

En marge du livre V des Physiques

Considérations préliminaires.

Ce livre, qui porte d'abord sur les différentes sortes de changements, s'applique aussi à déterminer le sens de certains mots indispensables à l'analyse quantitative du mouvement à laquelle est consacré le livre VI. Avant de donner un bref aperçu des sujets traités dans les livres I à IV inclusivement, je tiens à faire quelques considérations sur le langage philosophique de cette œuvre. Cela me paraît d'autant plus opportun qu'au chapitre 3 de ce livre V Aristote s'arrête à certains termes fondamentaux, très élémentaires, pour expliquer de quoi nous les dissons, par exemple, "ensemble", "ou", "la fois", "en contact", "intermédiaire", "consistant", "continu", "comme tout", le vocabulaire d'Aristote, ces mots sont empruntés au langage courant de son temps. Ce vocabulaire n'est jamais technique au sens où les mots employés en chimie ou en botanique sont techniques.

1. Quoique la philosophie spéculative soit une activité privée, elle ne peut se passer des artifices du langage; qui est une œuvre publique. Non seulement le philosophe en a-t-il besoin dans son apprentissage, où il dépend de l'enseignement des hommes aussi bien que des choses, mais encore se parle-t-il intégralement à lui-même. Les mots ont beau être des moyens de communication faits par la raison pratique, il n'empêche, si paradoxalement cela paraît, qu'ils sont nécessaires à la vie solitaire du contemplatif. Notre pensée est en effet si confuse à l'origine, elle incline tant à se disperser, qu'il lui faut pour se porter déterminément sur ceci ou cela, des moyens sensibles et artificiels. C'est ce qu'elle fait quand elle impose aux choses des noms, qu'elle relie par ailleurs entre eux, moyennant les artifices d'une grammaire ou d'une autre et suivant une logique fût-elle rudimentaire. Le besoin d'être nommée se trouve pas du côté des choses, mais plutôt dans la nature de notre intelligence qui les connaît. Les bêtes ni les plantes n'ont nul besoin d'être nommées, mais nous autres nous avons grand besoin de leur donner un nom. Celui qui n'éprouverait pas ce besoin serait comme la vache qui, elle, n'a jamais donné de nom à quoi que ce soit.

Cela ne veut point dire que la pensée et le mot soient si indissolublement liés que nous ne puissions connaître la chose indépendamment du nom. Tel mammifère rare auquel nous ne connaissons pas de nom spécifique, surgirait devant nous qu'il ne serait désormais plus un pur inconnu. Il reste cependant que nous en chercherions le nom — at qu'on lui en donnerait un s'il n'en avait pas encore.

Bref, le langage est un instrument de distinction et d'ordre, essentiel à la pensée. C'est le plein sans de l'asservition suivante d'Albert le Grand: "Itali autem sermone (secundum quod sic significatus est concepti) utitur homo ad se ipsum et ad alium." Dans son commentaire sur le Peri Hermeneias S. Thomas ne souligne pas cette fonction du mot. C'est que, comme souvent, il se contente de signaler ce qui est le plus manifestement nécessaire. Il ne croit pas devoir tout dire chaque fois qu'il ouvre la bouche.

2. On parle souvent du vocabulaire technique de la philosophie. Nous connaissons tous le Vocabulaire technique et critique de la philosophie de M. André Lalande, ouvrage fort bien fait et utile, couronné par l'Académie française. Mais le mot technique appliqué au langage de la philosophie, laisse perplexe. Il moins qu'on puisse dire est que ce terme pourrait alors s'entendre de multiples manières.

(a) Il peut s'agir d'un mot déjà en cours et dont on ait acquis ou tout au moins plus distincte. Dans ces cas le mot retrace lui-même à notre profit certains progrès dans la connaissance des choses, accomplis soit par l'attention soit au moyen du discours, et du même coup il nous oblige à ne pas perdre de vue nos premières connaissances, plus communes et plus fondamentales. Faisons attention à ce mot "fondamental". Il ne faut absolument pas le comprendre au sens de plus profond. Dans le présent contexte il signifie ce qu'il y a de plus fondamental pour nous, à quoi correspond dans la réalité ce qu'il y a de moins fondamental. Je veux dire que ce que saisit d'abord notre intelligence est l'aspect le plus superficiel des choses. Si nous étions des intelligences séparées, cet ordre serait inversé. (Voir à ce sujet le premier chapitre du premier livre des Physiques, avec le commentaire de S. Thomas.) Lorsque nous délaissions ces choses en tant qu'elles sont premièrement connues de nous, si nous abandonnons cet aspect en soi superficiel, nous en devons intellectuellement déracinés.

Notons en même temps que le nom, celui que S. Thomas appelle "multiple", peut, par l'unité proportionnelle de ses multiples significations, marquer le rapport d'une connaissance ultérieure à une connaissance antérieure, plus certaine, plus vérifiable. C'est ainsi qu'un grand nombre de termes employés en philosophie ont des sens relativement nouveaux. Beaucoup se croiront dès lors justifiés à les appeler des sens "spéciaux", sinon "techniques"; sans doute à tort, puisque le développement des sens d'un mot n'a pas d'autre source ici qu'il n'en a dans le langage de tous les jours. Autant qualifier de "techniques" toutes les significations postérieures de mots courants sous prétexte qu'elles sont moins familières que leur signification obscure. Quoi qu'il en soit, d'une part ces mots avaient déjà leur signification avant d'en recevoir une nouvelle, d'autre

part, cette dernière n'est pas étrangère à celle qui la précède, comme elle le serait dans un mot purement équivoque; on reste ainsi en pays de connaissance — ou du moins on y garde pied. Le mot forme, par exemple, comme le latin *forma*, désigne d'abord la visible, tangible façon d'une chose, telle la figure d'une table ou d'un cheval; ce n'est que grâce à une imposition ultérieure, assez éloignée de celle-ci, que forme finire par désigner ce en vertu de quoi le cheval est un cheval et non pas une aigrette.

(b) Il existe en revanche des termes qui n'ont plus guère de rapport avec des sens antérieurs. Un exemple en serait le mot atome indiquant une entité microscopique de la physique mathématique actuelle et dont nous avons tous entendu parler. L'atome en question est à vrai dire un composé extrêmement complexe, qui n'a rien à voir à l'atome pur, indivisible voulu par Démocrite, Newton ou Dalton. De sorte que le seul rapprochement à faire entre ces deux relève de l'étymologie au sens d'histoire du mot — que l'éminent étymologiste A. Meillet proposait très rigoureusement à l'étymologie entendue comme "l'art de trouver par des rapprochements de ce genre [ceux du Cratyle de Platon] le vrai sens du mot."

(c) Enfin il y a ceux qui sont dès l'abord très abstraits et sans attache. Abstraction en offre déjà une illustration; ou encore, syllogisme. Le Petit Larousse donne en guise de premier sens d'abstraction: "opération de l'esprit, qui isolé d'une notion un élément en négligeant les autres." Voici un véritable emprunté directement au latin; or si nous sommes loin de ab et trahissons nous le sommes surtout de abstractio, qui ne devrait d'abord rien de plus trouble que l'action par exemple de tailler dans une pierre, cueillir un fruit, etc. Mais que veut dire le mot 'esprit'? Le Petit Larousse commence par le sens le plus abstrait: "principe immatériel, âme: soumettre le corps à l'esprit." C'est en tout d'autre lieu que le dictionnaire donne deux sens qui sont très vérifiables et qui sont en fait les premiers sens du latin *spiritus*: "la partie la plus volatile des corps soumis à la distillation", et encore "Esprit rude, signe qui marque l'aspiration dans la langue grecque; esprit doux, signe contraire". Tout comme si le principe immatériel, l'âme, était plus connue que le souffle. Je ne prétends pas qu'on doit remercier ce dictionnaire; je veux simplement attirer votre attention sur un ordre qui ne convient pas en philosophie. Semblablement, syllogisme — du grec syllogismos, que pas un Grec n'aurait pris d'emblée pour autre chose qu'un simple calcul, un compte ou relevé — se meut tout de suite, pour citer de nouveau le Petit Larousse, en "argument qui contient trois propositions (la majeure, la mineure et la conclusion), et tel que la conclusion est déduite de la majeure par l'intermédiaire de la mineure." (Notons bien que même au point de vue 'technique' cette description est parfaitement erronée; mais passons.)

Je n'ai aucunement l'intention de faire la critique de cet excellent dictionnaire qui, après tout, n'a qu'à enregistrer les mots tels qu'on les emploie et même suivant l'ordre de leurs significations usuelles dans notre langue. Pour les auteurs de dictionnaires ou de grammaires, l'usage est le dernier recours. Mais cela ne veut point dire que l'ordre des différentes significations d'un mot en usage soit en tout raisonnable, encore qu'on puisse toujours l'expliquer. Je n'ai pas non plus l'intention de faire ici la sociologie du langage. Il peut être toutefois utile de remarquer que le sens abstrait d'un mot, un sens assez éloigné des choses que nous connaissons premièrement, peut devenir monnaie courante. Mais cet usage peut tout aussi bien couvrir une multitude de confusions. Nous l'avons vu pour le mot 'esprit'. Il y a bien des gens qui contestent absolument la réalité de ce que les gens qui contestent absolument le mot 'esprit' en français. En revanche, personne nie le souffle. Si nous n'avons cure d'un sens plus ou moins directement vérifiable des mots employés en philosophie, si nous commençons par un vocabulaire étranger au sens que nous pouvons directement vérifier, si nous prenons leur troisième ou leur douzième sens comme s'ils étaient les premiers, nous nous jetons d'emblée dans la vase, sans issue.

L'inconvénient majeur de pareils termes est de ne pas avoir de sens avéré; le sens qu'on leur impose délibérément comme étant le premier est trop éloigné des choses que nous connaissons en premier et sur lesquelles il est relativement facile de tomber d'accord. Ces choses, nous avons naturellement fait nos propres mots pour les exprimer, si bien que le rapport est vite effacé entre elles et les autres, plus abstruses, auxquelles on accède pourtant sous la dépendance des premières. Il est manifeste que normalement nous trouvons des noms aux choses à proportion que nous les connaissons, plutôt que selon je ne sais quel mode absolu. Si l'est un domaine où on ne doit pas se gêner à admettre qu'on ne comprend pas le sens d'un mot, c'est bien celui de la philosophie. Pourtant, personne n'est plus facilement offusqué qu'un philosophe quand on lui demande de dire ce qu'il entend par tel ou tel mot, comme s'il était indécent de faire face à ce que l'on connaît vraiment.

Le vocabulaire 'philosophique' de la plupart de nos langues occidentales foisonne de termes exotiques, empruntés surtout à nos langues classiques, le grec et le latin. À commencer par le vocable philosophie. Il est entendu qu'il vient, en fin de compte, de philos, et de sophia, sagesse. Mais cette traduction des racines du mot étranger philosophie n'éclaire que médiocrement: encore faut-il savoir apprécier que

le mot *sophia* signifiait d'abord l'habileté manuelle, la maîtrise d'un métier; puis la finesse et la sûreté de jugement dans le pratique. A peine en troisième lieu dénommait-il ce qu'on traduit: "sagesse spéculative". Dans l'école analytique à la mode actuellement dans le monde de langue anglaise, le vocabulaire Philosophy n'a plus rien à voir au sens qu'on lui a traditionnellement accordé depuis les Grecs — en quoi Je ne fais que répéter une observation toute récente de Bertrand Russell, originellement un des maîtres de cette école. Quant aux autres philosophes à la mode, nous pouvons citer la conclusion de l'excellent Pourquoi des philosophes? de M. Revel: "leur philosophie est devenue le contraire de la philosophie", elle a "peu à peu dégénéré en cette litanie bête de formules..." — Mais ces emprunts linguistiques ne font obstacle que pour ceux qui sont trop paresseux pour essayer de savoir de quoi il s'agit.

Cela nous amène à l'autre raison, qui est la tendance de notre intelligence à s'évader dans la technicité. Que devient-on sur ce chemin? Au lieu d'attirer d'abord l'attention de l'élève sur les choses qu'il connaît déjà, on commence d'embellir par lui imposer un vocabulaire technique, et plus ce vocabulaire est technique plus il a l'air savant. Au lieu de l'enseigner comme par la main, on lui bourre le crâne de mots qui ne sont pas vraiment des mots puisque celui qui les lui inculque n'a point cure de leur sens vérifiable. Pourtant, s'il y a un savoir où l'on ne peut commencer à mi-chemin, c'est bien la philosophie, elle qui, plus que n'importe quelle autre entreprise présuppose la maîtrise de disciplines antérieures beaucoup plus à portée; et même d'une discipline qui, si l'on devait suivre l'ordre du plus aisément au plus difficile, dont la difficulté est extrême. Pourtant, même dans l'ordre de la production matérielle, il arrive que la fabrication du modèle est plus difficile que les œuvres produites suivant la façon de ce modèle.

Ce qui caractérise la philosophie telle qu'on la pratique le plus souvent, c'est une sorte de mépris à l'endroit des choses que nous connaissons vraiment, de crainte sinon d'inconscience face à l'effort qu'en demande l'analyse.

3. Admettons toutefois que l'analyse des différentes significations des termes les plus fondamentaux, empruntés au langage ordinaire, mais que la philosophie ne devrait, ne peut évidemment, est en même temps d'une extrême difficulté — sans parler de la connaissance distincte des choses signifiées par ces termes. Prenons comme exemples les mots être, mouvement, lieu, temps, tout, mode, etc., et cela dans une langue n'importe quelle. Gar les choses qui sont pour nous premières et plus certaines sont en même temps les plus confusément connues et les plus ardues à dénouer, à distinguer, à décrire, ou à définir. Il est en effet toujours difficile de bien distinguer entre ce que S. Thomas appelle des "conceptiones communes" et ce qu'il dénomme des "conceptiones propriae". Tout le monde sait qu'il

y a du mouvement, qu'il y a du temps, mais quant à savoir ce qu'ils sont au juste, quant à les définir, voilà le problème qui sera toujours parmi nous. Car la distance du défini à la définition est si grande qu'on s'y peut égarer sans retour. Que l'on se permette de regarder outre au caractère vague de nos premières connaissances, et même d'en méprendre la certitude pour de la clarté (comme fit Descartes), on érige en principes les choses que nous savons vraiment sans conséquence pour la philosophie. C'est pourtant le langage exprimant ces connaissances qui demeure fondamental au premier sens de ce mot.

Un jour, alors que j'expliquais la distinction que je viens de citer, un étudiant demandait pourquoi ne pas faire un inventaire de tous les termes qui signifiaient les conceptios communes et nécessaires à la philosophie. La question est légitime, la réponse est possible mais l'inventaire ne l'est pas. Voici en effet qui nous ramènerait au genre manuel, possible en même du caractère confus de nos premières connaissances qu'il est impossible de les délimiter dès le départ. Une seule classification, forcément artificielle, ne peut se faire qu'après long usage des mots en des contextes différents. En commençant la philosophie il suffit d'employer des mots dont on peut vérifier le sens, non en recourant à la philosophie elle-même, ni à l'une ou l'autre des positions philosophiques en cours, mais en s'appuyant sur une connaissance antérieure à la philosophie, et qui ne dépend aucunement de celle-ci. Pour employer le mot mouvement, il n'est pas besoin de savoir exactement ce que le mouvement ni d'en connaître les différentes espèces; il suffit d'en vérifier le sens en remuant le petit doigt comme fit Cratyle. On apprendra peu à peu, par l'usage, que le mot "changement" ne veut pas dire simplement "changement de lieu", mais qu'on l'emploie aussi pour "changer d'idée". Ce n'est pas sans raison qu'Aristote ne traite des différentes relations de signification des mots clefs qu'au cours de ses livres de métaphysique — au livre V, selon une tradition justifiée par l'ordre que découvre S. Thomas dans l'ensemble de ces livres.

Aristote, dans le livre cité, nous a donné de cette tâche un exemple sans pareil. Il y examine les différentes significations des mots les plus importants dont on se sert en philosophie; il en dégage les sens suivant leur ordre d'imposition. Évidemment il l'a fait pour le grec. Mais que l'on fasse de la philosophie en quelque langue que ce soit, on doit toujours procéder d'une façon analogue. Dans la mesure où nous avons emprunté nos termes au grec ou au latin, il faudra forcément se référer au grec et au latin. Simis, le vocabulaire philosophique deviendra technique au sens le plus péjoratif de ce mot et nous resterons engagés dans le bâton où nous sommes. Que veut dire aujourd'hui le mot "métaphysique"? Rappelons que la "Metaphysical Society" du Royaume-Uni est une société de spiritualisme.

## Les livres I et II des Physiques.

Ces deux premiers livres forment une introduction générale à l'étude de la nature dans son ensemble. La philosophie de la nature, proprement dite, ne commence qu'au livre III, qui a pour objet la recherche de la définition du mouvement, et de celle de l'infini tels qu'il se rencontrent dans la nature. Quant au premier livre, il a pour objet de déterminer et de justifier le sujet de l'étude de la nature, considérée tout d'abord dans une généralité qui ne permettra pas de descendre aux cas particuliers si ce n'est suivant ce qu'ils ont en commun.

Tout le premier livre est consacré à ce sujet. C'est que ce sur quoi porte d'abord l'étude de la nature est d'une singulière difficulté. La réalité du monde où nous vivons, toutes les choses qui nous entourent et dont nous sommes, sont soumises au changement. Tout ce qui nous entoure est sous l'un ou l'autre rapport inéssamment autre. Héraclite a exprimé cette réalité par deux mots justement célèbres: "panta rei", c'est-à-dire que toutes choses coulent, s'écoulent, sont à l'état de flux. Cette affirmation appellera certaines distinctions. Reste que, si certaines choses ont une relative stabilité du moins pendant un certain temps, ne fût-ce que leur identité à travers l'écoulement du temps, tout ce qui vient à l'être dans la nature, depuis les organismes jusqu'aux nébuleuses, finit par périr.

Toute la philosophie grecque a vu dans ce fait du devenir un grand problème. Ce problème, si longtemps oublié après les Grecs, reprit une singulière acuité dans la philosophie de Bergson. L'étude du monde physique avait été dominée, depuis Archimède jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle, par le matéréalisme. La physique contemporaine, depuis Max Planck, a montré encore une fois que le physique n'est pas entièrement réductible au mathématique. L'application des mathématiques est certainement essentielle à la physique, mais si le physique pouvait être entièrement mathématisé, il faudrait faire totalement abstraction du devenir. Quand on parle de mouvement en mathématique, ce terme de mouvement doit être entendu comme une métaphore.

Le fait du devenir, qui nous frappe le plus dans le mouvement, est attesté par le sens original du mot d'acte. "Ce nom d'acte", dit Aristote, "que nous posons toujours avec celui d'entéléchie", a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement, aux autres choses, car on croit généralement, en effet, que l'acte proprement dit, c'est le mouvement. C'est pourquoi on n'attribue pas le mouvement aux choses qui n'existent pas, quoiqu'on leur attribue quelques-uns des autres prédictats: ainsi les choses qui n'existent pas sont intelligibles ou désirables, mais non en mouvement. Il en est ainsi parce que n'existent pas en acte, elles existeraient en acte si elles étaient en mouvement. En effet, parmi les choses qui ne sont pas, il y en a qui sont en puissance, mais sans être véritablement, parce qu'elles

ne sont pas en entéléchie [c'est-à-dire en acte]. (Métaph., IX, c. 3.)

Parménide a fort bien vu que si toutes les choses sont à tous égards incessamment autres, on ne peut dire d'aucune d'entre elles quelle soit. Il n'est donc pas possible d'en avoir une connaissance stable. Il lui parut qu'une connaissance stable d'une réalité radicalement instable serait une connaissance fausse, une illusion. Parménide part du fait que nous avons de la connaissance vraie, ce qui suppose qu'il y a de la réalité stable. Donc, la connaissance vraie, ou, plus précisément, l'épistème, ne peut avoir pour objet que l'immobile. Il peut paraître assez étonnant que ce grand philosophe ait sacrifié la réalité du devenir à la vérité de la pensée. Il ne semble pas avoir saisi les distinctions qui permettent de concilier la vérité avec le devenir.

En revanche, Héraclite, pour qui la réalité du monde était celle d'un flux, partageait avec Parménide une position de base: savoir: vérité et devenir sont incompatibles. Mais, à la différence de Parménide, il accorde la priorité au devenir, et nie par suite la possibilité d'une science des choses qui sont soumises au devenir. Il serait toutefois inexact de croire que l'opinion d'Héraclite se résume à cette négation. Il y a toujours pour lui le logos, qui est au-dessus du devenir, qui n'est pas engagé dans le devenir, et qui retient une certaine immobilité.

Et même Parménide n'a pu faire tout à fait abstraction du devenir; il le retient, mais le déclare objet de pure opinion, de doxa.

Il y a un autre aspect de la réalité que Parménide se croit obligé de nier: non seulement le multiple impliqué dans le devenir d'une même chose, mais même la multiplicité des choses. Ceci peut vous paraître étrange, mais un philosophe de cette envergure doit avoir eu une raison. Parménide part de la supposition que le mot "on", "nous", "nêtre", n'a qu'une seule signification véritable. Il est donc tout naturel que me, on, non, non-être, n'avait pas non plus qu'une seule signification. Comme éini, être, exister, s'oppose à gignomai, devenir, le devenir est non-être au même titre que l'impossible, le néant absolu. D'autre part, notre première connaissance de n'être, pas, paraît prendre son origine dans notre constatation que ceci, n'est pas cela, que cette chose-ci n'est pas celle-là. La multiplicité implique donc du non-être, et comme le non-être ne peut être cause de rien, la multiplicité des choses n'est qu'une pure apparence et ne peut faire l'objet d'épistème.

Remarquons encore que il entend vraiment le mot en, unum, un, c'est-à-dire comme n'ayant qu'une seule signification véritable. Puisque le polu, multum, le multiple, implique du non-être, pour autant que ceci n'est pas cela, et comme le non-être est conçu

comme étant purement et simplement l'impossible, le multiple, quel qu'il soit, ne peut avoir que l'apparence d'une réalité; il ne peut être objet d'épistème, mais seulement de doxa.

Si Parménide avait pu se donner la peine de constater les très différentes significations du mot *être*, de même que pour le mot un, il n'aurait peut-être pas fait la supposition qui sous-tend tout ce que nous lisons dans ses fragments. Il ne faut pas attribuer cela à la philosophie, mais plutôt au philosophe, qui se trouve devant d'immenses difficultés dès l'abord entre ce que nous savons et ce que nous ne savons pas. Pour y parvenir, il faut avoir le jugement formé, il faut avoir acquis ce que les Grecs appelaient *paideia*. (Voir sur ce sujet l'article de E.-L. Fortin dans le *Laval théologique et philosophique*, XIV, no 2, pp. 248-260).

Nous signalons les vues extrêmes sur le devenir, chez les Grecs, qui tantôt le nient en raison de son irréductible obscurité, tantôt lui accordaient une telle priorité universelle qu'il en devint incompatible avec la science, comme on le voit surtout chez Cratyle qui n'osait même pas prétendre une seule parole mais se contentait de remuer le petit doigt. (La différence entre la main d'Héraclite, et le petit doigt de Cratyle est extrêmement significative.)

Thalès avait soutenu une autre sorte d'unité dans le réel, c'est-à-dire des choses qui sont (ta onta). Il croyait pouvoir expliquer la multiplicité des choses et leur devenir par l'idée quinème substrat déterminé les sous-tend, savoir. Quelle que soit la réalité que l'on désigne comme substance l'eau. Quelle que soit la réalité que l'on désigne comme substance l'air. Quelle que soit la réalité que l'on désigne comme substance l'feu. Quelle que soit la réalité que l'on désigne comme substance la terre. (Le différencement entre la main d'Héraclite, et le petit doigt de Cratyle est extrêmement significative.)

Un aspect très important pour la discussion du sujet de l'étude de la nature, c'est celui de la contrariété qui ont introduit tous les philosophes qui ont accepté le devenir soit comme réel, soit comme apparent. Chez Thalès, la contrariété apparaît dans l'idée qu'il se fait du devenir des choses et de leur multiplicité, grâce à la condensation ou la rarefaction de l'eau. De même pour Anaximène qui croyait que tout était fondamentalement composé d'air. Quant à Démocrite, la contrariété se trouvait entre les différentes figures des atomes. Pour Empédocle, il y avait plusieurs sortes de contrariétés: il y a d'abord celle entre l'eau et le feu, puis entre l'air et la terre, mais il possède en outre des principes qui assemblaient ou désagregaient ces éléments, savoir l'amour et la haine, la concorde ou la discorde.

La position d'Empédocle est particulièrement intéressante. Car il concevait les éléments dont les choses sont composées de telle façon que les choses composées ne pouvaient avoir de nature, ne pouvaient avoir suffisamment d'unité pour être appelées des natures. À ce niveau, rien ne répond au mot nature. Il semble avoir très bien saisi que si les éléments sont uns à la manière dont un homme est un, il est impossible qu'un homme soit autre chose qu'un pur agrégat, dépourvu de l'identité que nous lui attribuons et qui en vérité ne se trouve que dans les éléments. Démocrite, lui aussi, a vu la même chose, quand il dit que les êtres de la nature ne sont que le résultat d'un concours fortuit des atomes.

On voit en tout cela que les premiers philosophes ont cherché à trouver la véritable rationalité, l'intelligibilité de la nature, dans la matière dont elles sont faites. Quand toutefois nous lisons les fragments qui nous sont parvenus, nous constatons qu'ils étaient loin d'être aussi simplistes qu'ils n'en ont l'air lorsque nous lisons un fragment isolé. Déjà Thalès disait que toute chose était pleine de dieux. Tous ont attribué au logos et à la sophia quelque chose de divin. Et même la permanence du substrat était un caractère de divinité. (On peut lire sur ce sujet le petit livre de R.K. Hack, God in Greek Philosophy to the Time of Socrates.)

Nous avons dit que le devenir implique du multiple, même là où une seule chose devient. Quand il s'agit du devenir d'une chose déjà donnée, de ceci elle devient cela; par exemple, de froid elle devient chaude, de petite elle devient grande, d'un lieu elle passe à un autre. Mais est-il bien vrai qu'il n'y a devenir que d'une chose déjà donnée, de la manière dont Socrate est déjà là? Socrate lui-même n'est-il pas devenu, tout simplement, en ce sens que, avant de devenir ainsi, lui-même n'existe pas? C'est le devenir que nous appelons absolu (simpliquer), par opposition au devenir relatif (secundum quid). Devenir absolument, veut-il dire, pour Socrate, qu'un jour s'est fait un assemblage de matières déjà données que nous appelons maintenant Socrate? Cela suffirait-il pour établir l'identité de Socrate que l'on suppose quand on lui attribue ses actions, quand il dit "je fais ceci", "je pense cela", "j'ai froid", "je suis certain"

d'être moi-même", etc.? Son unité n'est-elle pas toute différente de celle d'un mur de briques ou d'une horloge, ou encore d'une machine à calculer électronique? A quelle condition Socrate peut-il être devenu un véritable moi, un vrai suppôt? A quelle condition peut-il cesser d'être lui-même purement et simplement?

Au chapitre 4 de ce premier livre, Aristote analyse par le détail et réfute la position d'Anaxagore en cette matière. Ce dernier suppose lui aussi que "n'être" se dit d'une seule manière, n'a qu'une seule signification, savoir: être en acte. Aussi, "n'être pas en acte" veut-il dire la même chose que n'être pas tout court. De là la supposition trop simplifiée que rien ne peut venir du non-être. Anaxagore en vient à conclure que si une chose devient, elle ne le peut que dans la mesure où elle était déjà, c'est-à-dire en acte. Socrate existait-il avant de devenir absolument? Ce philosophe ne fait pas directement face à cette question, mais se contente de répondre que toutes les parties dont un homme est composé préexistaient comme éléments.

Anaxagore, comme les autres philosophes qui avaient traité des choses naturelles d'une manière naturelle, posait aussi qu'un terme contraire vient de son opposé, non pas en ce sens que le froid devient chaud, mais comme si la chaleur venait de la froideur, sans sujet commun. C'est après avoir considéré cette conception des contraires qu'Aristote commence à discuter ce problème du devenir en ses propres termes (ch. 7).

Il est important de noter qu'il commence la discussion dialectique par des exemples tirés de l'art. Lettre et illétré ne se disent pas l'un de l'autre, mais se disent successivement d'un même sujet, tel Socrate. Ce devenir embrasse trois termes, deux termes opposés, illétré et letté, et le sujet qui d'illettré devient lettre. Cet exemple met en évidence non seulement le sujet, mais la permanence du sujet requise à ce devenir. Un autre exemple, encore tiré de l'ordre de l'art, servira à manifester le sujet comme étant ce qui devient le terme contraire, ainsi que le caractère relativement indéterminé de ce sujet. C'est l'exemple de la statue d'airain. On prend une masse d'airain, dont la forme qu'figure est indifférente, on la fait fondre et la coupe dans un moule. L'airain acquiert ainsi la figure ou forme que nous voulons. L'airain lui-même est dit indifférente pour autant qu'il peut avoir une forme indifférente par rapport à celle qu'il acquiert dans le moule; et une fois la statue faite, on peut fondre son airain, le laisser se solidifier sans se préoccuper de la forme qu'il acquerra, ou encore le couler dans un autre moule dont il prendra la figure. Cet exemple montre, dans l'ordre directement possible, que la matière en question, l'airain, connaît des possibilités de figures opposées. Si du côté de l'airain il n'y avait pas une certaine indétermination quant à la figure qu'il peut revêtir, toute pièce

d'airain aurait nécessairement d'une forme déterminée à l'exclusion de toute autre forme possible; par exemple, la forme d'un cube; ou encore de la façon dont le chêne, par exemple, n'a jamais la figure d'un olivier.

Voici une autre modalité sur laquelle insiste Aristote. En disant qu'un homme devient lettre, nous ne voulons pas dire que de non homme il devient homme letttré, mais que d'homme illettré il devient homme letttré. Similairement, lorsque nous disons que l'airain est converti en statue, nous n'entendons pas que l'airain est devenu non airain, mais qu'il a acquis une nouvelle figure, choisie comme imitation d'un homme. Ce n'est donc pas la figure quelconque qu'avait l'airain avant le moulage qui devient la figure d'un homme; c'est l'airain qui acquiert une nouvelle figure, et qui, en l'acquérant, perd la précédente. Ces deux figures sont opposées et ne peuvent être à la fois dans le même sujet — si ce n'est en puissance, car le même airain peut recevoir successivement d'innombrables figures différentes.

Il importe de bien voir qu'il ne s'agit ici que d'exemples au sens fort de ce mot. Ces exemples sont d'autant plus éloignés du sujet de ce livre que le mot "devenir" ne se dit pas tout de même du devenir des choses artificielles et du devenir dans les choses naturelles. Il se trouve tout au moins une comparabilité des deux, laquelle peut être instructive pour nous, pour autant que nous connaissons mieux les choses artificielles qu'au contraire qu'elles sont que nous ne connaissons les choses naturelles — exemples: une horloge et une pomme. Et nous savons mieux en quoi consiste le devenir des choses que nous fabriquons nous-mêmes que ce en quoi consiste le devenir dans la nature.

Revenons maintenant sur le vrai problème. Quand nous disons qu'un homme devient letttré, nous ne voulons nullement dire qu'il devient non homme. C'est d'homme illétré qui est devenu homme letttré. Nous disons cependant aussi que cet homme, qui d'illettré est devenu letttré, un jour est devenu tout simplement, ce qui veut dire qu'un jour il était vrai de dire qu'il existait, alors qu'auparavant il n'existe pas; de même qu'un jour il sera vrai de dire de cet homme qu'il n'existe plus. (Nous n'allons pas nous arrêter aux fictions et aux syncédoques que comporte cette manière de parler.) Nous nous arrêterons à cette question en marge du chapitre 3 du livre V des Physiques.)

Si le devenir absolu est un devenir véritable, ne doit-il pas lui aussi comporter trois termes, proportionnels aux termes du devenir relatif que nous venons d'examiner? Si de non Socrate devient Socrate, ce devenir ne demande-t-il pas lui aussi un sujet permanent? Or il semble bien que Socrate devienne d'un sujet antérieur; il ne devient pas à partir de n'importe quoi, mais à partir d'une semence animale particulière. Le chêne ne devient pas d'une olive, et le gland ne produit pas des oliviers. Il y a donc un sujet déterminé qui précède les choses.

qui deviennent absolument, et ces sujets antérieurs ne sont pas indifférents. Le chêne produit un gland, et de ce gland devient un autre chêne. Ce n'est donc pas le chêne A qui devient le chêne B; ils sont en effet deux arbres bien distincts. B vient de A, qui est non-B. Si le devenir absolu du chêne B est véritable, il faut un sujet autre et en plus du sujet déterminé (le chêne A ou le gland a); sans quoi il y aurait une simple succession de A et B sans aucun rapport des deux. Or ce rapport doit être fondé dans un sujet, et ce sujet ne peut pas être le sujet déterminé qu'est le chêne A ou le gland a. Le sujet dont il s'agit ne peut être ni A ni B. Quel que soit ce sujet que A et B doivent avoir d'une certaine manière en commun, nous pouvons déjà établir la proportion que voici: de même que l'airain — tant par rapport à la figure de statue que par rapport à la figure précédente qui fut autre que celle d'une statue — a le caractère de matière, de même le sujet en question est, tant par rapport à la forme de ce chêne que par rapport à la forme du sujet déterminé qui le précède et qui implique la négation de la forme du chêne B — est comme matière. Remarquons ici que les mots forme et matière changent d'imposition. Il n'y a qu'une certaine ressemblance entre la forme comme figure extérieure de la chose et la forme comme ce en vertu de quoi le chêne est un chêne et non un olivier; semblablement, il y a une certaine ressemblance entre ce en quoi existe la figure extérieure du chêne, et ce en quoi se trouve ce qui fait du chêne un chêne. Il faudrait beaucoup plus de temps que celui dont nous disposons ici pour montrer que nous ne pouvons connaître le second rapport et ses termes indépendamment du premier (dans la statue d'airain, par exemple), de même que l'intelligence des nouvelles impositions dépend des premières impositions de 'matière' (le bois ou l'impératrice quel matériel dont la chose est faite) et 'forme' (la façon extérieure de la chose).

Il appartient à la métaphysique de décrire le sujet implied dans le devenir absolu. On peut toutefois le discuter ici dans les termes employés par les philosophes antérieurs, c'est-à-dire en termes d'être et de non-être, de principes et d'éléments. Nous pouvons demander d'abord si ce qui devient devient du non-être ou s'il devient de l'être. (Il vaudrait peut-être mieux dire en français, 'ce qui est' et 'ce qui n'est pas'.) En fait, ceux qui disaient que rien ne devient du non-être avaient tout autant raison que si nous disions que tout ce qui vient à l'être vient de ce qui est déjà, pourvu qu'on concede que le mot 'être', comme 'non-être', a plusieurs significations. Voici ce que je veux dire: qu'il s'agisse d'un devenir absolu ou d'un devenir relatif, ce qui devient, sous le rapport même où il devient, n'est pas encore. C'est ainsi qu'il faut entendre le dictum: 'ne devient que ce qui n'est pas'. Or, si ce qui devient n'était pas auparavant, mais si en devenant, il devient de quelque chose qui était auparavant, ce d'où vient ce qui devient, ou bien est, ou n'est pas. Lisons maintenant le chapitre 8 de ce premier livre:

"On peut ainsi, et seulement ainsi, résoudre les difficultés des Anciens, c'est ce qu'il nous faut montrer maintenant. En effet, les premiers qui s'adonnaient à la philosophie, cherchant la vérité et la nature des êtres, furent détournés et pour ainsi dire poussés de force sur une mauvaise voie, par habileté. F'est-à-dire pour n'avoir pas fait expressément les distinctions nécessaires; selon eux, nul être ne devient, ni n'est détruit, parce que ce qui est engendré doit l'être nécessairement ou de l'être ou du non-être, deux solutions également impossibles: en effet, l'être ne peut être engendré. F'est-à-dire ne peut devenir. I, car il existait déjà, et rien ne peut être engendré du non-être car il faut quelque chose comme sujet. Puis, d'un tel point de départ aggravant les conséquences, ils vont jusqu'à prétendre que la multiplicité n'est pas, mais seulement l'être lui-même. Telles sont donc les raisons pour affirmer une telle doctrine. Pour nous au contraire, c'est notre première explication, nous disons de l'être ou du non-être, comme point de départ de la génération ou comme sujet d'une action ou d'une passion ou de telle génération qu'on voudra, ce que nous disons du médecin comme sujet d'une action ou d'une passion, ou comme point de départ d'une existence ou d'une génération; et, en conséquence, si le sens de ce dernier cas est double, il en est de même, évidemment, pour l'airain et le pâtre attribués à l'être et venant de l'être. Or, le médecin construit une maison, non comme médecin, mais comme constructeur, et il devient blanc, non comme médecin, mais comme noir, et il guérit et pard la faculté de guérir comme médecin. Et comme nous disons principalement que c'est formellement le médecin qui fait ou subit telle chose ou de médecin devient telle chose, quand c'est en tant que médecin qu'il subit ou fait où devient par génération telle chose; on voit qu'il n'est engendré du non-être signifie 'du non-être comme tel'. C'est précisément pour n'avoir pas fait une telle distinction qu'ils se sont égarés, et cette méprise les a conduits à cette autre aberration énorme: ils crurent qu'aucune autre chose n'est engendrée et n'existe, et supprimèrent la génération. Pour nous, nous dirons aussi qu'il n'y a pas de génération qui vienne absolument du non-être, ce qui n'empêche pas qu'il y en a à partir du non-être, à savoir, dirons-nous, par accident: à partir de la privation en effet, qui est en soi un non-être, et sans qu'elle subsiste, quelque chose est engendrée. Et pourtant on est étonné et l'on ne peut croire qu'une génération se produise à partir du non-être. De même, pas de génération ni de l'être, ni à partir de l'être, si ce n'est par accident. [Remarquez bien que l'argument qui suit est un pur exemplum, une manière de raisonner qu'on ne peut éviter ici pour faire le point.] mais cette génération est admissible au sens où la génération de l'animal à partir de l'animal et de tel animal à partir de tel animal, par exemple la génération du chien à partir du chien. D'une part, en effet, le chien vient bien non seulement de tel animal, mais de l'animal, oui, mais cela non comme animal, car ce caractère existe déjà; si une génération de l'animal doit se produire et non par accident, ce ne sera pas à partir de l'animal; et pour un certain être, ce ne sera ni à partir de l'être, ni à partir du non-être; car nous l'avons dit, 'n'a partir du non-

être signifie que le non-être est pris comme tel. Ajoutons que nous ne supprimons pas l'axiome que toute chose est ou n'est pas. Voilà une première explication; une autre repose sur la distinction des choses selon la puissance et selon l'acte; mais on l'a définie ailleurs avec plus de précision. Ainsi, comme nous le disons, se résolvent les difficultés qui les forçaiient à telles négations qu'on a indiquées. C'est pour ces raisons que les Anciens s'égaraien tant dans l'étude de la génération et de la corruption et en général du changement; car il aurait suffi de regarder la nature pour dissiper leur méprise" (191a23-b34).

Dans le chapitre suivant (c. 9), Aristote montre comme il est important de bien distinguer la négation dans la matière, de cette matière comme matière. Par exemple, dans l'airain, avant qu'il ne fut formé en statue, il y avait la négation de cette forme de statue, négation qu'on appelle privation et qui est du non-être purement et simplement. Remarquez ici comment 'non-être' a de multiples sens. Dans un autre contexte, 'non-être' purement et simplement' serait la même chose que le néant absolu, ou encore que l'impossible. Cette privation ne peut pas non plus être identifiée avec la figure dans l'airain, qui précédaît la figure de statue. Alors que l'on peut dire de la matière qu'elle est substance, savoir en tant que sujet, on ne le peut dire d'aucune façon de la privation.

Pour autant que 'privation' dit une certaine carence, on peut tout aussi bien l'appeler un certain mal. Aristote tient ici compte des opinions de ses prédecesseurs. Il pense ici plus particulièrement aux platoniciens. Pour ces derniers, la forme était un bien, tandis que la matière était un certain mal. Or il faut distinguer la matière de la négation dont elle est sujet. Autrement, c'est la négation, et en ce sens le mal, qui appelle ce qui est ou qui appellera ce qui est bon. Ainsi le non-être sera appétit d'être, et donc le mal appétit de bien, et le laid sera un appétit pour le bien. Mais, en vérité, ce n'est pas la laideur qui désire la beauté, ni le mal qui désire le bien, mais c'est la chose qui sous un rapport peut être mauvaise, qui desire le bien; ou la chose qui est laid peut désirer être belle.

Par ce recours au bien dans la nature, et par suite à l'appétit par lequel le bien se définit, Aristote rejoint non seulement les platoniciens, mais tient compte aussi de ce qu'avait dit Empédoclèle, pour qui les éléments n'étaient pas les seuls principes des choses naturelles, mais aussi l'amour et la haine, c'est-à-dire que pour ces très anciens philosophes l'appétit jouait un rôle dans la nature. Il faut bien voir, toutefois, qu'ici le mot 'appétit' reçoit une nouvelle signification qui n'a qu'une certaine proportion avec ce que nous appelons généralement appétit. Il est tout à fait remarquable qu'Aristote voie dans la réalité la plus fondamentale, dans le sujet du devenir absolu, la matière première, un appétit, non que la matière ait un appétit, mais qu'elle en soit un, qui en un sens elle ne soit que cela, appétit du divin; appétit qui n'a pour

fin autre chose que l'assimilation des êtres naturels et de leurs activités, autant que possible, à la divinité pure et simple. (Il faudrait lire ici S. Thomas Contia Gentiles, III, c. 22.)

Aristote termine ce dernier chapitre du livre premier par la considération que la matière, envisagée dans sa pure potentialité, n'est ni endurable ni corruptible. Car si ce que nous appelons ainsi matière pouvait être enduré, pouvait devenir, il lui faudrait un sujet antérieur, et le même problème se poserait à propos du dernier, à l'infini, en sorte que rien ne pourrait jamais devenir ni être grâce au devenir. Certains pensent que cette position d'Aristote entraîne forcément l'éternité du monde. Tout au contraire, cette position permet de mieux définir en quoi consiste la création, c'est-à-dire la production "ex nihilo sui et subiecti".

C'est grâce aux trois principes énumérés que les choses de la nature peuvent devenir et être. — Permettez-moi toutefois d'ajouter ici une idée d'Anaxagore dont j'ai oublié de parler. Pourquoi les principes ou éléments infinis venaient-ils en composition pour former un arbre, ou un cheval, ou un homme? Comme S. Thomas l'a fait remarquer dans son commentaire, Anaxagore a recours au Nous, à l'intellect, intellect tout à fait séparé des choses, qui introduisent dans les choses et entre les choses l'ordre que nous constatons. Mais alors qu'Anaxagore a très bien vu cette caractéristique de l'intelligence, c'est-à-dire de n'être pas mêlée aux choses, d'être détachée, car "nous existons prohibet extrançur", il a manqué de montrer, comme Aristote le lui reproche dans les métaphysiques, comment cette intelligence s'y prend. Défaut plus grave, c'est que dans cette manière de voir on oublie le rôle de la nature, comme si les êtres dont nous venons de parler n'étaient pas des œuvres de la nature tout en étant aussi des œuvres de l'intellect séparé. C'est donc appauvrir considérablement la nature, surtout que la forme inhérente aux choses naturelles est davantage nature, si on emploie ce mot 'nature' suivant le tout premier sens de ce mot: l'ordre des choses, ordre qui est l'inverse de celui de l'imposition, imposition qui suit celui de notre apprentissage.

#### Le livre II des Physiques.

Alors que le premier livre des Physiques portait sur les principes du sujet de la science naturelle, le livre II a pour sujet les principes grâce auxquels on peut acquérir une connaissance scientifique de la nature. On cherche à y établir les différents moyens par lesquels nous pouvons faire des démonstrations en matière naturelle. Il est toujours question du sujet de la science naturelle, mais cette fois sous un rapport particulier, sous le rapport de principe d'autrui chose que l'autre. C'est pourquoi on commence par ce demander chose que peut dire le mot 'nature'.

Or parmi les choses il en est dont nous disons qu'elles viennent de la nature, tandis qu'il y a d'autres choses dont nous disons qu'elles viennent de l'art ou du hasard. Nous disons que les animaux, ainsi que leurs parties, tels la chair et les os, et encore les plantes, de même que tout ce dont ces étres sont composés, nous disons de toutes ces choses qu'elles viennent de la nature. Voilà la façon dont nous parlons. Mais cette façon de parler ne suppose qu'une connaissance encore très vague de ce que nous signifions ainsi par le mot nature. Nous disons que les dents viennent de la nature, que les yeux viennent de la nature, que l'animal tout entier vient de la nature. En revanche, nous ne disons pas des lunettes ni des dents artificielles qu'elles viennent de la nature. Nous les attribuons à l'art. Or comment diffèrent les choses dont nous disons qu'elles viennent de la nature, de celles qui viennent de l'art? la nature ne fait pas de lunettes. Les lunettes sont conçues par nous et produites d'une façon délibérée. La faculté de produire des choses que nous dénommons artificielles est autre que ce que nous appelons nature. La nature n'ampute pas une jambe gangrenée; mais nous pouvons le faire. Ce que nous faisons ainsi est extrinsèque à la nature, en ce sens que la nature ne peut le faire d'elle-même. Tout ce qui provient de la nature vient du dedans de la chose d'où devient ce qui devient. C'est ainsi que les yeux viennent du dedans de l'animal, et les fruits de l'arbre du dedans de l'arbre. Ceci nous rapporte au tout premier sens du mot nature en grec, *phusis*, savoir: 'naissance', 'génération des vivants'. Ceci a été contesté, mais par ignorance de la philologie. Ce mot, comme le latin *natura*, a bord le sens d'un processus. Le deuxième sens du mot 'nature' désigne le principe intrinsèque de ce processus; par exemple, ce d'où provient le fruit de l'arbre. Ce sens est donc déjà plus abstrait, signifiant en quelque sorte la cause par l'effet, la cause intrinsèque à l'arbre, responsable du fruit.

(Je traduis délibérément "les êtres qui sont par nature [phusei, *natura*]" par "les êtres qui viennent de la nature". C'est que "par nature" ne rend pas la nuance voulue ici par le datté ou ablatif des langues classiques. Le français "par nature" n'exprime pas suffisamment l'idée d'un principe d'où procède quelque chose. Il se peut toutefois que cette idée soit suffisamment suggérée par l'emploi de l'article: "par la nature".)

C'est des constatations que nous venons de dire que se tire la définition *par nature*, qui explique le troisième sens du mot nature. Prenons toutefois garde de confondre cette définition avec le troisième sens du mot. Le troisième sens est connu avant la définition. Celle-ci n'est que l'explication de ce que nous connaissons déjà confusément. Voici la définition: "principe et cause de mouvement et de repos dans ce en quoi ils résident, premièrement, par soi et non par accident". (Carteron, dans sa traduction, met la nature dans la définition de la nature, ce qui en fait une mauvaise définition. Sans doute, voudra-t-on le justifier en signalant que dans le grec, le verbe huparōhei est bien au singulier et donc ne s'accorde

pas avec "principe et cause". Mais cette difficulté grammaticale fait justement ressortir que le mot nature, tel qu'il est entendu ici, ne signifie pas un principe qui serait de même façon principe pour tous les mouvements naturels. Dans "principe et cause", principe veut dire cause passive, et cause veut dire cause active. Lorsque la lumière du soleil chauffe l'eau, chauffé et être chauffé signifient des processus naturels, mais l'un n'est pas actif, l'autre passif; par conséquent, les principes de ces processus ne sont pas principe de même façon. Carteron traduit encore prônes, c'est-à-dire 'premièrement', par "immédiatement". Ceci diminue le sens du mot 'principe', tel qu'en doit l'entendre ici, c'est-à-dire au sens fort: il n'y a rien de plus fondamental ni intime pour les choses dont nous disons qu'elles viennent de la nature. Si un animal est attiré vers le bas, ce n'est pas strictement en tant qu'il est animal, mais en tant que, animal, il a une certaine masse.

Les derniers termes de la définition, "par soi et non par accident" expriment une importante nuance. Soit un médecin qui se guérit lui-même. Le principe de cette guérison lui est intrinsèque, et c'est précisément son art. C'est toutefois par accident que le principe artificiel de guérison lui soit intrinsèque. En effet, il fait d'être guéri par un art, l'art médical, ne dépend pas de la présence de l'art dans celui qui guérit. Autrement, tout homme qui est guéri par l'art médical ne le pourrait être que dans la mesure où lui-même possède cet art. Ce serait le monde à l'envers. La fin ne serait de se guérir lui-même, et que de guérir d'autres personnes soit par accident. Cet exemple nous permet de mieux saisir que le principe du mouvement dit naturel est dans la chose naturelle en mouvement en tant qu'elle est en mouvement.

Mais nous nous engageons ici dans des précisions qui nous éloignent du but: de donner un bref aperçu sur ce livre II. Je veux toutefois attirer votre attention sur le dernier paragraphe de la 1ere leçon du commentaire de S.Thomas. Un grand commentateur, Avicenne (980-1037), avait soutenu, contre Aristote, que le métaphysicien peut démontrer l'existence de la nature. Aristote avait dit "quant à essayer de démontrer que la nature existe, ce serait ridicule; il est manifeste, en effet, qu'il y a beaucoup d'êtres naturels". Or démontrer ce qui est manifeste par ce qui est obscur, c'est le fait d'un homme incapable de distinguer ce qui est connaisable par soi et ce qui ne l'est pas. C'est une maladie possible, évidemment: un aveugle de naissance peut bien raisonner des couleurs; et ainsi de tels gens ne discourent que sur des mots non aucunement idéen (1931-19).

S. Thomas ajoute: "...Et si utuntur non notis quasi notis." Puis il précise: mais le fait que la nature est connue comme un par se notum ne veut pas dire que nous savons quelle est la nature de chaque chose naturelle, ou quel est le principe du mouvement, "hoc non est manifestum". Voilà encore un excellent exemple de la distinction entre la "conceptio communis" et la "conceptio propria". Tout le monde a une conception commune de la nature, mais la définition de la nature est une conception propre, et par conséquent sujette à l'erreur.

Bon nombre des anciens philosophes avaient identifié la nature avec ce dont les choses naturelles sont faites. Pour Thales, par exemple, la nature des choses n'était autre que l'eau; pour Héraclite, c'était le feu; pour d'autres, la nature se trouvait dans les éléments, qui pour les uns étaient peu nombreux, pour les autres en multitude infinie. D'où le mot nature pour signifier la totalité des choses naturelles. Ils ne se sont pas trompés sur le sens du mot, mais sur ce qu'il présente comme une manière de définition. Il est toutefois très juste de dire que ce de quoi les choses naturelles sont faites est leur nature. Mais cela n'entraîne pas que seul ce qui est comme matière ait le caractère de nature.

Mais on comprend fort bien pourquoi ils ont parlé ainsi. Il est tout naturel que les philosophes, au début, n'aient pas réussi à bien distinguer ce qui est matière dans les choses artificielles de ce qui est matière dans la nature. Ce qui fait un lit de bois c'est l'assemblage des morceaux de bois taillés suivant une certaine forme, etc. Or, les figures des morceaux, et la forme de l'ensemble sont accidentuelles et extrinèques. Le lit est un objet artificiel, c'est le bois qui est naturel. Vu que le bois est comme matière par rapport à la figure du lit, et que les fentes est naturel, on a pu croire que ce dont les choses sont faites est aussi et exclusivement, leur nature. La confusion était d'autant plus facile qu'il existe une comparabilité entre la forme extérieure d'un arbre, et la forme qu'on impose au bois de l'arbre coupé. Et de même que le lit de bois n'a pour substance que le bois, et que ce bois a le caractère de matière par rapport à la forme ou figure, on pensait également que de ce dont sont faites les choses, c'est-à-dire de la matière.

L'argument par signe, qui Aristote attribue à Antiphon, montre à quel point l'art et la nature sont liés dans la pensée des premiers philosophes, et l'argument d'Antiphon ne s'en trouve pas diminué. Il disait «que si on enfouit un lit et que la putréfaction rit la force de faire pousser un rejeton, c'est du bois, non un lit qui se produira». Cela montre d'abord que dans les choses artificielles c'est le sujet, leur matière, qui contient le principe ou un principe du devenir, de la fécondité.

Mais on ne peut pas s'en tenir à la nature comme matière. Aristote tient ici compte de ce qu'il avait manifesté au premier livre: que les choses naturelles sont constituées de trois principes, dont deux sont positifs et le troisième négatif. La forme, elle aussi, est nature, et même davantage que la matière, encore que ce soit plus manifeste dans le cas de la matière. Pour le montrer, Aristote forme plusieurs arguments. Le premier consiste dans une comparaison des êtres naturels avec les choses artificielles. On peut en effet comparer l'actualité en vertu de laquelle le lit est un lit, avec l'actualité par laquelle le bois est bois. Or, de même qu'un lit n'est un lit que par l'actualité reçue dans le bois par l'art, de même le bois n'est

bois que par l'actualité en vertu de laquelle le bois est une chose naturelle. En d'autres termes, ce que nous avons appelé forme au livre I, grâce à une nouvelle imposition, est ici reconnu comme étant nature, et même davantage que la matière, car une chose doit manifestement à la forme d'être ce qu'elle est, et d'être un principe suivant ce qu'elle est.

Aristote fait ici remarquer que le composé des deux naturelles, de matière et de forme, tel un homme, n'est pas une nature au sens où on l'a définie dans ce livre II. Marquons ici combien nous pouvons facilement abuser de la multiplicité des significations de ce mot nature. Quand nous parlons, par exemple, de la nature de l'homme, nous employons ces termes en un sens impropre, quoique fort fréquemment employé ainsi, qui, dans les Metaphysiques (V, c. 4; S. Thomas, Lect. 5) est classé comme un deuxième sens adjoint au cinquième sens propre du mot nature, ce cinquième sens étant celui de forme. Parlant de la nature de l'homme en ce sens adjoint, comme en parlant de la nature du cercle, on doit dire que la nature de l'homme (non celle du cercle) est double, c'est-à-dire qu'il y a en lui deux natures, au sens défini dans ce livre. Tout être dans la nature est un composé de deux natures, mais toujours conjointes.

Le deuxième argument réfère encore une fois à Antiphon. «En outre un homme n'est d'un homme, mais, objectera-t-on, non un lit d'un lit? C'est pourquoi ils disent que la figure du lit n'en est pas la nature, mais le bois, car, par bourgeoisie, il se produira du bois, non un lit; mais si le lit est bien une forme artificielle, cet exemple prouve, par le bois, que c'est encore la forme qui est nature; dans tous les cas un homme n'est d'un homme.»

Nous n'avons pas le temps de nous arrêter au troisième argument, qui est tiré de l'ordre de la dénomination comme signe de ce que nous connaissons la forme comme nature. Nous allons revenir sur ce point dans le livre V du présent traité.

Le chapitre 2 de ce livre II est consacré à ce que nous appelons aujourd'hui la physique mathématique. Bien qu'Aristote n'ait pu prévoir l'ampleur que prendraient les mathématiques comme outil dans l'étude du monde physique, l'enseignement de ce chapitre montre à quel point sa conception de cette science était ouverte. On peut même dire, dans le *De caelis* par exemple, qu'il fait parfois une sorte de surmathématisation du monde physique, pour autant qu'on y rencontre les corps célestes conçus comme des sphères parfaites, alors qu'en réalité nous ne pourrions jamais le savoir. C'est dire que l'isomorphisme (la similitude de structure) entre le monde mathématique et le monde physique n'est pas sous ce rapport aussi grand qu'Aristote paraît l'avoir cru.

La seconde partie de ce chapitre 2 a pour but de montrer que celui qui étudie la nature ne peut pas s'arrêter à la matière mais qu'il doit considérer également la forme. L'argument principal est tiré encore une fois d'une comparaison avec l'art. De même qu'il appartient à l'architecte de connaître la forme de la maison et la matière, de même doit-il appartenir à la physique de connaître les deux natures.

Il est à première vue assez curieux que dans le De anima (IT) Aristote insiste que l'on doit y considérer non seulement la forme mais aussi la matière. C'est qu'en étudiant l'être vivant nous partons d'une expérience interne, celle de vivre, ce que nous éprouvons principalement dans la sensation. En revanche, tous les livres qui précèdent le De anima dans le Corpus naturale s'appuient principalement sur l'expérience externe. Nous avons essayé d'expliquer cette différence dans l'Introduction à l'étude de l'âme.

On remarquera encore l'argument tiré de ce que nous appelons la cause finale, pour montrer qu'en étudiant la nature nous devons nous appliquer à la forme, pour montrer que tant que nous ignorons la forme d'une chose naturelle nous en ignorons la même mesure la matière en tant qu'elle est pour la forme, et en tant que nous ignorons pourquoi la forme demande telle matière. Il faut lire sur ce sujet toute l'argumentation d'Aristote (194 a 12 - 194 b 7).

Ce passage est suivi d'une phrase dont l'importance peut nous échapper. La traduction française de ce passage ne peut être qu'une paraphrase: la matière se trouve parmi les choses qui ne sont que relativement à autre chose, car, autre forme, autre matière. Cela vaut dire que la matière n'est rien pour elle-même, elle n'est pas un hoc aliquid, mais son être en puissance est pour l'acte pour lequel elle est puissance. Mais cet acte, la forme, est l'acte du tout. Si l'inverse était vrai, il faudrait dire qu'un cheval est tout entier ce qu'il est pour qu'existant les parties dont il est composé. Comme S. Thomas le fait remarquer dans son commentaire, il ne faut pas en conclure que la matière est une relation prédicamentale, laquelle demande deux termes distincts. La relation de deux choses égales, par exemple, n'est ni l'une ni l'autre de ces deux choses, encore que la relation soit réelle.

Voici la fin de ce chapitre 2: "Maintenant, jusqu'à quel point le physicien doit-il connaître la forme et ce qu'est une chose? N'est-ce pas comme le médecin connaît le nerf, et le forgeron, l'airain, c'est-à-dire jusqu'à un certain point? En effet, chacune de ces choses est en vue de quelque chose, et appartenant à des choses séparables quant à la forme, mais dans une matière; car ce qui engendre un homme, c'est un homme, plus le soleil. Quant à la manière d'être et quant à ce qui est ce qui est séparé, le déterminer est l'œuvre de la philosophie première" (194 b 9-15). C'est dire que la philosophie de la nature ne peut pas traiter des formes séparables quant à leur état de séparation. Il ne peut

traiter de l'âme intellective que pour autant qu'elle est la forme d'une matière. Prenez note aussi de la clause: "car ce qui engendre un homme, c'est un homme", plus le soleil. Nous reviendrons sur ce point au chapitre 3.

Il appartient sans doute au métaphysicien d'examiner les différentes espèces et modalités de causes. Cependant, dans une introduction à l'étude de la nature, il faut tout de même savoir, autant que possible, les différentes sortes de pourquoi que l'on peut et doit chercher dans les choses naturelles. Le présent traité des causes (le chapitre 3 en entier) aborde en premier les différentes espèces de causes, et ensuite les différents modes de causes.

Quant aux espèces de causes, on peut se demander pourquoi Aristote signale d'abord la cause qui est "ce dont une chose est faite et qui y demeure immobile, par l'exemple l'airain est cause de la statue et l'argent de la coupe", ainsi que les genres de l'airain et de l'argent." Il y a ici une double difficulté. La première: aitios voulait dire d'abord "responsable", et avait ensuite un sens juridique. C'est dire que primitivement ce mot signifiait un sujet agissant, un homme tenu responsable de sa conduite. Ce n'est que plus tard que l'on a imposé au même mot le sens de "ce dont une chose est faite et qui y demeure immobile,..". Si la matière n'est pas nommée cause signe que son caractère de cause est moins manifeste? En outre, regardant les choses absolument, la matière, comparée aux autres espèces de causes, est la dernière. Par exemple, les matériaux de construction sont pour la construction, et la construction est pour l'habitation. Donc, si Aristote entend énumérer les espèces de causes suivant l'ordre qu'elles ont entre elles considérées d'une manière absolue, et non selon l'ordre de l'imposition, il semble qu'il aurait dû l'énumérer en dernier.

Nous pouvons répondre à ces difficultés en nous appuyant sur la 1<sup>re</sup> leçon du commentaire de S. Thomas sur le livre I. Il y explique que, encore que tout élément soit une cause, toute cause n'est pas un élément; et encore que toute cause soit un principe, tout principe n'est pas cause. Cependant, dans le contexte du Primum (184 a 10 - b 14) principe, cause et élément signifient tous les trois des causes proprement dites. Par principe il entend les causes qui ont davantage le caractère de principe. Car principe se dit de ce d'où procède quelque chose de quelque manière que ce soit. Cause d'autre part, signifie ce d'où dépend une chose quant à son être ou quant à son devenir. Toujours dans le contexte du Primum, "principe" vaut dire la cause dont le processus amène le devenir et l'être d'une chose. C'est manifestement ce que nous appelons la cause motrice ou active. En revanche, causes, signifie les causes, qui parmi les causes ont davantage le caractère de ce d'où dépend une chose quant à son devenir et quant à son être. Or, ce en vu de quoi (par exemple, l'habitation) une chose est, et ce en vertu de quoi:

une chose est telle (par exemple, la structure de la maison) sont davantage ce d'où dépend la chose (aux yeux de l'architecte) que ce de quoi est faite la chose et ce par qui elle a été faite. C'est parce que nous voulons la fin (l'habitation) que nous faisons une telle structure, et que nous formons et combinons telles matières. Si nous n'avions aucun besoin d'être abrités, nous ne construirions pas d'abri, pas d'habitation. Par conséquent nous n'aurions pas besoin d'en faire, ni besoin de matériaux.

Brûlons réponse aux difficultés que nous venons de faire, qui en somme peuvent se ramener à une seule difficulté, consistant à montrer que ce qui peut être premier dans l'ordre de la dénomination, n'est pas nécessairement premier dans l'ordre de la division des différentes significations d'un mot. Voici une illustration concrète. Si le tout premier sens du mot aitio était celui de responsable, responsable dans le domaine de l'agir et du faire humains, ou aitios (qui en latin on a traduit par causa, dont l'origine étymologique est inconnue) implique l'idée d'une action dont dépend un certain fait. De là on peut passer aisément à quelques chose qui n'est pas un être humain, mais dont dépend cependant quelque effet. Très tôt le médicament a été appelé aitio, tel par exemple, la scorpionée, qui peut être responsable de la guérison. Ensuite, un coup de foudre peut être responsable de la mort d'un cheval. Puis un cheval ici le mot non-responsable décline déjà considérablement du sens primitif de responsable. Mais l'idée de dépendance quant au devenir ou quant à l'être est mise en avant. Désormais, ce d'où dépend quelque chose sera appelé cause. Nous nous trouvons maintenant sur un autre plan, où nous nous demandons de quoi dépend le plus manifestement le devenir ou l'être d'une chose. Si, dans le domaine de l'agir ou du faire humains le sens de cause, est suffisamment manifeste, l'extension de ce mot pour signifier quelque chose semblable dans la nature, cette causalité, en tant qu'efficiente, n'est plus aussi manifeste. Mais personne ne nie la dépendance d'une chose, telle une table, d'une certaine matière dont elle doit être faite. Ce pupitre-ci ne serait pas sans le bois dont il est fait. On pourrait avoir un pupitre fait d'une autre matière, mais on ne peut en avoir sans matière. Le pupitre fait en métal ou en une matière plastique ne serait pas ce pupitre-ci qui est fait de bois. On voit d'une part la raison pour laquelle on a étendu le sens du mot causa (ce de quoi une chose est faite et qui lui reste immanent), et, d'autre part, l'idée de dépendance dans l'être ou dans le devenir se vérifie le plus indéniablement de la cause entendue de cette manière. Aussi voyons-nous pourquoi la cause dite finale sera considérée en dernier. En effet, encore que cette cause soit suffisamment manifeste dans le domaine de nos actions délibérées, il est tout de même que nous étendons le sens du mot pour comprendre ce genre de causalité comme étant vérifiée de la nature, toutes sortes de difficultés se présentent. Par exemple, comment la nature peut-elle agir pour une fin alors qu'elle ne connaît pas cette fin;

d'autre part, si la nature agit pour une fin, et si cette fin est à produire, si cette fin n'existe pas encore, comment cette fin peut-elle avoir le caractère de cause alors que cette cause n'existe pas de la manière dont existe une fin que nous poursuivons, par exemple, quand on achète une maison déjà faite. En réalité, la négation de finalité dans la nature nous ramènerait à la conception que se faisait Anaxagore, mais il faudrait en outre supposer son Nous. C'est parce que la manière dont la fin est une cause qu'elle a été la dernière pour être dénommée cause par les philosophes, alors que dans le langage ordinaire il en était déjà question. Par exemple, en disant qu', il a fait une maison pour s'abriter, il est allé au marché pour acheter des légumes, le chêne produit des glands pour qu'il y ait d'autres chênes. Encore que le dernier cas soit plus obscur que les précédents, il est pourtant normal dans le langage ordinaire et même ceux qui nient toute finalité dans la nature ne peuvent s'empêcher d'employer un vocabulaire qui sans cesse y réfère. Pour un excellent exposé de l'évolution de la pensée philosophique à cet égard, voir S. Thomas, De Veritate, q. 5, a. 2. Savoir qu'il y a de la causalité finale veut dire que l'on doit saisir le fait que le bien puisse être une cause, encore qu'il le soit d'une manière difficile à comprendre.

On remarquera la façon dont Aristote aborde ce que nous appelons cause formelle. Les exemples qu'il donne sont teidos et paradeigma. Le premier mot veut dire d'abord l'aspect extérieur d'une chose, la figure d'un corps, l'air d'une personne ou d'une chose; Platon l'entend de la forme ou d'une idée dans l'esprit, puis de la forme propre à une chose, d'où le sens de genre ou de sorte; puis il l'entend du caractère spécifique d'une chose, etc. Remarquez que les deux termes réfèrent au connaissement. Paradeigma y réfère d'une façon plus explicite, car on l'entend du modèle que l'artisan conçoit dans son esprit, d'après quoi il fait une œuvre extérieure. Notons aussi combien Aristote reste près de Platon en signalant "la définition de ce qu'est une chose et ses genres", en illustrant par "le rapport de deux à un pour l'octave", et, généralement, le nombre et les parties de la définition; il attire l'attention sur la structure proportionnelle dans une certaine matière, comme les sons qui forment par leur rapport de deux à un une octave. Cette idée de la proportion et de la structure comme forme demeure fort pertinente et nous éloigne du simplisme de la basse scolastique. Quant à cette dernière, elle emploie le mot forme d'emblée comme s'il devait signifier ce que nous appelons la forme substantielle comme étant distincte de la matière première. En revanche, il y a des savants modernes, tels le biologiste écossais Waddington, dans son dernier livre The Nature of Life, qui retiennent un sens commun, rejeté par Aristote du mot "forme", en tant qu'il signifie proportion, structure, et même architecture. Il est bon de pouvoir rencontrer de tels savants au niveau d'une imposition antérieure et qui sans doute est toujours bonne et permet justement de manifester une imposition ultérieure.

Finallement, il faut que j'attire votre attention sur la manière dont Aristote aborde ce que nous appelons la cause motrice ou efficiente ou active. Voici ce qu'il dit: "En un autre sens, [la cause] c'est ce dont vient le premier principe du changement et du repos; par exemple, la façon dont celui qui prend conseil est cause, ou la manière dont le père est cause de l'enfant, et, en général, l'agent est cause de ce qui est fait, ce qui produit le changement de ce qui est changé." Ciceron traduit ici bouleversé par "l'auteur d'une décision". Or, bouleversé, il faut dire tenir conseil, délibérer. Il s'agit donc bien d'un conseil. "L'auteur d'une décision", d'autre part, ne renvoie pas assez déterminément à ce qui est tout premier principe dans l'ordre de l'action humaine, où nous voyons premièrement le caractère de 'responsable'. Car nous tenons pour morallement responsable celui qui a posé une action qui a été délibérée, c'est-à-dire qui a été précédée d'une action encore toute intérieure où l'on pese le pour et le contre avant de prendre une décision. Nous allons ainsi à la racine même de ce qui est pour nous premièrement appelé cause. Notons encore qu'en allant de consiliants à pater nous passons du domaine de l'action consciente et délibérée à la nature moins connue de nous. Il importe donc de lire le texte même d'Aristote. Si vous avez besoin d'une traduction, utilisez de préférence celle de Guillaume de Moerbeke, dont

s'est servi S. Thomas.

Le Philosophe donne ensuite une division de causes suivant leur modalité. Il faut entendre ici par mode le rapport de la cause à l'effet. Or ces rapports sont très différents. Par exemple, à la question "Quelle est la cause de la guérison?", on peut répondre d'une façon très générale que c'est tantôt la nature tantôt l'art. La réponse est plus déterminée quand on dit que la médecine est cause de la guérison, ou encore si nous savons plus exactement la cause particulière d'une guérison produite par la seule nature. La cause serait alors plus déterminée si nous disions, dans un cas particulier, que c'est la scammonée qui est cause de guérison. Même cette connaissance garde un caractère vague, pour autant que nous ne savons pas exactement comment agit la scammonée et comment y réagit l'organisme pour récupérer l'équilibre. 'Antérieur et postérieur', et 'général et particulier', sont tels dans l'ordre de la prédictation. Quand on appelle l'art une cause, on doit bien se rendre compte que l'on associe ainsi une cause d'une manière générale et confuse. Or notre connaissance des causes est assez généralement de cette nature.

Remarquons en outre qu'il faut bien distinguer une cause générale ou universelle selon la seule prédictation de la cause universelle ou commune selon la causalité. Il faut lire à ce sujet le no 3 de la leçon 6 de S. Thomas sur ce livre II. Il nous faudrait plusieurs heures pour expliquer le "causa universalis in causando". Passons donc sans délai à la division suivante.

C'est la division en causes per se, et causes par accident. Par exemple, Polyclète est cause de la statue en tant qu'il est statuaire, et non pas simplement en tant qu'il est homme, ni même en tant qu'il est Polyclète, car il pourrait être Polyclète sans être statuaire. Cause accidentelle se dit de tout ce qui s'adjoint à la cause per se, et qui n'est pas de l'action même de la causa per se. Par exemple, le constructeur de la maison est cause per se de la maison qu'il construit, mais il est en même temps cause accidentelle d'une infinité de manières. Si il est un mari, on peut dire que le mari construit; s'il est chauve, on peut dire que le chauve construit; s'il est dans la soixantaine, on peut dire que le sexagénaire construit; s'il est père, on peut dire que le père construit; s'il se trouve à un endroit déterminé, on peut dire que l'homme qui se trouve en un endroit déterminé construit la maison; dans l'ordre des choses que nous connaissons premièrement, toute cause per se est en même temps une cause accidentelle sous des rapports si nombreux qu'ils sont dans leur ensemble ineffaçables. Il y a cependant un certain ordre parmi les causes accidentelles de la cause per se. Ainsi, "un homme construit cette maison" est moins accidentel que "un animal construit cette maison", ou "un vivant construit cette maison".

En troisième lieu vient la division des causes en causes en acte et causes en puissance. Et cela peut se dire de toutes les causes, des causes per se et des causes accidentielles. Causes en acte se dit le plus proprement de la cause qui est en train d'exercer sa causalité. Quand la cause n'agit pas elle est dite en puissance. On voit que dans les deux cas, acte et puissance se disent de diverses manières. Ainsi, le constructeur en train de construire est dit cause en acte en un sens; mais on peut l'appeler cause en acte en tant que le constructeur possède l'art de construire sans construire en ce moment. Semblablement, "cause en puissance" peut se dire de celui qui est capable de devenir constructeur, mais aussi, comme nous venons de voir, du constructeur qui n'est pas en train de construire.

Les distinctions que nous venons de faire sont très importantes. Il faut noter d'abord que la cause que nous avons appelée universelle ou générale selon la prédictation, tous l'art cause de la guérison, ne sont, dans cette généralité, causes de rien. Dans cet ordre, il n'y a que les causes particulières qui soient vraiment des causes. Si on voulait que l'homme comme tel soit statuaire, il faudrait qu'il soit pour le moins impossible d'être homme, sans être statuaire. Voici maintenant un passage fort important dans le texte d'Aristote: "La différence est que les causes en acte et particulières ont simultanéité d'existence et de non-existence avec ce dont elles sont causes, par exemple ce médecin guérissant et ce malade guéri, cet architecte construisant et cette maison construite, pour les causes selon la puissance, il n'en est pas de même; car l'architecte et la maison ne sont pas détruits en même temps." (195 b 16-20)

S. Thomas se sert de ce passage tantôt pour démontrer l'existence de Dieu, tantôt pour montrer qu'il est la cause de l'être tout entier, tantôt pour démontrer qu'il conserve les choses dans l'être.

Arrêtons-nous un instant à la première conséquence de la division des causes en acte et en puissance. Je sais fort bien que, grâce à nos manuels, les expressions 'en acte' et 'en puissance' ont fini par acquérir une allure de grande technicité.

Considérons maintenant un exemple. La maison n'est à l'état de construction qu'autant que le constructeur construit. Les deux processus sont inséparables, comme l'action et la passation. Si l'action de construire cesse, la maison aussi cesse d'être en train de se construire. Cause et effet ne sont ici indissolublement liés que dans le devenir de la maison. La maison une fois faite ne dépend plus du constructeur. La mort du constructeur n'entraîne pas la destruction de la maison, de même que la destruction de la maison n'entraîne pas la destruction du constructeur. Alors, de quoi dépend la maison une fois qu'elle est faite? Dans son être faite? Sa permanence dépend de cette matière. Rapelons maintenant que les effets doivent être rapportés à une cause proportionnelle: un effet propre à une cause propre, un effet propre à une cause par se, un effet en puissance à une cause en puissance. Or, nous avons dit un mot sur la cause universelle in causando, laquelle regarde à la fois les effets dans ce qu'ils ont de particulier, comme dans ce qu'ils ont en commun, soit d'une façon spécifique, soit générale, soit proportionnelle. Or, ce que toutes les choses existantes ont en commun, d'une façon proportionnelle, c'est d'exister, c'est l'être en sens le plus intime de ce mot. C'est l'être des choses qui demande une cause universelle proportionnelle, et même absolument universelle, c'est-à-dire une cause qui s'étend à l'être tout entier de tout ce qui est. Si cette cause n'exerce pas sa causalité, toutes les choses tomberaient dans le néant (pour employer une métaphore). Et comme le devenir est aussi un certain être, même le devenir ne serait pas. Donc les causes qui ne peuvent être causes que du devenir des choses qui deviennent ne pourraient avoir l'actualité existentielle de cause sans la cause absolument universelle. On entrevit ici comment la distinction entre cause en acte et cause en puissance peut servir à démontrer l'existence d'une cause absolument universelle dont l'être est identique à sa causalité et absolument nécessaire, encore qu'il n'exerce pas nécessairement sa causalité, c'est-à-dire qu'il peut l'exercer ou ne pas l'exercer comme il veut.

Aristote poursuit: "Quoi qu'il en soit, il faut chaque fois chercher la cause la plus élévation, comme dans tout autre sujet il faut chercher le parfait; par exemple, l'homme construit parce qu'il est constructeur; il est constructeur par l'art de construire; c'est bien ici la cause première, et ainsi

dans tous les cas" (195 b 21). Il faut noter, en marge de ce passage, que par cause suprême ou plus élevée (*aitio akrotatos*), Aristote entend la cause la plus particulière, la plus proche. Il l'appelle aussi cause première. En d'autres endroits, 'causes premières' veut dire cause première dans l'ordre de la prédication, comme le fait remarquer S. Thomas: "per causas enim primas habetur cognitio de re aliqua solum in universali et imperfecta." (In Meta., VIII, lect. 4, n. 1738) En revanche, 'causes premières' peut vouloir dire cause universelle in causando. Ainsi entendu, la cause absolument première n'est autre que Dieu, dont la causalité s'étend non seulement à ce que les choses ont en commun, même jusqu'à ce qu'elles ont de plus propre, tant dans l'être que dans l'opération et jusqu'à la modalité de cette opération. On voit encore comment Dieu peut être considéré comme la cause la plus particulière des choses. Mais alors cette particularité ne s'oppose pas à l'universalité in causando, mais elle est plutôt l'effet de la causalité universelle ultime, est beaucoup plus in causando; et cet effet, dans sa particularité ultime, est beaucoup plus l'effet particulier que nous distinguons autre la cause universelle.

Ayant traité des différentes espèces de causes et de leur modalité, par lesquelles nous cherchons à connaître les choses naturelles, Aristote doit maintenant traiter d'une causalité qui manifeste le caractère limité de ce que l'on appelle des causes par se. Nous parlons souvent de l'uniformité de la nature, mais cette uniformité n'est pas absolue. Ainsi, il arrive qu'un homme naît avec six doigts et qu'un vivant meurt par accident. A quoi faut-il attribuer de tels effets? Bref, au chapitre 4 nous cherchons à connaître ce qui consiste la cause obscure qu'en français nous appelons le hasard, en grec *automaton*, en latin *casus*. Suivant sa méthode habituelle, Aristote n'aborde pas d'emblée le problème du hasard dans la nature, mais examine plutôt quelque chose qui, dans le domaine de l'agir humain, plus connu de nous, et qui en raison de la ressemblance au hasard dans la nature, pourra servir d'arbre pour faire comprendre ce qui consiste le hasard dans la nature. C'est pourquoi les chapitres 4-6 s'appliquent principalement à l'étude de la fortune, qui est le hasard dans les actions humaines. Nous ne nous toucher ici qu'aux points plus saillants de l'exposé d'Aristote. Ce problème reste très opportun, même pour l'intelligence des philosophes modernes qui pensent pouvoir attribuer au hasard la formation de l'univers comme de tout ce qu'il contient, y compris les plantes et les animaux. L'important sera de saisir le sens où ils peuvent avoir raison. Car là mot 'hasard' a reçu plusieurs implications, du genre qui en fait un nom analogique.