

## L'exemple du dieu dans le discours aristotélicien

Richard Bodéüs

Volume 24, numéro 2, automne 1988

Instruments de réflexion

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/035750ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/035750ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bodéüs, R. (1988). L'exemple du dieu dans le discours aristotélicien. *Études françaises*, 24(2), 27–33. <https://doi.org/10.7202/035750ar>

# L'exemple du dieu dans le discours aristotélicien

RICHARD BODÉÛS

Personne n'a jamais vu Dieu.  
SAINT JEAN, *Évangile*, I, 18

Je tiens l'appréhension de Dieu [...] pour  
un arrêt dans le mouvement qui nous porte  
à l'appréhension plus obscure de l'inconnu.  
GEORGES BATAILLE, *L'Expérience intérieure*

La littérature qui nous entretient d'objets familiers n'a pas à redouter d'être obscure ou hermétique, si elle se borne à dire, dans le style et avec les mots ordinaires, ce qu'on est coutumier d'entendre à leur propos. Dans le cas contraire, il lui faut user d'expédients et dévoiler l'inconnu à partir du connu. La littérature théologique, qui s'offre à dire l'ineffable, se trouve dans cette obligation. Sous peine d'être réduite au silence, elle ne peut éviter de dire le dieu<sup>1</sup> sans parler le langage de l'homme sur lui-même et le monde.

On imagine mal le procédé en quelque sorte inverse et une situation où, pour être entendu et compris, il paraîtrait

1. «Dieu», en français, est un mot qui s'utilise le plus souvent sans article (et avec la majuscule), comme nom propre. Nous l'employons ici de façon inusuelle, avec l'article (et sans majuscule), comme nom commun. C'est afin de respecter, aussi fidèlement que possible dans notre langue, les règles du grec. Nous écrivons «Dieu» (sans article) dans les seuls cas où nous voulons évoquer le langage, selon nous inapproprié, de certains exégètes qui, par cette simple façon de parler, situent Aristote dans les perspectives de la théologie chrétienne. Nous prions le lecteur d'être attentif à cette distinction.

utile, sinon nécessaire, de se référer au dieu, lorsqu'on vise à éclairer des choses plus banales. Un tel procédé est pourtant concevable et la situation qui l'appelle se rencontre chaque fois qu'il s'agit d'évoquer le sublime d'une réalité que, le plus souvent, l'on aperçoit mal. Comment, en effet, mieux donner à entendre la merveille d'un homme merveilleux que d'en dire : «c'est un Dieu»? Et que fait-on alors, sinon, paradoxalement, recourir à quelque chose de familier pour aider à saisir la singularité d'un phénomène qui, en propre, n'a pas de nom tant il est peu commun? Il n'y a pas, en fait, de paradoxe. Car ce à quoi l'on se réfère alors, ce n'est pas à ce qu'on peut savoir en vérité du dieu, mais à l'opinion la mieux reçue à son sujet. Ainsi, sans rien préjuger à propos du dieu, peut-on convoquer son idée commune à jeter quelque lumière sur une foule de choses.

Une telle possibilité se trouve exploitée jusque dans la littérature philosophique. Nous voudrions le montrer ci-après en examinant «l'exemple du dieu» invoqué dans quelques textes d'Aristote et ainsi dissiper un malentendu constant dans l'interprétation de celui qui passe pour avoir jeté les bases de l'ontologie occidentale.

Au cœur des réflexions ontologiques d'Aristote et, singulièrement, de ses critiques adressées à l'Idée de Platon, se trouvent les rapports entre l'universel et le singulier, le général et le particulier. La conception de ces rapports conduit le philosophe à l'aporie redoutable que l'on sait : la science, qui porte sur le général, connaît-elle, au fond, le réel, qui se trouve dans la multiplicité des êtres particuliers?

Ce qui est vrai de la science, l'est aussi de son discours. Celui-ci ne prétend décrire que les formes immanentes. Il échoue à représenter adéquatement les individus, qu'il ne peut qu'évoquer. Évocation nécessaire, toutefois, dans la mesure où la quête de l'unité que s'assigne la démarche du philosophe l'éloigne toujours plus de ce réel dont nous faisons l'expérience : de l'individu à l'espèce, de l'espèce au genre et — qui sait? — du genre à une forme plus une encore. Comment, en effet, dans cette aventure de l'esprit à la recherche de l'être, ne point perdre contact avec les êtres, où il faut faire retour comme à un port d'attache? Comment surtout signifier à tous ceux qu'on embarque dans l'aventure, la terre ferme qu'il ne faut pas perdre de vue à l'horizon? C'est là, sans doute, un des rôles de l'exemple qui, selon l'heureuse expression du langage ordinaire, se donne pour une illustration, c'est-à-dire jette en direction de cet horizon, une lumière sans laquelle notre regard risquerait de se perdre dans la nuit.

Ainsi, parmi les procédés d'illustration dont use le discours aristotélicien, il en est un qui consiste à introduire ce qui semble, au premier regard, un point de comparaison, à l'aide de *hoïon* (neutre adverbial du relatif *hoïos*, [«quel»] auquel correspond, en principe, le démonstratif *toïoutos* [«tel»]. Le mot, au départ, sert à marquer un rapport entre deux termes sous l'angle de la qualité. Plus précisément, il sert à rapprocher d'un terme, sur la qualité duquel on attire l'attention, un autre terme de même qualité susceptible de l'éclairer. Mais, comme si l'éclairage nécessaire à la saisie de tel objet ne pouvait venir que d'un objet plus proche de l'expérience, voire d'un objet appartenant à l'expérience elle-même, il arrive que, dans le discours, l'évocation d'un être par un terme générique (l'animal) soit illustrée par l'évocation de l'une de ses espèces (l'homme), ou celle-ci, par l'évocation de l'un des individus qu'elle contient (Socrate). Le procédé, somme toute naturel et banal, repose sur le sentiment incoercible que l'expérience, qui nous familiarise avec l'individu, aide à comprendre ce que l'on dit de l'espèce où il se réduit, et la relative proximité de celle-ci par rapport à la même expérience, ce que l'on affirme du genre où elle se ramène<sup>2</sup>.

Mais cela n'explique pas la référence au dieu comme exemple de ceci ou de cela. Si l'on excepte les cas rares — et, du reste, toujours un peu sujets à caution — d'enthousiasme, de possession ou de délire<sup>3</sup>, l'homme ordinaire, en effet, n'a pas, du dieu, de véritable expérience au sens strict du terme. Pourtant, le dieu fonctionne comme exemple dans le discours. Ce dernier suppose en conséquence chez l'auditeur, une familiarité avec un certain objet qu'évoque le mot; laquelle ne lui vient pas d'une confrontation empirique. Il est aisé de postuler, en l'occurrence, la familiarité avec une *idée*, dont le locuteur sait qu'elle est commune à tous les esprits; une idée dont le caractère universel précisément tient lieu de référence à l'expérience<sup>4</sup>. Ajoutons: une idée qui, de ce fait, ne se donne pas

2. L'exemple et, plus généralement, l'argumentation paradigmatique, qu'Aristote analyse dans la *Rhétorique* comme procédé inductif, constituent toujours une référence au particulier. La vertu en quelque sorte pédagogique de l'exemple et sa force persuasive dans une argumentation tient au fait qu'à partir d'une situation familière qu'on lui remémore, l'auditeur se représente la signification d'une proposition générale et se convainc de sa vérité.

3. Nous avons touché à cette question dans notre article, «Dieu et la chance à travers les énigmes du Corpus aristotélicien», *Antiquité classique*, 50, 1981, pp. 45-56.

4. En parlant «du dieu» ou «d'un dieu» (quelconque), comme il parlerait «de l'homme» ou «d'un homme» (quelconque), Aristote use d'un terme général qui s'applique indifféremment à tous les dieux possibles (Zeus, Héra, Hermès, etc.). Mais tandis que l'idée d'homme se réfère à des individus dont on peut faire l'expérience, celle de dieu ne se réfère, elle, qu'à d'autres objets du discours, dont elle exprime la notion commune. L'avantage de cette notion n'est pas qu'elle s'applique à des objets particuliers d'expérience quotidienne, mais qu'elle est partagée par tous les hommes: «tous les hommes, en effet, ont une conception des dieux» (*De coelo*, I, 3, 270 b 5-6; cf. II, 1, 284 b 3).

pour la représentation originale de la divinité que, le cas échéant, le philosophe peut défendre en propre par ailleurs<sup>5</sup>.

En d'autres termes, le dieu-exemple auquel Aristote estime pertinent de nous renvoyer dans son discours est une idée dont tout le monde convient, qui ne peut d'aucune façon être portée au compte du philosophe et n'instruit pas sur sa propre pensée théologique, mais dont la fonction, au contraire, est d'éclairer (exemplairement), soit sur un genre d'êtres, soit sur un type de phénomènes, soit sur une simple notion, dont il semble la meilleure illustration<sup>6</sup>.

Ainsi, l'exemple du dieu aide-t-il ponctuellement à se représenter un être très distant, à l'égard duquel, en l'occurrence, aucune amitié ordinaire n'est concevable faute d'intimité<sup>7</sup>. Ce genre d'individu, qui ne se laisse point comparer et avec lequel la moindre familiarité est impossible, fait l'objet d'une illustration : le dieu. C'est que la représentation du dieu sous cet aspect est, elle, on ne peut plus familière.

Mais ce qu'illustre volontiers l'exemple du dieu, c'est le genre du vivant (*Ad zoion*), dont il passe pour une espèce, au même titre que l'homme, le cheval ou le chien — espèces familières, s'il en est<sup>8</sup>. Il sert aussi à illustrer, plus généralement, la

5. Le *Consensus Omnium* relatif aux dieux, dont il a été question à la note précédente, ne s'opère, en effet, que sur des idées très générales, dont sont exclues toutes les conceptions singulières, propres, non seulement à un individu, mais à un peuple.

6. Si d'aventure le philosophe se fait, par ailleurs, de la divinité une idée conforme à l'opinion commune, ce n'est pas à cette idée, en tant qu'elle est sienne, qu'il se réfère en produisant l'exemple du dieu, mais à la notion commune, dans la mesure où, seule, cette dernière est, par définition, familière et peut de la sorte éclairer, comme doit le faire un exemple.

7. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 4-5. La supériorité dont jouit un individu par rapport à un autre est illustrée semblablement dans l'*Éthique à Eudème* (VII, 3, 1238 b 18-19) par une comparaison : «comme l'excellence d'un dieu par rapport à un homme». Ces passages figurent dans des développements où Aristote se réfère aux attitudes de la dévotion populaire et aux croyances dont ces attitudes témoignent. Elles lui servent à faire comprendre la nature et les limites d'une amitié qui unirait deux êtres de conditions on ne peut plus différentes en raison de la supériorité de l'une par rapport à l'autre. La supériorité de dieu, en excellence et en honorabilité, est évoquée, dans les *Topiques* (III, 1, 116 b 12-17), à propos des «lieux» communs touchant le préférable («est préférable ce qui appartient au meilleur et au plus honorable, par exemple < ce qui appartient > au dieu, plutôt que < ce qui appartient > à l'homme» etc.).

8. *De l'âme*, I, 1, 402 b 5 et ss. (La question est posée de savoir s'il y a une définition de l'âme différente pour chaque espèce de vivant particulière : «par exemple, du cheval, du chien, de l'homme, du dieu». Cf. *Métaphysique*, N, 1, 1088 a 8 et ss. ; Δ, 26, 1023 b 31 et ss. Sont à verser au dossier, les passages des *Topiques* (IV, 2, 122 b 12 et ss. ; 127 a 2 et ss.) où Aristote dénonce l'erreur qui consiste à confondre l'immortalité (qualifications du dieu ou symptôme de la vie divine) avec soit un genre, soit une différence spécifique (du vivant ou de la vie), alors qu'il s'agit d'un propre perpétuel. Cette notion de propre perpétuel est illustrée en V, 1, 128 b 19 de la manière suivante : «par exemple, pour un dieu, le fait d'être un vivant immortel» (cf. 132 b 10 et 136 b 6).

catégorie des êtres substantiels, aux côtés de la pierre, de la trière ou du rempart<sup>9</sup>, mais dans cet usage encore, l'exemple du dieu et celui de l'homme sont préférés aux autres exemples de substances<sup>10</sup>, comme si l'attention du philosophe se portait, par prédilection, sur les êtres substantiels les plus éminents — entendez les êtres vivants — et, plus précisément, sur les plus «exemplaires» d'entre eux : l'homme et le dieu<sup>11</sup>.

Quoi qu'il en puisse paraître, Aristote, en tout cela, se réfère à une idée banale, dont la popularité à son époque explique qu'elle soit propre à fonctionner comme exemple dans le discours : c'est l'idée selon laquelle le dieu jouit d'un bonheur suprême<sup>12</sup>. Cette représentation, dès lors, se trouve évoquée, non seulement pour spécifier ce que l'on affirme du vivant en général, mais pour suggérer ce qu'il est de manière exemplaire.

Ce caractère paradigmatique du vivant que fournit la représentation du dieu, suffit à expliquer que la vie divine puisse, à l'occasion, servir de modèle à l'homme et qu'Aristote s'autorise du témoignage que semble porter la félicité généralement attribuée au dieu dans les croyances pour étayer son jugement touchant ce que peut ou doit être idéalement le bonheur de l'homme (et, de manière analogique, celui des Cités<sup>13</sup>).

Cependant, nous le savons, l'idée commune relative au dieu, sur laquelle Aristote prend appui, témoigne aussi en faveur de l'écart qui sépare ce vivant incomparable d'autres espèces de vivants, l'homme y compris<sup>14</sup>. Aristote, en conséquence, se réfère ailleurs à l'exemple d'un dieu de façon à rendre clair ce que peut représenter cette espèce d'êtres supérieurs à l'espèce humaine, qu'on ne saurait dire proprement heureux, le bonheur étant, selon notre philosophe, le bien humain<sup>15</sup>. La spécificité du dieu interdit ici qu'on déduise de sa perfection ce que devrait être celle de l'être humain. Son

9. *Métaphysique*, Γ, 4, 1007 b 20 et 1008 a 24-25.

10. *Métaphysique*, Ζ, 1, 1028 a 18 («quand nous disons qu'un être est, nous ne parlons pas de blanc, ni de chaud, ni de < long > de trois coudées, mais d'homme ou de dieu»).

11. Que la *Physique* (VIII, 8, 262 a 2) choisit pour illustrer l'une des trois composantes dans l'analyse de tout mouvement, ce qui est mû («exemple : un homme ou un dieu»).

12. Voir à ce sujet notre article, «En marge de la théologie d'Aristote», *Revue de philosophie de Louvain*, 73, 1975, pp. 5-33.

13. *Politique*, VIII, 1, 1323 b 23 et ss. et *Éthique à Nicodème*, X, 7-9.

14. Voir les passages cités en note 7.

15. *Éthique à Eudème*, I, 7, 1217 a 22-24. Dans le même ordre d'idée, l'*Éthique à Nicodème* (V, 13, 1137 a 27-28), de façon à établir que la justice est une vertu (humaine) qui suppose le plus souvent échanges de biens, évoque les êtres où il n'y a pas d'excédent de biens : «ainsi, sans doute, chez les dieux».

exemplarité dans le genre du vivant inclinait là à la prendre pour modèle de perfection de l'homme.

Ces deux tendances (et l'ensemble des textes qui s'y rattachent respectivement) semblent contradictoires. Mais elles s'adosent à la même représentation familière du dieu qui permet tantôt d'évoquer, sous le non de «dieu», le modèle d'un vivant proposé aux conduites d'un autre vivant (si l'on considère la perfection du dieu dans le genre du vivant), tantôt de révoquer ce même modèle, en identifiant, sous le nom de «dieu», un être irréductible à l'homme (si l'on considère la spécificité du dieu par rapport à l'espèce humaine). D'où l'erreur d'une certaine exégèse qui, dans ces deux tendances, a voulu voir deux orientations opposées, voire inconciliables, à l'intérieur de la pensée théologique d'Aristote lui-même : l'une cataphatique (qui ferait de Dieu un homme au superlatif), l'autre apophatique (qui nierait de Dieu ce qu'on affirme de l'homme)<sup>16</sup>. Ce type d'interprétation est faux. Car il se méprend sur la portée des textes qu'il a mission d'expliquer, lesquels, nous l'avons vu, n'instruisent en rien sur la conception personnelle que le philosophe pouvait avoir de la divinité, le cas échéant, mais, au contraire, se bornent à emprunter à l'idée courante que véhicule le langage ordinaire sur les dieux de quoi éclairer tel ou tel concept d'une doctrine, en l'occurrence, morale.

L'exemplarité du dieu, non seulement dans le monde des vivants, mais dans l'ensemble des êtres, telle qu'en juge l'opinion universelle touchant la perfection des dieux ou leur suprématie, conduit le philosophe à produire son cas dès lors qu'il s'agit d'illustrer, soit la notion de bien affirmé dans la catégorie de la substance<sup>17</sup>, soit la notion de principe appliqué aux mouvements nécessaires<sup>18</sup>. L'avantage des idées relatives aux dieux, c'est qu'elles contiennent, en effet, une image familière de ces notions malaisées à représenter. Cette image sera, par ailleurs, rapprochée du premier moteur décrit dans la *Métaphysique*, Λ<sup>19</sup>. Mais le propos du philosophe, usant de l'exem-

16. Un modèle dans ce genre d'exégèse est l'ouvrage de Jean Pépin, *Idees grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 228 et ss.

17. *Éthique à Nicodème*, I, 4, 1096 a 24. Cf. *Éthique à Eudème*, I, 8, 1217 b 30-31 et *Éthique à Nicodème*, I, 12, 1101 b 30 (Aristote rapporte ici la pensée d'Endoxe, selon qui le dieu, comme le bien, serait au-dessus de tout éloge).

18. *Éthique à Eudème*, II, 6, 1222 b 23. Cf. *Métaphysique*, A, 2, 983 a 8-9. L'opinion invoquée en l'occurrence dérive des représentations traditionnelles où les dieux sont des maîtres, donneurs d'ordre : l'idée de «commandement» et celle de «principe» ou de «commencement» s'expriment par le même mot *archè*, sur lequel peut jouer la langue grecque.

19. *Métaphysique*, A, 1072 b 23-30. L'enquête, ici, ne porte pas sur la question de savoir ce qu'est Dieu, mais sur la question de savoir ce qu'est le principe premier dont dépendent le ciel et la nature. Répondant que ce principe est une intelligence qui se pense elle-même, Aristote décrit cet acte spirituel en disant qu'il correspond exactement à la représentation qu'on se fait de la vie divine d'après ce qu'on dit du dieu, «on dit que... le dieu est un vivant éternel parfait».

ple du dieu, n'est pas d'affirmer que «Dieu», pour lui, est ou le Bien ou la Cause du mouvement. Ici comme ailleurs, il emprunte à l'idée courante que véhicule le langage traditionnel sur les dieux, de quoi éclairer des concepts difficiles à appréhender.

La conclusion de tout cela est élémentaire, mais de grande portée. Les textes, en effet, nous invitent à poser l'évocation du dieu dans le discours d'Aristote comme un procédé (en somme pédagogique) destiné à faciliter l'intelligence de matières proprement philosophiques, c'est-à-dire étrangères à une perspective théologique. Le procédé consiste à tirer parti de la familiarité de certaines idées ou représentations attachées au langage courant sur les dieux du mythe, pour jeter, grâce à elles, une lumière sur l'objet de la pensée philosophique. La «théologie» qu'Aristote tient, nous le savons, pour le discours des poètes sur les dieux<sup>20</sup>, était donc, chez lui, la servante de la philosophie.

20. *Météorologie*, II, 1, 353 a 34-35 ; *Métaphysique*, A, 3, 983 b 28-32 ; B, 4, 1000 a 9-11 ; A, 6, 1071 b 26-28 ; 10, 1075 b 24-27 ; N, 4, 1091 a 33-36.