

Aristote

Philosophe grec (Stagire 384-Chalcis 322 avant J.-C.).

Connu pour avoir établi les premiers fondements de la philosophie de la nature, discipline regroupant la physique et la biologie, Aristote est aussi le **fondateur de la métaphysique**, dite à la fois « philosophie première », puisqu'elle consiste à rechercher les premières causes et les premiers principes de l'existence de l'Univers, et « théologie », puisqu'elle traite de cette cause première qu'est Dieu.

Il s'est de surcroît consacré à la **logique**, en particulier au syllogisme, qui consiste à déceler la vérité dans une proposition donnée.

Enfin, il est l'auteur d'une théorie morale et politique visant respectivement le **bonheur** et la « **vie bonne** ».

L'aristotélisme irrigua toute la pensée du Moyen Âge.



Raphaël, l'École d'Athènes

Sa vie : Aristote est né à Stagire, en Macédoine, en 384 av. J.-C. Son père, médecin, meurt très tôt.

À partir de 367, il étudie de longues années auprès de **Platon**. À la mort du maître, il se trouve en Éolide avec le tyran Hermias d'Atarnée, auprès de qui il se constitue une expérience en politique.

En 343, il se voit confier par Philippe, roi de Macédoine, l'éducation de son fils, le futur **Alexandre le Grand**. À son retour à Athènes (335), il n'entre pas à l'**Académie** platonicienne, mais fonde le **Lycée**, une nouvelle école où, pendant treize ans, il enseigne sa doctrine.

Chassé de la ville à la mort d'Alexandre (323), il se retire à Chalcis, en Eubée, dans une propriété héritée de sa mère, où il meurt en 322, à 63 ans.

Son œuvre « exotérique » : Il s'agit de la partie de l'œuvre d'Aristote qui n'est pas destinée aux seuls disciples et élèves avancés. Seule une infime partie nous en est parvenue, en général sous forme de fragments. Parmi eux figurent quelques dialogues, qui, aux dires de Cicéron, sont d'une éloquence irréprochable. Au nombre de ces fragments, on compte aussi l'*Eudème*, dialogue sur l'immortalité de l'âme, *De la philosophie*, ou encore *Du Bien*, qui date de l'époque où Aristote commence à se dégager de l'école de Platon.

Son œuvre « ésotérique » : autrement dit, le travail exclusivement destiné au cercle restreint des disciples. Nous possédons aujourd'hui la majeure partie de cet ensemble, qu'il est d'usage de classer suivant cinq grandes catégories :

- 1/ la collection **logique** connue sous le nom d'*Organon* : les *Catégories*, *De l'interprétation* (sur les jugements), les *Topiques* (sur les règles de la dialectique), les *Premiers Analytiques* (sur le syllogisme en général) ; les *Seconds Analytiques* (sur la démonstration) ; la *Rhétorique*, et enfin la *Poétique*.

- 2/ un ensemble de textes sur la philosophie dite « première », rassemblés aujourd'hui dans un unique ouvrage, intitulé la **Métaphysique** et constitué d'une douzaine de livres, numérotés par lettres grecques, A (alpha) et α (petit alpha, supplément au livre A), B (béta), Γ (gamma), Δ (delta), E (epsilon), Z (dzêta), H (êta), Θ (thêta), I (iota), K (kappa), Λ (lambda), M (mu), N (nu).

- 3/ les ouvrages sur la **nature** : la *Physique* ; *Du ciel* ; *De la génération et de la corruption* ; les *Météores*.

- 4/ les **œuvres biologiques**, qui ont connu une longue postérité dans l'histoire des sciences : *Des parties des animaux* ; *l'Histoire des animaux*, *De l'âme* (psychologie), *Parva naturalia* (physiologie).

- 5/ les **œuvres morales et politiques** : *l'Éthique à Eudème* ; *l'Éthique à Nicomaque* ; et la *Politique*, qui traite à la fois d'un État idéal et de recherches politiques fondées sur une histoire des Constitutions.

L'apport d'Aristote concerne avant tout la *philosophie naturelle*, ou *physique*. Sa pensée est profondément originale, en particulier quant au changement dans la nature (1) ; ce qui nous mènera, en traversant les œuvres logiques d'Aristote, à nous concentrer sur la notion de vérité et surtout la manière dont celle-ci jaillit par le moyen du langage (2). Nous verrons ensuite comment, dans le cadre du débat avec Platon, Aristote résout le problème de l'unification de l'un et du multiple (3) ; pour enfin nous concentrer sur l'âme (4), la morale (5), la politique (6), puis la poétique (7), qui achèvent le système aristotélicien.

1. La philosophie naturelle d'Aristote

Pour Aristote, faire de la *physique*, c'est recueillir soigneusement les positions des philosophes qui ont enquêté sur la nature (*phusis*), observer tous les phénomènes naturels, puis remonter aux **principes** qui les fondent. Qu'il s'agisse d'astres, d'animaux, de plantes, la physique d'Aristote peut être considérée comme une vaste étude des **changements**.

Ces changements (*metabolê*) peuvent être de plusieurs sortes : le déplacement (*phora*), l'accroissement (*auxêsis*) et le décroissement (*phthisis*), l'altération (*alloiôsis*), et enfin, la génération de l'être (*genesis*) et la destruction (*phthora*).

1.1. Les trois principes

De manière générale, **tout changement suppose un couple de contraires**. Ce qui devient blanc a d'abord été non-blanc, la maison achevée suppose la dispersion initiale des matériaux qui la composent. Aristote, dans un premier temps, réduit l'opposition de ces contraires à **deux grands principes : la forme (*eidos*) et la privation de forme (*steresis*)**. Une construction quelconque ne peut être dite « maison » que lorsqu'elle possède la forme, c'est-à-dire la structure de la maison. Inversement, en raison de son absence de détermination, c'est-à-dire de sa privation de forme, un objet quelconque n'est qu'un amas de matière. Il en est de même pour le changement de tous les êtres naturels, y compris des êtres vivants : un homme n'est pleinement homme que lorsqu'il a reçu toute sa détermination.

Mais pour bien rendre compte du **devenir**, c'est-à-dire du passage **de l'indétermination à la détermination**, il faut néanmoins avoir recours à un **troisième principe** : ce qui devient, ce qui demeure dans le changement. En effet, le blanc et le non-blanc ne sauraient être présents simultanément dans le même être. C'est la matière (*hylê*) qui reçoit la forme, qui est « informée ». Par exemple, la forme de la statue est le résultat de ce que le sculpteur a dans son esprit. Il vient imprimer cette forme sur l'airain, qui passe donc de l'indétermination (matière brute) à la détermination (matière dans laquelle est imprimée la forme.) Il en est de même pour les êtres naturels.

1.2. Puissance et acte

La question est alors de savoir comment des contraires (blanc, non-blanc) peuvent être principes sans être présents simultanément dans le même être. L'airain a la capacité de devenir statue avant que le sculpteur ne lui imprime cette forme. La matière est donc d'abord **en puissance** ce qu'elle va devenir **en acte** sous l'effet de la forme. Les contraires ne sont alors pas présents sur le même mode : autrement dit, ils ne sont pas simultanés.

1.3. Les causes

Quelles sont alors les causes qui déterminent les êtres naturels ? La **nature** peut être vue comme le grand **principe général** d'après lequel les êtres changent. Il faut donc se demander comment la nature exerce son efficacité. Ce changement se fait selon quatre modalités causales : cause matérielle, cause formelle, cause motrice et cause finale.

Comme le changement présuppose la présence de quelque chose qui change, la nature est d'abord cause en tant que matière. Il s'agit de la **cause matérielle**.

Mais la matière étant indéterminée, la nature doit agir sur celle-ci pour la définir : il s'agit de la **cause formelle**. Cette cause ne se réduit pas à la simple émergence d'une figure. Elle vient définir la structure même de l'être qu'elle détermine, sans quoi il serait impossible de distinguer la main vivante de la main sculptée. Plus précisément, la forme dessine la fonction globale de l'être naturel et les fonctions particulières de chacune de ses parties.

Deux principes sont eux-mêmes contenus dans la forme : une **cause motrice**, ou cause du mouvement qui fait passer l'être naturel de l'indétermination à la détermination et qui le fait se mouvoir, et enfin la **cause finale**, qui constitue proprement le « ce en vue de quoi », c'est-à-dire la fin de cette détermination.

- Donc X est B (*conclusion*).

Le syllogisme démonstratif

Le syllogisme démonstratif n'a pas pour vocation l'élaboration d'une vérité nouvelle, mais **il met en valeur une relation nécessaire entre deux propositions, l'une d'elles (la majeure) étant vraie**. Pour reprendre l'exemple classique, si l'on considère comme prémisse vraie (majeure) que « tous les hommes sont mortels », et que nous observons (mineure) que « Socrate est un homme », alors nous pouvons en déduire avec certitude que « Socrate est mortel » (conclusion).

Les *Seconds Analytiques* précisent la notion de syllogisme en l'appliquant à la démonstration, c'est-à-dire à un raisonnement aboutissant à une vérité, et non pas seulement à une probabilité. Autrement dit, en montrant les conditions suivant lesquelles une proposition est vraie ou fausse, le syllogisme démonstratif expose le **cadre général de la science**.

Le syllogisme dialectique

Dans les *Topiques*, Aristote s'attache à un autre genre de raisonnement : le syllogisme dialectique, qui n'est pas aussi contraignant que le syllogisme démonstratif. Il s'agit d'un raisonnement similaire dans la forme, mais différent du point de vue du contenu. Nous venons de voir qu'il n'y a démonstration que lorsque le point de départ du raisonnement est vrai. **Le syllogisme dialectique prend simplement pour point de départ des prémisses communément admises**. Ces prémisses sont des opinions soutenues soit par tous les hommes, soit seulement par une partie, soit seulement par ceux qui, parmi eux, font autorité. La conclusion du syllogisme dialectique n'est donc pas nécessairement vraie, mais **seulement probable**.

Par exemple, le syllogisme dialectique cherchera à développer les conséquences de propositions du type « l'homme est un animal doué de parole » ou « le rire est le propre de l'homme ». Le syllogisme dialectique a pour vocation de montrer la cohérence ou l'incohérence d'un raisonnement, abstraction faite de sa vérité ou de sa fausseté.

Le syllogisme dialectique a d'abord une fonction didactique : il constitue **un entraînement intellectuel et une méthode**. Son but est aussi la culture générale ; il permet au philosophe ou à l'apprenti philosophe de connaître les diverses positions soutenues dans chacune des sciences particulières. Enfin, il apprend à argumenter en partant d'**opinions communes**, et est donc utile aux contacts avec autrui.

3. La philosophie première d'Aristote

Cette discipline est dite « première » parce qu'elle précède théoriquement toutes les autres. Son interrogation principale porte sur la question suivante : que signifie « être » ? La philosophie première a pour but de mettre de l'unité dans le traitement général de la nature (biologie et physique) en tenant compte des leçons de la logique. Le propre de l'être naturel, c'est le devenir. La question est alors de savoir comment la diversité des êtres naturels en mouvement parvient à s'unifier sous un principe universel.

Cette question fait l'objet d'un ensemble de textes regroupés sous le nom de *Métaphysique*. Ce titre n'est pas d'Aristote, mais de **Théophraste** ou d'Andronicos de Rhodes (celui qui fit des leçons éparses un corpus systématique, et a donc joué un rôle majeur dans la transmission de la pensée d'Aristote) ; il indiquait par là simplement que ce traité se trouvait après (*meta*) la *Physique* (*phusis*) dans l'ordre des textes aristotéliens.

3.1. L'objet de la philosophie première

Ce regroupement de textes s'ouvre sur l'objet de la recherche : une science suprême appelée « **sagesse** » qui aurait pour objet les premiers principes. Ces premiers principes ne peuvent appartenir directement au monde physique, puisqu'ils en sont la cause. Or s'ils sont exclus du monde naturel et que Nature est synonyme de changement, alors ils n'en subissent eux-mêmes aucun, tout en étant à l'origine de ceux qui sont observés dans la nature.

La recherche d'Aristote se précise peu à peu : **il s'agit de trouver un moteur immobile éternel** qui serait cause de tout ce qui existe, mais effet d'aucun autre principe. Deux interprétations du texte d'Aristote se confrontent alors :

- Premièrement, ce moteur immobile qui meut toutes choses est **Dieu**. On rencontre alors dans celui-ci le Bien comme cause finale de tous les êtres réels. Cette interprétation accorde à la Théologie la première place.

- Deuxièmement, ce moteur immobile est la **substance** (*ousia*), c'est-à-dire l'« être » originel auquel se rapportent toutes les différentes modalités de l'être (cf. paragraphe 2.1.). Dans ce cas, la primauté est accordée à l'ontologie ou « science de l'être en tant qu'être ».

Cette seconde interprétation place Aristote en conflit avec **Platon**, son maître. Pour ce dernier, la cause de toutes les manifestations sensibles est détachée du sensible lui-même ; il s'agit d'un principe « au-delà de l'être » : l'essence de la chose, c'est-à-dire l'Idée ou la Forme (*eidōs*). Pour Aristote au contraire, les choses réelles ne se distinguent pas de leur principe. Il faut donc penser une substance dans la chose réelle et qui en serait le principe.

Comment s'élabore cette critique aristotélicienne de la théorie des Idées ?

3.2. La critique de la théorie platonicienne des Idées

Pour pouvoir penser la multiplicité des objets « beaux », il faut que cette propriété commune existe d'une manière ou d'une autre. Platon affirme dans ce cadre que l'idée du beau existe au-delà des différentes beautés du sensible. Il en va de même pour les qualités qui n'ont rien de substantiel : le rouge en soi, par exemple, constitue lui-même le modèle d'après lequel toutes les choses rouges sont rouges. En un mot, à chaque multiplicité de choses semblables doit correspondre une Idée.

La critique d'Aristote consiste alors à dire que l'homme sensible et l'Idée de l'homme sont tout autant semblables que le beau sensible ou le rouge sensible sont semblables à l'Idée qui leur correspond. Pour penser cette ressemblance, il faut donc, de même, qu'existe une Idée regroupant à la fois l'homme sensible et l'homme en soi. Nous nous retrouvons donc avec trois termes : **l'homme sensible, l'Idée de l'homme, et un troisième homme**, c'est-à-dire l'Idée de l'homme regroupant l'homme en soi et l'homme sensible. Le même argument se répète alors : il faut penser un quatrième terme regroupant ces trois entités, et ainsi de suite, à l'infini.

Autrement dit, en poussant les conséquences de son argumentation, Platon établirait pour chaque classe d'être non pas une, mais une infinité d'Idées. Le « ciel des Idées » serait alors infiniment plus multiple que le monde sensible, et donc moins « intelligible ».

3.3. La solution au problème

Si Aristote écarte la doctrine suivant laquelle les essences des choses sont des substances réalisées « au-delà » des choses réelles, il ne prétend pas pour autant nier l'existence de telles essences. Il va simplement affirmer que **l'essence est dans la chose même** ; l'essence de l'homme se trouve tout autant en Socrate que dans les autres hommes.

La question « qu'est-ce que l'être ? » se trouve ainsi reformulée au travers des différents chapitres de la *Métaphysique* en « qu'est-ce que la substance ? ». L'ontologie consiste alors à distinguer ce qui existe « par soi » (la substance, l'essence) de ce qui s'y rapporte seulement (les qualités). Tous les êtres sont donc composés, et la **forme est ce qu'il y a de plus substantiel dans un être** .

4. L'Âme selon Aristote

Comme tous les êtres réels, l'être vivant est aussi composé d'une matière et d'une forme. Le corps (*sôma*), c'est-à-dire la matière de la vie, n'est vivant qu'en puissance. Il ne sera vivant en acte que lorsqu'il sera informé par un principe, à savoir l'âme (*psuchè*), sa forme. **L'âme est donc avant tout chez Aristote principe de l'activité vitale**. La question est de savoir comment l'âme anime le corps.

On notera qu'il n'y a pas, pour Aristote, de distinction radicale entre l'âme et le corps : le corps ne peut être corps que s'il est animé ; l'âme ne peut être âme que si elle est « somatisée ». (En cela, on pourrait penser, avec beaucoup de réserve, qu'il s'oppose encore à Platon, qui laisse penser que l'âme est « comme un pilote en son navire ». Mais nos interprètes contemporains ont montré qu'en réalité, la relation entre l'âme et le corps est plus fine chez Platon.)

4.1. Les trois fonctions de l'âme

Le philosophe de l'âme (le *psycho*-logue pourrait-on dire) étudie l'animation du corps. Cette fonction générale de l'âme peut se décliner suivant trois modalités :

- La première est la **fonction nutritive** ou capacité de se nourrir (**âme végétative**). Elle s'applique inconditionnellement à l'ensemble des animaux, de la plante à l'homme.
- La seconde est la **fonction sensitive**, qui est la faculté de recevoir des sensations. Le règne des plantes est exclu de cette fonction.
- La dernière fonction est la **faculté de penser (âme intellectuelle)**.

Seul l'homme possède en acte l'ensemble de ces fonctions.

Averroès, le grand commentateur arabe d'Aristote, soutiendra plus tard (xii^e siècle), que l'Intellect est séparé des autres fonctions, et peut, d'une certaine manière, subsister sans le corps. Il sera contredit sur ce point par **Thomas d'Aquin**.

4.2. La faculté intellectuelle

Cette distinction que fait Aristote des trois fonctions est, dans le traité *De l'Âme*, orientée vers l'étude de la plus haute d'entre elles, la faculté intellectuelle. Ce traité prend donc précisément pour objet les deux fonctions qui participent de la connaissance : la sensation et la pensée.

La sensation

Aristote refuse de réduire la sensation à une simple modification du corps, ou à l'impression d'un corps sensible sur une faculté organique. Même si elle ne possède pas d'âme sensitive, la plante est modifiée sous l'effet de la chaleur. Il faut donc penser la sensation comme **un acte commun du sentant et du senti**.

L'objet propre d'une sensation est la **qualité sensible** qui fait passer à l'acte cette sensation, par exemple la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe. Or la sensation « affirme » la vérité sur chacun de ses objets ; la vision ne se trompe pas sur le blanc. L'erreur ne peut commencer que si l'intelligence affirme que le blanc est tel ou tel objet.

Sous un autre aspect, la connaissance sensible est orientée vers la **connaissance intellectuelle** parce qu'elle extrait leur forme des objets extérieurs ; ce n'est pas la pierre elle-même que l'on voit dans l'âme, mais seulement la forme de la pierre.

La pensée

Au sens large, la pensée contient tous les actes de la connaissance en dehors de la sensation, c'est-à-dire aussi bien les images de la mémoire que les opinions et les jugements de la science. La représentation ou imagination (*phantasia*) est tout ce qui apparaît à l'âme ; elle est généralement fautive, sans correspondance dans le réel. La **réminiscence** est l'orientation de l'âme à la recherche d'un souvenir par association d'idées.

La plus haute de ces facultés est l'intelligence. Elle est comme la tablette vide qui contient en puissance tous les intelligibles, mais qui ne passe à l'acte que si elle en subit l'action. De ce point de vue, elle est analogue à la sensation. Cependant, tandis que l'organe sensoriel est détruit par un sensible trop intense (la lumière du Soleil par exemple), l'intelligence pense d'autant plus que la clarté de l'intelligible est plus grande. De plus, l'intelligence, dans l'acte de penser, ne se distingue pas de l'intelligible comme le sensible se distingue de la faculté de sensation : on ne saurait trouver en elle **aucune différence entre la pensée et ce qui est pensé**. Enfin, l'intelligence n'est pas un organe qui se cantonne à une espèce particulière de perception. Elle est capable de penser la totalité des intelligibles.

5. La morale selon Aristote

La philosophie platonicienne avait montré une union entre la vie intellectuelle, morale et politique : la philosophie, par la science, atteint la vertu et la capacité de gouverner la cité (*la République*). La philosophie aristotélicienne va dissocier tout cela. Pour Aristote, le bien moral ne correspond pas à l'Idée du Bien, cet objet de science que Platon mettait au sommet des êtres, et dont la contemplation donnait au philosophe l'opinion droite. « Quand il s'agit de vertu, dit Aristote, il n'est pas suffisant de savoir ; il faut encore la posséder et la pratiquer. »

5.1. Le bonheur

La morale n'est donc pas une science exacte, mais **un enseignement pratique qui vise à rendre les hommes meilleurs**.

La première étape de ce programme consiste à déceler la fin qui oriente toutes les actions humaines. Or l'observation montre que tous les hommes recherchent le bonheur : plaisir, science, richesse, ne sont que des moyens pour atteindre cette fin. Plus précisément, ce bonheur doit être un bonheur humain, c'est-à-dire, un bonheur qui nous soit **durable et accessible** par nos actions.

5.2. La vertu

Un être n'atteint sa fin que lorsqu'il accomplit la fonction qui lui est propre. L'excellence dans l'accomplissement de cette fonction est la vertu de cet être. Le mot de vertu ne suggère donc pas, chez Aristote, une qualité spécifiquement morale : on peut parler de la vertu d'un être vivant ou d'un outil fabriqué, comme de celle d'un cheval qui ne prendrait pas peur au combat, ou d'un outil qui remplirait mieux que les autres sa fonction.

La vertu face aux passions humaines

La vertu humaine, elle, consiste dans l'excellence de l'activité raisonnable. La disposition vertueuse n'est pas naturelle et innée ; en effet, tout homme naît avec des dispositions à certaines passions, comme la colère ou

la peur par exemple. La vertu est de son côté acquise par la volonté, et n'existe réellement que lorsqu'elle est devenue une habitude, ou une seconde nature, c'est-à-dire, lorsqu'elle réalise ses actions avec autant de facilité qu'une disposition innée.

La vertu consiste alors avant tout à **éviter les excès et les défauts, le trop ou le trop peu**. Mais, bien que cette règle doive être la même pour tous les êtres, elle ne se réalise pas de la même manière chez chacun en raison de la différence entre les caractères. Par exemple, on ne produira pas le courage de la même manière chez le timide qu'il faut exciter, que chez l'audacieux qu'il faut réprimer : le milieu, ou la mesure à atteindre n'est donc pas un absolu, mais est plus proche de l'un ou de l'autre extrême, en fonction du caractère en question.



Pompéi, « mosaïque d'Alexandre »

L'éthique et la vertu

L'éthique est une description concrète de la manière dont la raison peut diriger toute l'activité humaine. Il n'y a donc pas de règle générale dans l'éthique aristotélicienne ; il s'agit seulement de rechercher « quand il faut agir, dans quel cas, à l'égard de qui, en vue de quoi et de quelle manière. » La vertu consiste dans le bon usage d'une raison sachant s'adapter aux circonstances particulières que la vie quotidienne lui présente.

5.3. La justice

Si la Justice, chez Platon, soutient l'ensemble des vertus de l'homme, elle devient chez Aristote une vertu à part. En un sens, elle représente un soutien similaire, car elle commande à la fois la tempérance, le courage et la douceur. Cependant, la justice pour Aristote ne vise que pour une part la perfection de l'individu. **La justice est surtout la vertu qui règle nos rapports avec autrui**, et donc a pour objet premier la perfection de la société. Elle fait respecter la répartition des biens entre les citoyens, le droit contractuel et le droit pénal sous le principe de l'égalité.

5.4. L'amitié et le plaisir

L'amitié est une condition essentielle à la vertu. Par son moyen, les hommes se façonnent les uns sur les autres et se corrigent mutuellement. Seulement, elle ne permet aux hommes d'atteindre toute la perfection possible que lorsqu'elle se réalise entre des citoyens libres et égaux, animés chacun de l'amour du bien. Pour Aristote, l'amitié authentique n'est pas l'amitié d'intérêt que l'on trouve chez les vieillards, ou l'amitié de plaisir que l'on trouve chez les jeunes gens. L'amitié véritable est marquée au sceau d'une indépendance poussant les individus à rivaliser d'élégance d'esprit et de belles actions.

De même, le plaisir est une condition indispensable à l'excellence morale. Ce plaisir, dans sa forme la plus haute, doit se porter sur ce qu'il convient de faire, et la haine, sur ce qu'il ne faut pas faire. Tout acte, quel qu'il soit, quand il s'achève, s'accompagne de plaisir. Autrement dit, le plaisir est un effet de l'acte, il en résulte ; et la vertu ne saurait être parfaite si elle n'est pas développée au point de procurer du plaisir à celui qui exécute l'acte vertueux.

6. La politique selon Aristote

Comme l'homme est « par nature un animal politique », il ne peut trouver son bonheur indépendamment de toute sociabilité. La cité et la politique sont donc vues par Aristote comme les conditions nécessaires du bonheur humain.

La société sert non seulement à vivre, mais aussi à bien vivre. Elle n'est pas seulement « un simple rassemblement pour éviter les torts mutuels et pour échanger les services », comme le soutenait Platon (cf. livre III de *la République*) en fondant le regroupement des hommes sur la division du travail en vue d'une vie plus confortable. Elle est surtout la condition de la « vie bonne ». Le but de la cité est l'indépendance économique, détachée de toute relation coercitive avec les cités étrangères. En un mot, **la finalité de la cité est l'autarcie.**



Planche extraite de l'Encyclopédie : agriculture et labourage

6.1. La famille

La famille est l'**unité économique** par excellence. Lorsqu'elle a tout ce qu'il faut pour produire ce qui est nécessaire à la consommation de ses membres, elle procède à l'échange du surplus de cette production. Au sein de la famille, il n'y a aucun travailleur libre et salarié, mais des esclaves qui représentent seulement des outils pour la production de richesses : ils laissent ainsi au maître et à ses proches, en les détournant du souci inhérent au besoin et au manque, le loisir de l'étude (*scholê*), la vie morale et la vie civique. En ce sens, le pouvoir absolu d'un maître (*despotês*) sur des esclaves est une condition de cette organisation économique.

6.2. Le village et la cité

La cité (*polis*) est composée de telles familles, elles-mêmes déjà regroupées en villages, c'est-à-dire en colonies de familles qui se sont regroupées naturellement en vue de la satisfaction des besoins qui ne sont pas strictement nécessaires. La cité, elle, est **une communauté achevée**, formée de plusieurs villages une fois qu'elle a atteint un niveau suffisant d'autarcie. Elle existe en vue du « bien vivre ». En ce sens, elle est constituée de citoyens libres, oisifs et égaux, qui peuvent alors s'occuper de fonctions militaires, judiciaires et religieuses.

Les constitutions

La diversité des constitutions politiques provient des différentes manières dont s'équilibrent et se répartissent ces différentes fonctions entre les citoyens.

- Il y a **démocratie** lorsque les citoyens sans ressource sont à la tête des affaires.
- L'**oligarchie** est le pouvoir des riches et des nobles.
- Elle tend vers la **monarchie**, à mesure que les richesses se concentrent autour d'une seule tête.

Où trouver la meilleure constitution ?

La meilleure constitution n'est pas un absolu, mais dépend de nombreux facteurs allant de la conjoncture économique aux conditions géographiques et météorologiques. Pour cette raison, la constitution en place ne peut jamais rester stable. Le désir d'égaliser ou de réprimer son prochain, le désir de s'enrichir, l'ambition et l'accroissement des fortunes sont les motifs principaux qui produisent les révolutions.

Parmi ces conditions, nombreuses proviennent de la nature, et l'homme n'en est pas maître. Cependant, il peut mettre toutes les chances de son côté en accordant **un rôle privilégié à l'éducation, qui doit préparer chez l'enfant la vertu civique.** Ce n'est que constituée de tels citoyens vertueux, que la meilleure constitution parviendra à se maintenir.

Mais c'est en majeure partie au législateur que revient la connaissance de la science politique, qui consiste en quatre exigences de savoir :

- il doit savoir laquelle est la meilleure parmi les constitutions ;
- laquelle convient à quels citoyens ;
- celle que déterminent les conditions présentes ;
- et enfin, celle qui convient le mieux à toutes les cités.

Il faut en effet distinguer entre la meilleure constitution dans l'absolu (première exigence) de la **meilleure constitution possible** (dernière exigence) ; cette dernière étant simplement réalisable, tandis que la première, seulement idéale. Ainsi, Aristote ne privilégie pas tant l'excellence de la constitution que sa convenance ; ce qui fait de la philosophie politique d'Aristote une doctrine ancrée dans la réalité.

7. La poétique d'Aristote

La *Poétique* d'Aristote traite de la tragédie et de la comédie. Cet ouvrage sera très influent au moment de la Renaissance. Son objet est une théorie générale de la *poiésis*, c'est-à-dire de la production d'œuvres.

7.1. Tragédie et imitation

Aristote part du constat suivant : toute « production » artistique est imitation (*mimésis*). Une imitation n'est pas une simple copie de la réalité, mais une re-création à partir du modèle de la réalité. En particulier, la tragédie « imite non pas les hommes, mais une action et la vie, le bonheur et l'infortune ; or le bonheur et l'infortune sont dans l'action, et la fin de la vie est une certaine manière d'agir, non une manière d'être. »

Autrement dit, dans la tragédie, l'action précède et détermine le caractère des hommes qu'elle représente, et non pas l'inverse.

7.2. Tragédie et histoire

L'action de la tragédie peut être empruntée à l'histoire. Elle re-crée un événement réel et le présente donc comme « vraisemblable et possible ». Par contre, la différence entre la tragédie et l'histoire se joue au niveau de la nature de l'action : tandis que l'histoire raconte ce qui est arrivé, la tragédie présente ce qui peut toujours arriver ou advenir. En cela, la production artistique touche à l'universel ; elle est donc « plus philosophique que l'histoire ».



Louis David, Les lecteurs rapportent à Brutus les corps de ses fils

7.3. Règles de la tragédie

Parmi les nombreuses règles de la tragédie, la principale est de présenter une action achevée, c'est-à-dire une action constituée d'un début, d'un milieu et d'une fin.

Dans cette action, le personnage principal doit passer du bonheur au malheur, suivant la nécessité de l'enchaînement des événements. La péripétie qui caractérise l'action doit encore susciter « terreur » et la « pitié » chez le spectateur. Par quels moyens le spectateur ressent-il ces sentiments ?

Si le personnage est un homme bon qui sombre dans le malheur, ou s'il est un homme mauvais qui trouve le bonheur, alors la représentation risque de susciter l'indignation et non la pitié. Au contraire, elle procurera de la réjouissance au spectateur, si un homme bon passe du malheur au bonheur ; et si un homme mauvais passe du bonheur au malheur, le spectateur l'approuvera.

Le personnage en question doit donc être un héros ambigu, ni tout à fait méchant, ni tout à fait coupable, et tombé dans le malheur à la suite d'une erreur qu'il a commise.

7.4. Le spectateur et la *catharsis*

C'est à cette condition que se produira chez le spectateur une « purification des passions » (*catharsis*) : lorsqu'il contemple une tragédie, le spectateur ressent des sentiments tels que la pitié et la crainte. Ces sentiments résultent de la mise en scène de l'action elle-même.

Autrement dit, le spectateur se libère de ses passions en se mettant à la place du personnage principal ; il vit ses passions sur le mode de l'imaginaire, et en ressort, pour cela, « purifié ».

8. La postérité d'Aristote

L'école aristotélicienne, le **Lycée**, ne connaîtra pas, après la mort du maître, la fermentation intellectuelle qu'avait connue l'**Académie** de Platon.

Théophraste, disciple d'Aristote, fut le premier maître du Lycée après Aristote. À partir de la mort de Théophraste en 285 av. J.-C., l'école d'Aristote se voit éclipsée par les deux grandes écoles hellénistiques : le **stoïcisme** et l'**épicurisme**.

C'est seulement au moment où Andronicos de Rhodes établit son catalogue, au 1^{er} siècle de notre ère, que de grands commentateurs donneront à l'œuvre d'Aristote toute sa dimension.

Au Moyen Âge, il inspirera le monde islamique par le biais d'**Avicenne** et d'**Averroès**, et le monde chrétien avec saint **Thomas d'Aquin**. La scolastique médiévale, pensée directement héritée du

système aristotélicien, fera plus tard l'objet d'une critique de la part de **Descartes**, consistant à recentrer le savoir non plus sur l'objet à connaître, mais sur le sujet connaissant.



Aristote, Du ciel et du monde