

**Aristote**  
**La philosophie première d'Aristote**

Annick Jaulin

Philopsis : Revue numérique  
<https://philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

**Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)**

Il semblerait être de bonne méthode, si l'on veut s'enquérir de ce qu'est la métaphysique, de commencer par le premier texte qui porte ce titre, à savoir la *Métaphysique* d'Aristote. Mais le résultat auquel conduira cette méthode (qui voudrait connaître la chose par son commencement) sera plutôt le renoncement à la métaphore fautive qui représente l'histoire comme un déroulement linéaire et continu. Dans le cas contraire, on risque la méprise. En effet, les textes regroupés sous le titre de *Métaphysique* sont d'Aristote mais leur titre est donné par Andronicos de Rhodes<sup>1</sup> ; rien n'assure que le titre convienne aux textes. Il n'est pas même assuré que « métaphysique » soit la qualification d'un contenu : ce pourrait être plutôt l'indication de l'ordre — postérieurs aux écrits physiques — des écrits ainsi désignés dans le catalogue d'Andronicos. De fait, Aristote lui-même ne désigne jamais du terme de « métaphysique » la science qu'il recherche dans les écrits regroupés, par un autre, sous ce titre. La métaphysique est donc une discipline introuvable dans son texte original.

Le style positif de cette entrée en matière historique ne convaincra pourtant de l'ignorance métaphysique d'Aristote que ceux qui accordent quelque poids aux arguments positifs. On pourra en outre évoquer la possibilité qu'Aristote ait fait de la métaphysique sans le savoir, et

---

<sup>1</sup>Onzième scholarque du Lycée. Au 1<sup>e</sup> siècle avant notre ère, il a rassemblé, catalogué et édité les œuvres d'Aristote.

qu'en l'absence du nom, la chose, elle, se trouve bien dans ses textes. Le nom fait-il d'ailleurs vraiment défaut ? Des trois termes utilisés par Aristote pour désigner la science recherchée dans les traités — sagesse (livre A), science de l'être en tant qu'être (livre Γ), philosophie théologique (livre E) —, les deux derniers peuvent aisément, identifiés respectivement à l'ontologie et à la théologie, figurer les constituants de la structure « onto-théologique » de la métaphysique. Si le nom de « métaphysique » est inconnu d'Aristote, il n'en irait pas de même pour la structure de la chose. Au contraire, la *Métaphysique* d'Aristote, bien que l'unité identifiable ainsi dénommée soit le produit d'un pur hasard historique, expliciterait au mieux la structure de la métaphysique. Celui qui a mis en évidence cette structure métaphysique du texte aristotélicien est Paul Natorp<sup>2</sup>, et il ne s'agissait pas d'un éloge de la part de ce néo-kantien, formé à la critique kantienne de la métaphysique, laquelle ne représentait plus que le reste négatif de la philosophie transcendantale.

Absence du nom, présence de la structure : peut-on caractériser ainsi le rapport des traités aristotéliciens à ce qui ne se nommera que plus tard « métaphysique » ? Pour le savoir, il faut caractériser précisément la science recherchée dans les traités. Est-ce la même ou plusieurs différentes dont on parle sous les trois noms déjà évoqués ? Est-il vrai que la « science de l'être en tant qu'être » aristotélicienne corresponde à l'ontologie générale, héritière de la scolastique *metaphysica generalis*, tandis que la « philosophie théologique » correspondrait à la théologie, héritière de la *metaphysica specialis* ? Ne faudrait-il pas envisager la possibilité du chemin inverse de celui qui a conduit à postuler la présence de la chose en l'absence du nom de « métaphysique », et se demander si sous la quasi-identité nominale entre « science de l'être » et « ontologie », « philosophie théologique » et « théologie », il ne s'agirait pas de choses distinctes ? De sorte que l'absence de la chose serait en accord avec l'ignorance du nom

Comment se caractérise donc la science recherchée dans les traités ? Peut-on en donner une présentation unifiée, alors qu'elle est décrite sous les trois noms de « sagesse » (A), de « science de l'être en tant qu'être » (Γ) et de philosophie théologique » (E) ?

Si l'on suit d'abord la description de la sagesse (*sophia*), on la trouve, à égal de la science (*epistémè*) et de l'art (*tekhnè*), décrite comme issue de l'expérience (981a2-5). La différence entre l'expérience et l'art (ou la science) apparaît lorsque « à partir de plusieurs représentations mentales (*ennoèmatôn*) de l'expérience, s'engendre une seule conception (*hypolepsis*) universelle (*katholou*) au sujet des semblables »<sup>3</sup> (981a5-7). La différence de l'expérience et de la science tient donc au fait que l'expérience conserve les représentations dans leur multiplicité, faute de les lier par l'unité d'un jugement qui rassemble les cas semblables. Cette différence sera formulée plus bas (981a29-30) d'une autre manière : « les gens d'expérience connaissent le cas (*to oti*), mais ne connaissent pas le pourquoi (*dioti*) ». Les gens d'expérience savent les cas mais non les causes, tandis que les sages et les savants connaissent les causes sans nécessairement connaître les cas, car ils connaissent les choses sous l'aspect des jugements universels qui rassemblent dans l'unité une pluralité de cas semblables. La connaissance par les causes et la connaissance par l'universel dépassent de la même manière l'expérience : elles abandonnent la facilité de la connaissance particulière du cas par cas. Telle est la raison de l'admiration humaine pour les sages et les savants (981b13-17).

On remarque que de l'expérience à la science se produit une économie et une simplification du savoir : à la multiplicité indéfinie des cas particuliers se substituent des groupes délimités par « une forme unique » (981a10), ainsi non pas la maladie de Socrate puis celle de Callias etc., mais les phlegmatiques et les bilieux. Le passage à l'universel est le rassemblement d'une pluralité de cas individuels sous un unique principe ; ces principes sont en

<sup>2</sup> Dans son article « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », *Philosophische Monatshefte*, 24, 1888.

<sup>3</sup> La littéralité de la traduction est voulue. La différence médiévale entre l'*interpres* et l'*expositor*, c'est-à-dire entre celui qui traduit la lettre et le commentateur qui la réordonne dans son commentaire, paraît constituer un dédoublement fructueux.

nombre réduit relativement au nombre d'individus qu'ils rassemblent, et, inversement, des individus multiples sont sous la dépendance d'un unique principe. L'opération d'universalisation équivaut à une hiérarchisation, comme l'indique l'usage du terme « sous ». On peut voir d'ailleurs cette opération de hiérarchisation se reproduire cette fois à l'intérieur des différentes sciences, ainsi les sciences qui dépendent d'un nombre inférieur de principes sont plus « précises » que les sciences dont les principes sont en nombre plus élevé, tel est le cas de l'arithmétique à l'égard de la géométrie (982a25-28) ; on pourra dire l'arithmétique première par rapport à la géométrie. Le mouvement vers le principe (ou le premier) et celui vers l'universel sont, de ce point de vue, identiques : on recherche « la forme unique » sous la dépendance de laquelle se trouvent un certain nombre de principes subordonnés. Les sciences premières sont ainsi plus simples que les sciences subordonnées dont les principes sont dans la dépendance des principes des premières. On remonte vers le principe quand on passe de l'expérience à la science, et d'un principe subordonné vers un principe premier quand on passe d'une science subordonnée à une science première.

Ce contexte permet de situer la sagesse comme la science la « plus archaïque » (982b4-6), parce qu'elle porte sur « les premiers principes et les premières causes » (982b9), parmi lesquels le bien et la fin ont un statut privilégié. Le statut premier de la sagesse parmi les sciences tient au fait qu'elle s'intéresse à la cause première : « le bien de chaque chose, et globalement le meilleur dans la nature entière » (982b6-7). Telle est la recherche qui conduisit ceux qui commençaient à philosopher à « s'étonner » et à « soulever des questions » sur « les événements relatifs à la lune, au soleil et aux étoiles, à la génération du tout » (982b14-17). Le caractère premier et purement théorique de cette science entraîne le fait que seule elle peut être dite une science : libre », car, à la manière de l'homme libre, elle n'est soumise à aucune autre et n'a pas d'autre fin qu'elle-même (982b25-27). Ces mêmes caractères justifieraient que l'on puisse penser que l'homme ne suffise pas à l'exercice d'une science doublement divine : un dieu seul, qui est cause, pourrait avoir le savoir du divin que sont les causes. On sait qu'Aristote récuse l'opinion du poète sur ce point (983a2-5), et pense que l'homme peut développer cette divine science des causes ; le savoir des causes est un savoir théologique. Ce savoir des causes définit la science recherchée (983 a 21-23).

Si donc l'on résume les caractères de la sagesse, tels qu'ils sont définis en A1-2, on peut dire que, dans la mesure où elle est une science, la sagesse est universelle (ce qui est le caractère de toute science), et que, dans la mesure où elle est une science des causes, la sagesse est une science première et non subordonnée. Son statut « hyperarchaïque » risque même de la situer, selon le poète, au delà des capacités humaines ; même si l'on récuse cette opinion poétique, le qualificatif de « divine » peut lui être appliqué. Le fait qu'elle soit divine et porte sur le divin signifie qu'elle porte sur le premier genre de cause, celui de la cause finale (*hou heneka*) et du bien, en chaque chose et dans la nature entière (982b4-10). Cette caractérisation de la sagesse sera largement confirmée et illustrée par l'examen doxographique relatif aux causes, d'où il ressort que les théories précédentes n'entrevoient cette cause finale que très imparfaitement, « de sorte qu'il leur arrive en quelque sorte de dire et de ne pas dire que le bien est une cause » (988b14-15). Cette sagesse qui est manifestement « philosophie » (993a15) manque alors, en manquant d'articuler clairement le bien comme fin, de rendre compte du logos de la chose (993a17), c'est-à-dire de « la quiddité (*to ti èn einai*) et de l'*ousia*<sup>4</sup> la chose » : les objets mêmes des livres centraux des traités métaphysiques. On peut donc faire l'hypothèse : a) que la sagesse indique la nature de la science recherchée dans les traités, et que cette science se détermine comme la reprise améliorée d'une théorie des causes antérieure, défailante par le statut balbutiant accordé à la cause finale ; b) que, à l'inverse, l'analyse de la cause finale sera accomplie par les livres centraux des traités dont l'objet est précisément l'analyse de la substance et de la quiddité. La science qui conduit cette analyse est philosophie première et

4 On évite de traduire, bien que, par référence à Z 7, 1032b1-2, on puisse poser qu'il s'agit de la « prôtè ousia », où encore de la « forme ».

théologie : la théologie est la théorie de la substance du point de vue de la cause finale et du bien ; il ne s'agit pas d'une science spéciale, mais de la théorie même de la substance.

**Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)**