sur le comment de la mécanique quantique — sur le paradigme scientifique maintenant dominant —, qui représente possiblement une ouverture à une nouvelle série de discours concernant la continuité et/ou l'unité. Un problème toutefois pour ailleurs, pour d'autres, pour l'instant...

Aussi, une autre raison pour laquelle on peut avoir des difficultés à suivre ou à accepter l'argumentation présente <sup>84</sup> peut être liée à l'absence apparemment entière d'une notion ontologique proprement moderne. Gadamer, discutant de la lecture de Hegel de la dialectique ancienne, écrit,

According to Hegel the deficiency in the philosophical consciousness of antiquity is that there *spirit is still submerged in substance* or, put in Hegelian terms, that substance is the concept only "in itself" – that spirit has not yet experienced itself as being "for itself", as subjectivity. Thus it is not conscious of finding itself in its comprehension of what occurs <sup>85</sup>.

L'agent, chez Aristote, est situé quelque part sur le continuum de l'être — pourrait-on dire, pourrait y être ou ne pas y être sans affecter le cours de l'être. L'esprit, le « je », semble être plutôt circonstanciel chez Aristote : comme si, pour être vertueux, juste, prudent, je devais comprendre ma place par rapport au Bien, à l'être immobile, et agir pour en quelque sorte « participer » à l'ordre prédéfini dans l'espace ontologique. Je ne réfléchirai pas à ma condition (contrairement aux affirmations de Nussbaum<sup>86</sup>), je saurai plutôt que je m'insère correctement dans cet ordre lorsque mes amis, mes concitoyens, auront célébré, reconnu ma vertu, mon excellence, ma prudence. Oui, il y a le *psuché*/moteur mu par le moteur immobile et qui me meut ; il n'y a toutefois pas d'espace (littéralement, pas d'espace spirituel) pour que le *psuché* devienne objet, car il est aussi

---

84 Soyons prétentieux : et l'argumentation d'Aristote... !

85 Gadamer, Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies, tr. P. C. Smith, Yale, 1976, p. 9 ; italiques ajoutés.

86 Cf. Chapitre deux, pp. 64-70.

opaque que toute substance. Il n'est pas vide, mais son contenu n'a simplement pas été identifié : le sujet ou l'esprit <sup>87</sup>. Ceci est toutefois une problématique tout-à-fait moderne. Si l'*ousia* représente l'assise ontologique chez Aristote, et si l'ontologie se lit par les concepts de causes et de potentialité, qui sommes-nous aujourd'hui pour accuser Aristote de n'y avoir injecté une notion proprement chrétienne : celle de l'esprit ?! Il y a quand même, chez Aristote, un espace qui, sans s'y comparer, peut quand même fournir un début de réponse à de telles critiques : l'espace politique.

## *II. Le politique : aire dialectique*

Un des arguments qui est revenu à quelques reprises depuis le début du présent texte est que les projets socratique, platonique, et aristotélicien s'inscrivent dans une continuité ; que les similarités entre Platon et Aristote sont plus nombreuses que ne le sont les différences ; que leurs notions du Bien sont plus apparentes que distinctes <sup>88</sup>. En acceptant la définition de Jaeger (et d'Owens) de la notion de *paideia*, comme d'un bain culturel : un concept d'idéal commun, enseigné, partagé par tous, et qui n'a pas de commune mesure avec notre compréhension moderne (et anthropologique) de la notion de

---

87      selon qu'on pense à Kant ou à Hegel...

88      Cf. Chapitre un, pp. 17-22 ; Chapitre deux, p. 56s..

culture<sup>89</sup>; en acceptant donc cette thèse, on peut certes imaginer que le primat du politique est aussi bien-portant chez Aristote qu'il ne l'est chez Platon. La notion d'*ousia* ainsi que la téléologie du premier rendent toutefois le politique beaucoup plus voisin du Bien qu'il ne l'est chez le second, ne soumettant pas le politique à la métaphysique comme semblait le vouloir Platon <sup>90</sup>, mais faisant plutôt sentir les pulsations de l'être jusque dans le monde<sup>91</sup>. Je crois néanmoins que l'extrait déclaratoire de Diotime qui suit aurait pu servir à tout Grec de l'époque pré-hellénique <sup>92</sup>, et peut éclaircir les dernières pages du présent chapitre : « la plus considérable et la plus belle manifestation de la pensée est celle qui concerne l'ordonnance des États comme de tout établissement, et dont le nom, on le sait, est tempérance aussi bien que justice » <sup>93</sup>. D'ailleurs, on retrouve un écho de l'envolée de la Diotime du Banquet, dans la Politique, à la façon d'Aristote,

la vie active n'implique pas nécessairement des relations avec autrui, comme on le croit parfois ; on ne doit non plus regarder comme ayant seules un caractère pratique ces pensées que nous formons à l'aide de l'expérience, en vue de diriger les événements : mais bien plutôt revêtent ce caractère les pensées et les spéculations qui ont leur fin en elles-mêmes et qui ont elles-mêmes pour objet, car

---

89 Werner Jaeger, Paideia: La formation de l'homme grec : Tome 1 : La Grèce archaïque ; Le génie d'Athènes, tr. A. et S. Devyver. Gallimard, Paris, 1964, introduction pp. 11-26 ; aussi, Cf. Deuxième interlude.

90 Du moins le Platon des dialogues intermédiaires...

91 « Les hommes ne s'associent pas en vue de la seule existence matérielle, mais plutôt en vue de la vie heureuse (car autrement une collectivité d'esclaves ou d'animaux serait un État, alors qu'en réalité c'est là une chose impossible, parce que ces êtres n'ont aucune participation au bonheur ni à la vie fondée sur une volonté libre) » ; Politique, III, 9, 1280a32.

92 Pré-épicurienne, pré-stoïque...

93 Platon, Le banquet, 209a.

l'activité bonne est une fin et par conséquent il existe une certaine forme d'action qui est aussi une fin. Et, même dans le cas d'activités tournées vers le dehors, nous appliquons le terme *agir*, dans le sens le plus vrai et le plus plein du mot, aux hommes qui par leurs pensées dirigent le travail de leurs subordonnés. [...] On voit ainsi clairement que la vie la plus parfaite doit nécessairement être la même, aussi bien pour chaque homme en particulier que pour les États et les hommes pris collectivement <sup>94</sup>.

Le politique, en tant qu'arène du devenir collectif et de l'expression d'excellence de la communauté, est essentiel au contexte, au projet culturels des Grecs anciens, mais ceux-ci n'en oublient pas moins l'importance du théorique, et ce au coeur même de leur communauté :

Though the practical and productive sciences have radically different starting points from those of the theoretical, nevertheless all three function in the same real world. The world that people know through the theoretical sciences is the world in which they live and work <sup>95</sup>.

Le politique, en raison de sa configuration (l'espace public, seule précondition possible à la liberté) <sup>96</sup>, permet à Aristote d'y faire se déployer des éléments propres à sa métaphysique : la raison, l'être substantiel, et la téléologie. Parce que le politique agit pour Aristote au plan intellectuel comme il agissait pour Socrate au plan discursif : le politique est l'ultime arène dialectique.

Pour les vertus [...] leur possession suppose un exercice antérieur [...] les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons

---

94 Politique, VII, 4, 1325b17s..

95 Joseph Owens, « Aristotle – Teacher of Those who Know » in J. R. Catan, ed., Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens, State University of New York Press, Albany, 1981, p. 12.

96 « l'État n'est autre qu'une communauté d'hommes libres » ; Politique, III, 6, 1279a20.

[...] ainsi encore, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux. Cette vérité est encore attestée par ce qui se passe dans les cités, où les législateurs rendent bons les citoyens en leur faisant contracter certaines habitudes [...] c'est en quoi une bonne constitution se distingue d'une mauvaise <sup>97</sup>.

Cet extrait semble traduire on-ne-peut-mieux au plan intellectuel le projet (dialectique) socratique ! C'est aussi ce que semble affirmer Gadamer.

It appears to me that the utopia of the *Republic*, to the extent that it answers the question about the good, aims at the mature conceptual clarification which the *Nicomachean Ethics* offers in its considered analysis of the relationship between *éthos* and *logos*. In any case, Aristotle's ethics presupposes the Socratic-Platonic turn to the *logos* and rests upon the foundation of it <sup>98</sup>.

Le politique chez Aristote pourrait être perçu comme étant le plan auquel l'être humain peut se connaître le mieux. Je n'irais pas aussi loin que Gadamer, qui semble lire chez Aristote un plan de conscience de soi <sup>99</sup>, mais l'idée d'un type d'auto-référentialité me paraît plausible. Si la substance est essentiellement opaque chez Aristote, mais qu'elle est mue par la cause finale, le Bien, par l'aspect téléologique de l'être, par le devenir, et si l'agent ne peut se connaître comme sujet (ou comme esprit), alors le politique devient

---

97 Éthique à Nicomaque, II, 1, 1103a31s..

98 Gadamer, « Hegel's Dialectic of Self-consciousness », in Hegel's Dialectic..., *ibid.*, p.61.

99 *Ibid.*, pp. 61-2.

primordial pour permettre à l'être une présence (littéralement) phénoménale dans le monde <sup>100</sup>. Cette présence est possible par l'aspect dialectique du politique.

Un des exercices publics des plus proprement dialectiques est l'action discursive.

D'ailleurs, la première phrase de la Rhétorique se lit,

la Rhétorique est l'analogie de la Dialectique ; l'une et l'autre, en effet, portent sur des questions qui sont à certain égard de la compétence commune à tous les hommes et ne requièrent aucune science spéciale <sup>101</sup>;

comme aussi la *phronésis* qui ne requiert pas de science spéciale. Je crois que l'analyse de Gadamer quant à un type d'identité dialectique-*phronésis* peut être éclairante dans ce contexte. En effet, ni un ni l'autre des exercices ne s'enseigne ; la dialectique et la *phronésis* dépendent plutôt de la sensibilité culturelle de l'agent.

Whoever deliberates with himself and with others about what would be the right thing to do in a particular practical situation is plainly prepared to support his decision with nothing other than good reasons, and he who always behaves this reasonably possesses the virtue of reasonableness, of "well-advised-ness". (*Euboulia* was a political slogan of the new *paideia* of that time) <sup>102</sup>.

Cette sensibilité culturelle <sup>103</sup> est au coeur des différents types développés par Aristote tout au long de l'Éthique à Nicomaque. Il serait malheureux de considérer la justice, par

---

100 Le terme « monde » se doit de n'être assigné qu'au milieu humain — il n'y a pas si longtemps, on aurait toutefois affirmé la présence de l'être « parmi les hommes », la notion générale humaine ayant été du genre masculin pendant assez longtemps, merci... Il n'y a plus de justification pour l'universalisation au masculin. Il y a au moins cela de progrès...

101 Rhétorique, I, 1, 1354a.

102 Gadamer, The Idea of the Good..., *ibid.*, p. 36.

103 prise pour acquise à l'époque d'Aristote.

exemple, en ne tenant pas compte du contexte culturel dans lequel les gens étaient plongés, à cette époque, ou en oubliant le type de considérations qui devaient faire partie de la délibération du juste (un type de considérations très semblables à celles du prudent). Comment la justice pourrait-elle pu être perçue indépendamment de ses réverbérations théoriques ? Comment la prudence pourrait-elle être comprise en évitant de considérer ses aspects ontologiques ?

Finalement, encore et toujours, le pivot central autour duquel on peut étudier ces concepts demeure le Bien. Par exemple, la proximité ou l'illumination réciproque continue du pratique et du théorique chez Aristote sont possibles en raison de la force d'attraction qu'exerce le Bien. En autres mots, le devenir est partout présent chez Aristote. Sa téléologie joue à la fois au plan ontologique, au plan physique, mais aussi au plan politique, les trois plans demeurant, chez Aristote, phénoménaux. On ne devient pleinement humain qu'en exerçant sa vertu, sa prudence, en public : cet espace qui seul rend possible la connaissance, sinon de soi, du moins de la condition humaine.

Si je suis en train de lire l'Éthique à Nicomaque, livre III, et que je vois, « l'homme est principe de ses actions », ou dans le livre VI, « le principe de l'action morale est ainsi le libre choix », et que le concept « principe », qui n'est défini nulle part dans ce texte, demeure nébuleux pour moi, comment puis-je saisir la portée d'une phrase comme « la prudence est une disposition <sup>104</sup>, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la

---

104 terme ontologique non plus défini dans l'Éthique à Nicomaque...

sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain »<sup>105</sup> ? Comment puis-je alors réfléchir avec le moindre de rigueur au concept de *phronésis*, modèle public défini par le politique, certes, mais fondé sur des concepts qui ne se connaissent que par la théorie ?

---

105 ÉN, VI, 5, 1140b5 ; à noter que la notion de vérité, telle que définie dans la Métaphysique, (Θ, 10, 1051a35s.) et telle qu'appliquée dans les textes pratiques, mériterait une longue thèse en elle-même...

## TROISIÈME INTERLUDE

### *Fantaisie sur la chronologie conceptuelle chez Aristote*

Lorsque Aristote se présentait au Lycée, et qu'il s'apprêtait à discourir sur le politique, il savait que les auditeurs présents étaient désormais familiers avec le vocabulaire qu'il employait. Après tout, les auditeurs de science politique étaient les étudiants les plus âgés, expérimentés même : ceux qui avaient suivi le trajet éducationnel exigé par Aristote.

Les étudiants qui commençaient chez lui devaient d'abord se familiariser avec les catégories, la logique, la dialectique, la syllogistique, les concepts. Ensuite, on passait aux sciences : biologie, physique, arithmétique, psychologie. Les étudiants qui avaient maîtrisé ces domaines étaient ensuite exposés aux discours sur la philosophie même : ce qu'on appelle aujourd'hui la métaphysique. C'est là, possiblement, qu'Aristote poussait ses étudiants à leurs limites intellectuelles, par les spéculatives. Il leur fallait connaître les notions propres à l'être : les causes, les principes, les notions d'antériorité, de potentialité, de continuité. C'est donc après ce chemin, certes abrupte, qu'un auditeur était prêt à entendre parler de ce qui était à la fois la plus noble et la plus insaisissable des sciences : la science politique.

C'est pour cela que quand Aristote affirmait, dans le cadre de ses discours de science politique, que le bien-vivre, l'*eudaimonia*, est une *energeia*, en harmonie avec les *aretés*, et

ce pendant une vie complète, *téléios bios*, il n'y avait sans doute ni de problème de vocabulaire, ni de problème conceptuel à élucider avant de continuer vers l'étude morale proprement dite. Et lorsque Aristote déclarait que l'homme est par nature un animal politique, il savait que la notion d'animal, comme celle de nature, étaient tout à fait comprises par ses auditeurs, qui n'avaient qu'à se concentrer sur la logique des paroles et sur les rapports conceptuels, étant déjà on ne peut plus familiers avec les termes-clés employés par Aristote (comme ils étaient aussi familiers avec le type d'écrits qu'employait Aristote pour ses discours, écrits toujours dans ce style ionien, particulier par sa structure littéraire <sup>106</sup>).

C'est pour cela qu'il me semble malheureux d'initier aujourd'hui les étudiants à la pensée d'Aristote en leur refilant une copie de l'Éthique à Nicomaque, ou pis encore, de la Politique. Je dis pire car la section titrée « Politique » était possiblement la deuxième ou encore la troisième partie des discours d'Aristote sur la science politique. Il est fort probable, si Aristote fonctionnait comme je l'imagine, que la première série de discours politiques portait sur l'éthique, les seconde et troisième parties sur la politique et la rhétorique : l'ordre logique de ces deux derniers textes étant difficile à déterminer, nos commentateurs se rabattant généralement sur la continuité du livre X de l'Éthique à Nicomaque au livre I de la Politique...

---

106 « The surviving works are in the form of school *logoi*, a traditional Ionian literary genre » ; J. Owens, « Aristotle – Teacher of Those Who Know », in J. Catan, ed., Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens, State University of New York, Albany, 1981, p. 3.

Il me semble que si on veut initier un étudiant à la lecture d'Aristote, on se doit de le familiariser au vocabulaire, aux notions de base : la téléologie, les notions de *dunamis*, d'*energeia*, d'*ousia*, et certes le concept d'*agathon*; les concepts de continuité, de réciprocité ; les fondements rationnels, dialectiques de l'approche d'Aristote. C'est seulement suite à une familiarisation au moins minimale de ce genre qu'une étudiante pourrait être confrontée à des concepts aussi complexes, aussi exigeants, que le sont l'*eudaimonia* ou la *phronésis*.

L'ordre chronologique conceptuelle que j'imagine ici est tout à fait fictive. Rien dans les textes de commentateurs ne suggère qu'Aristote ait procédé au Lycée de la façon illustrée ici. Il s'agit simplement d'argumenter, encore, dans la direction générale de cette thèse : il y a une continuité évidente d'un texte à l'autre chez Aristote, et on ne peut saisir la portée, la profondeur et l'intemporalité de ses textes pratiques sans être un tant soit peu familier avec ces notions essentielles qui habitent l'ontologie d'Aristote avant de se déployer dans le monde, parmi nous <sup>107</sup>.

---

107 C'est félin comme fin, non ? Par minou ?

# CONCLUSION

## *Où mène cette piste ?*

Il suffit d'un mot pour résumer le projet de recherches et de réflexions qui a donné les pages que vous venez de lire : continuité. Cet étudiant-ci est persuadé que la continuité est parmi les concepts ontologiques *et* pratiques les plus invitants à explorer. Continuité du non-rationnel (de l'intuitif) et du rationnel. De la pensée et du discours. Continuité du politique et de l'ontologique. Continuité de la logique et de l'action. De soi et de l'autre. D'une communauté et d'une autre.

La lecture des textes théoriques d'Aristote, accompagnant la lecture de ses textes pratiques, semble permettre l'amorce d'une étude sérieuse et actuelle de ce concept de continuité. Si la logique d'Aristote, si son ontologie aussi, reflètent son intention de fonder une philosophie sur les notions d'unité et de continuité, et donc sur sa compréhension de la substance (*ousia*) et du mouvement téléologique — le concept des causes cernant quelques uns des moments de ce mouvement, et l'identification d'une notion traduisant l'être en mouvement, l'*energeia* —, certains espaces nébuleux, quelques coins mal éclairés, trop de lignes pointillées demeurent pour aborder la question de fond. Comment cerner intellectuellement un concept qui, par définition, n'a pas de point fixe, en l'occurrence la continuité ? Ou pour aborder la question politique. Le concept de continuité a-t-il une

application aujourd'hui en pensée politique <sup>1</sup>? Sommes-nous alors dans un domaine déjà étudié ? Différent des théories communicationnelles, ou critiques ?

### *Est-ce vraiment une piste ?*

Il y a quelques problèmes qui peuvent affaiblir une thèse argumentant en faveur du rapport de continuité entre théorie et pratique chez Aristote, en partant des limites dialectiques apparemment inhérentes à son oeuvre, ou encore, à son époque. Aussi, le paradigme actuel se prête mal à un discours qui insiste sur la proximité entre le contingent et l'incommensurable. Ou est-ce le cas ?

La téléologie d'Aristote, fondée sur la doctrine des causes, qui peut être vue comme un effort cherchant à saisir quelques uns des moments du mouvement continu du devenir, crée en elle-même l'impossibilité d'une identification claire de la substance. On pourrait argumenter qu'il n'y a pas de contenu à identifier à une notion qui elle-même représente un contenu, en ce cas-ci le contenu des phénomènes. Aussi, chez Aristote, la substance est indécomposable et intemporelle, car mystérieuse. Ceci limite quand même la portée dialectique de toute réflexion pour tout agent. Si en aucun moment ne puis-je, comme agent, réfléchir à ma propre condition, ou réfléchir au déploiement d'esprit qui

---

1 S'il existe encore une telle chose...

m'est possible, mes réflexions seront forcément limitées à l'inscription qui m'est envisageable au sein du tout, au coeur du monde, et aussi, ma délibération ne portera que sur un rapport *praxis-theoria*. Toute auto-réflexion me sera littéralement fermée, excepté par le miroir communautaire. On ne peut réfléchir qu'à ce que l'on considère comme *étant*. Or s'il n'y a pas d'objet possible pour l'auto-réflexion, il n'y aura pas non plus de véritable sujet éthique, et il ne peut y avoir de véritable dialectique politique — dans le sens où on entend « dialectique » aujourd'hui. Il y aurait quelques moyens d'explorer cette difficulté.

### 1) *La logique de Hegel*

Hegel is first and foremost a logician and not a philosopher of history, a political thinker, a theologian, or a *Lebensphilosoph*. Of course, as a logician, he is all of these and more. This is because Hegel accepts the Greek conception of philosophy as the attempt to give a *logos* or discursive account of the Whole <sup>2</sup>.

Justement. Il semble que par deux innovations, Hegel peut peut-être traiter des difficultés concernant l'*ousia*. Il y a d'abord l'usage d'un nouveau type de négativité qui permet de distinguer entre la forme et le processus de formation.

Hegel's greatest innovation is to develop a new doctrine of contradiction and negativity, the core of his "dialectic", which attempts to resolve the *aporiai* of classical rationalism at a higher, more comprehensive, and so genuinely rational

---

2 Stanley Rosen, G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom, Yale University Press, New Haven and London, 1974, p. xiii.

level. The crucial step in this new doctrine is to distinguish between form and the *process of formation* <sup>3</sup>.

Dans le contexte d'une étude de l'*ousia* (et de la raison), Hegel, par l'introduction d'un type de dialectique fondée sur la négativité, enfonce la porte qui avait été entrouverte par le *cogito* de Descartes, et l'entendement de Kant. Il est dorénavant possible à l'agent de s'observer lui-même, et de s'exercer en lui-même à la dialectique jadis réservée au discours et/ou au politique, et ce même en ce qui concerne le bien commun. Ceci prend encore une toute autre couleur lorsqu'on porte attention à certains extraits de la Science de la logique de Hegel. Traitant de la théorie du concept, Hegel, dans la version de 1817 écrit,

Le concept est ce qui est *libre*, en tant qu'il est la pure négativité de la réflexion de l'essence en elle-même ou la *puissance* de la substance, — et, en tant qu'il est la *totalité* de cette négativité, ce qui est *en et pour soi déterminé* <sup>4</sup>.

Si on combine cet extrait avec le texte de 1827/30 sur le syllogisme <sup>5</sup>, qui injecte dans la réflexion sur la substance l'élément spirituel, on se retrouve avec une logique qui pourrait ne plus être limitée au va-et-vient polaire de la dialectique aristotélicienne. Si l'*ousia* est dorénavant transparente, révélant un contenu, l'esprit <sup>6</sup>, la logique doit porter

---

3 Ibid., pp. xvii-xviii ; italiques de l'auteur.

4 Encyclopédie des sciences philosophiques : I. – La Science de la logique ; Texte intégral présenté, traduit et annoté par, Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1970, § 109.

5 Ibid., § 181 s..

6 Voir Bernard Bourgeois, Études hégéliennes : Raison et décision, PUF, 1992, pp. 106-7 ; Hans-Georg Gadamer, Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies, tr. P. C. Smith, Yale, 1976, pp. 5-34.

en elle un élément de plus (au moins), et se mouvoir dans une complexité accrue.

Question : l'injection de la notion d'esprit dans la substance traduit-elle mieux le concept de continuité, ou ne représente-t-elle qu'un nouveau moment à identifier sur le continuum ?

## 2) *La logique de Platon*

Une autre réponse aux limites dialectiques chez Aristote pourrait venir de nul autre que Platon ! Aristote est très connu pour avoir été un critique constant de la théorie des formes de Platon. Il pourrait y avoir certaines critiques qui ne sont toutefois pas passées inaperçues chez Platon même. C'est du moins la thèse que soutient Kenneth Sayre.

Selon Sayre, les dialogues tels Parménide, Timée, le Philèbe, et le Sophiste seraient des réponses directes à Aristote <sup>7</sup>, et fonderaient une ontologie adressant justement les problématiques de la continuité et de l'unité <sup>8</sup>. Il est toutefois juste d'ajouter que les critiques d'Aristote ne se limitaient pas à la théorie des Idées ou des Formes. En effet, la doctrine de la participation ou des intermédiaires que l'on retrouve dans les derniers dialogues de Platon est aussi en joue pour Aristote <sup>9</sup>. Quand même, la finesse dialectique

---

7 Kenneth M. Sayre, Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved, Princeton, 1983, pp. 10-14.

8 Ibid., pp. 116-7, 120-123, et 165-8 ; au fait, *qui* est cet Aristote du Parménide ?

9 Métaphysique, A, 9, 990b16s. ; ici, Aristote critique justement la théorie du « Troisième Homme » que l'on retrouve dans le Parménide, 132a.

des derniers dialogues de Platon demande à être explorée, ne serait-ce que pour des éléments de logique propres à Platon (ou même à Parménide !). On y retrouverait peut-être une amorce d'identification d'un contenu à l'*ousia*...

### *La pensée politique est-elle encore possible ?*

Et si la condition actuelle de la pensée politique se comparait à la condition de la pensée morale ? Alasdair MacIntyre, dans son populaire After Virtue: A Study in Moral Theory, débute son texte par une allégorie qui illustre le piètre état dans lequel se retrouve la pensée éthique aujourd'hui <sup>10</sup>. Après quelques chapitres d'exploration de cette problématique, MacIntyre conclut qu'il n'y a peut-être que deux solutions possibles au désarroi de la pensée morale : Nietzsche, qui rejette tout le discours moral moderne (qui ne serait justement *que* discours), ou Aristote, qui aurait été le premier à traiter de l'éthique de façon plutôt compréhensive <sup>11</sup>. D'un côté, on aurait à fonder à nouveau un langage du rapport entre soi et la communauté — n'est-ce pas, de toute façon ce que les tenants de l'agir communicationnel ont entrepris ? D'un autre, il s'agirait de poser des questions comme s'en était posé Aristote — depuis Jaeger, Gadamer et Hannah Arendt, on assiste quand même à un renouveau du discours aristotélicien, aussi récupéré soit-il.

---

10 Alasdair C. MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, University of Notre Dame Press, 1981, pp. 1-5.

11 Ibid., pp. 103-113.

Mais, qu'en est-il de la pensée politique même ? La question se pose-t-elle ? Ne faut-il pas poser une question un peu plus dure encore : et si le politique était mort ? En effet, il est à se demander si, depuis l'ère libérale, le politique ne s'est pas simplement éteint. Que nous répondraient Gadamer, Heidegger, Hegel ? Ou notre période malade de mercantilisme réchauffe-t-elle en son sein un véritable devenir communautaire ? Que nous répondraient les penseurs islamiques, indiens, chinois ?

Il serait facile de pointer du doigt le libéralisme ou tout autre *-isme* pour écrire encore une autre plainte de la philosophie agonisante, ou du politique disparu. Il serait aussi facile de crier son désenchantement face à la modernité. Je crois plutôt qu'on doit dorénavant insister sur le fondement ontologique de phénomènes pratiques, de tels fondements ne se comprenant toutefois qu'après une longue et patiente écoute.

Rien dans l'actualité ne nous pousse vraiment ni vers le silence, ni vers la patience intellectuelle. C'est pourtant ce qu'Aristote demande des étudiants de science politique. Qu'ils soient assez mûrs, assez en paix avec leurs passions pour pouvoir considérer l'espace public, contingent, et ses oeuvres. Lorsque l'on lit ses textes pratiques, peut-on reprocher à Aristote d'avoir été modernement (ou chrétiennement) apatheidusique ? C'est un peu la critique que j'ai osé lancer aux Aubenque, Jaeger, et Nussbaum. Or, des mouvements qu'inspire son ontologie émane la noblesse de la pensée politique d'Aristote. Lorsqu'on lit l'Apologie, le Phédon, ou même le début de la République, on peut encore sentir, à travers les nombreux siècles, l'admirable assurance de Socrate, assurance fondée sur une autonomie, une certitude morale indéfectibles. Cette certitude est peut-être ébranlée par

Platon dans des dialogues comme Parménide, mais il s'agit d'ontologie et de logique, non d'éthique.

Il nous faut, pour terminer, poser une question proprement académique. Comment peut-on affirmer que la lecture du pratique, du politique est simplifiée par la lecture du théorique, de l'ontologique ? D'abord, le politique et l'espace public sont un chez Aristote, Or, l'espace public est un lieu phénoménal ; le phénomène est une forme ; le contenu d'une forme est le propre de l'ontologie, aussi espace phénoménal.

Plus à point, lorsqu'on pose la question, « Qu'est-ce que... ? », ou « Quelle est la définition de... ? », on entre immédiatement dans le domaine ontologique. « 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 »<sup>12</sup>. D'ailleurs, porter l'attention vers l'être substantiel permet la reconnaissance de la quiddité d'une chose :

la quiddité de chaque être, c'est ce qu'il est dit être par soi[...]; ta quiddité est donc ce que tu es par toi[...]; la véritable énonciation de la quiddité de chaque être est celle qui exprime la nature de l'être défini, mais dans laquelle ne figure pas cet être lui-même<sup>13</sup> ;

il y a seulement quiddité des choses dont l'énonciation est une définition<sup>14</sup>.

---

12 Métaphysique, Z, 1, 1028A15.

13 Z, 4, 1029b12.

14 1030a6 ; la note suivante de Tricot explique : « Nous traduisons par *énonciation*, mais on pourrait encore rendre le terme par *formule*, *explication*, *discours explicatif* ; [...] dans ce passage [...], on doit donc entendre par  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  tant le *concept* lui-même, la *notion*, que son dépliement, son *ex-plication* dans une proposition, dans un discours... La notion est le discours ramassé en un mot ; le discours est le concept détendu en une proposition » ; n. 2, p 362.

La définition de tout concept pratique ou politique demande qu'on se pose la question de fond. Quelle est la quiddité de la *phronésis* ? De la vertu ? Le bien-vivre (*eudaimonia*) est une activité substantielle du *psuché*. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est seulement après avoir considéré ces concepts avec la curiosité et la sollicitude qu'ils méritent que l'on peut comprendre ce que signifient les concepts proprement politiques, comme le citoyen, par exemple.

Si on vient qu'à saisir la poussée théorique qui éclôt chez le juste, chez le prudent, on peut aussi y lire la noblesse de l'ontologie d'Aristote, une (noblesse) certes moins spectaculaire que chez Socrate, mais possiblement plus fondée, en tout cas plus éternelle. Une telle magnificence intellectuelle fait du *phronimos* d'Aristote, personnage ordinaire, admirable par sa présence parmi tous, par son activité politique, un rôle-type à étudier d'encore plus près. Sa sensibilité aux moeurs du moment. Son usage du langage commun. Son respect, ou du moins son écoute des opinions communes, en font un véritable modèle d'agent politique — celui qui agit en public, qui plus est, qui se connaît et se reconnaît par le public, par la dialectique de plein jour, en plein espace politique...

Aussi, l'attrait qu'exerce Aristote pour les apologues du communautarisme est évident. On ne peut se définir indépendamment de sa nature qui, chez Aristote, est politique. Le communautaire est tout à fait déterminant chez Aristote.

Le problème est que la communauté n'est pas plus déterminante qu'elle ne l'est pas. L'ontologie n'est pas plus déterminante qu'elle ne l'est pas non plus. Il s'agit ici de l'intérêt de cette thèse : la continuité chez Aristote — agent compris...

Encore, la notion de continuité, celles d'*energeia* et d'*ousia*, les doctrines de potentialité et des causes rendent le devenir difficile à saisir pour nous qui baignons <sup>15</sup> dans cette limitante (ère) de la mesure (éclatée depuis Einstein). Il se fait urgent d'oser ajuster l'ontologie aux choses telles que nous les comprenons.

La mesure culturelle croule sous la réalité démographique. La mesure économique sombre sous les réalités humaine et écosystémique. La mesure sociale voit ses aiguilles s'affoler devant l'incessante mutabilité humaine. On a donc besoin de retourner aux outils de base. À la logique. À l'ontologie. À la philosophie. Pour reprendre l'étude, patiemment, en l'assoyant sur des fondements qui diront merci à Platon, à Aristote. Merci à Kant, à Hegel.

---

15 Envie d'écrire « qui sommes noyés »...

## BIBLIOGRAPHIE

- ANNAS, Julia, The Morality of Happiness, Oxford University Press, 1993, 502 pages.
- ANTON, John P., and PREUS, Anthony, editors, Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics, State University of New York Press, 1991, 284 pages.
- ARENDT, Hannah, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, 333 pages.
- ARISTOTE, De la génération et de la corruption (de Generatione et Corruptione) : traduction nouvelle et notes par, Jean TRICOT, Deuxième édition, Vrin, Paris, 1951, 169 pages.
- De l'âme [ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ - DE ANIMA], traduction et notes par, Jean TRICOT, Vrin, Paris, 1965, 236 pages.
- Éthique à Eudème : introduction, traduction, notes et indices par, Vianney DÉCARIE, Vrin, Paris et Les presses de l'Université de Montréal, 1991, 236 pages.
- Éthique à Nicomaque, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par, J. TRICOT, Vrin, Paris, 1990, 539 pages.
- Éthique de Nicomaque, trad. Jean VOILQUIN, Flammarion, Paris, 1992, 346 pages.
- La métaphysique : tomes 1 et 2, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaires, J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991 et 1986, 877 pages.
- Organon III : les premiers analytiques, nouvelle traduction et notes par, J. TRICOT, Vrin, 1936, 335 pages.
- Organon IV : les Seconds analytiques, nouvelle traduction et notes par, J. TRICOT, Vrin, 1938, 251 pages.
- Organon V : les Topiques, tome I (livres I-IV), nouvelle traduction et notes par, J. TRICOT, Vrin, 1939, 164 pages.
- La politique, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par, J. TRICOT, Vrin, Paris, 1989, 595 pages.

- Les politiques, trad. Pierre PELLEGRIN, Flammarion, Paris, 1990, 575 pages.
- Traité du temps : Pysique, livre IV, 10-14, introduction, traduction et commentaire par, Catherine COLLOBERT, Éditions Kimé, Paris, 1994, 126 pages.

ARISTOTELIS, Ethica Nicomachea, Oxford, 1970, 264 pages.

- Metaphysica : Recognovit brevique adnotatione critica instruxit, W. JAEGER, Oxford, 1969, 312 pages.

ARISTOTLE, Aristotle's Categories And Propositions, Translated with Commentaries and Glossary by Hippocrates G. APOSTLE, Peripatetic Press, Grinnell, Iowa, 1980, 157 pages.

- Aristotle's Metaphysics, Translated with Commentaries and Glossary by Hippocrates G. APOSTLE, Peripatetic Press, Grinnell, Iowa, 1979, 498 pages.
- Aristotle's Metaphysics, tr. John WARRINGTON, Everyman, 1961, 388 pages.
- Aristotle's On The Soul (De Anima), Translation with Commentaries and Glossary by Hippocrates G. APOSTLE, Peripatetic Press, Grinnell, Iowa, 1981, 225 pages .
- Aristotle's Nicomachean Ethics, translated with Commentaries and Glossary, Hippocrates G. APOSTLE, Peripatetic Press, Grinnell, Iowa, 1984, 372 pages.
- Aristotle's Posterior Analytics, Translated with Commentaries and Glossary by Hippocrates G. APOSTLE, Peripatetic Press, Grinnell, Iowa, 1981, 328 pages.
- Aristotle's Posterior Analytics, tr. with notes, Jonathan BARNES, Clarendon/Oxford, 1975, 277 pages.
- Ethics, tr. J.A.K. THOMSON, Penguin, 1976, 383 pages.
- Nicomachean Ethics, Book Six, with Essays, Notes and Translation, L.H.G. GREENWOOD, Arno Press, NY, 1973, 214 pages.
- The Politics, tr. T.A. SINCLAIR, Penguin, 1962, 320 pages.
- The Politics Of Aristotle, ed. and tr. Ernest BARKER, Oxford University Press, 1973, 411 pages.

- AUBENQUE, Pierre, La prudence chez Aristote, Presses universitaires de France, 1963, 190 pages.
- Le problème de l'Être chez Aristote : essai sur la problématique aristotélicienne, Presses universitaires de France, Paris, 1966, 551 pages.
- AUBENQUE, Pierre et TORDESILLAS, Alonso, Aristote politique : études sur la Politique d'Aristote, Presses universitaires de France, Paris, 1993, 552 pages.
- BALABAN, Oded, « Praxis and Poesis in Aristotle's Practical Philosophy », The Journal Of Value Inquiry, Netherlands, Vol. 24, 1990, pp. 185-198.
- BARKER, Ernest, The Political Thought Of Plato And Aristotle, Russell & Russell, NY, 1959, 559 pages.
- Greek Political Theory, Methuen & Co, London, 1964, 468 pages.
- BARNES, Jonathan, SCHOFIELD, Malcolm, SORABJI, Richard, Editor, Articles On Aristotle: 2. Ethics & Politics, Duckworth, London, 1977, 254 pages.
- Articles On Aristotle: 3. Metaphysics, Duckworth, London, 1979, 223 pages.
- BELAVAL, Yvon, et al, La révolution kantienne : histoire de la philosophie, nouvelle édition, Nrf/Gallimard, 1973 et 1978, 309 pages.
- BENHABIB, Seyla, « In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy », The Philosophical Forum: A Quarterly, Brauch College, NY, XXI, No 1-2, Fall-Winter 1989-90, pp. 1-31.
- BERTI, E., « La philosophie pratique d'Aristote et sa « réhabilitation » récente », Revue de métaphysique et de morale : interprétation de philosophie antique, 1990, no 2, pp. 249-266.
- BLAIR, George A., « Aristotle on 'ENTEΛΕΧΕΙΑ: A Reply to Daniel Graham », American Journal Of Philology, Vol. 114, No. 1, Spring 1993, pp. 91-97.
- Energieia And Entelecheia: "Act" in Aristotle, University of Ottawa Press, 1992, 171 pages.

- « Unfortunately, It Is a Bit More Complex: Reflections on 'Ενεργεια », Ancient Philosophy, 15, 1995, pp. 565-580 ; (*essai distinct reçu de l'auteur*).
- BODÉÛS, Richard, Le philosophe et la cité : recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote, Société d'Édition « Les Belles Lettres », Paris, 1982, 264 pages.
- BOSSI DE KIRCHNER, Beatriz, « On the power of Practical Reason », The Review Of Metaphysics, Vol. 43, September 1989, pp. 47-71.
- BOURGEOIS, Bernard, Études hégéliennes : raison et décision, Presses universitaires de France, Paris, 1992, 404 pages.
- BRADLEY, A. C., Oxford Lectures On Poetry, Macmillan/St Martins Press, London and Basingtoke, 1965, 395 pages.
- BRAGUE, Rémi, Du temps chez Platon et Aristote : quatre études, Presses universitaires de France, 1982, 181 pages.
- BRUN, Jean, Aristote et le Lycée, Presses universitaires de France, Collection « Que sais-je ? » no. 928, 1970, 128 pages.
- CASCARDI, Anthony J., Editor, Literature And The Question Of Philosophy, John Hopkins, 1985, 332 pages.
- CLEARY, John J., Proceedings Of The Boston Area Colloquium In Ancient Philosophy, Volume 1, 1985, University Press of America, 1986, 330 pages.
- COLLINGWOOD, R.G., The Idea Of Nature, Oxford, London, 1965, 183 pages.
- CORDNER, Christopher, « Aristotelian Virtue and Its Limitations », Philosophy: The Journal of the Royal Institue of Philosophy, Cambridge University Press, July 1994, Vol. 69, no. 269, pp. 291-316.
- CURZER, H.J., « Criteria for Happiness in « Nicomachean Ethics » I 7 and X 6-8 », THE Classical Quarterly, Vol. 40, no 2, 1990, pp. 421-432.
- DAVIDSON, J.D., « Appearances, Antirealism, and Aristotle », Philosophical Studies, Vol. 63, no 2, 1991, pp. 147-166.

- DE KONNINCK, Thomas, et PLANTY-BONJOUR, Guy, éditeurs, La question de Dieu selon Aristote et Hegel, PUF, Paris, 1991, 430 pages.
- D'HONDT, Jacques, dir., Hegel et la pensée grecque, PUF, 1974, 184 pages.
- DOUGLASS, R. Bruce, MARA, Gerald M., RICHARDSON, Henry S., Liberalism And The Good, Routledge, New York, 1990, 289 pages.
- DUNN, Joseph, Back to The Rough Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle, University of Notre Dame Press, 1993, 492 pages.
- Encyclopédie philosophique universelle II : les notions philosophiques ; dictionnaire ; tome I : philosophie occidentale : A – L ; tome 2 : philosophie occidentale : M – Z ; pensées asiatiques ; conceptualisation des sociétés traditionnelles ; tables analytiques, volumes dirigés par Sylvain AUROUX, Presses universitaires de France, 1990.
- Encyclopédie philosophique universelle, III : les oeuvres philosophiques; dictionnaire ; tome 1 ; philosophie occidentale : IIIe millénaire av. J.-C. – 1989, vol. dirigé par Jean-François MATTÉI, Presses universitaires de France, 1992.
- ESPINOZA, M., « Les quatre causes. De Runge à Aristote », Revue philosophique de la France et de l'étranger : réalisme et idéalisme dans les sciences, 1992, no 3, pp. 297-316.
- EURIPIDES, The Bacchae and Other Plays, tr. Philip VELLACOTT, Penguin, 1973, 249 pages.
- GADAMER, Hans-Georg, Gesammelte Werke, Band 5 : Griechische Philosophie I, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985, 386 pages.
- Gesammelte Werke, Band 7 : Griechische Philosophie III : Plato im Dialog, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, 472 pages.
- Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies, tr. P. Christopher SMITH, Yale University Press, 1976, 118 pages.
- The Idea Of The Good In Platonic Aristotelian Philosophy, tr. P. Christopher SMITH, Yale University Press, 1986, 182 pages.
- Philosophical Apprenticeships, tr. Robert R. Sullivan, MIT, 1985, 198 pages.

- Truth And Method, Second, Revised Edition, Translated and revised by Joel WEINSHEIMER and Donald G. MARSHALL, Crossroad, NY, 1989, 594 pages.
  - Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique ; édition intégrale revue et complétée par, Pierre FRUCHON, Jean GRONDIN, et Gilbert MERLIO, Éditions du Seuil, Paris, 1996, 534 pages.
- GAUTHIER, P., « Liberté pour Aristote et les stoïciens », Revue thomiste, Vol. 89, no4, 1989, pp. 609-621.
- GAUTHIER, René-A., O. P., La morale d'Aristote, Presses universitaires de France, Paris, 1963, 139 pages.
- GONZALEZ, Francisco, J., « Aristotle on Pleasure and Perfection », Phronesis, NLD, Vol. 36, no 2, 1991, pp. 141-159.
- GUYER, Paul, Kant and the Claims of Taste, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979, 447 pages.
- HASLAM, Nick, « Prudence: Aristotelian Perspectives on Practical Reason », Journal for the Theory of Social Behaviour, UK, Vol. 21, no 2, June 1991, pp. 151-170.
- HEGEL, G.W.F., Encyclopédie des sciences philosophiques ; I. – La science de la logique ; texte intégral présenté, traduit et annoté par, Bernard BOURGEOIS, Vrin, Paris, 1971, 646 pages.
- Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1, introduction : système et histoire de la philosophie, trad. J. GIBELIN, Gallimard, Paris, 1954, 254 pages.
  - Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 2, introduction : système et histoire de la philosophie, trad. J. GIBELIN, Gallimard, Paris, 1954, 216 pages.
  - Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1, la philosophie grecque : des origines à Anaxagore, tr. et notes, Pierre GARNIRON, Vrin, Paris, 1971, 228 pages.
  - Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 3, la philosophie grecque : Platon et Aristote, trad., Pierre GARNIRON, Vrin, Paris, 1972, pages 389 à 618.
  - Leçons sur Platon, 1825-1826 ; texte inédit, Introduction, traduction et notes, Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Aubier, Paris, 1976, 167 pages.

- On Tragedy, Edited, with an Introduction by Anne and Henry PAOLUCCI, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1962, 404 pages.
- IRWIN, Terence, Editor, Classical Philosophy: Collected Papers, Volume 5; Aristotle's Ethics, Garland Publishing, NY, 1995, 411 pages.
- Classical Philosophy: Collected Papers, Volume 6; Aristotle: Substance, Form And Matter, Garland Publishing, NY, 1995, 326 pages.
- « The Structure of Aristotelian Happiness », Ethics, Vol. 101, no 2, 1991, pp. 382-391.
- JAEGER, Werner, Aristotle: Fundamentals of the History of His Development, Oxford, London, 1962, 475 pages.
- Paideia : la formation de l'homme grec : tome 1 : la Grèce archaïque ; le génie d'Athènes, traduction de André et Simonne DEVYVER, autorisée et revue par l'auteur. Gallimard, Paris, 1964, 580 pages.
- KANT, Emmanuel, Critique de la faculté de juger ; traduction par, A. PHILONENKO, Vrin, Paris, 1982, 308 pages.
- Métaphysique des moeurs, première partie : Doctrine du droit ; Introduction et traduction par, A. PHILONENKO, Vrin, Paris, 1971, 279 pages.
- Oeuvres philosophiques : II des Prolégomènes aux écrits de 1791, Bibliothèque de la Pléiade, Nrf/Gallimard, 1985, 1603 pages.
- KENNY, Anthony, Aristotle On The Perfect Life, Clarendon/Oxford, London, 1992, 173 pages.
- KOESTLER, Arthur, The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe, Penguin, Middlesex, 1959, 623 pages.
- LEFEBVRE, R., « Aristote, l'imagination et le phénomène : l'interprétation de Martha Nussbaum », Phronesis, Vol. 37, no 1, 1992, pp. 22-45.
- LI, Chenyang, « What-Being: Chuang Tzu versus Aristotle », International Philosophical Quarterly, Vol XXXIII, No. 3, Issue no. 131, September 1993, pp. 341-353.

- MACINTYRE, Allasdair C., After Virtue: A Study in Moral Theory, University of Notre Dame, 1981, 255 pages.
- MARKUS, G., « « *Praxis* » et « *Poiésis* » : au-delà de la dichotomie », Actuel Marx : Éthique et politique, 1991, No 10, pp. 127-145.
- MATTHEN, M., « The Four Causes in Aristotle's Embryology » Apeiron: Nature, Knowledge and Virtue: Essays in Memory of Joan Kung, Vol. 22, No 4, 1989, pp. 159-179.
- McGILL, V. J., The Idea Of Happiness, Frederick A. Praeger Publishers, NY, 1967, 360 pages.
- McKIRAHAN, Richard D. Jr., Principles And Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science, Princeton, 1992, 340 pages.
- MIGUELEZ, Roberto, Politique et raison : figures de la Modernité, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, 97 pages.
- MOGGACH, Douglas, « The Principle of the Beautiful: Bruno Bauer's Critique of Kant's Aesthetics », manuscrit, Université d'Ottawa, 35 pages.
- NUSSBAUM, Martha C., Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature, Oxford, NY, 1990, 403 pages.
- The Fragility Of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge, 1986, 544 pages.
- Aristotle's De Motu Animalium, Princeton, 1978, 430 pages.
- NUSSBAUM, Martha C., and RORTY, Amélie Oksenberg, Editors, Essays On Aristotle's De Anima, Clarendon/Oxford, 1992, 439 pages.
- NUSSBAUM, Martha, and SEN, Amartya, Editors, The Quality Of Life: A Study prepared for the World Institute for Development Economics Research (WIDER) of the United Nations University, Clarendon/Oxford, NY, 1993, 453 pages.
- OWEN, G.E.L., Logic, Science, And Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy, Martha NUSSBAUM, Editor, Cornell University Press, 1986, 394 pages.

- OWENS, Joseph, The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978, Toronto, 539 pages.
- Aristotle, The Collected Papers of Joseph Owens, ed. John CATAN, State University of New York Press, 1981, 264 pages.
- « Aristotle's Notion of Wisdom », Apeiron: A Journal of Ancient Philosophy and Science, Edmonton, Vol. XX, no 1, pp. 1-16.
- PATZIG, Günther, Aristotle's Theory Of The Syllogism: A Logico-philosophical Study of Book A of the *Prior Analytics*, tr. J. Barnes, D. Reidel Publishing, Dordrecht, Holland, 1968, 215 pages.
- PINCKAERS, S., « Le bonheur d'après Aristote », Nova et vetera, Vol. 65, no 3 et no 4, 1990, pp. 180-202 et 268-286.
- PLATO, The Republic Of Plato, tr. F. M. CORNFORD, Oxford, NY, 1941, 366 pages.
- Symposium Of Plato/ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ, tr. Tom GRIFFITH, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1986, 223 pages.
- The Symposium, tr. Walter HAMILTON, Penguin, 1951, 122 pages.
- PLATON, Apologie de Socrate, Criton, Phédon, trad. E. CHAMBRY, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, 187 pages.
- Le banquet, tr. L. ROBIN et M.J. MOREAU, Gallimard, Paris, 184 pages.
- Oeuvres complètes, tome III : Banquet. – Phédon. – Phèdre. – Théétète. – Parménide, traduction nouvelle par, E. CHAMBRY, Garnier Frères, Paris, 1947, 594 pages.
- RASMUSSEN, David, Editor, Universalism Vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics, MIT Press, 1990 297 pages.
- RAY, A. C., « A Fact about the Virtues », The Thomist, Vol. 54, no 3, pp. 429-451.
- RICOEUR, Paul, Être, essence et substance chez Platon et Aristote, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1982, 265 pages.

- Temps et récit : tome III, Seuil, Paris, 1985, 427 pages.
- ROCHE, Timothy D., Spindel Conference 1988: Aristotle's Ethics, The Southern Journal Of Philosophy: A Quarterly Journal, Vol. XXVII, Supplement, Department of Philosophy, Memphis State University, 1988, 257 pages.
- RODRIGO, Pierre, « Prudence, convenance et situation », L'enseignement philosophique, Vol. 42, no 5, pp. 5-17.
- RORTY, Amélie Oksenberg, Editor, Essays On Aristotle's Ethics, University of California Press, Berkeley, 1980, 438 pages.
- ROSEN, Stanley, G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom, Yale University Press, New Haven and London, 1974, 302 pages.
- SAYRE, Kenneth M., Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved, Princeton, 1983, 328 pages.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, Philosophy Ingermany, 1831-1933, Cambridge, 1984, 265 pages.
- SHERMAN, Nancy, « Character, Planning, and Choice in Aristotle's Metaphysics », The Review Of Metaphysics: A Philosophical Quarterly, XXXIX, no 1, September 1985, pp. 83-106.
- SPOHN, W. C., « The Return of Virtue Ethics », Theological Studies, Vol. 53, no 1, 1992, pp. 60-75.
- TAYLOR, A. E. The Mind Of Plato, Ann Arbor/University of Michigan, 1960, 148 pages.
- Aristotle, Dover, NY, 1955, 118 pages.
- TELFER, E., « The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's «Nicomachean Ethics » », Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 90, no 1, 1989-90, pp. 35-48.
- THILLET, P., « Remarques sur les « Catégories d'Aristote » », Mélanges de la bibliothèque de la Sorbonne, 1988, no 8, pp. 29-36.
- TODD, D. D., « The Fine Awareness of Martha Nussbaum », Dialogue: Canadian Philosophical Review, Vol. 33, no 2, Spring 1994, pp. 305-11.

URBANAS, Alban, La notion d'accident chez Aristote : logique et métaphysique, Bellarmin, Montréal, et Belles Lettres, Paris, 1988, 222 pages.

VUILLEMIN, J., « Être sensible, acte, puissance », Dialectica, Vol. 45, no 2-3, 1991, pp. 231-248.

WELCH, J. R., « Reconstructing Aristotle: The Practical Syllogism », Philosophia, Vol. 21, no 1-2, pp. 69-88.

WERNER, Eric, Mystique et politique : études de philosophie politique, L'âge d'homme, Lausanne, 1979, 136 pages.

WHITE, Stephen A., Sovereign Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity, Stanford University Press, California, 1992, 337 pages.

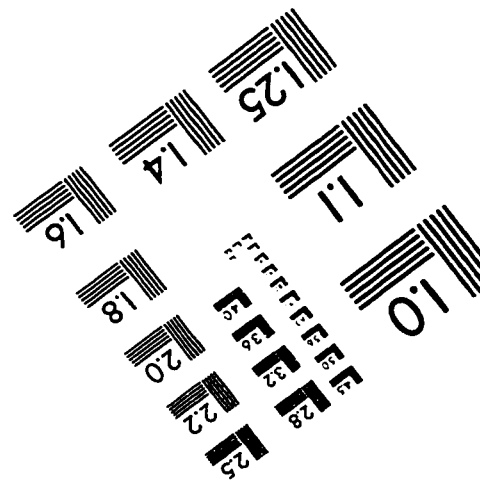
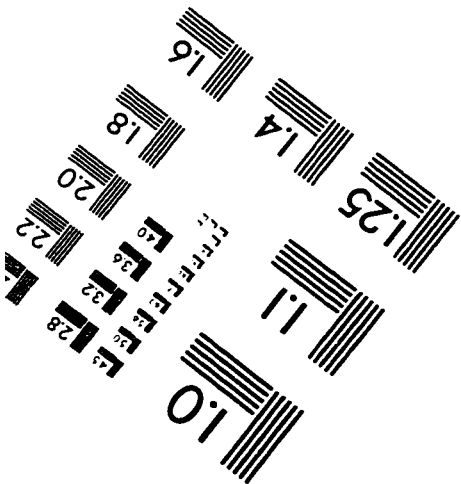
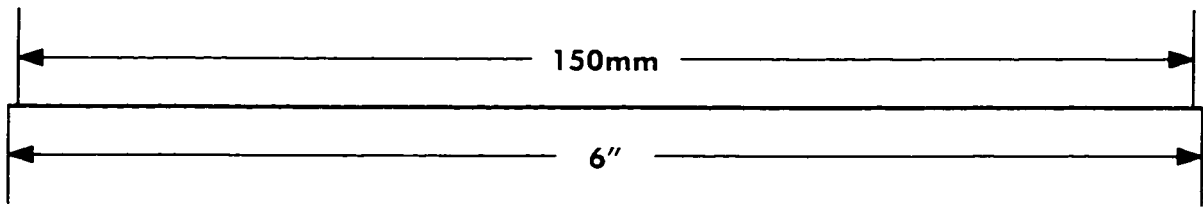
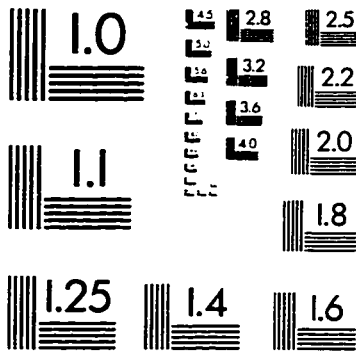
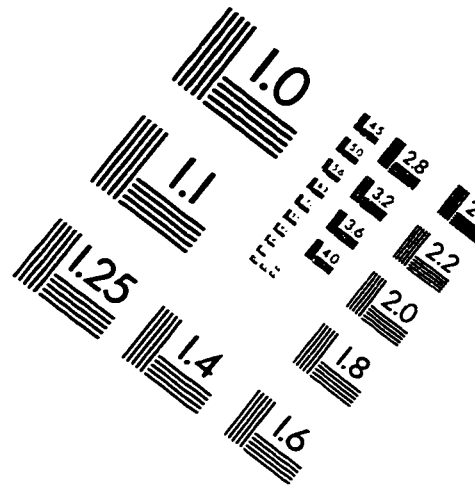
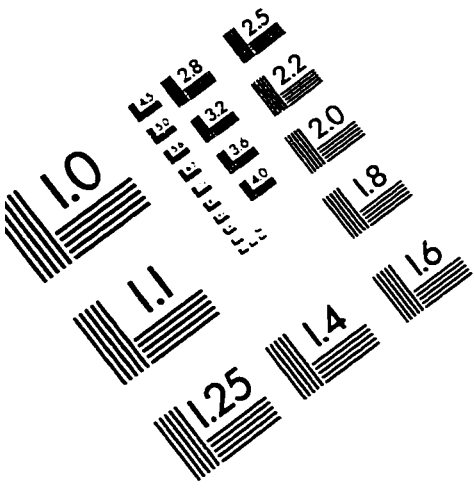
YACK, Bernard, The Problems Of A Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993, 309 pages.

YOUNG, Charles M., « Aristotle on temperance », The Philosophical Review, Cornell, XCVII, No 4, October 1988, pp. 521-542.

## Vidéo

« *A World of Ideas with Bill Moyers: Martha C. Nussbaum* », PBS Video, NY, 1989, 29 minutes.

# IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc  
1653 East Main Street  
Rochester, NY 14609 USA  
Phone: 716/482-0300  
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved