

*L'héritage d'Aristote aujourd'hui :  
science, nature et société*

*Actes de la rencontre interdisciplinaire organisée à l'Institut  
d'Etudes Scientifiques de Cargèse du 5 au 8 mars 2019  
par la Fédération de Recherche Environnement et Société  
(FR CNRS 3041 FRES)*

*sous la direction de*  
Françoise Graziani et Pierre Pellegrin



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

## Table des Matières

### L'HÉRITAGE ARISTOTÉLICIEEN

Françoise GRAZIANI	
<i>Lire Aristote aujourd'hui : l'interdisciplinarité et ses enjeux</i>	3
Pierre PELLEGRIN	
<i>De la tradition aristotélicienne</i>	19
Michel CRUBELLIER et Julie JOURNEAU	
<i>Le système des sciences aristotélicien</i>	27
Catherine DALIMIER	
<i>L'Ars critica de Jean Le Clerc d'Amsterdam, une herméneutique anti-scolastique et aristotélicienne</i>	45

### CONNAÎTRE LA NATURE

Monte Ransome JOHNSON	
<i>Why did Aristotle invent the material cause ? The early development of the concept of hê hylê</i>	59
Tomas CALVO	
<i>Physique et ontologie dans le projet métaphysique et épistémologique d'Aristote</i>	87
Annick JAULIN	
<i>L'analogie des principes : physis et tekhnè chez Aristote</i>	97
Pierre PELLEGRIN	
<i>Aristote biologiste : un précurseur ?</i>	115
Victor GOMEZ PIN	
<i>A Further Review on the Implications of Quantum Postulates for Aristotelian Natural Philosophy</i>	133
Demetra SFENDONI-MENTZOU	
<i>Aristotle's Conception of physis and its Relevance to the Contemporary World-View</i>	145

## COMPRENDRE L'HUMAIN

David LEFEBVRE	
<i>Aristote sur le sommeil de l'embryon et du nouveau-né (GA V 1, 778b20-779a26)</i>	167
Victor CASTON	
<i>Aristote et l'unité de la psychologie : comment diviser l'âme</i>	199
Refik GÜREMEN	
<i>La philosophie comme art dans le Protreptique d'Aristote</i>	231
Thornton LOCKWOOD	
<i>Aristote et l'autre non-Grec</i>	249
Françoise GRAZIANI	
<i>Bien vivre selon la nature : quel choix de société ?</i>	263
Bibliographie générale	285
Index des auteurs cités : auteurs anciens (Antiquité-XVI <sup>e</sup> siècle)	299
Index des auteurs cités : auteurs modernes (XVII <sup>e</sup> -XXI <sup>e</sup> siècles)	301
Index des passages d'Aristote cités	303
Index thématique	309
Notices biographiques et résumés	317

REFIK GÜREMEN

## La philosophie comme art dans le *Protreptique* d'Aristote<sup>1</sup>

### INTRODUCTION

La structure du bonheur chez Aristote a donné lieu à d'interminables débats bien connus des spécialistes. La question fondamentale est de savoir si Aristote adopte une approche « inclusive » ou « exclusive » du bonheur. Selon ceux qui pensent qu'Aristote adhère à une vision inclusive du bonheur, l'*eudaimonia* consisterait à mener la vie pratique d'une citoyenneté active, ce qui implique une multiplicité d'actions vertueuses et d'autres formes de bien ; alors que pour l'alternative exclusiviste, le dernier mot d'Aristote sur la nature du bonheur se trouve dans l'*Éthique à Nicomaque*, livre X, où il présente l'activité de contemplation comme la fin suprême de la vie humaine et la vertu qui lui correspond comme la plus parfaite de toutes. Selon cette interprétation, puisque ces dernières pages de l'*Éthique à Nicomaque* font l'éloge de la *theoria* comme étant complètement détachée des préoccupations pratiques de la vie humaine, Aristote envisagerait le bonheur comme consistant essentiellement et principalement en cette unique activité, à l'exclusion des autres<sup>2</sup>.

La discordance entre ces deux points de vue va au-delà de la question même de savoir ce qui structure l'*eudaimonia* chez Aristote. *Éthique à Nicomaque* X, 7-8 considère la contemplation comme l'activité la plus divine, non seulement par rapport à son contenu mais aussi en raison de son absolu désintéressement et de son inutilité en matière d'action et de production. Ce point de vue ne coïncide guère avec le reste de l'ouvrage, car dès le premier livre et de manière cohérente, Aristote conçoit la poursuite du bonheur comme étant une question fondamentalement politique et qui concerne l'action vertueuse.

Cette discordance, qui découle de l'inutilité de l'activité théorique et du détachement absolu de toutes autres préoccupations pratiques et productives relatives à l'épanouissement de l'humain, a un premier écho dans le *Protreptique*. Dans ce texte

<sup>1</sup> Une version plus longue de cet article a été publiée en anglais sous le même titre (*Philosophy as Art in Aristotle's Protrepticus*, « *Metaphilosophy* », 51/4, 2020, 571-592).

<sup>2</sup> Le débat est aujourd'hui presque impossible à suivre. Certains comme Long (2011) pensent qu'il commence à perdre son intérêt philosophique. Néanmoins, ce fut un des débats les plus fertiles et animés sur l'*Éthique à Nicomaque*. À l'origine du débat est un article de Hardie (1965) : le terme choisi par Hardie pour nommer le point de vue exclusif est "the dominant end view". En 1979, J. L. Ackrill publie un article influent qui défend l'approche inclusive, et dans un article postérieur Hardie (1979) répond à Ackrill. La plupart des débats ultérieurs sont partis de ces articles. On trouvera une étude très utile sur le développement et la signification de ces débats dans Lisi (2004).

qui date des premières années de la carrière d'Aristote, la discordance porte toutefois sur ses considérations à propos de la *theoria* elle-même, plutôt que sur une opposition entre la *theoria* et d'autres activités humaines. Dans certains fragments de cet ouvrage (en particulier les chapitres VII et IX du *Protreptique* de Jamblique), nous constatons qu'Aristote fait l'éloge de la *theoria* pour son inutilité absolue, tandis que dans d'autres (en particulier les chapitres VI et X du *Protreptique* de Jamblique), il exalte les bienfaits de sa connexion avec la poursuite d'activités pratiques et productives. Selon certains chercheurs, il y a une incohérence dans l'exposé d'Aristote sur la *theoria* dans le *Protreptique*. Andrea Wilson Nightingale, par exemple, est de cet avis. Elle pense qu'Aristote a une vision floue de la *theoria* dans le *Protreptique*, « parce qu'il a encore conservé certaines positions clés du platonisme » dans cet ouvrage<sup>3</sup>. Cette impression d'incohérence est aggravée par le fait que pour revendiquer une certaine utilité de la philosophie comme quête théorétique, Aristote fait appel, dans ce texte, à une conception de la philosophie comme *techné*. Il semble proposer une notion « inclusive » de la *theoria*, qui est en contradiction non seulement avec certains autres passages de cet ouvrage mais aussi avec ses réflexions les plus élaborées dans les traités ultérieurs<sup>4</sup>.

Incohérence ou non, la position d'Aristote sur l'utilité de la philosophie et son expression par référence à une conception de la philosophie comme *techné* appellent des éclaircissements. La conception de la philosophie comme *techné* dans le *Protreptique* a été analysée avec beaucoup d'érudition et d'acuité par Sophie Van der Meeren (2011). Je proposerai quelques remarques sur ses analyses, mais aussi quelques suggestions quant à la provenance de cette notion telle qu'on la trouve dans le *Protreptique*.

Les affinités du *Protreptique* d'Aristote avec l'*Euthydème* de Platon sont bien attestées. Mais je pense que le *Protreptique* n'est pas moins lié à un autre des dialogues exhortatifs de Platon, l'*Alcibiade*. Je tenterai d'abord de démontrer ici que dans ce dialogue, Platon conçoit la philosophie, de manière plus ou moins explicite, comme une *techné*, puis je soutiendrai l'idée que dans le *Protreptique*, Aristote se fonde sur certains éléments clés du raisonnement de Platon, en vue d'éclairer son approche sur l'articulation de la philosophie en tant qu'art avec d'autres sciences.

<sup>3</sup> Nightingale 2004, 197. Cette approche évolutionniste du *Protreptique* d'Aristote connaît un célèbre précurseur dans W. Jaeger ([1934] 1948, 54-101). Jaeger pense que le *Protreptique* d'Aristote témoigne encore d'une étroite dépendance envers la théorie des formes de Platon.

<sup>4</sup> Hutchinson et Johnson (2014, 386, 390 et 392) pensent aussi que dans le *Protreptique*, Aristote propose une vision « inclusive » de la vie philosophique. Mais ils utilisent le mot en relation avec le point de vue formulé dans Jamb., *Prot.* XII, où Aristote tente « de coopter les autres modes de vie en montrant que la philosophie peut en tirer le meilleur parti » (390). J'utilise plutôt ce terme en relation avec Jamb., *Prot.* VI et X, dans l'intention de préciser comment la philosophie en tant que *techné* peut s'articuler avec les autres sciences sur un mode architectonique.

LA PHILOSOPHIE COMME *TECHNÉ* DANS L'*ALCIBIADE*

Dans les deux premiers tiers d'*Alcibiade* I (103b-124b), Platon présente Socrate dans sa tentative, par divers moyens argumentaires, d'amener Alcibiade à reconnaître son besoin de « prendre soin de lui-même » s'il veut réaliser ses ambitions d'être le chef politique le plus influent qui ait jamais vécu en Grèce ou ailleurs<sup>5</sup>. Socrate ne parvient pas à ébranler Alcibiade jusqu'à ce qu'il l'entraîne, en dernier ressort, dans une longue argumentation rhétorique destinée à toucher sa fierté en comparant ses revendications de noblesse avec les familles royales perses et spartiates (119d-124b). Cette stratégie porte ses fruits, car Alcibiade commence à se montrer intéressé par la signification exacte des exhortations de Socrate à « s'auto-cultiver » : « Eh bien, Socrate », dit-il, « quel genre d'*epimeleia* dois-je pratiquer ? Peux-tu me montrer le chemin ? » (124b7-8).

À partir de ce point du dialogue jusqu'à 128e10, Socrate revient constamment sur la question centrale de leur conversation, formulée comme la quête d'une *technè* qui permette de prendre soin de soi-même. Mon hypothèse est que la réponse de Socrate à la question d'Alcibiade « quel genre d'*epimeleia* dois-je pratiquer ? » consiste à identifier la philosophie comme cette *technè* qui permet de prendre soin de soi-même.

La reformulation par Socrate de la question comme recherche d'une *technè* de l'*epimeleia* est d'autant plus évidente quand Socrate parvient finalement, à partir de 127d6, à amener Alcibiade à focaliser son attention sur la question fondamentale, un pré-requis si Alcibiade veut vraiment savoir comment prendre soin de soi-même : « Qu'est-ce que prendre soin de soi-même ? » (τί ἐστιν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι ; 127e8). Cette question lance l'argument le plus connu (129b5-130e6) qui mène à la conclusion que le moi d'un individu n'est rien d'autre que son âme. Sur la voie de cette conclusion, toutefois, nous apprenons comment Socrate définit l'*epimeleia* : « Quand quelqu'un fait quelque chose mieux », dit-il, « alors vous appelez cela proprement *epimeleia* » (ὅταν τις τι βέλτιον ποιῇ, τότε ὀρθῶν λέγεις ἐπιμέλειαν, 128b8-9)<sup>6</sup>. Pour que cette définition puisse aider Alcibiade à prendre soin de lui-même, Socrate lui suggère un principe général (je l'appellerai « le principe *technè*») qui oriente

<sup>5</sup> Prendre soin de soi est le thème directeur de la suite du dialogue à partir de là, et il est récurrent (119a9, 120c8–d4, 123d4–e1, 124b7, d2, 127e8–129a9, 132b5–c5). J'emprunte cette liste à Nicholas Denyer (2001, 90).

<sup>6</sup> Cette définition de l'*epimeleia* est parallèle à celle donnée dans l'*Enthyphron* pour *therapeuein* (13b8–10). Ce mot n'est pas fréquent dans l'*Alcibiade*, mais en 132b2 et 10–11, il est utilisé comme substitut d'*epimeleisthai*. Certains emplois de ce terme chez Aristote offrent cependant un intéressant parallèle avec *epimeleia* / *epimeleisthai* (voir Verdenius 1971, 294). Un parallèle encore plus évident se trouve en *EN* X, 8, 1179a23. Pour les utilisations du mot *therapeia* dans l'*Éthique* d'Aristote, voir Jost 2009. C'est l'article de Jost qui a attiré mon attention sur Verdenius 1971.

tous les exemples qu'il donne s'agissant de « prendre soin de quelque chose ». Le principe *techné* stipule que différents arts servent à prendre soin de différentes choses : « Il y a », dit Socrate, « un art différent pour prendre soin en elle-même de chaque chose » (ἄλλη τέχνη αὐτοῦ ἐκάστου ἐπιμελούμεθα, 128d3)<sup>7</sup>. En d'autres termes, différentes choses sont l'objet de différentes *technai* en vue de leur « amélioration » (ou « cultivation »). La cordonnerie, par exemple, est la *techné* qui rend les chaussures meilleures, donc l'art du cordonnier est celui qui nous permet de prendre soin des chaussures (128b11-13). Et c'est l'athlétisme qui améliore nos pieds et le reste de notre corps; donc l'athlétisme est la *techné* qui prend soin de notre corps. Mais le soin d'un corps et de ce qui appartient à un corps ne relèvent pas du même art, car ce sont des choses différentes (128c15). Selon le principe *techné*, l'*epimeleia* est alors l'œuvre ou la fonction de la *techné* correspondante: l'*epimeleia* est ce qu'une *techné* fait pour l'objet qui lui est propre<sup>8</sup>. Si Alcibiade veut prendre soin de lui-même, alors il doit envisager la bonne *techné* pour le faire. Cette question trouve son expression la plus explicite lorsque Socrate répète la question dans les termes mêmes du principe de *techné* sur lequel ils viennent de se mettre d'accord : s'il faut différents arts pour prendre soin de choses différentes, alors « quel art rend un être humain meilleur ? » (τίς τέχνη βελτίω ποιῆι ἄνθρωπον ; 128e10)<sup>9</sup>.

Une fois l'accord obtenu sur l'identité du moi et de l'âme, Socrate se rend compte que le commandement delphique « Connais-toi toi-même ! » pourrait aussi bien être compris dans un autre sens<sup>10</sup>. Si le moi d'un individu est son âme, alors pour se connaître soi-même il faut avoir une connaissance claire de l'âme elle-même. Une telle connaissance peut être atteinte en inspectant une autre âme, et en particulier la meilleure partie de celle-ci. Socrate explique cette idée en développant une analogie entre une âme et un œil (133b2-c6). L'analogie concerne la région de l'œil où se trouve l'activité qui l'identifie – c'est-à-dire voir – et la région de l'âme où se trouve l'activité qui l'identifie – c'est-à-dire « connaître et comprendre »<sup>11</sup>. Ce qui est posé

<sup>7</sup> Sur ce sujet, voir également Denyer 2001, 208 et 210.

<sup>8</sup> Socrate utilise le verbe ποιεῖν pour exprimer « l'amélioration » de quelque chose en tant qu'œuvre d'une *techné* appropriée. Sur ce point il convient cependant de souligner que l'idée d'*epimeleia* comme œuvre d'une *techné* suppose une « fabrication » différente de la « fabrication » d'un objet artisanal. Nous serons amenés à éclaircir ce point.

<sup>9</sup> Je suis Denyer (2001) en conjecturant ἄνθρωπον au lieu de αὐτόν. La même question est posée différemment à la page précédente (128d11) : ποίῃ ποτ' ἂν ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμεληθῆιμεν.

<sup>10</sup> Tout au long du dialogue, on distingue quatre sens de l'injonction delphique : (a) connaître ce qu'est son vrai moi (128e-132b); (b) connaître la nature de son vrai moi (132c-133c); (c) connaître l'état actuel de son vrai moi (passim); et (d) être *sophrôn* (131b, 133c). L'analogie de l'œil induit une investigation sur la seconde acception. Daniel Werner (2013, 8) admet également que la connaissance de soi dans le dialogue a ce sens.

<sup>11</sup> Je considère que cet argument ne concerne qu'une seule âme se regardant *elle-même comme une autre*, plutôt que deux âmes distinctes, l'une regardant l'autre. L'idée d'introspection n'est pas étrangère à

là est que, de même qu'un œil est défini par sa faculté de voir, de même une âme doit aussi être définie par sa faculté de « connaître et comprendre ». C'est également là que se trouve la vertu propre à l'âme, puisqu'il s'agit de la région où l'âme humaine est ce qu'elle est. On peut en tirer la conclusion qu'avec cette analogie de l'œil, Socrate identifie un être humain et son âme avec l'intellect<sup>12</sup>.

Cependant, le point le plus crucial à retenir de cette analogie de l'œil est qu'il s'agit manifestement d'une exhortation à la philosophie. Quant à la question de savoir en quoi consiste exactement « l'amélioration » d'un être humain, la réponse que Socrate semble avoir à l'esprit est que, dans la mesure où un être humain et son âme sont identiques à cette région de l'âme où « se trouvent connaître et comprendre », prendre soin d'un être humain consisterait à « améliorer » cette part divine de l'âme. Mais l'amélioration de cette part de l'âme consiste à réaliser sa vertu propre, qui est *sophia*. S'il s'agit là de l'*epimeleia* humaine, comment donc y parvenir ? Au moyen de quel art ? Si prendre soin d'un être humain consiste à développer la *sophia* dans son âme, alors l'art qui rend l'homme meilleur serait l'art qui permet à son âme d'acquérir la sagesse. Il s'agit là d'une description presque littérale de la philosophie. Selon Socrate, donc, la philosophie est la *technê* qui nous permet de prendre soin de l'intellect de manière à atteindre la *sophia*. Le message de Socrate à Alcibiade est sans ambiguïté : si tu veux prendre soin de toi-même, tu dois philosopher ! C'est ce qui fait de ce dialogue un dialogue protreptique.

Une question demeure cependant. Si la philosophie est la *technê* qui nous permet de prendre soin de nous-mêmes, il reste que nous souhaiterions connaître le contenu exact de cet art. Que doit faire exactement la philosophie pour nous permettre de prendre soin de nous-mêmes ? En faisant quoi exactement nous permet-elle de développer la sagesse ? Ces questions sont d'autant plus pertinentes lorsqu'on constate les limites de certains des exemples donnés par Socrate pour les autres arts, qui ne s'appliquent pas ici. La cordonnerie, par exemple, prend soin des chaussures, mais elle produit également des chaussures. Alors que la philosophie, bien qu'étant

Socrate; voir, par exemple, *Hippias Major*, 304d. Mais encore plus célèbre est la description par Socrate de la « pensée » comme un débat interne dans *Théétète* 189e-190a, et comme un dialogue silencieux de l'âme avec elle-même dans *Sophiste* 263e. Je cite ces passages à titre d'exemples pour indiquer que l'idée d'introspection n'est pas étrangère à Socrate. L'introspection n'est pas nécessairement un dialogue, mais le dialogue interne est une forme d'introspection. Je n'approuve pas les interprétations qui lisent l'analogie de l'œil comme suggérant un dialogue interne ou intersubjectif. Je suppose que l'analogie suggère seulement une sorte d'introspection. L'analogie de l'œil ne porte pas sur le fait de se parler à soi-même mais de se regarder soi-même. C'est ainsi que Socrate conclut l'analogie en 133b7-8. Werner, bien que critique envers l'interprétation d'un « dialogue interne » (2013, 16), pense néanmoins que « avec l'analogie de l'œil Socrate suggère finalement que le dialogue serait la meilleure méthode pour acquérir la connaissance de soi » (13).

<sup>12</sup> Bien que pour des raisons légèrement différentes, Denyer (2001, 234) pense également que l'analogie de l'œil identifie un être humain et son âme avec l'intellect.



une *techné*, ne produit pas l'intellect. En tant qu'art, la philosophie semble plus proche de l'athlétisme ou de la médecine. D'une manière ou d'une autre, il semble évident que la philosophie n'est pas l'art des artisans. Ce n'est pas de l'artisanat. Pourtant la question reste posée : qu'est-ce qui fait de la philosophie une *techné* ? J'aborderai cette question dans la section suivante, où pour mon analyse du *Protreptique* je retiendrai de l'*Alcibiade* la conception de la philosophie comme étant la *techné* qui prend soin de l'intellect et de sa vertu propre. Je défendrai l'idée que, dans le *Protreptique*, Aristote se rallie lui aussi à cette conception de la philosophie d'une manière plus ou moins explicite<sup>13</sup>.

#### LA PHILOSOPHIE COMME *TECHNÉ* DANS LE *PROTREPTIQUE*

La conception de la philosophie comme *techné* dans les chapitres aristotéliens du *Protreptique* de Jamblique a été étudiée de manière approfondie et perspicace par Sophie Van der Meeren<sup>14</sup>. Van der Meeren montre que le livre de Jamblique, tout particulièrement dans les chapitres aristotéliens, est marqué par une discordance entre deux approches de la philosophie. D'un côté, notamment dans les chapitres VI et X, la philosophie est présentée comme une *techné* qui s'articule aux autres sciences, dont elle fait partie ; d'autre part, dans les chapitres VII, IX, XI et XII, elle est présentée comme le *telos* naturel de l'homme. Ainsi, selon Van der Meeren, la philosophie dans le *Protreptique* a une identité ambiguë qui correspond à l'opposition *techné* / *physis* dans la culture philosophique grecque<sup>15</sup>. Une des qualités de cette interprétation réside dans ses suggestions sur la manière dont ces deux approches sont théoriquement liées dans le texte. Elle suggère que ces deux représentations de la philosophie coïncident comme deux parties de l'approche naturaliste. Invoquant l'analogie établie par Philon de Larisse entre médecine et philosophie dans son analyse du *genre protreptique* en philosophie, Van der Meeren affirme que *l'assimilation de la philosophie à la médecine* dans cette analogie « est un élément de liaison essentiel entre la représentation de la philosophie comme art et sa représentation comme nature de l'homme »<sup>16</sup>. Dans cette perspective, la philosophie en tant qu'exercice

<sup>13</sup> En 2017, D. S. Hutchinson et Monte R. Johnson ont publié leur nouvelle reconstruction du *Protreptique* d'Aristote, en collectant de nouveaux matériaux provenant du *De communi mathematica scientia* de Jamblique. Ils le conçoivent comme un dialogue entre trois personnages : Isocrate, Héraclite et Aristote. Je me fonde principalement ici sur leur texte et leur traduction.

<sup>14</sup> Van der Meeren 2011, 1-43. Van der Meeren ne s'engage aucunement au sujet de la paternité des chapitres du *Protreptique* traditionnellement attribués à Aristote (2011, 19, n. 66).

<sup>15</sup> Van der Meeren 2011, 23-26.

<sup>16</sup> Van der Meeren 2011, 21. L'extrait du discours de Philon se trouve dans l'*Anthologie* de Stobée (Stob. *Ecl.* II 7, 2, 39-41; Wachsmuth 1909). Pour une analyse exhaustive et éclairante du discours de Philon sur la philosophie protreptique, voir Van der Meeren 2002, qui comprend également une traduction du texte.

actif de la sagesse serait comme le processus de guérison en médecine, qui n'est rien d'autre que le processus naturel de récupération de son propre état naturel. Dans le cas de philosophie cependant, contrairement à la médecine, *l'art* et la *nature* seraient indiscernables, car en philosophie le processus de récupération ne serait rien d'autre que la pratique de la philosophie elle-même (2011, 29). Par ailleurs, s'engager dans la philosophie n'est pas seulement le processus menant au bonheur, mais c'est déjà le bonheur. « Par la philosophie, dit Van der Meeren, on arrive à la philosophie » (29-30). Elle conclut en affirmant que dans le cas de la philosophie, il y a « homogénéité » entre art et nature.

Je trouve cette interprétation ingénieuse pour la lecture des chapitres VII et IX du *Protreptique*, puisqu'au prime abord ceux-ci semblent affirmer que la philosophie n'est pas un art. Cependant Van der Meeren montre qu'ils proposent une certaine manière de comprendre la philosophie en tant qu'art. Mais c'est là pourtant que je commence à trouver son analyse confuse, car sa description de la philosophie en tant qu'art en fait l'art de la vie contemplative ou art de la contemplation. En d'autres termes, l'art qu'est la philosophie devient dans son analyse la même chose que l'activité de contemplation. Le problème est que dans ces chapitres VII et IX la vie de contemplation active est représentée comme radicalement détachée de toute autre préoccupation pratique quelle qu'elle soit. L'idée est que la contemplation active, étant l'accomplissement de la fin ultime de l'homme selon la nature, est bonne en elle-même sans être bonne pour quoi que ce soit d'autre au-delà d'elle-même. Or, si c'est aussi là proprement l'art qu'est la philosophie, comme l'affirme Van der Meeren, alors cet art ne peut pas être le même art auquel la philosophie est identifiée dans les chapitres VI et X. Dans ces chapitres, la philosophie est représentée comme un art dans son articulation avec d'autres sciences auxquelles elle est utile. Par conséquent, malgré son ingéniosité, je pense que l'analyse de Van der Meeren aggrave l'ambiguïté qui entoure l'identité de la philosophie, en ajoutant une autre ambiguïté concernant l'identité de la *technê* qu'est la philosophie<sup>17</sup>.

Je propose de dissiper cette ambiguïté en reconsidérant la notion de philosophie comme art du *Protreptique* dans sa relation avec l'*Alcibiade*. Le passage suivant du *Protreptique* est la preuve sur laquelle je m'appuie pour défendre l'idée que dans cet ouvrage Aristote souscrit à la même conception de la philosophie que l'*Alcibiade*, à savoir la philosophie comme étant la *technê* qui nous permet de prendre soin (*epimeleisthai*) de l'âme / intellect et de sa vertu propre :

<sup>17</sup> Cette ambiguïté transparait dans son interprétation lorsque Van der Meeren écrit, au point culminant de son analyse, que la philosophie prend parfois la forme d'un corps de doctrines dont sont dotés les « experts », comme par exemple le politicien, et que parfois cela correspond au processus par lequel chaque individu aborde sa *physis* (2011, 31). Ma critique porte sur le fait que si la philosophie, considérée comme un processus par lequel chaque individu aborde sa *physis*, est aussi une *technê* distincte de la philosophie considérée comme « un corps de doctrines », alors nous n'avons pas ici une, mais deux *technai*. Je trouve cela confus.

Si l'âme vaut mieux que le corps (elle est en effet plus apte à commander par nature), et si, pour le corps, il existe des arts et des sagesse, qui sont la médecine et la gymnastique – car nous les tenons quant à nous pour des sciences et affirmons que tel ou tel les a acquises – il est évident que pour l'âme aussi et les vertus de l'âme il existe un certain soin et un art, et que nous sommes capables de le comprendre<sup>18</sup>.

À ma connaissance, il s'agit là de l'unique passage du corpus aristotélicien dans lequel le mot *epimeleia* est utilisé conjointement avec *technê*. Le point que je souhaite mettre en évidence au sujet de ce passage est que l'objet de cette *technê*, et le soin qui en découle, n'est rien d'autre que l'âme elle-même et sa vertu propre. Autrement dit, cette *technê* et ce soin ne concernent que l'âme et sa qualité, et non le contenu particulier de ses opérations. On ne parle pas ici, par exemple, de la vérité, de la nature ou de l'univers, etc. Ce point est encore plus accentué dès lors que la première chose que fait Aristote dans ce texte est de définir ce qu'est une science *de la nature* :

De même pour les sciences de la nature : il est nécessaire qu'il y ait une sagesse portant sur les causes et les éléments bien avant que sur les dérivés. [...] En effet, que le feu, ou l'air, ou le nombre, ou d'autres natures, soient causes de toutes les autres réalités et antérieures à elles, on ne peut connaître l'une de ces réalités dérivées tant que l'on ignore les premières.»<sup>19</sup>

Il apparaît clairement que ce sur quoi porte délibérément l'intention de l'auteur est la différence entre un art qui prend soin de l'âme comme son objet propre et une forme de science ayant pour objet la vérité et la nature. C'est aussi de cette façon que Jamblique voit les choses. Pour conclure cette section, il souligne l'importance de cette différence et la leçon à en tirer :

Sur l'existence d'une science de la vérité et d'une science de la vertu de l'âme, et sur notre capacité à les comprendre, voilà ce qu'il fallait dire<sup>20</sup>.

De plus, et d'après mon analyse, ce passage (*Prot.* VI, 38.14-39.6) distingue deux conceptions de la philosophie. Pour plus de clarté, j'en nommerai une « philosophie-*technê* » et l'autre « philosophie-*epistémê* ». Ma thèse est que, dans la même veine que l'*Alcibiade*, la philosophie est une *technê* dans le *Protreptique*, en ce qu'elle prend soin de l'âme (ou de l'intellect, plus spécifiquement) pour s'engager dans la philosophie-

<sup>18</sup> Jamblique, *Prot.* VI, 38.14-20 (trad. Van der Meeren).

<sup>19</sup> Jamblique, *Prot.* VI, 38.22-39.6 (trad. Van der Meeren).

<sup>20</sup> Jamblique, *Prot.* VI, 39.9-11 (trad. Van der Meeren). Il est à remarquer que Jamblique se réfère à ces types de connaissances au pluriel : « Il nous est possible de *les* acquérir » (δυνατοί λαβεῖν αὐτάς). Ce qui montre à mon avis qu'il considère le développement précédent du texte d'Aristote comme distinguant deux types de savoir distincts.

*epistémé*, c'est-à-dire dans sa recherche, découverte et contemplation de la vérité de la nature<sup>21</sup>. Ou pour le dire de façon plus concise, la philosophie-*techné* est *techné* parce qu'elle prend soin de la philosophie-*epistémé* : il s'agit de l'art qui assiste « l'amélioration » de l'âme au moyen de l'acquisition de la connaissance.

Je vais m'attarder quelque peu sur ce point avant d'expliquer comment cette perspective s'applique au *Protreptique*. De l'*Alcibiade*, nous avons tiré une distinction entre l'*epimeleia* de l'âme et la *techné* qui lui correspond, la première étant l'acquisition de la sagesse, c'est-à-dire l'acquisition et la maîtrise d'un état de connaissance ; et l'autre étant la philosophie-*techné*, c'est-à-dire un savoir-faire pour cette *epimeleia*. Or, selon la distinction observée dans la dernière citation du *Protreptique*, l'*epimeleia* de l'âme est aussi philosophie, c'est-à-dire philosophie-*epistémé*. Comme je vais essayer de l'expliquer ci-après, cette perspective nous permet de conforter l'analyse proposée par Van der Meeren sur les chapitres VII et XI du *Protreptique* ; mais elle permet d'expliquer également la source de sa confusion : elle ne fait aucune distinction entre l'*epimeleia* et sa *techné*. Mais après tout, cela est tout à fait compréhensible puisque les deux sont également philosophie.

Pour expliquer comment fonctionne cette distinction, je prendrai un exemple tiré du *Politique* de Platon. L'erreur que fait le Jeune Socrate dans la méthode de division à laquelle ils ont recours pour la recherche de la définition de l'homme politique met un terme à la discussion, et l'Étranger prend son temps pour expliquer ce qui n'a pas été compris. À cette étape de la division il apparaît que l'homme politique serait une personne possédant des connaissances théoriques, émettant des directives relatives à l'élevage de vivants qui vivent en troupeaux<sup>22</sup>. Lorsqu'on lui demande de diviser l'élevage des créatures vivantes en troupeaux en suivant la méthode qu'ils ont établie, le Jeune Socrate les divise en deux, l'élevage des êtres humains, d'une part, et l'élevage ordinaire d'autres animaux, d'autre part. L'Étranger lui objecte qu'il s'agit d'une mauvaise division parce qu'elle ne divise pas la nature à ses points d'articulation. Tout simplement parce que le fait qu'il existe une appellation commune, "animal", pour désigner d'autres animaux par opposition à "l'être humain" ne signifie pas qu'elle désigne une réelle spécificité naturelle. Le but de la méthode de division est de découvrir et de mettre en rapport de réelles spécificités naturelles. Le Jeune Socrate commet l'erreur d'isoler une part infime de nature pour elle-même sans prêter attention aux différences relatives aux autres réalités qui sont leur sujet de discussion : « Il n'est pas sûr (*οὐκ ἀσφαλές*), dit l'Étranger, de procéder en découpant par moitié, et c'est ainsi que l'on

<sup>21</sup> Je suppose donc que la *theoria* chez Aristote comprend non seulement la *contemplation* des vérités découvertes par les sciences suprêmes, mais aussi le processus de leur *recherche* et de leur *découverte*. Pour cette interprétation élargie de la *theoria* aristotélicienne, voir David Roochnik (2009). Un autre point de vue est exposé dans Nightingale (2004, 187-252).

<sup>22</sup> Formulation condensée de toutes les divisions proposées dans le texte jusqu'à 261e.

a le plus de chance de tomber sur des natures spécifiques. Or cela fait toute la différence pour nos recherches »<sup>23</sup>.

Trois types d'activité intellectuelle sont identifiables dans ce passage du *Politique*. Tout d'abord, il est question d'une enquête sur la nature afin de découvrir quelle classe naturelle de connaissance appartient à la politique. Cela implique de découvrir la vérité sur sa relation avec d'autres classifications naturelles, ce qui appelle une autre enquête sur les différences et similitudes propres à la structuration de la nature elle-même. Ce premier niveau d'activité intellectuelle consiste en une enquête sur la nature de la nature. C'est ce que j'appelle "philosophie-*épistémê*". Il y a ensuite le deuxième niveau d'activité intellectuelle, qui consiste à mener la première investigation de la manière la plus susceptible de révéler la vérité sur la nature. Il s'agit de poursuivre la "philosophie-*épistémê*" selon la meilleure méthode qui nous permette de découvrir les véritables « coupes » internes à la nature. Ce qui n'est autre ici que la méthode de division. J'appelle ce deuxième niveau "philosophie-*technê*" : elle accompagne l'*epimeleia* propre à la philosophie-*épistémê* en lui fournissant une méthode pour découvrir la vérité de la nature. Cependant il y a encore un troisième niveau, qui consiste à contrôler la raison dans son application de la méthode qu'elle suit dans sa recherche de la vérité. C'est là le service que l'Etranger offre au Jeune Socrate lorsque celui-ci commet une erreur en appliquant la méthode de division. Ce troisième niveau relève aussi de la philosophie-*technê*. C'est l'activité intellectuelle qui évalue comment mener une enquête philosophique « sûre ». Il s'agit de la « sûreté » de la philosophie-*épistémê*.

La philosophie est responsable de la « sûreté » de la philosophie<sup>24</sup>. Il est important de remarquer qu'une partie de ce qui fait que la philosophie-*technê* est une *technê* dans chacune de ses versions, est qu'elle est *pour* la philosophie-*épistémê*. L'art fournit à cette dernière, pour ainsi dire, ses « outils » intellectuels, en vue d'améliorer l'intellect et lui faire atteindre la sagesse.

Une question que j'ai posée précédemment au sujet de l'*Alcibiade* trouve à présent une réponse dans ce passage du *Politique*. La question était de savoir si la philosophie était réellement la *technê* qui permet à chacun de prendre soin du vrai « soi », ce qu'elle fait exactement pour nous aider à trouver la sagesse. La réponse qui émane des considérations ci-dessus est double : en tant que *technê* la philosophie améliore notre capacité à comprendre et connaître (a) en guidant la raison dans la recherche de la

<sup>23</sup> Platon, *Pol.* 262b5-c1 (trad. Brisson et Pradeau 2005, légèrement modifiée).

<sup>24</sup> Un autre exemple de cette *technê* philosophique « de second ordre » se trouve dans *Phédon* 101d3-102a1, où Socrate explique à Cébès « la sûreté de l'hypothèse » (τό ἀσφαλές τῆς ὑποθέσεως, 101d2) qu'il a utilisée comme son « second voyage » dans la philosophie. Il explique à Cébès comment il a utilisé cette méthode pour procéder à la découverte de la vérité en toute sûreté. Il faut noter que tant en *Politique* 262b5 qu'en *Phédon* 101d2, Socrate utilise le même mot, *to asphales*, pour exprimer la « sûreté » du raisonnement qu'il poursuit.

vérité au moyen de méthodes d'investigation philosophiques et (b) en surveillant l'application de ces méthodes par la raison<sup>25</sup>. La philosophie-*techné* apparaît chez Platon sous la forme du dialogue philosophique, *élenchos*, maïeutique, dialectique, de la méthode hypothétique, de l'analyse géométrique, et dans les derniers dialogues sous la forme de la méthode des rassemblements et de la division<sup>26</sup>.

Afin de vérifier de quelle façon tout cela s'applique au *Protreptique* d'Aristote, j'examinerai d'abord l'idée centrale développée dans les chapitres VII et IX de Jamblique, pour me concentrer ensuite sur un passage du chapitre X.

Le point de vue d'Aristote sur le caractère naturel de la philosophie dans les chapitres VII et IX laisse apparaître une ambiguïté. D'une part, au chapitre IX, Aristote parle de la sagesse (*phronésis*) comme s'il s'agissait de l'état naturel qu'un être humain atteint finalement, infailliblement et sans effort, au cours de son développement naturel. Il dit par exemple que « l'âme est postérieure au corps, et ce qui vient en dernier dans l'âme est la sagesse (car nous voyons qu'elle vient en dernier, par nature, chez les hommes, et c'est bien pourquoi elle est l'unique avantage revendiqué par la vieillesse)<sup>27</sup> ».

Peut-être Aristote en dit-il plus ici qu'il ne voudrait, car cette partie du texte est destinée à souligner le caractère naturel de la philosophie pour les êtres humains, considérés en tant que productions naturelles, par opposition aux choses produites par l'art. Le but de tout le texte étant d'enjoindre ses lecteurs à considérer la philosophie comme digne de l'effort (*spondè*) qu'elle suppose, le principal argument de ces chapitres consiste, en fait, à présenter la philosophie comme une tâche à accomplir<sup>28</sup>. Dans une version antérieure de l'argument sur l'*ergon*, comme dans l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*, il est dit au chapitre VII que la fonction naturelle de l'âme est la contemplation de la vérité de la nature, et que la philosophie est l'accomplissement de cette fonction. Puisque la philosophie parachève notre nature, il vaut la peine de la prendre sérieusement comme sujet d'étude.

La présence simultanée de ces deux points de vue sur la philosophie (la philosophie comme accomplissement naturel pour les êtres humains mais aussi comme tâche à accomplir) détermine le raisonnement de ces chapitres en effaçant le contraste

<sup>25</sup> Comme le souligne Van der Meeren (2011, 36-38) au sujet des chapitres aristotéliens du *Protreptique*, cette « discordance » entre les deux représentations de la philosophie, en tant que « science » et en tant qu'« art », fait de la question de la *paideia* un enjeu vivace dans les discours protreptiques sur la philosophie. Comme elle le souligne, « si la philosophie est une *techné*, alors elle peut s'apprendre par l'acquisition de certaines règles, etc. » (37).

<sup>26</sup> Que ces méthodes soient distinctes ou s'identifient toutes à la dialectique est un sujet de débat. Hugh Benson (2006) donne un premier aperçu de la subtilité de la question. « L'analyse géométrique » est peut-être la moins familière de toutes : voir à ce propos Stephen Menn (2002).

<sup>27</sup> Jamblique, *Prot.* IX, 51.24-52.2 (trad. Van der Meeren).

<sup>28</sup> Considérer la philosophie comme un effort qu'il vaut la peine d'accomplir est un thème récurrent dans le texte ; voir, par exemple, *Prot.* IX, 54.3; VIII, 47.3 and 48.10.

entre la philosophie et les arts productifs. Si l'activité philosophique n'est pas pour les êtres humains un état naturel de l'existence qui s'atteint sans effort, mais bien plutôt une tâche à accomplir naturellement pour permettre d'atteindre le plus élevé des biens naturels, alors l'accomplissement de cette tâche naturelle doit vraiment être analogue à l'éducation d'un être humain en tant que créature naturelle :

[L'art imite] la nature, et il n'existe que pour aider la nature et combler ses lacunes. En effet, la nature semble en certains cas achever sa tâche par ses propres moyens, sans avoir besoin d'aucune aide, en d'autres cas, cela lui semble difficile, voire impossible, comme on le verra immédiatement à propos des naissances [...] [Certains animaux] reçoivent d'eux-mêmes leur plein développement naturel, tandis que l'homme a besoin de nombreux arts pour se conserver, que ce soit, au départ, lorsqu'il vient au monde ou par la suite, pour subvenir à ses besoins<sup>29</sup>.

Tout comme la sage-femme et les parents sont indispensables pour aider la nature à achever son travail en transformant un bébé en un individu adulte standard de l'espèce humaine, nous nous attendons naturellement à ce qu'Aristote identifie pour la philosophie un art capable d'aider la nature à terminer son travail en nous donnant accès à la philosophie comme accomplissement de notre nature. La réponse d'Aristote à cette attente ne se trouve pas du tout dans ces chapitres, mais peut être déduite du passage cité ci-dessus du chapitre VI, dans lequel Aristote définit la philosophie comme *technê kai epimeleia* de l'âme<sup>30</sup>. J'en dirai plus ci-dessous à propos d'un autre passage du même chapitre qui conforte le premier, mais pour l'instant je voudrais attirer l'attention sur le fait que tout lecteur de ces chapitres ne peut manquer d'espérer naturellement entendre parler d'un art de philosopher. Je crois que c'est une telle attente qui conduit Van der Meeren à prendre l'acte même de contemplation pour cet art complétant la nature : « par la philosophie, on arrive à la philosophie ». Puisque, selon Van der Meeren, la vie de contemplation active *est* l'accomplissement de notre nature, l'activité contemplative elle-même doit être cet art qui aide la nature à s'accomplir elle-même. Afin de comprendre pourquoi cela ne peut pas être le point de vue d'Aristote, prenons en considération les trois points suivants, qui ressortent

<sup>29</sup> Jamblique, *Prot.* IX, 49.28–50.12 (trad. Van der Meeren).

<sup>30</sup> Dans l'argumentation ci-dessous je suppose que dans le *Protreptique* d'Aristote, les chapitres VI et X de Jamblique viennent *avant* les chapitres VII et IX de Jamblique. Je suppose que les lecteurs des chapitres VII et IX ont bâti leur représentation de la philosophie comme *epimeleia kai technê* à partir des chapitres VI et X. Je partage le point de vue de Van der Meeren sur l'ordre des chapitres. Elle lit les chapitres de Jamblique dans l'ordre suivant: VI, X, IX, VII, XI, XII et VII (voir Van der Meeren 2011, 20 et 33). Hutchinson et Johnson (2005 et 2017), en revanche, pensent que Jamblique « n'a pas brouillé ou réorganisé l'ordre [original] des passages » qu'il cite (2017, vii). Par conséquent, l'ordre des chapitres aristotéliens du *Protreptique* de Jamblique devrait refléter leur ordre originel dans le *Protreptique* d'Aristote.

de l'ensemble du chapitre VII comme étant les principales caractéristiques de la philosophie :

- 1) La philosophie en tant qu'exercice actif de la sagesse est l'accomplissement de la fonction naturelle des êtres humains, qui est de « dire la vérité sur les choses qui existent » (42.16).
- 2) La philosophie, en ce sens, est la fin ultime; elle n'est pas en vue d'autre chose.
- 3) La philosophie n'est pas un art, dans la mesure où elle ne produit rien au-delà d'elle-même.

Les deux derniers points sont associés par Aristote pour soutenir que le bonheur ne doit pas être considéré comme le *produit* de la philosophie en tant que sagesse active. La philosophie en tant que sagesse active *est* elle-même le bonheur (43.13–14). Par conséquent, la philosophie en tant qu'exercice actif de la sagesse n'est pas non plus le processus d'accomplissement de notre nature ; elle est notre nature même *accomplie*. La vie philosophique est celle qui nous identifie activement avec le *noûs*. En d'autres termes, la tâche de s'identifier soi-même avec « le divin » est déjà accomplie *dans* la philosophie en tant qu'énonciation de la vérité. Il est tentant de comprendre cela comme la description d'une *technê* qui complète la nature ; mais Aristote insiste précisément là-dessus : la philosophie en tant qu'énonciation de la vérité n'a pas d'autre fin qu'elle-même ; elle n'est pas l'achèvement de notre nature, elle est notre nature *achevée*. Cette notion de la philosophie telle qu'elle est exposée dans les chapitres VII et IX est ce que j'appelle « philosophie-*épistémê* ».

Un espoir demeure pourtant d'entendre parler d'une *technê* qui réaliserait cet aboutissement, car il ressort clairement de ces chapitres que quelque chose d'analogue à la fonction parentale est indispensable pour aboutir à la philosophie-*épistémê*. Ce qui nous amène au passage du chapitre X que je considère dans le même esprit que le passage du chapitre VI (38.14-39.6) dans lequel la philosophie est décrite comme *epimeleia* et *technê* de l'âme :

Dans les autres arts en effet – ceux des artisans – les meilleurs instruments sont inventés en partant de la nature (...) ; pareillement, le politique doit emprunter à la nature elle-même et à la vérité certains critères, qui lui permettent de juger ce qui est juste, et beau, et profitable. Car de même que dans le premier cas ces instruments surpassent tous les autres, de même la plus belle des lois est celle qui a été établie au plus près de la nature. Mais il n'est pas possible d'y arriver sans avoir pratiqué la philosophie et étudié la vérité. Et ceux qui pratiquent les autres arts se doutent bien qu'ils tirent leurs instruments et leurs raisonnements les plus exacts non des premiers principes eux-mêmes, mais des réalités de deuxième, troisième rang, et de rangs encore plus éloignés, et ils empruntent leurs méthodes à l'expérience ; à l'inverse, seul le philosophe imite à partir des réalités exactes elles-mêmes, car ce sont elles, précisément, qu'il contemple et non des imitations. De même que n'est pas bon architecte celui qui n'utilise ni la règle ni aucun des autres instruments de ce genre, mais se rapporte à d'autres bâtiments, de même, il est fort probable que celui qui légifère pour des cités ou administre les affaires publiques en observant et en imitant d'autres administrations ou d'autres constitutions humaines (...) n'est ni un bon



législateur, ni un législateur compétent. Car il ne peut y avoir de belle copie de ce qui n'est pas beau, ni de copie immortelle et stable de ce qui n'est pas divin et stable par nature, et, à l'évidence, le philosophe est le seul de tous les artisans auquel appartiennent à la fois des lois stables et des actions droites et belles. Car il est le seul à vivre les yeux fixés sur la nature et sur le divin, et tel un bon pilote, après avoir amarré les principes de son existence aux réalités éternelles et permanentes, il reste ancré, et vit en s'en remettant à lui-même<sup>31</sup>.

Ce passage constitue un excellent objet d'étude pour nous permettre de comprendre de quelle façon la philosophie peut s'articuler avec d'autres sciences pratiques ou productives. Le philosophe est présenté ici de deux points de vue : le philosophe en tant que premier législateur et le philosophe en tant que celui qui mène une vie théorétique en observant la nature et « le divin ». Je me concentrerai sur ce qu'il suggère concernant l'activité intellectuelle du philosophe derrière le travail du législateur. Je crois que le lire dans cette perspective particulière nous montre bien que la philosophie s'articule avec la science politique non seulement en fonction des résultats qu'elle offre au sujet de la vérité mais également en tant que *technê*. Mais ce qui est au centre de ma lecture est la manière d'interpréter l'expression « la nature et le divin ». Les commentateurs tendent à confondre « le divin » dont il est question ici avec Dieu, ou à le considérer comme phénomène divin céleste. Mais je pense qu'il est également permis de le considérer comme étant le *noûs* d'un individu philosophe. En fait, mon interprétation peut fonctionner même si on le prend pour Dieu car « *noûs* est le dieu en nous »<sup>32</sup>. D'autres alternatives solides consistent à l'appréhender au sens de *noûs* divin comme le principe de mise en ordre du cosmos ; ou en un sens plus vague, à la manière d'Anaxagore ou d'Héraclite (comme dans *Parties des animaux* I.5), d'y voir une sorte de raison inhérente à la nature. Quelle que soit l'alternative, ce que le philosophe observe dans la nature est un principe de compréhension et d'explication rationnelle. Dans la suite de mon analyse, j'opterai pour l'alternative qui consiste à appréhender « le divin » comme étant le *noûs* d'un individu philosophe.

Je pense que ce passage reflète la distinction entre “philosophie-*technê*” et “philosophie-*épistémê*”, parce qu'il décrit le philosophe comme regardant dans deux directions à la fois : du côté de la nature et du côté de l'intelligence. Les lois du philosophe-législateur imitent la nature de telle sorte que, par sa *technê* de la législation, elles aident la nature à accomplir ses buts. En tant qu'imitations de la nature, les lois permettent aux êtres humains d'organiser leur vie politique en accord avec les buts établis par la nature pour eux. Cependant l'activité intellectuelle du législateur dépend de l'activité intellectuelle du philosophe qui la soutient. Afin que ses lois imitent la nature, il doit avoir préalablement discerné la vérité naturelle concernant l'existence

<sup>31</sup> Jamblique, *Prot.* X, 54.22–56.2 (trad. Van der Meeren).

<sup>32</sup> Pour l'usage de cette expression par Aristote, voir *Prot.* VIII, 48.9-21.

politique des êtres humains. La véritable législation dépend donc de la philosophie-*epistémé*, puisque c'est au moyen de cette dernière que l'on peut atteindre la vérité sur la nature. Cependant, comme il est dit dans le *Politique* de Platon, la compréhension par les philosophes de la vérité concernant l'existence politique des êtres humains exige une méthode qui soit elle-même une bonne imitation de la nature : la véritable structure de la nature ne peut être découverte que si l'on sait *comment* la découvrir. Par conséquent, une telle découverte ne peut se faire uniquement en observant la nature. Il semblerait plutôt que la nature ne puisse être observée de manière compréhensible et complète sans que soit observé dans le même temps le *noûs* observant la nature. Pour accéder à la vérité par la philosophie-*epistémé* il faut être guidé et aidé par la philosophie-*techné*.

#### CONCLUSION

Ayant observé que, dans l'*Alcibiade*, Platon conçoit la philosophie comme une *techné* et décrit l'œuvre de cette *techné* comme *epimeleia* de l'âme, laquelle consiste à son tour à favoriser dans l'âme un accès à la vérité et à la connaissance, je soutiens ici l'idée que cette distinction entre l'*epimeleia* de l'âme et la philosophie en tant que sa *techné* se reflète dans un passage du *Protreptique* d'Aristote (VI, 38.14-39.6) où il décrit aussi la philosophie comme *epimeleia kai techné* de l'âme et de sa vertu. Dans ce passage, Aristote conçoit également deux sortes d'activités philosophiques, l'une prenant la vérité de la nature comme objet et l'autre prenant l'âme elle-même comme objet. Sur la base de cette distinction relevée dans le *Protreptique*, je défends l'idée que deux notions de la philosophie peuvent être distinguées dans le texte : la philosophie comme *epistémé* et la philosophie comme *techné*. La fonction de la première est de contempler la vérité de la nature, et Aristote en fait l'éloge comme étant le *telos* naturel des êtres humains. La philosophie en ce sens est l'accomplissement de la nature humaine ; tandis que la fonction de la philosophie en tant que *techné*, est d'aider la nature à accomplir le but qu'elle a conçu pour les êtres humains. Je soutiens que cette notion d'une *techné* de la philosophie se déduit d'une interprétation concordante des chapitres VII et IX, d'une part, et d'autre part des chapitres VI et X du *Protreptique* de Jambligue. J'en conclus que la philosophie-*techné* est *techné* pour deux raisons : (a) elle a en vue la philosophie-*epistémé* et (b) elle aide et complète la nature pour aboutir à la philosophie-*epistémé*.

Sophie Van der Meeren a proposé cette explication de la représentation par Aristote de la philosophie comme *techné* dans le *Protreptique* : « La philosophie est *naturelle*, au sens où elle fait *coïncider* l'homme avec sa vraie nature, c'est-à-dire, avec l'usage de ses facultés *essentiels*.<sup>33</sup> ». Je voudrais attirer l'attention non pas sur le

<sup>33</sup> Van der Meeren 2011, 196, n. 36.

« naturel », mais sur le « faire coïncider ». Car Aristote dit à maintes reprises que le bonheur des êtres humains consiste non seulement à exercer *simpliciter* leurs facultés les plus essentielles, mais à *bien* les utiliser. En un sens, la philosophie est l'art de « se faire soi-même coïncider » avec sa propre nature ; c'est l'art de *s'identifier* à sa propre nature. En paraphrasant la formule de Van der Meeren, je dirais donc plutôt : « par la philosophie-*technê*, on arrive à la philosophie-*épistémê* ».

(Traduit de l'anglais par Romain Richard-Battesti)

#### BIBLIOGRAPHIE

- Ackrill 1979 : Ackrill J.L., *Aristotle on Eudaimonia*, « Proceedings of the British Academy » 60, 339-359. (Reprinted in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, 15-33).
- Benson 2006 : Benson H., *Plato's Method of Dialectic*, in *Blackwell Companion to Plato*, edited by Hugh Benson, Malden, Mass., Blackwell, 85-99.
- Brisson et Pradeau 2005 : Platon, *Le politique*, traduction L. Brisson et J.F. Pradeau, Flammarion, coll. GF.
- Denyer 2001 : Plato, *Alcibiades*, N. Denyer ed., Cambridge, Cambridge University Press.
- Hardie 1965 : Hardie W.F.R., *The Final Good in Aristotle's Ethics*, « Philosophy » 40, 154, 277-295.
- Hardie 1979 : Hardie W.F.R., *Aristotle on the Best Life for a Man*, « Philosophy » 54, 207, 35-50.
- Hutchinson and Johnson 2005 : Hutchinson D.S. and Johnson M. R., *Authenticating Aristotle's Protrepticus*, « Oxford Studies in Ancient Philosophy » 29, 193-294.
- Hutchinson and Johnson 2014 : Hutchinson D.S. and Johnson M. R., *Protreptic Aspects of Aristotle's Nicomachean Ethics*, in *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, edited by R. Polansky, Cambridge University Press. 2014, 383-409.
- Hutchinson and Johnson 2017 : Aristotle, *Protrepticus or Exhortation to Philosophy*, edited and translated by D.S. Hutchinson and M.R. Johnson. Online text available at [www.protrepticus.info](http://www.protrepticus.info).
- Jaeger 1948 : Jaeger W., *Aristotle : fundamentals of the history of his development*, Oxford, Clarendon Press.
- Jost 2009 : Jost L., *Theoria, Theos and Therapeia in Aristotle's Ethical Endings*, « Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter », 369.
- Lisi 2004 : Lisi F., *Ways of Life and Happiness in Classical Thought*, in *Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Papers of the 3rd Meeting of the Collegium Politicum, Madrid, edited by Francesco Lisi, Sankt Augustin, Akademia, 111-129.
- Long 2011 : Long A.A., *Aristotle on Eudaimonia, Nous and Divinity*, in *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, edited by Jon Miller, Cambridge University Press, 92-113.
- Menn 2002 : Menn S., *Plato and the Method of Analysis*, « Phronesis » 47/3, 193-223.
- Nightingale 2004 : Nightingale A.W., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context*, Cambridge University Press.

- Roochnik 2009 : Roochnik D., *What Is Theoria? Nicomachean Ethics Book 10.7-8*, « Classical Philology » 104/1, 69-82.
- Van der Meeren 2002 : Van der Meeren S., *Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre*, « Revue des études grecques » 115, 591-621.
- Van der Meeren 2011 : Van der Meeren S., *Exhortation à la philosophie. Le dossier Grec : Aristote*. Paris, Les Belles Lettres.
- Verdenius 1971 : Verdenius W.J., *Human Reason and God in the Eudemean Ethics*, in *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, edited by P. Moraux and D. Herlfinger, Berlin, De Gruyter, 285-297.
- Wachsmuth 1909 : Wachsmuth C., *Ioannis Stobaei Anthologium*, Berlin, Weidmann.
- Werner 2013 : Werner D., *The Self-Seeing Soul in the Alcibiades I*, « Ancient Philosophy » 33, 1-25.