Document généré le 29 avr. 2025 04:22

Philosophiques

Richard Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Montréal et Paris, Bellarmin et Les Belles-Lettres, « Collection Noesis et Collection d'Études anciennes », 1992, 396 p.

Georges Leroux

Volume 22, numéro 2, automne 1995

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027352ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027352ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Leroux, G. (1995). Compte rendu de [Richard Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Montréal et Paris, Bellarmin et Les Belles-Lettres, « Collection Noesis et Collection d'Études anciennes », 1992, 396 p.] *Philosophiques*, *22*(2), 509–517. https://doi.org/10.7202/027352ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1995

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Richard Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Montréal et Paris, Bellarmin et Les Belles-Lettres, « Collection Noesis et Collection d'Études anciennes », 1992, 396 p.

par Georges Leroux

Dans cet ouvrage imposant, Richard Bodéüs s'est fixé plusieurs objectifs et l'ampleur de la tâche apparaît d'autant plus redoutable que l'entreprise vise une réforme générale de l'interprétation de la théologie d'Aristote. Cette interprétation, qui s'est fixée assez rapidement dans la tradition, et notamment dans la lecture chrétienne scolastique de la philosophie première, repose sur un vaste consensus. L'auteur le résume clairement, par le moyen de cinq thèses qui permettent de condenser l'interprétation canonique de la théologie aristotélicienne : selon cette interprétation, Aristote a proposé, principalement dans *Métaphysique Lambda*, une théologie spéculative, fondée sur l'existence d'une substance séparée immobile. Cette théologie disqualifie les considérations nombreuses, présentes dans le corpus, relatives aux dieux traditionnels. Richard Bodéüs entreprend de réviser cette interprétation et sa perspective est aussi radicale que le terme auquel l'enquête doit mener. Loin de chercher à montrer la nécessité d'une révision par une analyse des propositions de la métaphysique, comme le proposait déjà W. Pötscher[1], il présente plutôt une vaste enquête sur la « théologie » dans l'ensemble du corpus aristotélicien. Ce travail a pour but de restituer l'arrière-plan doxique (ou doxologique), c'est-à-dire l'ensemble des croyances et des visions du monde à partir desquelles la théologie spéculative s'est constituée et avec laquelle elle n'a jamais voulu, selon l'auteur, introduire une rupture fondamentale.

Comment résumer l'ouvrage qui cherche à réaliser des buts aussi considérables ? L'auteur l'a divisé en cinq chapitres, qui se terminent tous sur des résumés de conclusion permettant une synthèse de la démonstration. La progression de l'argument permet de retraverser l'ensemble des idées d'Aristote concernant les dieux et, au terme de ce parcours, plusieurs objections posées à l'interprétation traditionnelle deviennent incontournables et rendent nécessaire une réévaluation du rapport de la métaphysique à ce volet théologique canoniquement reconnu comme son couronnement.

Qu'Aristote n'ait jamais eu pour ambition de produire une telle théologie, qu'il n'ait même jamais défendu l'hypothèse de cette théologie astrale qu'on veut retrouver si facilement dans le *De Coelo*, l'auteur croit pouvoir le montrer en renversant la perspective habituelle sur le rapport qu'entretient cette théologie avec la doxologie dont prétendument elle veut se séparer. C'est en effet en explorant avec rigueur le monde de cette *doxa* religieuse, et en

1. Walter Pötscher, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung* , Leiden, Brill, 1970 (Philosophia antiqua, 19).

particulier la croyance en des dieux vivants immortels, qu'on peut montrer comment cette *doxa* a contribué à consolider, pour ne pas dire former, la physique et la métaphysique elle-même. Le raisonnement d'Aristote ne va donc pas, dans la perspective de R. Bodéüs, de l'opinion traditionnelle à sa disqualification dans la métaphysique par une théologie spéculative, mais de la *doxa* religieuse à des principes qui n'ont plus rien de religieux ou de théologique. La métaphysique et la physique ne possèdent plus d'objet théologique, tel est le résultat crucial auquel parvient ce livre, si on accepte d'en suivre les démonstrations.

Le grand mérite de l'entreprise est de proposer une réinsertion de la pensée d'Aristote dans la pensée religieuse grecque, dans ce monde des dieux qui ne sont pas hors de la nature, mais à l'intérieur d'elle. Aristote y apparaît comme un penseur qui en dépit de ses critiques de la mythologie a toujours reconnu et donné foi à l'existence des dieux des théologiens poètes. Cette position apparaît certes davantage dans l'œuvre morale que dans la physique ou dans la métaphysique, mais c'est le cas précisément en raison du projet d'emblée non-théologique de la philosophie première. L'interprétation théologique de cette philosophie appartient à la tradition ultérieure et en particulier au christianisme. Pour Aristote, la proposition d'une théologie spéculative n'appartient pas au projet de la métaphysique aristotélicienne et selon R. Bodéüs le texte de *Lambda* doit être lu de manière telle que la divinité apparaisse comme l'illustration de la théorie physique et non comme le pouvoir séparé destiné à l'assujettir. Cette interprétation propose donc une révision radicale, qui postule une extériorité de la théologie, dont la prégnance et les finalités dans le monde grec paraissent de nature morale et pratique par rapport à la « philosophie », terme qui désigne l'entreprise théorique et spéculative du projet physique d'Aristote.

Le premier chapitre présente un bilan de l'interprétation traditionnelle. L'auteur y discute les forces et les faiblesses des thèses principales qui permettent de structurer cette interprétation de manière cohérente. Non seulement cette interprétation paraît-elle ignorante ou indifférente à l'intérêt d'Aristote pour les dieux traditionnels, intérêt qui se caractérise par son acceptation du polythéisme et par le sentiment religieux de la proximité des dieux et de leur providence, mais elle engage le lecteur dans une attitude inacceptable de dénégation à l'endroit de cet intérêt d'Aristote. Au regard de l'interprétation canonique en effet, cette religiosité devient immédiatement suspecte, dans la mesure où elle semble incompatible avec la théologie spéculative. Tout l'enjeu de l'entreprise de R. Bodéüs se tient dans cette première hypothèse : au lieu de sacrifier la religiosité de l'éthique, pourquoi ne pas considérer de critiquer la théologisation de la théorie ? Cette question nous conduit à la seconde thèse de l'interprétation traditionnelle, thèse qui se résume dans l'interprétation théologique de *Métaphysique Lambda*. R. Bodéüs passe en revue l'histoire de l'interprétation de ce texte central, en tenant compte notamment de son rapport aux textes qu'on veut lui relier dans une série

préparatoire : le *De Philosophia*, le *De Cœlo*, le *De Motu animalium* et les livres VII et VIII de la *Physique*. Dans cette série, faut-il voir en *Lambda* la transposition théologique des conclusions de la physique sur l'origine du mouvement ? Tout le laisse présupposer. Mais contrairement à une tradition qui voit dans la proposition de situer hors de la nature le principe ultime du devenir de manière à mieux résoudre le questionnement sur l'existence et l'identité des dieux (p. 30), l'auteur fait voir l'importance de maintenir les dieux dans la nature. Cette position ne fait que rendre plus critique le geste par lequel la philosophie théorique va déporter hors de la nature le principe du mouvement et accepter une réconciliation entre cette proposition et la *doxa* religieuse traditionnelle. Dans la lecture de R. Bodéüs, l'essentiel est de maintenir cette coexistence de deux univers de pensée, en évitant de forcer leur rencontre ou de postuler la transposition de l'un dans l'autre.

Cette position n'est possible que si on accepte de ne pas voir dans le premier moteur immobile le dieu de la théologie. Cela est-il possible ? L'auteur le croit et entreprend de montrer au prix de quelles contorsions et extrapolations de toutes sortes l'érudition traditionnelle, même avertie de l'histoire du texte d'Aristote, a cherché à conforter l'interprétation canonique. La scolastique, à juste titre caractérisée par Martin Heidegger comme porteuse d'une onto-théologie, a joué dans ce processus un rôle majeur et R. Bodéüs ne lui ménage pas ses critiques. Mais si le premier moteur n'est pas dieu, pourquoi Aristote évoque-t-il à son sujet la divinité (*Métaphysique* 1072b24-30) ? Dans ce passage, la divinité du « vivant éternel parfait » n'est pas selon Bodéüs prédiquée de l'Acte pur, mais seulement apposée comme le rappel d'une « conviction indépendante de tout le contexte » (p. 46). Dit autrement, la thèse sur la substance première n'est pas celle d'une identité avec le dieu et avec le bonheur de sa vie, mais la suggestion d'une comparaison ou d'une analogie, saisie comme telle par ailleurs par Théophraste : « [...] *le principe n'est pas le dieu, il est comme le dieu, il lui est seulement comparable.* » (p. 48). Cette lecture mériterait une démonstration interne que le livre ne fournit pas, dans la mesure où l'enquête se porte plutôt sur le versant religieux que sur la théorie spéculative. Mais la question est posée dans sa radicalité. La suite de ce premier chapitre étend aux concepts de la théologie naturelle et de la science théologique les conclusions acquises au sujet de *Métaphysique Lambda*. Aristote n'aurait voulu constituer ni l'une, ni l'autre.

Au terme de ce bilan critique, le projet de l'auteur apparaît donc assez nettement. Beaucoup de questions surgissent à la lecture, notamment concernant la place de la théologie traditionnelle, c'est-à-dire du monde de la croyance dans les dieux de la cité et dans les dieux des astres, par rapport aux constructions nouvelles de la métaphysique. L'interprétation proposée par Bodéüs nous invite à révoquer une structure telle que la divinité occupe nécessairement le sommet de la hiérarchie ontologique : dans l'effort d'Aristote, les dieux en viennent à occuper une position intermédiaire et ce n'est qu'une exigence ultérieure qui rendra nécessaire leur identification au Principe

suprême de la métaphysique. Pouvons-nous démontrer que cette perspective était bien celle d'Aristote, compte tenu de la force du prédicat de divinité, même lu comme une analogie, dans le passage crucial de *Métaphysique Lambda* ?

Cette lecture, pour la résumer d'un trait, propose en effet de remplacer la prédication d'une identité par une analogie. Que le geste d'Aristote n'ait pas été recevable pour la tradition qui devait l'accueillir est sans doute explicable par la force de la théologie chrétienne, elle-même fondée sur la tradition platonicienne, dans son recours au concept de transcendance providente. Ce refus n'était pas une erreur, mais une stratégie philosophique fondée sur des prémisses très différentes de celles qui commandaient la vision aristotélicienne. En un sens, le christianisme, et même le stoïcisme dont la théologie a joué dans cette histoire un rôle de médiation, n'a cessé de lire la métaphysique d'Aristote à travers le prisme de la métaphysique de Platon, c'est-à-dire selon la structure de la transcendance d'un Principe séparé et divin. Qu'Aristote n'ait pas intégré cette structure, qu'il ait cherché précisément à opérer le contraire, n'était sans doute même pas une proposition lisible pour la théologie chrétienne. On ne trouve en effet aucun témoin dans l'histoire de la théologie patristique et scolastique qui remette en cause l'identification de Dieu et du Principe proposée par Aristote. Dans sa permanence, cette tradition montre la force et la fécondité d'une interprétation qui a voulu d'emblée diviniser le Principe. Si R. Bodéüs a raison, cette interprétation fausse depuis son point de départ la lecture d'Aristote.

Mais d'autres questions surgissent. Si nous acceptons que le Premier Moteur ne soit pas pour Aristote un dieu, et *a fortiori* le Dieu de la tradition théologique subséquente, alors qu'est-il ? Le Principe pur d'une théorie spéculative, disposée comme l'objet même de la contemplation divine. Pourquoi ne pas accepter dès lors qu'Aristote ait cherché à le diviniser d'emblée ? Cette interprétation est parfaitement légitime, comme l'atteste la tradition majoritaire qui la transmet. Qu'est-ce qui s'y oppose dans la structure même de la pensée d'Aristote ? Cette pensée ne présente-t-elle pas sur ce sujet, comme sur d'autres, à proportion même de la radicalité des changements qu'elle opère, une ambiguïté stratégique, attribuable à sa situation même de pensée réformant le platonisme ? H. J. Easterling[1], cité par R. Bodéüs, a fait valoir par exemple la possibilité de deux explications distinctes et concomitantes du Principe de l'univers : dans certaines œuvres, comme le *De Cœlo* et le *De Philosophia*, une explication religieuse qui fait appel à une détermination théologique du Principe ; dans d'autres ouvrages, comme les derniers livres de la *Physique* et la *Métaphysique*, une explication de nature purement théorique, exprimée dans la conceptualité du Premier Moteur. Si ces deux explications peuvent co-exister, — et on l'accepte d'autant mieux que les approches

1. H. J. Easterling, « The unmoved Mover in early Aristotle », *Phronesis* 21(1976)252-65 ; cité p. 36, note 50.

génétiques de l'œuvre aristotélicienne ont montré avec le temps leurs faiblesses — , il se pourrait qu'il n'y ait aucun argument *a priori* pour disqualifier l'une ou l'autre. L'erreur de l'interprétation traditionnelle consisterait donc à superposer ces explications, comme si elles répondaient à un même projet. Richard Bodéüs a peut-être raison de vouloir maintenir ces interprétations distinctes, s'il n'est question que de chercher à identifier l'entreprise d'Aristote pour elle-même. Mais en un point hyperbolique, qui appartient à la structure abstraite de l'œuvre aristotélicienne, ces explications convergent et rien, dans la structure de l'œuvre n'interdit *a priori* de penser cette convergence comme une nécessité. L'auteur ne peut faire lui-même qu'elles ne se soient rencontrées très rapidement dans l'histoire de l'interprétation. Alexandre d'Aphrodise témoigne d'une systématisation achevée de cette fusion des explications et le moyen platonisme transmettra au néoplatonisme une critique d'Aristote explicitement adonnée à la difficulté de distinguer chez lui l'objet de la science théorique et le dieu de la métaphysique, c'est-à-dire de la théologie. On peut donc dire en un sens que si Richard Bodéüs a raison, l'entreprise aristotélicienne n'a pas réussi à imposer le modèle de la séparation des explications.

On voit le caractère fondamental des questions auxquelles conduit l'ouvrage. Encore le bilan du premier chapitre n'est-il qu'un examen rapide de la tradition destiné à en manifester les failles. Le véritable travail commence au chapitre II, consacré aux dieux ouraniens et aux objets divins de la philosophie. L'auteur y entame son examen des passages religieux du corpus aristotélicien, dans le but précis de renforcer l'insertion de la croyance aux dieux dans la pensée d'Aristote. C'est cet examen qui permettra de déconstruire l'interprétation théologique traditionnelle et de montrer qu'elle est incompatible avec l'ensemble de la pensée d'Aristote, en tant que penseur politique et religieux. Le travail se concentre sur certains passages du *De Cœlo*. Contre une lecture platonicienne des passages de ce traité relatifs aux dieux célestes, lecture qui invite à construire une théologie astrale, R. Bodéüs fait valoir les mérites d'une approche analogique : le discours sur les dieux est repris par Aristote pour illustrer la pensée du principe séparé, c'est-à-dire la substance immatérielle, non-sensible. « *Ce qu'il cherche dans les idées relatives aux dieux, c'est ce qu'elles enseignent en vérité sur le ciel ou le séparé.* » (p. 111) Le but d'Aristote est donc de ne pas accentuer un clivage dangereux entre la théorie spéculative et la *doxa* religieuse, il faut plutôt montrer leur convergence. Le langage de la théorie est certes toujours déjà miné : s'il déclare que les réalités supra-célestes sont comme le principe le plus divin, tout se tient dans l'analogie et le risque de la divinisation du principe était en quelque sorte déjà inscrit dans sa méthode, mais le propos d'Aristote était de conduire à la science et non de corroborer la théologie.

Ce deuxième chapitre nous met en présence d'un des aspects les plus constants de la pensée d'Aristote : son insatisfaction à l'endroit des explications irrationnelles, comme par exemple celle de l'âme du monde.

L'interprétation de R. Bodéüs a le mérite de ne pas imputer à Aristote, par le stratagème d'une approche génétique, une théorisation incohérente de la divinité des astres destinée à se purifier ensuite. La représentation religieuse du macrocosme divin sous-tend l'entreprise théorique de la physique et de la métaphysique, elle la nourrit, elle y contribue le principe heuristique d'une intuition, mais elle ne la transforme pas en théologie spéculative. Celle-ci se conquiert sur d'autres prémisses et sur les raisonnements construits à partir des phénomènes. Dans l'interprétation de R. Bodéüs, elle n'a pas d'enjeu théologique déterminé. Cette interprétation repose sur une approche du langage de la théologie, que l'auteur prend le soin de discuter dans un appendice important de l'ouvrage sur le mot *theologia*. Selon lui, tout le langage théologique du corpus est métaphorique, Aristote n'y ayant recours que pour promouvoir la science spéculative, et non pour développer quelque théologie. Cette approche a des conséquences importantes : la philosophie ne saurait être considérée comme la démystification des croyances traditionnelles, la *Métaphysique* n'est pas la formalisation du *De Cælo*.

Le chapitre troisième nous fait passer des dieux célestes aux dieux de l'histoire. L'auteur y examine l'approche aristotélicienne de la mythologie et des mythes, tels que la tradition les recueillis dans une « theologia ». La constitution historique de la « theologia » a transmis une doxologie très riche sur les dieux de la cité, dont la proposition centrale semble être pour Aristote que les dieux sont des vivants immortels supérieurs aux hommes (p. 186). Composés d'une âme et d'un corps immortel, ces dieux se trouvent au principe de la réflexion d'Aristote sur l'Univers : le dieu fournit le modèle explicatif du Monde (p. 198). Dans ce chapitre, comme dans le précédent, le recours à la fonction analogique de la doxologie permet à l'auteur de mettre en relief les éléments de la tradition destinés à constituer le paradigme de la pensée et à soutenir le système : la convergence de la mythologie du vivant éternel et d'une explication qui associe l'intelligence séparée, comme substance première et parfaite au principe de la théorie, se renforce donc de toutes les analogies pertinentes dans le corpus, en particulier dans le *de Anima*. À cette analyse de la fonction des mythes, le chapitre quatrième apporte le complément de la doxologie elle-même : il s'agit alors d'étudier les opinions relatives aux dieux. Ce travail sur la dialectique en vient même à exclure jusqu'à la possibilité d'une théologie spéculative, expression qui apparaît dès lors comme un projet paradoxal chez Aristote.

Dans ce travail sur les mythes et sur les opinions, l'analogie joue un grand rôle. L'analogie, faut-il le rappeler, rapproche et sépare à la fois. Aristote ne soutient pas que les principes sont en vérité ce que les théologues interprètes des mythes donnent pour les dieux, mais autre chose : le rapport analogique, s'il doit être considéré avec rigueur, montre comment Aristote utilisait la tradition. R. Bodéüs tient à montrer de surcroît que cette utilisation était fondée sur une forme d'acceptation de la tradition qui, tout en supposant la démythologisation progressive à la suite de Platon, n'en présupposait pas la

dissolution entière. Il se trouve en effet, dans la « theologia », un noyau de croyances essentiel, irréductible, qui fournit le paradigme de la théorie spéculative. Le dieu constitue le paradigme du macrocosme, en tant que constitué d'une âme et d'un corps immortel. Voilà le cœur de l'analogie théologique (p. 198).

Ce résultat, on peut se le demander, produit-il un bénéfice appréciable ? En tenant la philosophie première et la théologie pour des entreprises qui ne partagent pas la même finalité, la lecture de R. Bodéüs supprime plusieurs contradictions dans le corpus. Mais ces contradictions sont le lot de la métaphysique et peut-être convient-il de ne voir dans l'attitude d'Aristote, partagé entre la métaphysique dont il découvre la force spéculative et des croyances traditionnelles dont il vénère la signification morale et politique, rien d'incompréhensible ? L'interprétation de R. Bodéüs trouve sa richesse et sa portée dans le fait de retrouver chez Aristote un geste toujours soucieux d'amener la croyance à consolider la science. Mais elle ne peut absoudre l'entreprise de toutes ses contradictions, qui ne sont que le signe d'une évolution, tragique si l'on veut, vers une conception toujours plus rationnelle de l'univers. En séparant en quelque sorte la théologie ancienne et l'ontologie nouvelle, dont il affirme *a priori* qu'elles ne communiquaient pas, tout en insistant sur leur compatibilité et leur renforcement analogique, R. Bodéüs ne court-il pas le risque d'une interprétation porteuse d'une contradiction beaucoup plus difficile ? Si Aristote ne voulait pas produire de théologie, comment s'est-il accomodé du projet d'une science dont il ne pouvait pas ne pas voir la prétention hégémonique dans l'explication de l'être ? Comment donc en pensait-il la compatibilité ? À aucune époque de l'histoire, la réconciliation de la croyance et de l'entreprise rationnelle n'a été un projet transparent. Si la métaphysique doit conserver les dieux, si elle leur consent en quelque sorte un domaine séparé (éventuellement inférieur), si elle respecte le mystère de la représentation traditionnelle, elle ne peut qu'aboutir à une forme d'agnosticisme concernant leur essence. Autrement, elle ne peut que chercher à s'y substituer. Précisément, R. Bodéüs insiste sur le fait qu'Aristote ne pensait pas que les astres soient des dieux et qu'il est silencieux sur l'essence des dieux olympiens.

Le dernier chapitre de l'ouvrage apporte à l'ensemble de l'enquête sur les dieux un complément décisif ; il traite la question des dieux bienfaiteurs. Deux textes constituent le point de départ (*Métaphysique Lambda* 9 et *Éthique à Nicomaque* VII) ; ces textes ont tous les deux en commun de miser sur le caractère bienheureux de l'existence divine, dans le premier cas pour exclure de la substance première toute forme de puissance et dans le deuxième cas, dans un mouvement inverse, comme terme de l'analogie avec l'éthique. Le chapitre a pour ambition de mesurer la portée de la piété et de la bienfaisance des dieux comme modèle de la relation des dieux et des hommes. L'amour des dieux conduit à leur imitation et chacun sait l'importance de l'analogie qui, dans la métaphysique comme dans l'éthique, associe la pensée à son modèle

parfait. Quand Aristote écrit que l'intelligence est quelque chose de divin en l'homme, présuppose-t-il quelque connaturalité avec une Intelligence divine ? R. Bodéüs soutient que le philosophe se contente de transférer sur l'intelligence « *une qualité reconnue à ses objets, qualité par laquelle ceux-ci ressemblent aux dieux et qui semble être l'immortalité* » (p. 273). L'élément central dans cette analyse, le bonheur des dieux, rend nécessaire la constitution d'une théologie morale inspirée de la doxologie traditionnelle : l'éthique d'Aristote s'y réfère souvent. Mais rien dans cette théologie ne paraît contribuer à la philosophie première, laquelle lui fournit à l'occasion quelques analogies relatives à l'activité ou à la simplicité. Ce chapitre présente le grand intérêt de mettre en parallèle l'éthique et la philosophie première : là où l'éthique paraît tributaire de la doxologie religieuse, la philosophie première offre le projet d'une entreprise libre de présupposés. La relative autonomie de ces deux discours est en effet accentuée par l'interprétation de R. Bodéüs, dans la mesure où l'éthique ne trouve pas son appui dans la philosophie première (p. 285).

On voit donc qu'en son point d'arrivée, le travail de l'auteur aboutit à une vision non-systématique de l'œuvre aristotélicienne : non seulement aucune théologie n'en constitue-t-elle le couronnement, mais encore la philosophie première ne fournit-elle aucunement le fondement de l'éthique. La conclusion de l'ouvrage est très nette sur ce point et elle montre comment cette lecture est assez proche finalement de la tradition grecque dans son ensemble. Anaximandre, Xénophane pourraient n'avoir rien fait d'autre, en maintenant à la fois le corps de la *doxa* religieuse, à des fins éthiques et politiques, et l'entreprise spéculative. R. Bodéüs propose en effet une lecture de la pensée d'Aristote dans laquelle la philosophie vient à la rencontre de la doxologie, sans jamais s'y identifier. En s'approchant de cette idée de vivants immortels, Aristote se serait donné un instrument herméneutique pour élaborer la philosophie spéculative ; ce modèle du dieu grec ne conduit pas en lui-même à la transcendance du Premier Principe, et on peut même dire qu'il en distrait, mais par sa structure, il rend possible l'analogie susceptible de consolider les acquis abstraits de la métaphysique. Loin de chercher à trancher par le moyen de la métaphysique les questions relatives aux dieux, Aristote recourt donc plutôt à la doxologie de confirmer ses propositions sur la substance séparée.

Dans l'équilibre de ce livre remarquable, enrichi par une bibliographie entièrement assumée et par un utile index des passages des auteurs anciens, la relation des propositions se révèle au bout du compte comme l'enjeu fondamental. On pourrait parler à certains égards d'une herméneutique de la métaphysique : comment en effet le sens de la métaphysique, — mais ici la notion de sens englobe celle de vérité — est-il tributaire du monde de la représentation qui la précède ? Par plusieurs aspects, ce sens est autonome, il émerge à la seule observation des phénomènes. Mais il faut aussi compter avec le cadre des questions spéculatives, avec l'ensemble des notions qui dans la doxologie étaient parvenues à constituer le paradigme de la pensée sur le monde :

réflexion sur la cause et sur l'origine, différences des dieux et des hommes, nature du temps et du destin, possibilité du bonheur, etc. Est-il possible de penser, à la suite de R. Bodéüs, que la pensée spéculative de la physique et de la métaphysique, se soit développée hors du propos explicite de répondre aux questions de la théologie et qu'elle n'ait eu recours à cette théologie que de manière instrumentale, comme à un répertoire d'analogies utiles, d'exemples suggestifs ? Si on accepte ce point de départ, le problème le plus difficile est d'admettre en même temps qu'Aristote n'a pas voulu abolir la question théologique elle-même, ni même la remplacer par la métaphysique. La confinant au domaine de la dialectique, il ne lui reconnaissait tout simplement aucune prétention spéculative.

Cela revient à dire que rien dans le concept même de la divinité, si ce n'est un ensemble restreint de prédicats abstraits comme l'immortalité, ne peut transiter en philosophie et que si Aristote appelle « théologique » la science de la substance immobile et séparée, c'est par un effet métaphorique. Formulée ainsi, la question à laquelle nous parvenons est la question même de l'onto-théologie, question dont l'expression chez Heidegger accepte pleinement la sédimentation des significations de dieu : « *Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot "Dieu"*[1]. » Si l'entreprise aristotélicienne est d'emblée a-théologique, et c'est ce que soutient avec force R. Bodéüs, on ne peut lui imputer l'interprétation onto-théologique qu'elle a pourtant contribué à alimenter à l'époque moderne. Ce livre, même s'il ne parvient pas entièrement à convaincre son lecteur qu'Aristote était indifférent au destin théologique du spéculatif, permet de poser avec rigueur et de manière entièrement neuve, la question du sens de la métaphysique. L'histoire des mutations conceptuelles préconisée en son temps par F. M. Cornford[2], l'histoire des transformations métaphoriques de la métaphysique ouverte par E. Topitsch[3] s'augmentent dès lors d'une histoire critique dans laquelle la métaphysique prend appui sur la théologie pour se projeter elle-même dans l'inconnu de la spéculation. Ni transposition, ni transformation, ce procès est celui d'une révolution à la fois critique et respectueuse de la *theologia* qui l'a rendue possible.

Département de Philosophie
Université du Québec à Montréal

℘

1. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Traduction de Roger Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 135.
2. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New-York, Harpers, 1957.
3. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung zur Ende der Metaphysik*, Vienne, Springer Verlag, 1958.