

11/11/1941
C. De Koninck

C. De Koninck

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 oeuvre. 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 disons; par exemple, "ensemble" ou "à la fois", "en contact", "intermédiaire", "consécutif", "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 oeuvre 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 intérieurement à lui-même. Les mots ont beau être des moyens de communication faits par la raison pratique, il n'empêche, si paradoxal que cela paraisse, 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 rudimentaire. Le besoin d'être nommé ne 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 connaîtrions 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 — et 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 sens de l'assertion suivante d'Albert le Grand: "tali autem sermone (secundum quod sic significativus est concepti) utilis 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 perplexé. Le moins qu'on puisse dire est que ce terme pourrait alors s'étendre de multiples manières.

(a) Il peut s'agir d'un mot déjà en cours et dont on tire parti en lui faisant signifier quelque notion nouvellement acquise ou tout au moins plus distincte. Dans ces cas le mot retracé 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 les choses en tant qu'elles sont premièrement connues de nous, si nous abandonnons cet aspect en soi superficiel, nous en devenons 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 obvie. 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 finira par désigner ce en vertu de quoi le cheval est un cheval et non pas une alouette.

(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 opposait très rigoureusement à l'étymologie entendue comme 'l'art de trouver par des rapprochements de ce genre [ceux du Crétyle 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, syllolisme. Le Petit Larousse donne en guise de premier sens d'abstraction: "Opération de l'esprit, qui isole d'une notion un élément en négligeant les autres." Voici un vocable emprunté directement au latin; or si nous sommes loin de ab et trahere nous le sommes surtout de abstrahere, qui ne dérivait d'abord rien de plus trouble que l'traction 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 dernier 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 refaire ce dictionnaire; je veux simplement attirer votre attention sur un ordre qui ne convient pas en philologie. Sembable-ment, syllolisme — du grec syllolismós, que pas un Grec n'aurait pris d'embolie 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 suivre 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 signifie premièrement 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 jévons d'embolie dans la vase, sens 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 nous les connaissons, plutôt que selon je ne sais quel mode absolu. S'il est un domaine où on ne doit pas se gêner d'admettre qu'on ne comprend pas le sens d'un mot, c'est bien celui de la philosophie. Pourtant, personne n'est plus facilement refusé qu'un philosophe quand on lui demande de dire ce qu'il entend par tel ou tel mot, comme s'il était indécouvert de faire face à ce que l'on connaît vraiment.

Ce sont les mots de cette sorte (abstraction, syllolisme) dont l'usage malavisé me semble mortel en philologie. Il est pourtant prépondérant, c'est un fait, et mérite pleinement cette fois l'écoussation de technicité. On peut apporter au moins deux raisons, d'ailleurs conjuguées, qui l'expliquent. 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. A commencer par le vocable philosophie. Il est entendu qu'il vient, en fin de compte, de philos, 'ami', et de sophia, 'sagesse'. Mais cette traduction des racines du mot étranger philosophia 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 la pratique. A peine en troisième lieu dénommait-il ce qu'on traduirait "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, originalement 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 la contraire de la philosophie", elle a "peu à peu dégénéré en cette litanie béate 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 désire-t-on contourner? Au lieu d'attirer d'abord l'attention de l'élève sur les choses qu'il connaît déjà, on commence d'emblée par lui imposer un vocabulaire technique, et plus ce vocabulaire est technique plus il a l'air savant. Au lieu de le faire passer par la main, on lui bouvre le crâne de mots qui ne sont pas vraiment des mots puisqu'ils ne lui inculquent rien. On voit 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 aisé au plus difficile, devrait être apprise en dernier, je veux dire la logique, 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 oeuvres 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 élever, est en même temps d'une extrême difficulté — sans parler de la connaissance distincte des choses significatives par ces termes. Prenons comme exemples les mots être, mouvement, lieu, temps, tout, mode, etc., et cela dans une langue n'importe laquelle. Car 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 "conceptions communes" et ce qu'il dénomme des "conceptions propres". 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 dissonance 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 mépriser 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 la langue 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 signifient les conceptions 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 mathématique mais illusoire en philosophie. C'est en raison est impossible de les délimiter dès le départ. Une 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 qu'est 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 significations 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. Evidemment 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. Sinon, le vocabulaire philosophique deviendra technique au sens le plus péjoratif de ce mot et nous resterons engagés dans le pétrin où nous sommes. Que veut dire aujourd'hui le mot "métaphysique"? Rappelons que la "Metaphysical Society" du Royaume-Uni est une société de spiritisme.

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'ils 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 incessamment autre. Héraclite a exprimé cette réalité par deux mots justement célèbres: "pana 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.

Tout 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 mathématisme. 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 la physique pouvait être entièrement mathématisée, 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 originel du mot diace. "ce non-téléché, dit Aristote, que nous posons toujours avec celui d'en-téléché, 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 prédicats; ainsi les choses qui n'existent pas sont intelligibles ou désirables, mais non en mouvement. Il en est ainsi parce que, n'existant pas en acte, elles existaient 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 tous les choses sont à tous égards incessamment autres, on ne peut dire d'aucune d'entre elles qu'elle 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 fautive, 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'existence, 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 tout d'abord 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", "nens", "être", n'a qu'une seule signification véritable. On est donc tout naturel que me on, non ens, non-être, n'avait pas non plus qu'une seule signification. Comme me on est, s'oppose à me on, 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 chaise-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'existence.

Remarquons encore/entend même 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'existence, 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 à la philosophie, qui se trouve devant d'immenses difficultés dès le départ. Je veux dire la peine que nous avons à distinguer 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 M.-L. Fortin, dans le Laval théologique et philosophique, XIV, no 2, pp. 248-260).

Nous signalerons les vues extrêmes sur le devenir, chez les Grecs, qui faisoit le nœud en raison de son irréductible obscurité, tantôt lui accordaient une telle priorité universelle qu'il en devenait incompatible avec la science, comme on le voit surtout chez Cratyle qui n'osait même pas proférer 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 qu'un même substrat déterminé les sous-tend, savoir l'eau. Quelle que soit la réalité que l'on désigne comme substrat déterminé, premier, et par conséquent, on voit chez ces philosophes une tentative d'expliquer les choses en termes de logos, dont elles sont faites. C'est un peu comme si nous croquons sur une table de bois du fait de savoir qu'elle est de bois; restait à savoir pourquoi ce bois, ou comment ce bois est devenu bois d'une table.

D'autres philosophes crovaient pouvoir expliquer les choses qui sont en termes d'éléments multiples. Démocrite parlait d'atomes, c'est-à-dire de petits corps indivisibles, qui différaient entre eux non pas par la matière ou l'étoffe dont ils étaient faits, mais plutôt par leur figure ou forme. Empédocle, de son côté, postulait quatre éléments, l'eau, le feu, l'air, la terre, conçus comme des natures radicalement différentes. Même Parménide, se plaçant au point de vue de la doxa, posait comme principe le chaud et le froid, attribuant le chaud au feu, le froid à la terre.

Un aspect très important pour la discussion du sujet de l'étude de la nature, c'est celui de la contrariété qu'on 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 foncièrement 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 posait en outre des principes qui assamblaient ou désagrégeaient 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 pourraient avoir de nature, ne pourraient 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 un à la manière dont un homme est un, il est impossible qu'un homme soit autre chose qu'un pur agrégat, pourvu 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 froide 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'existait pas? C'est le devenir que nous appelons absolu (simpliciter), 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 supôt ? 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 résume la position qu'Anaxagore en cette matière. Ce dernier supposait lui aussi que "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 "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, possédait aussi les principes comme étant des contraires. Il pensait cependant qu'un terme contraire vient de son opposé, non pas en ce sens que le froid devient chaud, mais comme si le 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. Lettré et illettré ne se disent point l'un de l'autre, mais se disent successive-ment d'un même sujet, tel Socrate. Ce devenir embrasse trois termes, deux termes opposés, illettré et lettré, et le sujet qui d'illettré devient lettré. 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 de quoi 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 ou figure est indifférente, on la fait fondre et la coule dans un moule. L'airain acquiert ainsi la figure ou forme que nous voulons. L'airain lui-même est dit in-forme pour autant qu'il peut avoir une forme indifférente par rapport à celle qu'il acquiert dans le moulage; 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 sensible, que la matière en question, l'airain, contient 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 lettré, nous ne voulons pas dire que de non homme il devient homme lettré, mais que d'homme illettré il devient homme lettré. Semblablement, lorsque nous disons que l'airain est converti en statue, nous n'entendons pas que l'airain est devenu non airain, mais qu'il acquit 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 quant à ce 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 lettré, nous ne voulons nullement dire qu'il devient non homme. C'est d'homme illettré qui est devenu homme lettré. Nous disons cependant aussi que cet homme, qui d'illettré est devenu lettré, un jour est devenu tout simplement, ce qui veut dire qu'un jour il était vrai de dire qu'il existait, alors qu'aurait-il n'existait 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 syncrétiques que comporte cette manière de parler. Nous nous arrêtons 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

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 forçaient à telles négociations qu'on a indiquées. C'est pour ces raisons que les Anciens s'égarèrent 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 fût 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. Remarque 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 précède 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 prédécesseurs. 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 sujét. Autrement, c'est la négation, et en ce sens le mal, qui appellera 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 le laid qui désire la beauté, ni le mal qui désire le bien, mais c'est la chose qui sous un rapport peut être mauvaise, qui désire 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 Empédocle, 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'il ne s'agit pas de l'appétit qui nous fait agir, mais de l'appétit qui n'a qu'une certaine proportion avec ce que nous appelons premièrement 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, qu'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 Contre Gentiles, III, c. 22.)

Aristote termine ce dernier chapitre du livre premier par la considération que la matière, enviesagée dans sa pure potentialité, n'est ni engendurable ni corruptible. Car si ce que nous appelons ainsi matière pouvait être engendré, pourrait 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 introduisaient 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 "intus existens prohibet extrinsecum", 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 oeuvres de la nature tout en étant aussi des oeuvres 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 'naturel' suivant la tout premier sans de ce mot selon 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'autre chose, que le sujet. C'est pourquoi on commence par se demander ce que peut dire le mot "naturel".

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 êtres 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 proviennent 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 différencier 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 égarée; 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 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 à 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 d'abord 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 phusai, natura' par 'les êtres qui viennent de la nature'. C'est que 'par nature' ne rend pas la nuance voulue ici par le datif 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 de mouvement, 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'explicitation 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'. (Careroc, dans sa traduction, met la nature dans la définition de la nature, ce qui en fait une mauvaise définition. Sans doute, voudrait-on le justifier en signalant que dans le grec, le verbe *huparchoi* 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. Careroc traduit encore parfois, c'est-à-dire 'premierement', par 'immédiatement'. Ceci diminue le sens du mot 'principe' tel qu'il 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, le 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 per se serait de se guérir lui-même, et que de guérir d'autres personnes serait 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 1ère 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 connaissable 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 discutent que sur des mots sans aucune idée' (193a 1-9). S. Thomas ajoute: '... Et sic 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 Thalès, 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 accidentelles et extrinsèques. 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 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 l' substance (ousia) ne pouvait se dire proprement que de ce dont sont faites les choses, c'est-à-dire de la matière.

L'argument par signe, qu'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 ait 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 manifestes dans le cas de la matière. Pour le motier, 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 natures, de matière et de forme, tel un homme, n'est pas une nature au sens où on l'a définie dans ce livre II. Métrons 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 Métaphysiques (V, c. 4; S. Thomas, lect. 5) est classé comme un deuxième sens adjoignant au cinquième sens propre du mot nature, ce cinquième sens étant celui de forme. Parlant de la nature de l'homme en ce sens adjoignant, 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'ait d'un homme, mais, obsolet-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'ait 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 caelo par exemple, qu'il fit 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* (II) 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 parlons 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 naturelle 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 dans 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 (1194 a 12 - 1194 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 veut 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'existent 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 appartient 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 qu'est ce qui est séparé, le déterminant est l'oeuvre de la philosophie première" (1194b9-15). C'est dire que le philosophe de la nature ne peut pas traiter des formes séparables quant à leur état de séparation. Il ne peut

traiter de l'âme intellectuelle que pour autant qu'elle est la forme d'une matière. Prenez note aussi de la clause: "Par 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 immanente, 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 immanente. Si la matière n'est pas nommée cause en premier, n'est-ce pas un 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 1ère 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 *Proemium* (10a - 10b 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 *Proemium*, 'principe' veut 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 efficiente. En revanche, 'causes' signifiera 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 vue 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 quoi 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 de briques, pas d'habitation. Par conséquent nous n'aurions pas besoin d'en faire, ni besoin de matériaux.

Sur la réponse aux difficultés que nous venons de faire, qui en somme peuvent se ramener à une seule difficulté, comment monter 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 sans du mot *alios* était celui de 'responsable', responsable dans le domaine de l'agir et du faire humains, ou *alios* (qu'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 *alios*, tel par exemple, la scammonée, qui peut être responsable de la guérison. Ensuite, un coup de foudre peut être responsable de la mort d'un cheval. Puis un cheval peut être responsable d'un autre cheval, en l'engendrant. Mais ici le mot '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'efficace, n'est plus aussi manifeste. Mais personne ne nierait la dépendance d'une chose; telle une table, d'une certaine manière dont elle doit être faite. Ce pupitre-ci ne serait pas fait d'une autre matière, mais on pourrait avoir un pupitre. 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 immuablement', et, d'autre part, l'idée de dépendance dans l'être ou dans le devenir véritable la plus indéniablement de la cause entendue de cette manière. Aussi voyons-nous pourquoi la cause dite finale sera certainement manifeste dans le domaine de nos actions délibérées, sitôt que nous étendons le sens du mot pour comprendre ce genre de causalités comme étant véritable 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 achève 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 supprimer 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 chène 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 *eidōs* 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 connaissant. *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 oeuvre 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'embellie 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, tel le biologiste écossais Waddington, dans son dernier livre *The Nature of Life*, qui retiennent un sens commun, retenu 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.

Enfin, 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." Carteron traduit ici boulets par "l'agent d'une décision". Or, boulets veut dire tenir conseil, délibérer. Il s'agit donc bien d'un consilium. "L'agent d'une décision", d'autre part, ne rétorque 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 moralement 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 pèse la 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. Nous en avons qu'en allant de consilium à patet 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 mode. 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 encore 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 prédication. Quand on appelle l'art une cause, on doit bien se rendre compte que l'on assiste ainsi à 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 prédication 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 la "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 la nature même de la cause per se. Par exemple, le constructeur de maison est cause per se de la maison qu'il construit, mais il est en même temps cause accidentelle d'une infinité de manières. S'il est un mari, on peut dire que le mari construit; s'il est chaufeur, on peut dire que le chaufeur 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 à 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 inépuisables. 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 accidentelles. 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 l'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 prédication, tels 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 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)

5. 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 passion. 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. Rappelons maintenant que les effets doivent être rapportés à une cause proportionnelle: un effet propre à une cause propre, un effet per se à une cause per 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 au 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'exerçait 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 entretient 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 élevée, 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 (*aitios akrotatos*), Aristote entend la cause la plus particulière, la plus prochaine. 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 imperfecte. Per causas autem proximas habetur cognitio rei et perfecta." (In Mete., 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 d., 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 *in causando*; et cet effet, dans sa particularité ultime, est beaucoup plus l'effet particulier de la cause universelle qu'il ne l'est de la cause particulière que nous distinguons autre la cause universelle.

Ayant traité des différences 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 per se. Nous parlons souvent de l'uniformité de la nature, mais cette uniformité n'est pas absolue. Ainsi, il arrive qu'un homme nait 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 en quoi consiste la cause obscure qu'on 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'argument pour faire comprendre en quoi 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 pouvons toucher ici qu'aux points plus scintillants 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 le mot 'hasard' a reçu plusieurs impositions, du genre qui en fait un nom analogique.