

ARISTOTE
et
la notion de nature
Enjeux épistémologiques et pratiques

Sept études sur Aristote par :

Jean-François BALAUDÉ, Bernard BESNIER,
Jacques BRUNSCHWIG, Marie-Hélène GAUTHIER-MUZELLEC,
Jean-Louis LABARRIÈRE, Pierre-Marie MOREL, Alain PETIT

Textes réunis et présentés par Pierre-Marie MOREL

Presses Universitaires de Bordeaux

Si vous souhaitez être informé de nos publications, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux

Presses Universitaires de Bordeaux
Domaine Universitaire
Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3
33405 Talence Cedex - France

ISSN 1245-2955

ISBN 2-86781-203-8

Droits de reproduction réservés pour tous pays

© Presses Universitaires de Bordeaux

TABLE DES MATIÈRES

<i>Présentation</i>	
Pierre-Marie MOREL	9
La définition aristotélicienne du changement (<i>Physique</i>, III, ch. 1-3)	
Bernard BESNIER	15
« L'art imite la nature » : les fins de l'art et les fins de la nature	
Alain PETIT	35
Aristote, Platon et les formes d'objets artificiels	
Jacques BRUNSCHWIG	45
Le paradigme naturaliste dans la <i>Métaphysique</i> d'Aristote	
Marie-Hélène GAUTHIER-MUZELLEC	69
Nature et norme dans les traités éthiques d'Aristote	
Jean-François BALAUDÉ	95
L'habitude : une <i>seconde nature</i> ?	
Pierre-Marie MOREL	131
« Jamais l'âme ne pense sans phantasme »	
Jean-Louis LABARRIÈRE	149
<i>Les Auteurs</i>	181

PRÉSENTATION

Le portrait classique d'Aristote en philosophe naturaliste, pour fidèle qu'il soit, tend parfois à gommer la complexité et la richesse du traitement aristotélicien de la notion de nature. Alors qu'il y a une science, la physique, dont la tâche propre est d'étudier la phusis, ce concept et les diverses façons de s'y référer débordent le cadre du champ disciplinaire immédiatement pertinent. Sur le plan pratique, on se demandera par exemple, dans l'Éthique à Nicomaque, si les vertus morales sont naturelles (voir le chapitre 1 du livre II où l'on voit qu'elles ne le sont pas, bien qu'elles ne soient pas non plus contraires à la nature), ou encore quelle place il convient de réserver aux règles de droit dans le cadre de la dichotomie entre nature et convention (V, 10). L'homme, on le sait, est par nature un animal politique et même si le livre I de la Politique est souvent lu comme un essai de sociobiologie¹, on comprend bien que la référence naturaliste excède ici la simple désignation d'un objet théorique pour intervenir sur le plan des normes ou des valeurs². De fait, lorsqu'il s'agit de défendre la thèse selon laquelle l'esclavage

- 1 Voir, en ce sens, l'étude de Geoffrey Lloyd, « L'idée de nature dans la *Politique* d'Aristote » dans Pierre Aubenque et Alonso Tordesillas (éd.), *Aristote politique Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 135-159. Sur le rapport entre la démarche biologique du Stagirite et l'analyse positive de la diversité des constitutions, on se reportera à l'étude de Pierre Pellegrin, « Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote » dans Günther Patzig (éd.), *Aristoteles' Politik Akten des XI Symposium aristotelicum*, Friedrichschafen - Bodensee, Göttingen, 1990, p. 124-151.
- 2 Ce point est clairement signalé par Lloyd dans l'article précité, p. 152 « il existe, dans l'usage qui en est fait tout au long de la *Politique*, une tension entre les emplois descriptifs et les emplois normatifs de la nature et du naturel »

serait naturellement justifiable, Aristote s'autorise d'un ordre naturel dont il reconnaît les effets au-delà de la seule classe des vivants³.

On se méfiera des effets de loupe : des cas-limites comme celui-ci ne suffisent pas à restaurer l'unité englobante d'une nature totale et prescriptive que les physiques présocratiques avaient, par des voies diverses, commencé de neutraliser. La normativité naturelle n'est-elle pas seulement convoquée, chez Aristote, en marge de la tâche proprement explicative et scientifique ou lorsque celle-ci s'avère insuffisante ou inefficace ? Ainsi, en politique, la science du législateur présuppose une certaine compétence dans le domaine de la psychologie⁴ - domaine qui, on le sait, relève de la physique⁵ - mais l'usage qu'il fait de la nature, ayant une finalité pratique et proprement humaine⁶, laisse intactes les prérogatives du physicien. Les qualifications « par nature » et « conformément à la nature » (*phusei* et *kata phusin*) ne sont d'ailleurs aucunement réservées au domaine de la normativité pratique puisqu'elles reçoivent d'abord, s'appliquant à tous les étants naturels en tant que tels, un sens téléologiquement fort mais axiologiquement neutre⁷

Si l'on veut saisir l'unité de la conception aristotélicienne de la nature tout en respectant sa diversité, il convient donc de partir de sa compréhension « scientifique », c'est-à-dire de la physique. Du reste, la recherche actuelle prête une attention renouvelée aux différents aspects de la philosophie aristotélicienne de la nature comme science et à sa place, centrale, dans l'ensemble du système - qu'elle s'interroge sur le statut et l'objet de la physique proprement dite⁸, sur la psychologie et les

3 L'harmonie musicale nous donne l'exemple d'une relation naturelle (celle des notes dominantes avec les autres notes d'une harmonie) entre commandant et commandé (*Politique*, I, 5, 1254a32-33)

4 Voir par exemple *Politique*, VII, 14, 1333a38

5 *Traité de l'âme*, I, 1, 403a27 sq.

6 De fait, pour rendre les citoyens vertueux, le politique ne doit pas seulement considérer la nature, mais aussi l'habitude et la raison, *Politique*, VII, 13, 1332a40

7 Voir *Physique*, II, 1, 192b35-37 « Sont choses conformes à la nature (*kata phusin*) et ces choses < i e . les êtres naturels > et tout ce qui leur appartient par soi, comme, pour le feu, le transport vers le haut ; cela en effet n'est pas nature, ni n'a une nature, mais existe par nature (*phusei*) et conformément à la nature (*kata phusin*) » Voir également II, 1, 193b5-8

8 Voir notamment trois collectifs relativement récents : Allan Gotthelf (éd.), *Aristotle on Nature and Living Things Philosophical and Historical Studies Presented to David M Balme* , Pittsburgh - Bristol, 1985 ; François De Gandt et Pierre Souffrin (éd.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, Vrin, 1991 ; Lindsay Judson (éd.), *Aristotle's Physics A Collection of Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1991

échos qu'elle trouve dans les problématiques contemporaines⁹, ou encore sur la biologie, comme étant l'une des clés du problème toujours débattu de l'unité de l'aristotélisme¹⁰. Ainsi, reconnaître l'unité première du concept de phusis permettra d'en apprécier la polysémie et la portée. La conception aristotélicienne de la nature exige en tout cas que l'on adopte une pluralité d'approches et que l'on fasse droit à ses multiples implications. Aux points de vue de la physique et de la philosophie de l'action il faut d'ailleurs ajouter celui de la technique, dont Aristote, comme on le sait, compare la démarche au processus téléologique qui régit la phusis. C'est donc au croisement des trois ordres du savoir, théorique, pratique et poétique, que le volume qu'il m'est ici donné de présenter entend se placer¹¹.

L'enquête physique d'Aristote est pour une part essentielle une enquête sur le mouvement et les êtres en mouvement. La phusis est en effet d'abord définie, en Physique, II, 1, comme un principe et une cause de mouvement¹² et, au début du livre III, rappelant cette propriété, Aristote établit la nécessité d'une définition du mouvement et du changement en général Bernard BESNIER (« La définition aristotélicienne du changement [Physique, III, ch. 1-3] », ci-dessous, p. 15-34) aborde cette question en soulignant les ambiguïtés de la notion même de phusis : l'expression par nature ne désigne pas seulement une manière d'être d'une certaine classe de choses, mais aussi la manière dont ces choses sont mises en mouvement. Il faut dès lors se demander si la nature est bien l'agent du mouvement dont on dit qu'elle est le principe. De fait, si tel était effectivement le cas, tout corps naturel se trouverait auto-moteur et toute chose serait à la fois agent et patient pour elle-même et sous un même

9 Sur les enjeux contemporains, en particulier autour de la lecture fonctionnaliste de la psychologie d'Aristote, on pourra se reporter à Martha C. Nussbaum et Amélie O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992. Dans un autre domaine, sur l'intérêt que représente l'insertion des conceptions antiques de la nature dans les débats environnementalistes contemporains, voir Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997, notamment les pages 23-56.

10 À ce sujet, voir entre autres Allan Gotthelf et James G. Lennox (éd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987, et Daniel Devereux et Pierre Pellegrin (éd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron, 28 juin-3 juillet 1987, Paris, 1990.

11 Les textes qui suivent sont issus des communications et débats du colloque « Aristote Nature et connaissance », organisé à l'Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3 les 24-25 janvier 1997.

12. 192h21

aspect. Or, Aristote rejetant ces deux implications, la nature ne saurait être, selon Bernard BESNIER, qu'un principe passif de mouvement¹³. Cette thèse trouve un appui, selon son promoteur, dans une meilleure compréhension du rapport d'homologie institué par Aristote entre l'art et la nature. Ainsi le concept de mouvement, tel qu'il est présenté au livre III de la Physique, s'applique non seulement aux changements des êtres naturels mais également aux effets de l'art. Enfin, Bernard BESNIER estime que seule cette conception de la phusis permet de justifier véritablement la définition du mouvement en termes d'acte et de puissance.

Notant lui aussi la complexité du rapport entre nature et art, Alain PETIT choisit d'affronter directement la formule fameuse, « l'art imite la nature » (ci-dessous, p. 35-43). Cette phrase engage la question même de la conception aristotélicienne de la finalité : est-elle l'expression d'une téléologie objective, voire intentionnelle, ou vaut-il mieux adopter une interprétation minimaliste de la finalité naturelle, comprise alors comme simple principe d'intelligibilité de la régularité des processus ? Alain PETIT invite à rechercher chez Aristote un concept de fin qui se situe entre la pure régularité naturelle et une finalité intentionnelle. Or un tel concept n'invalide pas pour autant la comparaison entre l'art et la nature. Elle en permet au contraire une plus juste perception. « Aristote, écrit Alain PETIT, se fonde sur le caractère final de la réalisation technique, sans lui emprunter son caractère intentionnel. »

*La distinction qu'il convient d'opérer entre la forme naturelle et la forme artificielle, loin d'être un point de détail dans la question générale du rapport entre nature et art, se retrouve au cœur même de la confrontation entre Aristote et Platon. L'étude de Jacques BRUNSCHWIG (« Aristote, Platon et les formes d'objets artificiels », ci-dessous, p 45-68) s'attache à le montrer. Ce travail trouve son point de départ dans le livre très remarqué de Gail Fine, *On Ideas* (Oxford, 1993). Il s'agit de l'édition commentée des pages consacrées par Alexandre d'Aphrodise, dans son Commentaire à la Métaphysique, à l'évocation d'un ouvrage perdu d'Aristote, le *Peri Ideôn*. Critiquant la théorie platonicienne des formes, cet ouvrage permet de porter sur les dialogues de la période médiane un éclairage important que Gail Fine avait su dégager Jacques*

13 C'est là une façon indirecte de relancer le débat sur l'unité cinétique globale de la nature et le statut des auto-moteurs. Voir Mary Louise Gill et James G. Lennox (éd.), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, 1994 et notamment l'article de D. Furley, « Self-Movers » (1978), republicé p 3-14

BRUNSCHWIG a donc choisi de poser à nouveau la question de savoir si Platon admet l'existence des formes d'objets artificiels et de s'interroger sur les termes dans lesquels Aristote en a rendu compte. Pourquoi Aristote, contrairement à la lettre même des textes de Platon, déclare-t-il que les platoniciens refusent les idées d'artefacts et se mettent ainsi en conflit avec leur propre doctrine ? Après examen des diverses réponses envisageables et présentées à titre d'hypothèses par Gail Fine, Jacques BRUNSCHWIG accorde à deux d'entre elles, on le verra, une nette priorité.

Dès lors, on perçoit aisément qu'avec la question du statut de la forme, celle de la causalité naturelle - telle qu'elle se manifeste dans les substances sensibles qui, précisément, sont des composés de matière et de forme - engage celle de la substance (ousía) en général. Telle est l'optique adoptée par Marie-Hélène GAUTHIER-MUZELLEC (« Le paradigme naturaliste dans la Métaphysique d'Aristote », ci-dessous, p. 69-94). Relisant les livres Z et H de la Métaphysique, elle analyse les différents exemples qui concourent à faire de la phusis un paradigme de connaissance pour la fonction causale de la quiddité. Dans le même temps, il apparaît que ces exemples, qui ne sont pas tous des exemples de substances, appellent une conception élargie de la définition et de la quiddité. C'est alors la question de l'objet même de la métaphysique qui se trouve reformulée. L'étude de Marie-Hélène GAUTHIER-MUZELLEC apporte également sa contribution aux débats sur la place de la biologie dans l'ensemble de la philosophie d'Aristote, en dégagant un « modèle biologique » des couples matière-forme et puissance-acte.

Cependant, comme je le rappelais plus haut, Aristote ne cantonne pas l'objet philosophique que constitue la nature dans le champ théorique. La pratique renvoie sans cesse à une interrogation sur ce qui est naturel ou contre-nature. Jean-François BALAUDÉ examine précisément l'hypothèse d'une normativité naturelle (« Nature et norme dans les traités éthiques d'Aristote », ci-dessous, p. 95-129). Or, prenant le contre-pied de l'interprétation dominante, il estime que la norme naturelle et l'idée d'une justice naturelle, voire celle d'une loi naturelle entendue comme « concept régulateur objectif », sont déterminantes pour le savoir pratique. S'il est vrai que l'idée du Bien en soi demeure sans efficacité véritable, mais s'il faut également échapper au pur relativisme moral, le naturel s'impose, selon notre auteur, comme le nécessaire invariant permettant de penser le bien humain. Il en voit la justification, non seulement dans le domaine propre des Éthiques (dans la figure du kaloskagathos notamment), mais également dans les textes

politiques, plus particulièrement sur la question du droit. Elle concerne également le problème central du rapport entre la sagesse contemplative (sophia) et la prudence (phronèsis), dans la mesure où cette dernière est la vertu des normes, l'homme prudent - incarnant la droite règle - faisant lui-même office de critère. Répondant aux travaux qui se placent dans le sillage du livre fondateur de Pierre Aubenque sur la prudence¹⁴, Jean-François BALAUDÉ invite à maintenir un lien étroit entre prudence et sagesse contemplative.

C'est pour ma part dans une perspective différente que je voudrais poser le problème du rapport entre l'action humaine et la nature. Partant de la formule « l'habitude est une seconde nature », selon la traduction classique - celle notamment de Ravaisson - qui l'a rendue fameuse, la contribution que je présente (ci-dessous, p. 131-148) examine la conception de la nature qui est ainsi sous-entendue. La naturalité de l'habitude réside en fait bien plus dans la neutre régularité d'un processus que dans la conformité au paradigme téléologique ou, a fortiori, à une axiologie naturelle. Dès lors, le travail naturel de l'habitude, loin d'être seulement pratique, est aussi producteur de déterminations naturelles. Son agent n'est donc pas face à une nature immuable ; il est engagé dans le devenir naturel lui-même.

Ainsi, se trouve posée la question, plus proprement psychologique, du statut des états mentaux. Jean-Louis LABARRIÈRE (« Jamais l'âme ne pense sans phantasme », ci-dessous, p. 149-179) aborde la question classique et difficile de la dépendance, affirmée par Aristote, de la pensée par rapport à la phantasia (imagination / représentation) et à ce que j'appellerai grossièrement son produit, le phantasma. Indirectement, c'est ici la question du rapport entre la pensée et les affections corporelles qui se trouve posée. Après l'examen des occurrences et variantes de la formule, Jean-Louis LABARRIÈRE montre qu'elle ne saurait se limiter au seul cas de la pensée pratique, ni à celui de l'acquisition des concepts. Il estime cependant que les phantasmes sont moins « adhérents à la matière » que les impressions sensibles et que le fait que l'on ne pense pas sans phantasme ne signifie pas que la pensée ou notion soit elle-même phantasme. En termes plus contemporains, le problème posé n'est autre que celui de la naturalisation des états mentaux

Pierre-Marie MOREL

¹⁴ *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963

LA DÉFINITION ARISTOTÉLICIENNE DU CHANGEMENT (*PHYSIQUE*, III, CH. 1-3)*

Si l'on considère la « physique » comme la science dont le domaine est celui des êtres naturels, une description sommaire possible¹ consiste à la présenter comme ayant affaire aux êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mobilité (et de leur repos), par opposition à ceux qui ont un principe de mobilité (et de repos) extérieur à eux-mêmes (et dont la rubrique générale est la *technè*) Davantage que par la simple délimitation d'un domaine (je veux dire, comme si c'était le découpage d'un champ directement imposé par l'expérience), c'est par la délimitation d'un genre auquel certains principes peuvent être considérés comme adéquats (*oikeia*), qu'une science (ou, de façon générale, puisque ces remarques valent également pour la définition d'un art, une discipline dianoétique) se définit. À cet égard, le terme de *phusis* offre un (petit) degré d'ambiguïté. Il arrive au Stagirite de dire que la nature est un genre de l'être² ; il lui arrive également - et plus souvent - de la présenter comme un principe. Il se peut qu'il faille prendre la première déclaration (laquelle, de surcroît, se rencontre dans un contexte où il s'agit justement de contester qu'il soit du ressort du physicien d'argumenter sur un principe - le principe de non-contradiction - qui vaut pour tous les genres d'êtres) comme une expression abrégée pour dire que « les choses qui sont par nature (ou qui ont leur mouvement par nature) » sont seulement l'un des genres d'être

* Cet article est une version provisoire du chapitre d'un livre en cours de publication sous le titre *Nature et changement* (à paraître fin 1997)

1 Celle que l'on trouve en *Métaph*, E, 1, 1025b19 sq

2 *Métaph*, Γ, 3, 1005a34

En l'admettant, on remarquera que j'ai encore laissé place à deux variantes : que le « par nature » (*phusei*) vise une manière d'être d'une certaine classe de choses, ou bien qu'il ne vise que la manière dont elles sont soumises au mouvement. Cette double façon d'envisager le rôle de la nature se rencontre au tout début du chapitre 1 du livre II de la *Physique* où l'on passe³ de l'affirmation qu'il y a une classe d'êtres qui sont par nature, et qui, à ce titre, s'oppose à une autre, dont les membres ont une autre cause (ou un autre type de cause, qui se trouve, là encore, subsumé sous la rubrique de l'existence *apo technès*), à l'affirmation (qui se donne comme une sorte de justification de la première) que les choses « par nature » ont (tandis que les choses qui viennent de l'art n'ont pas) un principe interne de mobilité et de repos, et l'ont par soi (et pas par accident). Lorsqu'il indique que cette présence et cette absence constituent la différence entre les deux classes, Aristote désigne l'ensemble des membres de la seconde par l'expression « les choses qui ne sont pas formées par nature »⁴ et l'on pourrait en conséquence être tenté de penser qu'il a voulu faire une place non seulement aux types de mobilité auxquels s'applique, quand il est employé *stricto sensu*, le terme de *kinēsis*, mais également à ce type de changement qui, parce qu'il va d'un non-substrat à un substrat (ou l'inverse), ne comporte entre son point de départ et son point d'arrivée qu'une opposition de contradiction (et non pas de contrariété), et qui est la génération (ou la corruption)⁵. Mais cette supposition ne s'accorde guère avec le fait que, lorsqu'il évoque les changements pour lesquels la nature est censée fournir un principe interne, Aristote ne signale (192b15-16) que les trois changements (selon le lieu, selon la quantité et selon la qualité) auxquels il réserve justement l'appellation de *kinēsis*. Il faut sans doute penser qu'il a en vue l'existence d'une relation homologique entre un certain mode de constitution et une aptitude intrinsèque à un certain type de mobilité. Ceci devrait donc entraîner que lorsqu'on donne le lit comme une réalité qui, parce qu'elle est produit de l'art, n'a pas de principe interne de mobilité (192b16-19), il ne faut pas seulement entendre (comme le suggère l'argument célèbre d'Antiphon évoqué en 193a13-18) que le lit, soumis à la putréfaction, est incapable de se reproduire comme lit (il ne repoussera que du bois), mais

3 Ross a signalé le risque de méprise (édition commentée de la *Physique*, Oxford, 1936, p. 499-500)

4 192b13, τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα

5 *Phys.*, V, 1, 225a12-17

aussi qu'il est incapable d'aucun des autres mouvements que l'on a signalés (si le lit peut être transporté localement, ce n'est pas en tant que c'est un lit, mais en tant que c'est un corps de bois). De la même manière, lorsque l'on dit que l'os est dur et friable, et qu'il ne participe à la flexibilité que par l'intermédiaire de son intégration à un système dans lequel entrent les tendons, c'est parce qu'il a été constitué à partir de la terre, par une action du chaud qui ne peut donner qu'une solidification.

À partir de là, on pourrait être tenté de prendre la nature comme cause « complète » (je veux dire dans tous les sens du mot) de la mobilité de la chose dans laquelle (ou de laquelle) elle est nature. Aristote en effet explique rapidement en quoi la nature est matière et forme (ch. 1), puis, beaucoup plus longuement (ch. 8), en quoi elle est fin. Mais il ne la présente pas comme cause motrice. Il faut dire que la causalité motrice enveloppe une relation agent/patient qui est absente des autres types de cause (ou du moins n'y est-elle pas nécessairement présente), et c'est du reste en ayant en vue cette relation que l'on comprend d'ordinaire la différence entre l'art et la nature : on suppose en effet que, lorsqu'on les oppose comme ce qui a en soi et ce qui a à l'extérieur de soi le principe de son mouvement, c'est en considérant l'artisan, d'un côté, et précisément la nature, de l'autre. Or l'artisan est justement la cause motrice de son œuvre (ainsi au ch. 3, 195a21, le médecin est un bon exemple d'agent). Dans ces conditions, il paraît couler de source que la nature soit, elle aussi, l'agent du mouvement dont on dit qu'elle est principe (et qui est justement *kata phusin* pour la chose dont elle est principe). Mais s'il en allait ainsi, il en résulterait deux conséquences qu'Aristote rejette. L'une est que tout corps naturel se trouverait, de ce fait même, auto-moteur. C'est une proposition qui est rejetée au livre VIII, chapitre 4, 255a6-7 (la capacité de se mouvoir soi-même est le propre de ce qui est vivant). L'autre conséquence, également rejetée, serait que dans la mobilité naturelle, la nature serait à la fois agent et patient : elle serait agent, puisque c'est ainsi que l'on devrait la poser pour qu'elle soit cause motrice, et elle serait patient, puisque qu'elle est cause matérielle. Or c'est une thèse générale du Stagirite qu'une même chose ne peut pas être à la fois agent et patient (à l'égard d'elle-même) et c'est une thèse qui s'applique à tous les êtres, y compris aux êtres auto-moteurs⁶. Aussi faut-il dire de la nature

6 Cf. *Métaph*, Θ, 1, 1046a19-29. Il est certes possible qu'un agent exerce son activité sur lui-même, comme le médecin qui se soigne, mais alors la puissance passive qu'il a d'être soigné (et qui est l'état maladif) reste distincte de la puissance active qu'il a de soigner.

qu'elle est pour les êtres dont elle délimite le type de mobilité, un principe interne, sans doute, mais non pas un principe moteur ou agent, mais seulement un principe de pâtre (*Phys.*, VIII, 4, 255b29-31).

Pendant, il se trouve deux expressions dans le livre II de la *Physique* qui font difficulté, et qui ont pu accréditer l'idée que la nature soit cause motrice pour la chose dont elle est nature. La première est dans l'exposé introductif du ch. 1, où l'on dit des choses qui sont les produits de l'art qu'elles « n'ont aucune tendance connaturelle de changement »⁷, ce qui, selon le contraste qui est développé ici, doit entraîner que les êtres naturellement constitués, eux, ont une tendance de ce type, - est-ce à dire que la nature leur plante une motricité spécifiée ? La solution la plus simple consiste sans doute à prendre cette *bormè* comme une expression de la causalité *finale* de la nature, toute la difficulté se ramenant alors à éviter de transformer, sans s'en rendre compte, la causalité finale en une causalité motrice déguisée (mais cette difficulté vaut généralement pour la compréhension de la finalité chez le Stagirite et n'est ni introduite, ni aggravée par l'expression incriminée) La seconde difficulté tient à une remarque de la fin du chapitre 8, où Aristote semble bien admettre pour la nature qu'elle soit à la fois agent et patient, car elle serait comme l'homme (je suppose qu'il s'agit d'un médecin) qui se soignerait lui-même (199b30-32). Cette expression est tout à fait susceptible d'égarer⁸, du fait qu'elle évoque inévitablement pour le lecteur de ce livre le passage du chapitre 1 (192b22-27), où Aristote justifie sa présentation de la nature comme principe de mobilité pour la chose à laquelle elle appartient immédiatement, et ceci par soi et non par accident. En effet, il peut se faire que dans le cas de l'art également un principe puisse se trouver à l'intérieur de ce sur quoi l'art agit, ainsi du médecin qui se soigne lui-même. Mais la distinction entre l'art et la nature est préservée en ceci que, dans le cas de l'art, sa présence dans le même substrat où il détermine un changement est de pure coïncidence, alors qu'il n'en va

(c'est l'art médical Cf. *Métab.*, Δ, 12, 1019a16-17), ce que le passage du chapitre 1 de Θ exprime en disant que la puissance passive dans une chose délimite le changement qu'elle est capable de subir (sous un certain rapport) de la part d'un agent autre qu'elle-même, ou d'elle-même en tant qu'autre. Et ainsi, dans les êtres auto-moteurs, il faut distinguer la partie agent, laquelle est immobile (du moins sous le rapport où l'on considère la chose comme en mouvement) et la partie patient, qui, elle, est mue, mais en subissant le changement (*Phys.*, VIII, 5, 257a31-258b4)

⁷ οὐδεμίαν ὀρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἐμφυτον. 192b18

⁸ Et elle a en effet égaré Ross, commentaire *ad loc.*, p. 530-531

pas ainsi de l'inhérence de la nature à la chose dont elle définit la mobilité. Là encore, la difficulté peut être ramenée à la question de savoir si, dans le cas du médecin qui se guérit lui-même, la coexistence entre l'art et l'état de malade en voie de guérison doit être envisagée comme celle du patient et de l'agent (ou du moteur), ou si c'est un autre type de causalité qui est en jeu⁹. Le passage de 192b22-27 laisse place à autant d'interprétations qu'on voudra, du fait que la distinction des espèces de causes n'a pas encore été introduite, mais il faut dire que, même à s'en tenir au chapitre 1, on pourrait se rendre compte que la nature n'y est en tout cas envisagée que comme forme et comme matière.

En ce qui concerne le chapitre 8, on n'est plus en face d'une telle indétermination. Tout ce chapitre est consacré à montrer que la nature est principe comme cause finale et le passage d'où est extraite la formule litigieuse est destiné à éliminer l'objection que l'on pourrait tirer contre cette affirmation du fait que la nature ne délibère pas. Aristote y répond qu'il n'est pas nécessaire pour qu'un processus puisse être considéré comme finalisé qu'il comporte la délibération, et il va jusqu'à dire non seulement que l'art lui-même (à quoi l'on devine bien que se réfère l'objection) ne délibère pas, mais encore que si l'art de construire des vaisseaux pouvait être inhérent au bois lui-même, il agirait comme le fait la nature. La visée exacte de cet argument n'est pas trop claire. Quand l'art ne délibère pas, cela tient (et est proportionnel) à l'exactitude que l'on peut trouver dans le déroulement de ses prémisses à ses conclusions, soit que les prémisses elles-mêmes soient mieux ou mal connues, soit que le rapport entre elles et les conséquences soit plus ou moins bien assuré. Or, parmi les *dianoiai* où la connexion entre prémisses et conclusion (ou bien l'exactitude des prémisses elles-mêmes) sont les moins assurées, il y a certainement la médecine ou la navigation¹⁰, si bien qu'on devrait être porté à penser que, pour autant qu'il diffère de la science (laquelle a affaire à ce qui ne peut pas être autrement et pour cette raison ne délibère pas), l'art devrait laisser place à la délibération (et ce, d'autant plus qu'il est davantage éloigné de la science). Mais le point important dans cette évocation de la *bouleusis*, ce n'est pas qu'elle ne trouve sa place que dans les choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont. C'est qu'elle est une mise en rapport d'antécédents et de conséquents,

9 Ce point est bien mis en lumière par Sarah Waterlow dans les pages qu'elle consacre à ce passage dans *Nature, change and agency in Aristotle's « Physics »*, Oxford, 1982, p 41-45

10 Cf *Éth Nic*, III, 5, 1112b2-8

et c'est cette relation qui, évidente dans l'art¹¹, est considérée (par les physiciens que critique Aristote) comme absente de la nature, et absente pour ainsi dire préjudiciellement, du fait qu'elle ne pourrait trouver place que dans la délibération¹². Dans les effets de l'art, pense-t-on, la finalité, qui consiste bien en un ajustement de ce qui est accompli antérieurement à ce qui doit être accompli ultérieurement, est constatée dans la délibération¹³, et c'est ce processus de recherche qui est absent de la production naturelle. Ce qu'indique l'argument qui évoque, de manière frappante, l'identité entre opérations de l'art, telles que nous les voyons se dérouler¹⁴, et ce qu'elles seraient si cet ajustement avait lieu à l'intérieur du même substrat où se déroule le changement, ce n'est pas que l'art a d'autant moins besoin de délibérer qu'il est plus susceptible d'exactitude. Il indique simplement que la délibération n'est pas ce qui est essentiel pour que la suite des opérations atteigne un résultat qui peut être considéré comme une fin¹⁵. Ce qui est essentiel, c'est que les mouvements qui doivent aboutir à un résultat soient ordonnés de façon à y aboutir en effet. Autrement dit, ce qui fait la finalité dans l'art, ce n'est pas qu'il y intervienne de la délibération (laquelle peut ne pas intervenir du tout), c'est plus simplement que ses mouvements se déroulent selon un certain ordre, ordre qui assure, soit absolument, soit selon la régularité de l'*epi to polu*, qu'ils s'achèveront à tel terme.

Ceci étant admis, comment comprendre la comparaison de la nature, ainsi envisagée comme déjà semblable, dans ses opérations, à ce que ferait l'art s'il était à l'intérieur du bois (au lieu d'être dans l'âme du charpentier), au médecin qui se soignerait lui-même ? En raison de ce qui a été indiqué au chapitre 1, il faut en tout cas comprendre que cette intériorité de la nature au sujet dont elle oriente la mobilité (ou plus

11 Et suffisante alors à le caractériser comme comportant la cause finale, cf *Phys*, II, 8, 199a17-20)

12 On voit bien que le style de l'objection, c'est une sorte de préjugé d'impossibilité, soi-disant fondé sur un constat « qu'on ne voit pas le moteur délibérer » (ἐὼν μὴ ἴδωσι τὸ κινουὶν βουλευσάμενον), 199b27

13 Pour autant que celle-ci est assimilée à un processus de *zētēsis*, cf *Éth Nic*, III, 5, 1112b15-24

14 C'est-à-dire quand l'ajustement des antécédents aux conséquents est, pour ainsi parler, mis en scénario dans la délibération

15 Je serais ainsi porté à penser qu'il faut prendre l'expression *κατοὶ καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλευεται* tout à fait au pied de la lettre, en ce sens que, s'il arrive à l'artisan de délibérer, cela n'arrive pas et ne doit pas arriver à l'art lui-même, et c'est l'art, non l'artisan, qui est tout à fait semblable à la nature

généralement le changement) est par soi, et non pas seulement par accident, comme on a dit que cela pouvait se trouver pour le médecin qui se guérit. Maintenant, il est clair que cette intériorité de la nature au substrat est *au moins* (du fait du contexte) envisagée comme celle d'un principe d'ordre (ou de finalité) au substrat qui subit le changement et *éventuellement* (mais alors faut-il ajouter : en outre) comme celle d'un agent (moteur) à un patient. Comme l'a justement dit Sarah Waterlow, toute la finesse de l'interprétation consiste simplement à reconnaître que l'on peut admettre la première condition sans se croire *ipso facto* obligé d'admettre en même temps la seconde. Or nous avons dit qu'il est difficile d'admettre cette seconde condition, au vu d'autres textes du Stagirite, à la fois parce que le statut d'auto-moteur (qui convient aux vivants) n'est, en principe, pas généralisable à tous les êtres naturels et parce que, de toutes manières, lorsqu'une relation agent/patient est possible à l'intérieur d'un même substrat, Aristote indique au moins que c'est à la condition que ce substrat soit à lui-même comme un autre (la plus simple des solutions pour cela consistant à distinguer une partie motrice et une partie mue). Il est vrai qu'au livre II, Aristote ne rappelle pas cette règle, et cela pourrait nous inciter à penser que ce livre est peut-être d'une rédaction antérieure, et qu'il n'avait pas encore pris conscience qu'il la devait formuler. Mais il est non moins vrai que dans ce livre II, il ne présente pas non plus la nature comme une cause motrice¹⁶, si bien qu'on peut penser que s'il n'exprime pas ici la réserve liée à cette règle, ce n'est pas forcément parce qu'il n'était pas (pas encore) en mesure de le faire, mais plus simplement parce qu'il n'avait pas besoin de le faire.

Il pourrait sembler, à ce qu'on a dit, que les choses naturelles et les choses artificielles offrent ce contraste que non seulement les choses

16 Il est vrai que l'on pourrait songer à la présenter ainsi, à la faveur de la remarque (ch. 7, 198a25-27) bien connue selon laquelle trois des quatre causes se trouvent assez souvent confondues. Mais si l'*eidos* et le *telos* peuvent l'être absolument, du moins, s'agissant du moteur, ajoute-t-on que l'identité n'est que spécifique, cependant que les substrats diffèrent (un homme engendre un vivant qui est un homme, mais il ne s'engendre pas lui-même). Il est également vrai que le moteur qui agit sur un patient de manière à produire en lui un mouvement naturel (soit en l'engendrant selon telle constitution, soit en enlevant l'obstacle qu'il y avait à ce qu'il actualise cette potentialité naturelle de changement, telles étant les deux variantes de l'action du moteur « naturel » sur un patient, au ch. 4 du livre VIII) doit bien agir en correspondance avec la nature du mobile. Mais à cela - ou du moins à cet effet - Aristote réserve justement (livre II, ch. 1, 192b35-37) la qualification de *kata phusin*, en soulignant qu'il y a une différence entre être une nature et avoir une nature.

artificielles ne peuvent pas avoir de moteur qui soit partie d'elles-mêmes (alors que *certaines* des choses naturelles, à savoir les vivants, le peuvent), mais encore que, d'une part, dans leur génération, les choses artificielles ne peuvent pas avoir de moteur qui leur soit spécifiquement semblable (alors que la génération de certaines des choses naturelles se fait ainsi, et que, comme on dit, c'est l'homme qui engendre l'homme), et enfin que les choses artificielles n'aient aucun principe d'orientation de leur mobilité (si même on peut dire qu'elles aient une mobilité). Ces conclusions - je veux dire en ce qui concerne les choses artificielles - ne sont pas à prendre absolument sans réserve. En ce qui concerne la relation des choses artificielles à leur agent producteur, on peut certes dire que celui-ci leur est (d'ordinaire) hétérogène, si on le considère comme la substance qu'il est, i.e. généralement un homme (lequel n'a pas de communauté ni spécifique ni générique avec la table ou le lit). Mais on est amené à n'en plus dire autant si l'on considère cet agent comme étant son art (l'art du menuisier n'a peut-être pas de communauté spécifique avec le lit ou la table, mais on pourra certainement dire qu'il est avec ses produits dans une communauté *pros hen*¹⁷), et la communauté sera encore plus forte entre la table qu'il projette et celle qu'il réalise¹⁸. Et pour ce qui regarde le rapport de l'art à la mobilité de la chose artificielle, à

17 Les célèbres exemples de *Métaph*, Γ, 2, 1003a34-b4, pour le ὑγαινόν et pour l'ἰατρικόν, que nous avons coutume d'utiliser pour rendre compte de la manière dont l'unité πρὸς ἑν s'applique aux différents sens de l'être, doivent aussi valoir pour eux-mêmes

18 Le texte le plus explicite et le plus complet sur ce point (et qui mériterait un commentaire à lui seul) est en *Métaph*, Ζ, 7, 1032a32-b31. On notera ici simplement 1° que la forme qui est dans l'âme de l'architecte ou du médecin, au moment où ils projettent l'activité thérapeutique ou la construction, n'est pas exactement « l'art » tout court (qu'il faudrait plutôt considérer, selon le schéma bien connu du *De anima*, II, 5, 417a21-b2, comme une entéléchie première, mais qui n'est encore qu'en puissance eu égard à la conception de la maison ou de la santé), mais une notion de la maison et de la santé, prise comme forme spécifique (c'est une quiddité) ; 2° que cette forme est la même dans l'âme de l'architecte que la maison qui va être réalisée dans la brique et la tuile (ce qui fait que le schéma de la *poièsis* se ramène de ce point de vue à celui de la génération naturelle où un homme engendre un homme, à ceci près que dans l'âme de l'architecte, la maison est sans matière, ce qui fait dire à Aristote qu'en un sens la *poièsis* est un processus qui va d'une forme sans matière à une forme investie dans la matière) ; 3° enfin que le passage de la *noèsis* à la production se fait par un syllogisme « poétique » (qui est une délibération), où un enchaînement explicitant les étapes de la nécessité *ex hypothesi*, où une condition étant posée comme le but à atteindre (l'état sain est telle chose pour ce malade, par exemple un rétablissement de l'équilibre), la chaîne de ses moyens (la chaleur, la friction) est développée jusqu'au point qui est directement au pouvoir de l'agent (pratiquer la friction)

tout le moins faut-il rappeler que l'art réalise ce qu'il produit au moyen d'instruments, ou plus exactement au moyen de la mobilisation de ces instruments (et c'est dans une certaine façon de les manier que consiste justement la causalité motrice de l'art¹⁹), ce qui suppose que ces instruments soient doués d'une puissance passive déterminée vers une certaine fin, qui est l'homologue chez eux de ce qu'est la nature.

On voit donc que c'est à trop s'obnubiler sur le rapport de l'agent producteur au résultat de son activité, et en négligeant cette activité elle-même, ses mouvements et ce dans quoi ils se réalisent, que l'on est amené à opposer aussi radicalement les processus artificiels aux processus naturels. Dès le moment qu'on déplace son attention de l'opposition des choses naturelles aux choses artificielles, pour se tourner, non seulement vers les processus par lesquels les unes et les autres viennent à surgir (dans la génération ou la production), mais encore vers ceux auxquels ils sont exposés, il apparaît que dans les deux cas il y a une distinction entre les processus auxquels ils se prêtent en raison de leur constitution et ceux qui leur sont étrangers (quoiqu'ils puissent leur être imposés, en raison d'un niveau inférieur de leur formation, comme lorsque l'on dit que le lit, parce qu'il est de bois, s'il pourrit, donne des rejetons ligneux). C'est dire qu'il y a, pour les choses artificielles comme pour les choses naturelles, une puissance passive qui leur appartient en vertu de leur constitution, et qui délimite, dans un cas, l'opposition de ce qui est conforme à la nature et de ce qui ne l'est pas, et dans l'autre, celle de l'usage conforme à l'art et de celui qui ne l'est pas²⁰.

L'organisation des chapitres 1-3 du livre III, offre quelques particularités méthodologiques sur lesquelles il n'est sans doute pas mauvais de faire quelques réflexions. Tout d'abord ce livre commence (200b12-28) par une justification de la liste des concepts examinés dans les livres III et IV (avec, si l'on veut, mais cela paraît bien artificiel, une annonce - lorsqu'on dit que le mouvement appartient à la classe des [grandeurs]

19 Cf *De generatione animalium*, I, 22, 730b8-23 ; II, 1, 734b36-735a4 et 4, 740b25-29, où les instruments sont considérés comme comportant en eux « les mouvements de l'art », ce qui revient à les doter d'une puissance, passive, mais également orientée, pour une certaine mobilité

20 D'où le fait que l'on puisse comparer les manquements dans l'art et les productions naturelles monstrueuses (*Phys*, II, 8, 199a33-b4) Il ne s'agit pas du reste d'une simple comparaison, mais bien de la réduction des deux sortes d'*bamartiai* (erreurs) à un seul et même concept

continu(e)s, lignes 16-20 - des livres V et VI²¹). Ensuite, s'agissant du mouvement, il ne procède pas, comme on est accoutumé à voir Aristote le faire, par un examen des opinions des devanciers (i.e. des difficultés que ces opinions peuvent produire quant à l'existence du mouvement et quant à son essence), mais il donne une « définition » (ch. 1), dont on montre après coup (ch. 2) qu'elle peut satisfaire aux demandes des prédécesseurs. Enfin on peut hésiter sur le point de savoir si ce vers quoi se dirige l'effort de définition est la *kinèsis*, *stricto sensu*, ou si la « définition » peut aussi s'appliquer à la *metabolè* en général.

La première et la troisième de ces remarques ont servi d'arguments aux discussions sur l'unité (ou l'absence d'unité) des huit livres (ou sept, si l'on met à part le livre VII, pour les raisons qui semblent avoir été celles d'Eudème) qui forment la *Physique*, telle qu'elle a été éditée par Andronicos. Le fait que le programme de travail de ce début du livre III lie si fortement entre eux les livres III et IV (et se réfère sans doute au livre II), mais surtout le fait que, à le prendre au pied de la lettre, il ne laisse rien deviner de ce que feront les livres V-VIII, donneraient crédit à l'idée qu'il faille considérer la *Physique* comme composée de deux traités : l'un, *peri pbuseôs*, qui comprendrait les quatre premiers livres (en dépit des arguments avancés par Simplicius pour établir la coupure entre le cinquième et le sixième livres), et l'autre, *peri kinèseôs*, comprenant les livres V, VI et VIII. Et le fait que le livre III donne une définition du mouvement qui s'étend indifféremment à toute sorte de *metabolè*, comme si la distinction faite au chapitre 1 du livre V était ou inconnue, ou négligée, donnerait une justification à l'appellation du deuxième groupe de livres (*peri kinèseôs* étant alors à comprendre comme marquant une restriction), et éventuellement à des hypothèses chronologiques sur la composition des deux *pragmateiai*²².

Cependant, laissant cette discussion de côté, je voudrais tirer de ces observations quelques remarques concernant la façon dont la « physique » est envisagée comme science. Cela devrait essentiellement nous permettre de compléter ce qui a été avancé plus haut. Une première

21 Il faut avouer que, telles que sont ces lignes, elles ne mentionnent l'appartenance du mouvement à la classe des continus qu'à seule fin de justifier l'examen de l'*apeiron* qui est mené dans la deuxième section de ce livre III.

22 Pour ceci, cf. Ross, introduction à son édition, p. 1-9, résumé par Jacques Brunschwig, « Qu'est-ce que la "Physique" d'Aristote ? », dans F. De Gandt et P. Souffrin (éd.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, Vrin, 1991, p. 27-35.

remarque est que le « genre » auquel elle a affaire, doit bien être dénommé « nature » et non pas « mouvement » (ou « changement »). Ceci est indiqué par le fait que l'intitulé de l'enquête est donné comme étant *peri phuseôs* (et non pas *peri kinèseôs*), en 200b13. Mais le point le plus intéressant est sans doute ce que l'on peut tirer de l'indication des raisons pour lesquelles une enquête qui porte sur la nature ne doit pas laisser dans l'ombre l'essence du mouvement : c'est que la nature est *principe* de mouvement (et que si l'on ignore ce qu'est le mouvement, on ignore ce qu'est la nature). Je suggérerais que l'on comprenne la relation entre nature et mouvement, en ce qui concerne la détermination de l'objet de la « physique », de la façon suivante : le mouvement est une propriété par soi des êtres naturels (dont on a dit qu'ils forment le domaine de la physique) - et par là il faut entendre, assurément, non pas qu'ils soient toujours en mouvement, mais qu'ils peuvent toujours l'être²³ - et la nature est principe pour ces êtres de certaines qualifications de cette mobilité (en tant qu'elle délimite les orientations naturelles et contre-nature, et en tant qu'elle délimite la classe des moteurs qui, pour chaque être naturel, et sous certains rapports, sont susceptibles d'être agents d'un mouvement dont il(s) (a/ont en (lui/ eux la puissance passive).

Pendant l'extension du concept de mouvement n'est nullement restreinte aux seuls changements dont sont susceptibles les êtres naturels, puisque, comme nous avons eu l'occasion de le dire, il faut au moins faire état des êtres artificiels. Les lignes 200b21-24 disent que le mouvement et les notions qui lui sont liées (l'infini, le lieu, le vide et le temps) sont *koïna kai katholou*, et qu'il y a des raisons pour procéder à leur examen sous ce régime-là. On a souvent pensé²⁴ que cette généralité devait tout de même s'entendre comme (tacitement) réduite aux mouvements des êtres naturels, ce qui amène ensuite à s'étonner que, lorsqu'il analyse des exemples, ce soient toujours des *poièseis*²⁵. Mais il me semble que juste-

23 D'où la formulation du postulat en *Phys*, I, 2, 185a 12-14, d'après lequel les êtres naturels sont mus, soit tous, soit quelques-uns

24 Ainsi expressément Edward Hussey, dans sa traduction annotée, Oxford, Clarendon series, 1983, p 56

25 Ainsi Rémi Brague, « Note sur la définition du mouvement », dans F de Gandt et P Souffrin, *op cit*, p 112-113 Il est loisible de penser qu'Aristote aurait dû de préférence prendre pour exemples des processus naturels, mais il est tout à fait abusif de dire, comme le fait Rémi Brague, que les exemples d'activités humaines, comme la construction d'une maison, ne rentrent pas sous la notion de mouvement Sarah Waterlow, *op cit*, p 94-95, affirme qu'Aristote, s'il a souci d'être exhaustif quant à la diversité catégoriale des types de mouvement (ainsi qu'on peut le voir en 200b32-201a9), n'a pas de

ment on doit prendre cette indication comme signifiant que le mouvement (ainsi que les autres notions qui l'accompagnent) est quelque chose de plus large que ce qui est déterminé par le fait d'être en relation avec un principe comme la nature, et que c'est dans cette généralité qu'il doit être envisagé.

Ceci pourrait constituer un argument supplémentaire pour dire que la *kinésis* n'est pas le genre par lequel la « physique » est définie. Cependant la *kinésis* est plus étroitement - ou plus immédiatement - liée à la notion de la nature que ne le sont l'infini, le lieu, le vide et le temps, lesquels sont plutôt des notions qui sont indispensables à la compréhension du mouvement lui-même. Cela explique, à mon avis, que la « définition » que l'on donne du mouvement ici soit purement dialectique²⁶ et ne procède pas par *epagôgê*. On a également remarqué qu'Aristote ne discute à propos du mouvement que la question *ti esti*, et qu'il laisse de côté la question *ei esti* (ce qu'en revanche il fera, et pour l'infini, et pour le lieu, et pour le vide, et pour le temps). On pense que cela tient à ce qu'elle a déjà été tranchée, soit lors de la critique de l'Éléatisme aux chapitres 2-3 du livre I, soit dans la réflexion du livre II, chapitre 1, 193a3-9, où il est dit que ce serait une faiblesse d'esprit que de vouloir établir que la nature existe. Or il me semble que la discussion de l'Éléatisme, qui a été menée selon un point de vue purement dialectique, ayant établi qu'il n'est pas incompatible avec le statut d'être (*hoper on*) d'être en mouvement, suffit pour légitimer que l'on examine la « définition » de l'être selon

raison de l'être quant à la diversité des causes sous lesquelles il peut y avoir mouvement, et qu'il est normal qu'il privilégie, à titre de guide pour l'analyse, le changement des êtres naturels - mais justement, c'est ce qu'il ne fait pas

26 Il conviendrait certainement d'explicitier le sens dans lequel on peut dire d'une définition qu'elle est « dialectique ». Ce n'est en tout cas pas dans le sens où l'on dit d'une preuve qu'elle est seulement dialectique, par opposition à une démonstration, en ceci qu'elle part de prémisses seulement endoxales (alors que la démonstration vient de prémisses qui sont, non seulement vraies, mais encore nécessairement vraies - eu égard au genre considéré - et « premières »). On peut considérer comme « dialectique » une définition qui n'est pas propre à un genre (ce qui a aussi pour conséquence que, en amont, les justifications dont elle procède ne soient pas non plus valides seulement dans un genre). Ici, bien entendu, on voit que la « définition » du changement échappe aux restrictions du genre de deux façons. 1^o elle n'est pas limitée à l'une des catégories selon lesquelles un changement peut être défini, mais vaut pour toutes (y compris le cas du changement selon la substance), et 2^o elle n'est pas seulement valide pour le changement qui a lieu selon la nature. Le premier aspect est généralement reconnu, le second généralement nié, par les commentateurs. Je me propose de revenir ailleurs sur ses justifications, dans une étude sur la comparaison entre les mouvements de la nature et ceux de l'art

les catégories, et comme on va le faire ici, tandis que la remarque sur la réalité de la nature permet au moins de considérer comme admissible qu'il y ait des êtres qui soient substrats pour le changement²⁷. En ce qui concerne la distinction *kinèsis/metabolè*, il me semble que si on veut bien l'entendre à la façon dont il la présente au livre V²⁸, il doit être tout à fait clair qu'Aristote a ici en vue une « définition » qui s'étende à l'ensemble de la *metabolè*, ce qui est d'autant mieux compréhensible si l'on admet, comme je le suggère, que la « définition » est d'ordre dialectique.

La « définition », dans le chapitre 1, consiste à appliquer la relation acte/puissance (avec une variante qui tient à l'introduction d'une nuance entre *entelecheia* et *energeia*) au spectre des catégories. En principe, nous savons que les catégories selon lesquelles il y a changement sont la substance, la qualité, la quantité et le lieu (ou le « quelque part », le *pou* selon le vocabulaire de *Catégories*, 9). Ici, on se demande si Aristote laisse ouverte la liste des catégories selon lesquelles il peut y avoir rapport acte/puissance - ce qui est possible, d'après les expressions de 200b28 et

27. Rémi Brague (*op cit*, p 109) avance cependant l'idée que l'achèvement positif de la réfutation de l'Éléatisme consiste justement à montrer la possibilité d'une définition du changement qui permette d'en parler (et de sous-entendre régulièrement qu'il *est*) sans incohérence. L'idée qu'il y ait un sens de *ἔσται* qui ne soit ni exactement celui de la copule, ni le sens existentiel, mais celui de la consistance, et, disons, que ce sens puisse très bien convenir à ce qui est posé par une définition, me paraît tout à fait judicieuse, à ceci près qu'il me semble que la tendance du Stagirite (on s'en aperçoit notamment en *Anal Post*, II, 4, 73b5-10) est d'intégrer autant que faire se peut ce sens (que quelque chose est, du fait qu'il n'est pas incohérent de l'affirmer et qu'il en existe une notion consistante) sous le cas de *huparchein* (ce qui « existe par soi » est compris comme ce qui, pour exister, n'a pas besoin d'appartenir à un sujet *catégorialement autre*)
28. Et non pas lui substituer une distinction artificiellement reconstruite, comme le fait Sarah Waterlow (*op cit*, p 95-96) D'après elle, la notion de *kinèsis* correspondrait à la représentation du changement que l'on obtient lorsque l'on considère le résultat du changement avec les conditions qui y conduisent, tandis que la notion de *metabolè* n'envisage le changement qu'eu égard au seul résultat (à son appartenance), en tant que c'est quelque chose qui ne se trouvait pas auparavant (de quelque manière que l'on puisse appréhender les conditions causales qui ont pu le déterminer) À mon avis, cette manière de comprendre la distinction des deux notions est incorrecte pour cette distinction elle-même, mais elle saisit bien le sens dans lequel on dit souvent (et notamment dans le livre I de la *Physique*) qu'un processus d'altération est susceptible d'une double description : soit comme passage d'un état initial à un autre (du non-blanc au blanc), soit comme appartenance de l'état final (là où il n'y avait pas de blanc, désormais il y en a) Ce qui est commun avec la distinction du chapitre I du livre V, c'est que lorsqu'on décrit même une altération comme une génération, c'est à partir d'une opposition de contradiction, tandis que toutes les descriptions qui appréhenderaient les *kinèseis* comme elles sont devraient mentionner l'état initial comme contraire à l'état terminal (donc avec une caractérisation éventuellement positive)

201a1²⁹ -, ou s'il la circonscrit aux quatre normalement acceptées³⁰, ce qui paraît indiqué par 201a3-9 où l'on a bien la liste classique des quatre types de changement. Que la liste demeurât ouverte surprendrait, au vu de la restriction imposée en V, chapitre 1, et l'on a bien le sentiment qu'elle se restreint à quatre catégories (cf. 201a9-15). Mais il n'empêche que cette restriction, si elle a bien lieu, ne fait l'objet d'aucune justification. Cela me paraît être une conséquence du fait qu'il ne prend pas ici l'entrée qui permettrait de fermer cette liste, c'est-à-dire de partir de cette caractérisation initiale du changement comme allant *ek tinos eis ti*, caractérisation qui permet d'introduire le point de vue des rapports de contrariété (ou de contradiction) entre le point de départ et le point d'arrivée, et de sélectionner en conséquence celles des catégories qui admettent le changement. C'est en fait l'absence de cette caractérisation, ou le fait qu'elle ne joue pas le rôle qu'on en attendrait, qui a quelque chose de surprenant³¹. Il faut tout de même dire que l'usage qui est fait de la catégorie du *pros ti* en 200b28-32, est au moins conforme à l'attitude adoptée par Aristote par ailleurs, en ce sens qu'il n'en fait pas une catégorie dans laquelle il y aurait définition d'une variété spéciale du changement, mais qu'il s'en sert pour introduire le rapport de l'agent au patient (ou du moteur au mobile).

On a, si l'on veut voir les choses ainsi, deux énoncés de la « définition » du mouvement : au milieu du chapitre 1, puis à la fin du chapitre 2. Le premier énoncé de la « définition » du mouvement en 201a9-15 est, en fait, l'affirmation que le rapport entéléchie/puissance, à supposer qu'il convienne pour décrire ce qu'est *un* changement, y parvient dans chacune des catégories où nous savons déjà que l'on peut parler de changement. Il ne faut donc pas en attendre ce que nous demandons à une définition, et notamment l'exigence pascalienne de ne pas définir ce qui est plus immédiatement accessible à l'intuition (ou à la compréhension) qu'il ne le demeure, lorsque je fais (maladroitement) effort pour en

29 Dans les deux cas, on a l'indication qu'il y a changement selon la substance (ici représentée, non par *ousia*, mais par *tode ti*), la qualité et la quantité, puis l'indication indéfinie καὶ (/ ἐπι) τῶν ἄλλων τῶν κατηγοριῶν (/ κατηγορημάτων)

30 L'affirmation la plus nette d'une liste restrictive (et d'ailleurs restreinte aux seules variétés de la *kinēsis*) est en V, ii, 226a23-29

31 Il est vrai que ce caractère joue un rôle prépondérant dans les livres V et VI, mais il est également important au livre IV, xi, 219a10-11 (où, il est vrai, on a l'impression qu'Aristote utilise des propriétés qui caractérisent le mouvement comme continu, propositions qu'il ne démontrera qu'aux deux livres suivants) Et on voit qu'il n'est pas ignoré par une allusion en II, ch 2, 193b12-18

« justifier » la notion. Les « explications » qui sont données dans la suite de ce premier chapitre montrent surtout que, aux yeux du Stagirite, cette première « définition » a eu pour principal but de présenter le changement comme un certain état relatif à une certaine puissance. La « définition » qui se trouve reprise à la fin du chapitre 2 tire parti, pour donner certains caractères qui concernent la relation agent/patient, du fait que l'état de mouvement est à prendre comme un état différent de celui qui est atteint quand le mouvement est achevé (fin du chapitre 1, 201b5-15 : ce qui constitue l'entéléchie du constructible comme tel, ce n'est pas l'*oikia*, mais l'*otkodomèsis*), et qu'en conséquence c'est une *energeia atelès* (201b31).

Si l'on distingue un moteur « naturel » d'un moteur qui ne l'est plus (201a23-27)³², il faut dire que tout moteur « naturel » meut en étant lui-même mû et en étant au contact de son mobile. Ainsi, il subit lui aussi une passion et ce qui fait qu'on le considère, lui plutôt que le mobile, comme agent, ce n'est pas son immobilité, mais c'est le fait qu'il transmette la forme caractéristique de la mobilité en question. Autrement dit : il n'a pour privilège que l'antériorité de l'actualité de cette forme de mobilité (il a cette mobilité en acte, avant que la puissance sur laquelle il agit dans le mobile ne soit, à son tour, actualisée) D'où la difficulté célèbre discutée au chapitre 3, sur la manière dont on peut comprendre qu'il y ait un seul acte pour l'agent et le patient, et qu'il soit dans le patient. Dans ces conditions, il est peut-être plus facile de comprendre le rôle des indications qui sont données en 200b26-201a9 et qui se présentent comme des prémisses de la « définition » (bien que, naturellement, il ne s'agisse pas de « prémisses » au sens exact, la définition n'étant pas posée par syllogisme). Apparemment ces préliminaires sont les suivants · 1a. De la distinction entre acte (ou entéléchie) et puissance³³ et 1b. de la dis-

32. L'expression « moteur naturel » ne vise pas ici l'agent qui donnerait au patient la possibilité d'actualiser sa puissance naturelle passive (celui qui, ainsi, soulevant le couvercle de la casserole donne à la vapeur la possibilité d'actualiser sa puissance passive d'être en un lieu plus élevé) - ce qui serait rendu par l'expression *kata phusin*. Le terme ici employé est φυσικῶς et vise le fait qu'il s'agit d'un moteur immanent au domaine de la nature (c'est pour de tels moteurs que s'impose l'obligation de ne mouvoir qu'en étant mus), les moteurs qui meuvent sans être mus sont ceux qui, en toute rigueur, dépassent le domaine de compétence du physicien et relèvent de celle de la philosophie première.

33. À dire le vrai, on pourrait encore présenter cette proposition préliminaire 1a comme comportant, elle aussi, une fonction de délimitation, puisqu'à strictement parler, elle ne dit pas qu'il existe une distinction acte/puissance, mais qu'il existe une différence entre les choses qui sont toujours en acte (sous entendu et pour lesquelles il ne sera

inction entre les catégories (200b26-28), on a l'affirmation 1* (= $\Pi a + b$) qu'il y a quelque chose de défini comme puissance et comme entéléchie sous chacune de ces catégories, et qu'il n'y a rien de définissable comme rapport acte/puissance en dehors de ces catégories³⁴. 2. Il y a dans la catégorie du *pros ti* une variété (que l'on peut désigner soit comme la relation de l'agent au patient, soit comme celle du moteur au mû), qui peut éclairer les conditions de l'apparition d'une *entelecheia* dans la puissance correspondante (à savoir que l'apparition de l'*entelecheia* dans la puissance doit être l'effet de la présence de quelque chose qui est déjà dans cette *entelecheia*). Ceci sera utilisé en 201a19-27 (puis, par ce relais, comme je l'ai dit, au deuxième chapitre). 3. Il y a pour chaque genre, mais d'une manière qui peut être schématisée selon les catégories, une relation que l'on peut résumer comme le rapport forme (ici *morbhè*)/privation et qui est toujours définie selon chaque catégorie (201a3-6). Ce dernier préliminaire est clairement la reprise de ce qui avait été acquis dans les chapitres 7-9 du livre I, à savoir que tout changement peut être délimité par deux termes qui sont opposés comme la présence d'une détermination et son absence (privation).

À mon avis, la reprise de ces résultats du livre I joue, ici, le rôle de substitut de ce que serait la caractérisation du changement comme « passage » *ek tinos eis ti*, dont j'ai noté l'absence tout à l'heure³⁵. Il y a, comme dans le cas de la prémisse réunie sous 1, une conséquence du préliminaire 3, à savoir 3* : qu'il y a un changement défini autant de fois qu'il y a de catégories (201a6-7). Ceci peut paraître bizarre, car on pouvait avoir le sentiment que l'on avait déjà affirmé une telle proposition à la suite de

donc pas question de changement) et celles qui sont soit en acte soit en puissance. Contrairement à l'interrogation de certains commentateurs, il n'y a pas lieu de se demander pourquoi Aristote n'ajoute pas une troisième possibilité, τὰ αἰὲν δυνάμει, tout simplement parce que cette troisième possibilité n'a pas de sens chez lui (il est en fait impossible que quelque chose soit toujours en puissance et jamais en acte)

34 Cf 200b32-201a3. Ce dernier point passe pour une critique de la suggestion, qui pourrait être avancée par un platonicien, qu'il puisse y avoir une forme générale du mouvement qui consisterait dans un rapport entéléchie/puissance non spécifié par une catégorie.

35 À la suite d'Aryeh Kosman, Rémi Brague estime qu'on ne pouvait que *décrire*, non définir, le changement en termes de point de départ et point d'arrivée (et il ajoute qu'il y aurait eu risque de circularité, risque assurément pris si l'on définissait le mouvement comme « passage » de la puissance à l'acte). Mais il n'empêche qu'on ne peut pas définir le mouvement sans récupérer cette description, d'une manière ou d'une autre. Peut-être pourrait-on dire que la « définition » ici avancée est celle qui permet de rendre compte du fait que dans chacune des catégories spécifiées une « description » soit possible pour déterminer un mouvement.

préliminaire 1. Mais j'ai le sentiment que le préliminaire 1 et le préliminaire 3 diffèrent en ceci que 1 vise la mise sous schéma catégoriel du statut de ce qui, dans le livre I, était présenté comme le troisième principe, je veux dire l'*hupokeimenon*. Au cours du chapitre 7, on avait en effet admis qu'outre deux opposés, la caractérisation du changement requérait un substrat, dont on indiquait en outre qu'il pouvait être pris de deux manières selon que les opposés sont pris expressément comme la privation et la forme (auquel cas le substrat est intégré à la définition du point de départ ou du point d'aboutissement, mais bien sûr, comme une partie seulement de son expression, par exemple quand je dis « l'homme devenu lettré » et au point de départ « l'homme non lettré », pour éviter de dire que le non-lettré est devenu le lettré), ou bien qu'ils sont pris comme deux contraires ayant l'un et l'autre (au moins en apparence) une expression positive (ainsi le froid est *peut-être* une privation du chaud - encore que cela ne soit pas certain, car ce ne l'est pas pour la terre ni pour l'eau -, mais en tout cas il apparaît comme une expression « positive », et non pas formée à partir d'une négation), auquel cas le substrat n'est pas exprimé dans le point de départ ni dans le point d'arrivée.

Or on avait également indiqué (a) que de manière générale, si l'on considérait le substrat en tant que matière, il était connu par analogie (191a8-12). En effet, lorsque l'homme, de non lettré, devient lettré, je puis bien dire que le substrat de ce changement est l'homme, ou mieux, son âme, mais à vrai dire, ce faisant, je n'indique certainement pas le substrat premier, et moins encore la matière qui avait la capacité de recevoir cette forme (je veux dire d'être déterminée par elle) car l'homme, en devenant lettré, n'en conserve pas moins intégralement sa détermination d'homme, et il n'est donc pas tout à fait exact qu'il est à l'égard du lettré comme la matière à l'égard de la forme. On avait aussi indiqué (b) en 191b27-29, qu'il serait possible de formuler ces explications en termes d'acte et de puissance. Or nous voyons très bien, dans le cas du lettré, ce que peut être une expression en termes d'acte et de puissance, qui équivaut à déterminer quelle est la matière exacte d'une forme qui n'est pas « la forme substantielle » de la chose. C'est ce qui est suggéré dans les célèbres distinctions (dans le *De anima*) de l'entéléchie première et de l'entéléchie seconde : si la puissance, dont l'acte de reconnaître telle lettre est l'entéléchie, est l'*bexis*, dans l'âme, qui me rend *epistèmon* eu égard aux lettres, cette *bexis*, à son tour, est une entéléchie eu égard à une puissance qui, à la prendre strictement, n'est que la simple faculté d'apprendre à lire (elle dépend de la présence en mon âme du *logos*,

mais elle ne s'identifie pas à elle). Il est clair que nous ne connaissons (je veux dire : nous ne discernons) cette faculté d'apprendre à lire (dans la mesure où elle suppose, comme j'y insistais, que mon âme soit douée d'intellect, mais ne s'identifie pas avec le *nous* ni avec le *logos*), que par le moyen des actes auxquels elle donne lieu (l'entéléchie première qui est l'acquisition de la science des lettres, et la seconde qui est l'acte de saisir telle lettre). En un sens on peut dire d'une puissance ainsi spécialisée ce que l'on disait plus haut de la matière en tant qu'elle est un aspect du substrat spécialisé pour subir tel changement, à savoir que, comme principe général, c'est par analogie que nous la connaissons (le rapport du coloré au rouge est le même que celui du tangible au chaud). Or on peut voir Aristote, dans le chapitre 1 du livre III, récupérer ces résultats du livre I quant au nombre des principes qu'il faut mettre en œuvre pour comprendre un changement, mais en faisant cette fois usage de la conceptualisation du type acte/puissance. Les conditions relatives à l'exigence d'un principe sous-jacent ont été reprises dans le préliminaire 1* et celles qui sont relatives au fait qu'il doit y avoir une opposition entre l'état initial et l'état terminal du changement sont reprises dans le préliminaire 3*.

Dès lors peut-être pouvons-nous comprendre tout cet assortiment d'explications qui accompagne la position de la « définition », comme visant à préciser de quelle manière on pourrait compléter cette équivalence entre une description selon l'acte et la puissance et une description selon la forme, la privation et la matière. Il y a, d'une part, cette limitation de la puissance dont le mouvement est entéléchie qui équivaut à dire que s'il est forme (ou si l'on voulait le décrire ainsi) du moins n'est-il pas la forme qui donne l'essence de la chose dont il est le mouvement (201a29-34³⁶). Il y a, d'autre part, la limitation de l'entéléchie à laquelle on restreint le mouvement (qui en fait une *energeia atelès*), qui équivaut à dire que s'il peut être compris comme borné (ou délimité) par un rapport privation/forme, cela décrit, pour ainsi parler, la trajectoire du processus, et non pas ce que représente l'entrée dans le processus par rapport à l'immobilité initiale, - ce qui a pour expression ces formules bien connues selon lesquelles l'acte du constructible qu'est le mouvement n'est pas la maison, mais la construction (ce qui, aussi, nous donne le

36 On pourrait montrer que la suite (201a34-b4) illustre cette recherche de l'équivalence avec la fonction du substrat telle qu'elle avait été dégagée au livre I, et ceci justement pour éviter que, dans le cas général (en réservant le cas de la génération), le changement dont une chose est substrat ne passe pour la définition de cette chose

sentiment, mais c'est une illusion, qu'il pourrait y avoir place chez le Stagirite pour quelque chose comme un état de mouvement). Du moins va-t-on jusqu'à appliquer ce terme d'entéléchie (qui suppose bien l'idée de réalisation) à quelque chose que l'on avait tendance à n'envisager que sous l'aspect de sa négativité (cf. chapitre 2, 201b20 : l'inégalité, l'altérité ou le non-être).

On peut, en fin de compte, se demander quel était l'intérêt de donner une analyse du mouvement en termes d'acte et de puissance, plutôt que de continuer selon la ligne de conceptualisation dans laquelle s'était engagée le livre I. Certains penseront peut-être que c'était pour atteindre ce que nous venons de signaler, à savoir cette caractérisation « positive » du changement. Mais au vu de toutes les conditions restrictives qui seront imposées aux livres V et VI à ce que cette caractérisation positive soit exploitée pour elle-même, je doute que cela ait vraiment été l'intention d'Aristote³⁷.

Je ferai simplement, pour finir, une suggestion. L'une des conséquences les plus curieuses de la « définition » du mouvement en termes d'acte et de puissance, c'est cette fameuse thèse, discutée au chapitre 3, selon laquelle l'acte du moteur et celui du mobile sont le même et sont dans le mobile. Ce qui donne à la thèse un aspect paradoxal, c'est simplement cette restriction de la « localisation » de l'entéléchie de l'agent et du patient dans le seul patient. C'est quelque chose qu'il est nécessaire de poser (sinon, comme on dit, celui qui enseigne apprendrait, par cela même qu'il est en train d'enseigner), mais ce qui crée une situation délicate quand il s'agit de l'acte, n'en crée pas quand il s'agit simplement de la puissance. Je veux dire que l'affirmation que la puissance du moteur et celle du mobile sont la même, l'une étant simplement active et l'autre passive (*Métaph.*, Θ, 1, 1046a18-28), ne présente aucune difficulté. Ce qui ne fait pas non plus de difficulté, c'est de penser que le moteur doit avoir lui-même en acte, avant de la transmettre, la mobilité que, pour ainsi parler, il transmettra au mobile (quitte à ce que cette antériorité soit davantage, le cas échéant, de l'ordre d'une condition logique, plutôt que d'une condition strictement chronologique). Cette relation agent/patient, qui permet d'indiquer lorsqu'une chose a en elle la puissance de subir une action, la délimitation de la classe de celles qui pourront devenir

37 L'aspect le plus intéressant de cette caractérisation positive, c'est bien que l'on classe le mouvement parmi les grandeurs ; mais c'est justement le point sur lequel porteront toutes les restrictions ultérieures

agents pour elle, est manifestement quelque chose qu'il est indispensable d'introduire, lorsqu'on a défini la nature comme un principe de mobilité, interne, mais passif. C'est apparemment ceci - je veux dire l'introduction des éléments nécessaires à la conceptualisation de la causalité motrice - qu'Aristote a estimé ne pouvoir réaliser qu'à la faveur de ce déplacement vers la conceptualisation sous le cadre de l'acte et de la puissance.

Bernard BESNIER

« L'ART IMITE LA NATURE » :
LES FINS DE L'ART ET LES FINS DE LA NATURE

La formule devenue pour ainsi dire canonique « L'art imite la nature » (ci-dessous : TMP) mérite d'être reconsidérée dans son lieu - dans quelle argumentation vient-elle s'inscrire ? et dans sa teneur - quelle forme de supériorité la nature se voit-elle prêter ?

En effet, si l'on entend en ressaisir la signification la plus déterminée, il convient de revenir au lieu de *Physique II* où la formule apparaît, parmi d'autres passages moins significatifs (ainsi *Météorologiques*, IV, 3, 381b6, et dans la *Physique* elle-même, II, 2, 194a21-22)

En II, 8, Aristote entreprend de justifier l'assignation à la nature d'un caractère de cause finale. On dispute tout d'abord pour savoir si l'on a affaire à deux ou trois arguments distincts en 198b34 - 199a20¹. On suivra ici l'exégèse d'O. Hamelin selon qui notre formule (« *Holôs te hê technè ta men epitelei ha hê phusis adunatei apergasasthai, ta de mimitai* », 199a15-17 « Maintenant, d'une manière générale, l'art ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer, ou bien il l'imite »² ; trad. Hamelin) constitue le début d'un *troisième argument*. De fait, la phrase que l'on vient de citer ne se borne pas à affirmer une analogie entre *phusis* et *technè*, elle affirme que la *phusis* est plus éminente que la *technè*, en tant qu'elles poursuivent l'une et l'autre des fins. Il s'agit par conséquent d'un troisième argument, que l'on peut dire pour sa part

1 Le problème est de savoir si Aristote en 198b34 - 199a20 entend démontrer seulement l'analogie entre l'art et la nature dans leur manière d'opérer ou s'il a le dessein de prouver en outre l'éminence de la nature par rapport à l'art

2 Aristote, *Physique II*, Texte et Commentaire, Vrin, 1972

a fortiori : si l'art imite les œuvres de la *phusis*, c'est qu'il est second, qu'il produit ce qu'il produit après que la nature a œuvré et réalisé ses fins. Il faut que l'imité recèle autant sinon plus de finalité que l'imitant, qu'il atteigne mieux ses fins en réalisant ses œuvres.

Dans la formule elle-même (en faisant abstraction de son premier membre, qui a trait à l'accomplissement de ce que la nature ne peut effectuer) ce qui est imité dans la nature n'est pas expressément déterminé, mais la vraisemblance exégétique pencherait plutôt du côté d'une imitation par l'art du *modus operandi* de la nature (même s'il faut admettre une dissymétrie et une forme d'anacoluthie dans cette exégèse, puisque l'art dans le premier cas accomplit des œuvres, et dans le second cas imite la nature accomplissant les siennes). C'est donc un renforcement de l'analyse qui se fait jour ici, l'analogie entre la production naturelle (ou plutôt l'opération naturelle) et la production « artistique » se voyant par la dépendance de la seconde à l'égard de la première.

Mais, si ce *modus operandi* est celui que l'art manifeste pour son propre compte, on doit le tenir pour caché, parce qu'immanent à l'opération de la *phusis* : comment dès lors peut-il être conçu comme imitable ? Faut-il parler d'une affinité - voire de l'appartenance à un genre commun - entre l'art et la nature, en tant que causes, affinité telle que l'art opère comme la nature, parce qu'il n'y aurait qu'une manière de réaliser des fins ? Le caractère originel de l'opération naturelle affirmé dans notre formule suscite précisément le problème que l'on entend traiter ici, celui de l'inscrutabilité de la finalité naturelle, en tant qu'elle est plus éminente que la finalité « artistique ». Cette inscrutabilité même n'induit-elle pas à attribuer à la *phusis* une démiurgie d'autant plus extensive qu'elle est plus immanente ? Ce péril n'incite-t-il pas à l'inverse nombre d'exégètes à donner de la finalité naturelle la version la plus faible possible³ ? Tout d'abord, en effet, si la nature œuvre en vue d'une fin mieux que l'art, on peut être enclin à en faire une sorte de providence immanente, substitut du dieu dans un monde où il n'agit pas. Pour écarter une telle interprétation, certains ont éprouvé la tentation de tenir la finalité naturelle pour une finalité purement conceptuelle⁴, sur le mode du « comme si ». On tentera pourtant ici d'explorer une autre voie qui, sans sacrifier l'attribu-

3 C'est le cas, selon des stratégies différentes, de Werner Wieland, *Die Aristotelische Physik*, Göttingen, 1962, et de Martha Nussbaum, *Aristotle's De motu animalium*, Princeton, 1978

4 W. Wieland, *op. cit.*

tion d'une finalité objective à la nature, ne tombe pas pour autant dans une théologie de substitution.

Commençons par dissiper ce qui pourrait paraître légitimer cette dernière version de la finalité : en prêtant plus de finalité à la nature, Aristote n'a pas le dessein de lui prêter en même temps tous les attributs de la finalité « artistique » en plus éminent. Ce sentiment viendrait d'une séparation subreptice de la nature et de ses œuvres, conduisant à voir dans la *phusis* une sorte de démiurge, qui aurait égard à un plan d'organisation dépassant les êtres individuels. On allègue volontiers dans ce sens certaines des « maximes de la nature » dont parle Pierre Hadot⁵, maximes rassemblées par H. Bonitz. (*Index Aristotelicus*, col. 836b), comme si la *phusis* qu'elles mettent en scène œuvrait autrement que comme un principe immanent. Mais c'est probablement une fausse apparence, la *phusis* étant créditée de façons de faire par simple manière de parler, sans qu'il faille lui prêter une démiurgie universelle. Est-ce-à-dire que la finalité naturelle elle-même doit subir la même éviction, et que le rejet d'une démiurgie universelle de la nature entraîne nécessairement le rejet d'une nature atteignant des fins ? On serait plutôt enclin à penser que le congé donné à la première autorise d'autant mieux à concevoir la seconde, en ce qu'il lui restitue son immanence aux êtres individuels et la raison de son antériorité à l'égard de l'art. L'un des problèmes les plus épineux que l'on ait à se poser ici réside en effet dans le transfert à la nature des attributs de l'art, ou plutôt dans la légitimité de ce transfert. Or, si l'on se défait de la démiurgie universelle de la nature, on n'en a pas pour autant fini avec la technicisation subreptice de la nature ; cette dernière peut se localiser en chaque être auquel la *phusis* est tenue pour immanente. Et c'est bien là que la discussion se resserre : lorsque Aristote dit que « l'art imite la nature », est-on fondé à voir dans l'imité un art occulte et immanent, que l'art proprement dit expliciterait en l'affaiblissant, ou plutôt ce qui, antérieur à tout art, le surpasse, en comportant moins de médiations ?

On remarquera d'emblée qu'Aristote ne semble pas vouloir accorder à l'art le pouvoir de procéder d'une manière qui soit *sui generis*, il lui faut produire en opérant comme la *phusis*, qui, elle, à prendre le terme de façon stricte, ne produit pas, même si elle est dite parachever⁶. Aristote

5 « Sur les notions de "Phusis" et de Nature », dans *Herméneutique et Ontologie*, PUF, 1990

6 *Mét.*, 8, 1050a16-19

aurait ainsi pour dessein de préciser le *modus operandi* de la *pbusis*, en limitant autant que faire se peut la portée « cognitive » de sa technicisation. Aussi peut-on être tenté, croyant lui emboîter le pas, de tenir la finalité naturelle elle-même pour une catégorie de l'interprétation, achevant ainsi la « dé-technicisation » de la *pbusis*. Et certes Aristote s'emploie lui-même à atténuer tout ce qui pourrait donner le sentiment d'une représentation de fin de la part de la nature.

La nature est un cheminement vers elle-même, le principe d'une génération qui lui reste immanente et qui est une marche de la forme à la fin. Son opération relève du déploiement plus que du produire, car on ne saurait dire de la *pbusis* qu'elle donne lieu à une œuvre ; mais, dans ce qui sépare l'être engendré par la nature de l'œuvre, vient s'interposer le caractère « occulte » de l'opération de la nature, son opacité, son immédiateté, pourrait-on dire, ou du moins son caractère moins médiate. Aristote refuse d'accorder au projet l'exclusivité de la finalité, il n'entend pas que l'on mette en avant le caractère mental de la fin, c'est au contraire le signe d'une distance à l'égard de la fin qui rend fragile l'interprétation en termes de « comme si ». Aristote entend-il nous faire concevoir qu'il y a analogie entre la nature et l'art en un sens *minimaliste*, en ce sens que l'art nous permet de concevoir hypothétiquement une finalité naturelle, ou bien son dessein est-il de prêter à la nature une finalité « objective » et de renchérir en quelque manière sur la finalité que vise la *technè* ? Ce qui militerait dans le premier sens serait l'insistance d'Aristote sur la *régularité*, sur l'*ordre* constant ou fréquent par lequel la nature, en chaque être, s'achemine vers un état final. Cette téléologie ne présenterait pas de caractère intentionnel, mais serait un pur facteur d'intelligibilité. Il adviendrait que la nature, constamment, ou le plus souvent, parvienne à un état que l'art aurait visé mais que la nature atteindrait sans le viser. Et le fait est que, en *Physique* II-8, Aristote veut montrer tout au plus que la nature marche vers une fin, vers l'achevé, non qu'elle se propose d'y parvenir. On ne voit pas en quoi elle aurait à œuvrer dans ces conditions, il suffira de dire qu'elle est orientée vers l'état achevé, comme vers ce *qu'elle a à être*, vers ce qu'elle doit être. Cette version minimaliste de la finalité tend à exonérer Aristote de toute imputation d'une « immaterial agency » à la nature, voire d'un *art caché*, à accentuer en elle la spontanéité du cheminement vers un état achevé, la nature atteignant une fin qu'elle ne se propose pas. Cette téléologie *soft* consisterait surtout dans une explication de la formation des êtres naturels prenant en vue le résultat. Ce serait donc l'intégration de l'essence du résultat dans l'ordre

de la formation qui importerait à Aristote, du strict point de vue de l'intelligibilité. Aucune forme de démiurgie ne serait prêtée à la nature, et la démiurgie ne serait pas la signification de l'analogie avec la *technè*, dont il faudrait limiter la portée. Cette analogie n'aurait pas pour fonction de nous faire concevoir un art immanent à l'opération naturelle, mais de nous faire penser le caractère *sui generis* de cette opération, ce qui interdirait tout anthropomorphisme. En d'autres termes, donner une interprétation « technique » de l'opération naturelle reviendrait à faire fausse route, à introduire une causalité fantôme, et à errer quant à l'objet de l'imitation de la *technè*. Celle-ci n'imiterait pas une activité démiurgique immanente, malgré quelques formules du Stagirite allant dans ce sens. La nature ne ferait pas la même chose que l'art en mieux, comme si une démiurgie immanente ou secrète était meilleure que l'opération d'une *technè*, mais bien autre chose. La finalité technique serait donc inopérante pour se représenter la genèse naturelle si ce n'est sur le mode du « comme si ».

Cette stratégie d'interprétation a la vertu de rendre compte adéquatement de la connexion qu'établit Aristote entre finalité et régularité, et de ne pas trop recourir à des opérations cachées, elle est parcimonieuse, ne prêtant à la nature aucune visée, mais seulement une marche vers l'achevé. N'est-elle pas cependant trop parcimonieuse ? Ne tend-elle pas à faire l'épochè de ce qu'Aristote donne le sentiment de considérer comme le travail de la nature, qui réalise le meilleur possible ? On pourrait certes disposer de cette objection en disant que la nature est interne à chaque être, qu'elle ne saurait partant avoir égard en chacun qu'à son état achevé, et que le « meilleur état possible » est une clause aristotélienne pour formuler la place de la contingence dans la réalisation de cet état. On ne saurait parler en effet d'un dessein d'ensemble de la nature ; chaque meilleur n'est meilleur que pour un être donné, et il n'est pas susceptible d'être amélioré par un travail ultérieur. Il n'en reste pas moins que, dans ces limites, la nature ne tend pas seulement vers une fin, elle réalise une fin. Cela dit, la nature n'a pas à s'interroger sur ses voies, elle n'a rien qui laisse entendre qu'elle se livre à un quelconque travail. Il y a donc une difficulté tenant à la conciliation apparemment problématique entre la thèse d'une spontanéité rigoureuse de la nature atteignant ses fins et les « maximes de la nature » (Pierre Hadot) qui la présentent comme laborieuse et économe.

W. Wieland choisit de tenir ces dernières pour inessentiellles, simples clauses de style, soucieux qu'il est de *ne pas objectiver la téléologie*.

Cependant, n'est-ce pas rendre plus malaisée l'intelligence de l'imitation de la *phusis* par la *technè* ? Car enfin, peut-on dire que la fin ne soit pas objective quand il s'agit d'une réalisation naturelle, lors même qu'elle tend à l'être quand il s'agit d'une production de la *technè* ?

On conviendra volontiers que l'erreur serait de prêter à la *phusis* une représentation de fin, de séparer l'*eidos* à un moment quelconque, comme si la nature se proposait de l'incarner dans la matière. Mais n'y a-t-il rien entre la rigoureuse négation de l'objectivité du *telos* (qui n'est alors selon Wieland qu'un concept réfléchissant) et l'affirmation massive d'une téléologie intentionnelle de la nature ? Faut-il se résoudre à réserver la finalité effective à la *technè*, la *phusis* n'étant imitée que dans l'ordre et la régularité de son cheminement vers le résultat ? Or, il importe de le rappeler, ce n'est pas l'artisan mais l'art qui imite la nature : c'est en tant qu'il s'y connaît quant à la chose à produire que l'art est dit imiter la *phusis*, et cela même devrait déjà inciter au scepticisme en ce qui regarde le minimalisme téléologique. Mais surtout on conçoit mal en quoi la *phusis* peut être appelée « *aitia eneka tou* » (*Physique*, II, 8 198 b 10), ce qui est pourtant le propos même d'Aristote dans le chapitre. Il semble qu'Aristote veuille établir l'effectivité de la finalité, en tant que principe de formation des êtres naturels. Il réfute une hypothèse que l'on a pu dire « réductionniste », selon laquelle rien dans ce que « produit » la nature n'ayant en vue le meilleur état de la chose, on pourrait toujours éviter d'en faire état. Le résultat ne serait en aucune façon la cause, il serait indifférent, dans sa qualité - non dans son fait ou sa nature événementielle - à la chaîne causale. On peut dire en ce sens que le nécessaire est aveugle, et l'on conçoit que l'hypothèse de Wieland puisse paraître plausible, celle d'une finalité sur le mode du « as if ». Mais on pourrait avec peut-être plus de plausibilité penser à une inversion du cheminement causal, comme le suggère Howard Robinson (« Aristotelian Dualism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983, p. 139), selon qui « the end state is what causes the earlier ones ». L'anti-réductionnisme d'Aristote n'est pas seulement conceptuel : il ne paraît pas être analysé non plus dans toute son ampleur si l'on adopte un « fashionable compatibilism » (Robinson, article cité, p. 132), selon lequel Aristote diffère de Démocrite non en ce sens qu'il ne serait pas « mécaniste », mais en ce sens que la forme d'explication « mécaniste » n'épuise pas l'explication de la formation des êtres naturels (« a difference concerning the importance of certain forms of explanation rather than a difference about the actual manner of operation of things », Robinson, *ibid*, p. 133). Le point de vue d'Aristote ne consiste probable-

ment pas à affirmer la *compatibilité* du nécessaire et du final, mais le caractère *sui generis* de la causalité de la nature entendue comme causalité finale.

C'est à cette démonstration que s'emploie notre troisième argument (Hamelin), c'est aussi celui qui introduit dans l'intelligence du propos d'Aristote la plus grande difficulté. W. Wieland le voit bien, qui reconnaît qu'en *Physique* II-8, « Aristotle starts with the idea that in all artistic production an unexpressed understanding of the natural is always presupposed » (p. 153). Cependant, il insiste sur l'idée que « nothing which characterises the teleology of the process of coming into being in the arts can be transferred to the realm of natural things » (p. 154. Wieland utilise à cet égard, *Métaphysique*, Z, 7, 1032a2 sq). C'est là une objection forte à toute utilisation de la formule du troisième argument (TMP) dans le sens de l'attribution à la phusis d'une téléologie objective. S'il s'agit, comme on l'a dit, d'un argument *a fortiori*, ne faut-il pas réexaminer les conditions de son utilisation ? L'élément majeur de l'objection consiste dans le statut de l'*eidōs*, qui est extra-mental dans le cas de la *phusis* (on peut donc parler d'un *eidōs in re*) et *en tē psuchē* dans le cas de la *technē*. Je peux prendre l'*eidōs* pour fin si je me le représente comme devant être réalisé, mais pour la *phusis* cette visée est dénuée de pertinence. Faut-il penser que toute causalité finale soit concevable strictement comme visée, ce qui conforterait la thèse de Wieland, ou bien l'*eidōs* n'est-il pas par lui-même la cause directrice, l'idée de fin étant séparable de sa représentabilité pour garder le sens de « devant être réalisé » ? Aristote se fonde sur le caractère final de la réalisation technique, sans lui emprunter son caractère intentionnel. Il y a plus d'éminence dans la finalité naturelle parce qu'il y a moins de médiations, c'est un *logos enulos* qui se réalise, la *noēsis* technique venant s'interposer diminue, si l'on peut dire, la finalité. On ne saurait donc dire nécessairement que prêter à la nature une téléologie objective revienne nécessairement à lui prêter une *technē* immanente (malgré quelques « maximes de la nature »), il faut donc penser que la nature réalise des fins qu'elle ne se propose pas, et qu'ainsi, si l'on peut dire, et sans ajouter au paradoxe, elle les réalise mieux. Si, comme le dit S. David Ross, l'art prend la nature pour modèle, ce n'est pas une démiurgie cachée qu'il prend en elle pour modèle mais la manière de réaliser la fin, qui préexiste à toute représentation. Celle-ci n'est pas nécessaire pour constituer la fin comme telle : le « TMP », loin de contribuer à une technicisation subreptice de la nature, s'inscrit dans une stratégie de dissociation de la finalité et de l'idée de dessein (« pur-

pose ») dont l'origine est précisément la restriction du « *to bou eneka* » à un *eidōs en tē psuchē*. Il est piquant de voir que cette stratégie ait pu se retourner contre son auteur pour lui faire attribuer une nature secrètement technique, qui saurait mieux que l'art résoudre les problèmes qu'il se pose.

En second lieu, la nature travaille sur mesure, elle individue mieux que l'art⁷. Or, le critère d'adéquation est un critère crucial de finalité pour le Stagirite. Ce qui est en jeu ici⁸, c'est la capacité de l'art à produire des totalités vraiment unes, non seulement l'*eidōs* est extérieur « *en archē* », mais il subsiste une inadéquation entre l'*eidōs* et l'œuvre, qui n'est pas du même ordre que la distinction de l'*eidōs* et de l'individu naturel. Cette dernière renvoie à la contingence dont l'individu naturel est imprégné (*De Caelo* II-11) sans manifester d'écart dans la génération même entre l'*eidōs* et l'être individuel.

Il y a donc une double limitation de la *technē*, *a parte principii* et *a parte finis*. Loin qu'elle épuise la finalité, on pourrait dire qu'elle la limite. Cette double restriction affectant la *technē* par rapport à la phusis, que l'on peut résumer en parlant d'un déficit de finalité et d'un déficit d'individualité, n'en ferait-elle pas qu'une seule ? On l'a vu, l'éminence de la nature dans un genre qui lui est commun avec l'art - disons, le genre de la « réalisation » - ne présuppose pas une démiurgie plus haute mais s'entend plutôt comme finalité sans intentionnalité, dans le cheminement même de la forme vers la fin - ce qui pourrait se dire en d'autres termes : de la forme à la forme. Or Aristote souligne avec insistance que le propre de la nature en tant qu'elle « réalise » est d'être immanente (ainsi, en *Mét* Z-7) ; et telle est bien la raison même pour laquelle, selon Sarah Waterlow⁹, la nature est plus « individualisante » que l'art. Certes, l'art et la nature peuvent être dits au même titre produire des œuvres individuelles, et l'on pourrait demeurer perplexe face au privilège accordé ici à la nature. Et si l'on restreint ici l'individualité à ce qui est différencié par la seule matière, la même forme étant donnée, l'idée d'une individualisation plus ou moins forte n'aura pas de fondement. Mais, précisément, cela suffirait-il à rendre compte de l'individualité ? Et que faire alors de la remarque de Sarah Waterlow selon laquelle « the Aristotelian artificer can realize the same form in any numbers of particular subjects, whereas the relation

7 Cf S Waterlow, *Nature, Change and Agency*, Oxford, 1982

8 Cf G Fine, *On Ideas*, Oxford, 1993

9 *Op cit*, p 41

between the natural substance and the particular subject in which the natural form is to be realized is necessarily one, since they are necessarily the same individual » ? On ne saurait dire, bien sûr, que la *phusis* puisse faire correspondre adéquatement son œuvre avec la forme « réalisée » - cela reviendrait à épuiser l'indétermination matérielle. Mais il n'est pas non plus absolument pertinent de conformer l'individualité de l'être naturel ainsi obtenu à celle de l'objet produit par l'art. Si l'art produit comme la nature, il ne fait pas aussi bien. Sa « moindre finalité » n'est pas étrangère à la moindre individualisation de ses œuvres, à son moindre engagement en chacune d'entre elles ; c'est, aussi bien, ce qui achèverait de rendre raison de son statut d'imitant

Il n'est pas aussi paradoxal qu'on le croirait de dire que l'art imite la nature, lors même qu'il ne fait pas autre chose qu'elle, ou, si l'on veut, qu'il n'opère pas autrement. Car, en opérant ainsi, il détermine moins ses œuvres, ou si l'on veut, il constitue une médiation par rapport à l'individualisation naturelle. Si l'on ajoute à cela l'intentionnalité de la finalité dans son cas, on ne peut manquer de voir en quoi, œuvrant comme la nature, il ne peut œuvrer qu'après elle.

Alain PETIT

ARISTOTE, PLATON ET LES FORMES D'OBJETS ARTIFICIELS

Le sujet du présent exposé est né au confluent de trois désirs. Le premier est que ne soit pas laissée de côté, pendant ces journées aristotéliennes de Bordeaux, la confrontation inévitable, mais si cruciale philosophiquement, entre Aristote et Platon. Le corpus de cette confrontation est naturellement énorme : il n'est pratiquement pas de traité d'Aristote où celui-ci n'expose et ne critique les vues de son maître. Il existe pourtant un texte, relativement peu connu et peu étudié en France¹, qui est central à cet égard : ce sont les quelques pages d'Alexandre d'Aphrodise, dans son *Commentaire à la Métaphysique* (79.3-85.13 Hayduck), où l'exégète éclaire un passage très elliptique de la *Métaphysique* (A, 9, 990b8-17) en citant ou en paraphrasant un ouvrage d'Aristote autrement perdu, le *Peri ideôn*, ouvrage qui était certainement antérieur à *Métaph. A*, lequel ne fait ici que le résumer².

Je désire aussi attirer l'attention sur un livre entièrement consacré au *Peri ideôn*, celui de Gail Fine, *On Ideas - Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms* (Oxford, 1993). Sans être toujours d'accord avec ce qui y est dit, je considère ce livre comme un véritable chef-d'œuvre d'intelligence philosophique et d'acuité argumentative, et je recommanderais

- 1 Voir toutefois Robin (1908), en particulier p 15-25, 111-114, 121-130, 173-181, 603-605, 609-612
- 2 Depuis l'édition Hayduck dans la collection des *CIAG* (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, 1891), les fragments du *Peri ideôn* ont été rééclités par Ross (1955), puis par Harlfinger in Leszl (1975), enfin par Fine (1993). Ils ont été traduits en anglais par Ross (1952) (dont une version révisée est donnée par Barnes (1984)) et par Fine (1993), en italien par Leszl (1975). Voir aussi la traduction anglaise de l'ensemble du *Commentaire* d'Alexandre au Livre A de la *Métaphysique* par Dooley (1989).

vivement sa lecture à ceux qui resteraient sceptiques à l'égard des vertus de la méthode analytique dans son application à l'étude des textes philosophiques anciens. Même s'ils trouvent ici et là matière à discussion, ils ne pourront sans doute pas s'empêcher de reconnaître au moins que les termes de la discussion y sont posés avec une clarté et une précision incomparables. L'exposé qu'on va lire, même s'il n'en exploite qu'une faible partie, est très largement parasitique par rapport à ce livre.

Je désire enfin inscrire à peu près ma contribution dans le cadre qui a été fixé par Pierre-Marie Morel à ces journées aristotéliennes lorsqu'il leur a donné pour titre général « Nature et connaissance ». Il m'a fallu pour cela faire un choix dans ce qui reste du *Peri ideôn*, choix qui aurait été de toute façon nécessaire, compte tenu des contraintes de temps et d'espace. Dans cet ouvrage, en effet, Aristote exposait et critiquait non moins de cinq arguments ou types d'arguments donnés par « les Platoniciens » en faveur de l'existence des idées : les arguments « tirés des sciences » (*apo tôn epistêmôn*), l'argument de « l'un par-delà le multiple » (*hen epi pollôn*), l'argument « tiré de la pensée » (*apo tou noein*), l'argument « tiré des relatifs » (*ek tôn pros ti*), enfin l'argument qui « introduit le Troisième Homme » (*ton triton anthrôpon eisagôn*). La question des idées d'objets artificiels (ou artefacts) n'occupe qu'une place modeste dans cet ensemble : elle intervient seulement dans l'une des objections adressées aux arguments « tirés des sciences ». Il faut signaler aussi que ces arguments, exposés en premier, forment avec le second et le troisième un groupe d'arguments qui s'opposent au quatrième et au cinquième, ceux-ci étant qualifiés par Aristote lui-même de « plus exacts » (*akribesteroi*, *Metaph.*, 990b15) ; et il est de fait que leur exposé et leur critique, dans le passage correspondant du *Peri ideôn*, sont plus complexes et plus intéressants que ceux des arguments du premier groupe. Cependant, le choix de la question des idées d'artefacts a quelques avantages, outre celui de rejoindre, au moins par antiphrase, le thème général de notre réunion. Cette question limitée soulève en effet avec force, et même avec brutalité, le problème central que pose le *Peri ideôn* : les critiques d'Aristote, du point de vue historique et du point de vue philosophique, atteignent-elles véritablement la théorie de Platon ? Si oui, faut-il en conclure que celle-ci est un échec grandiose ? Si non, la leçon à en tirer est-elle qu'Aristote n'a pas compris la pensée de son maître ? Résumée à grands traits, la question des idées d'artefacts se pose ainsi : d'après le *Peri ideôn*, les arguments tirés des sciences, s'ils parvenaient à établir l'existence des idées, établiraient nécessairement qu'il existe des idées

d'artefacts ; or, toujours d'après le *Peri ideôn*, les Platoniciens ne veulent pas qu'il existe de telles idées. Cette dernière affirmation paraît directement contredite par plusieurs passages célèbres de Platon, qui mentionnent sans réticence apparente une idée de la navette, une idée du lit ou une idée de la table. En face de cette contradiction, c'est Aristote qui paraît ici en mauvaise posture ; dans d'autres cas, c'est Platon. Si aucun des deux ne gagne par knock-out, y en a-t-il un des deux qui l'emporte aux points ? Tout le livre de Gail Fine est un effort héroïque pour échapper au dilemme suivant, qu'elle qualifie de « peu séduisant » : « ou bien Aristote interprète correctement Platon, auquel cas la théorie des formes est incohérente ; ou bien il l'interprète de travers, auquel cas Platon est invulnérable à ses critiques » (p. 28). Mais, ajoute-t-elle, « Platon et Aristote méritent tous deux mieux que cela » (p. 29).

Les arguments tirés des sciences, à la critique desquels contribue la question des idées d'artefacts, étaient, d'après le *Peri ideôn*, au nombre de trois. Donnons-en d'abord une traduction, d'après le texte édité par Harlfinger et reproduit par Fine³ :

AS I (79.5-8) : « Si toute science fait son œuvre en se référant à une chose qui est une et la même, et non à aucune des choses particulières, alors pour chaque science il doit y avoir quelque chose d'autre en dehors (*para*) des sensibles, chose qui est éternelle et qui est le paradigme des choses qui viennent à être dans le domaine de cette science ; et une chose ainsi caractérisée (*toiotouton*) est une idée. »

AS II (79.8-11) : « En outre, les choses dont les sciences sont sciences existent ; mais les sciences sont sciences de certaines choses en dehors des choses particulières ; en effet, ces dernières sont indéfinies et indéterminées (*apeira te kai aorista*), alors que les sciences ont pour objets des choses déterminées ; il existe donc certaines choses en dehors des choses particulières, et ces choses sont des idées. »

AS III (79.11-15) : « En outre, si la médecine n'est pas la science de cette santé-ci (*tèsde tès bugieias*), mais la science de la santé tout court (*baplós*), il existera une santé en soi (*autobugieia*) ; et si la géométrie n'est pas la science de cet égal-ci et de ce commensurable-ci, mais la science de l'égal tout court et du commensurable tout court, il existera un égal en soi et un commensurable en soi ; et ces choses sont des idées. »

3. Le texte d'Alexandre est transmis par deux groupes de manuscrits, qui diffèrent sur quelques points. Les manuscrits OAC donnent ce que l'on appelle la *recensio vulgata*, LF la *recensio altera*. Je n'aurai pas besoin de me référer ici à la seconde.

Sans prendre le temps d'examiner en quoi ces arguments diffèrent, ni comment l'on peut montrer qu'ils se complètent les uns les autres⁴, passons tout de suite aux deux objections distinctes qu'Aristote leur adresse :

AS IV (79.15-20) : « Les arguments de ce genre ne démontrent pas (*ou deiknuousin*) ce qu'ils prétendent démontrer, à savoir l'existence des idées ; mais ils démontrent qu'il existe certaines choses en dehors des choses particulières et sensibles. S'il existe des choses en dehors des choses particulières, il ne suit pas forcément que ces choses soient des idées ; en effet, en dehors des choses particulières, il y a les choses communes (*ta koina*), et nous disons que ce sont ces choses-là qui sont les objets des sciences. »

Remarquons dès maintenant que si Aristote tient les arguments en question pour incapables de démontrer l'existence des idées, il reconnaît qu'ils sont concluants à l'égard d'une conclusion différente, à savoir l'existence de ce qu'il appelle « les choses communes », ce qui pose immédiatement la question de savoir en quoi les *koina* aristotéliens diffèrent des idées platoniciennes. À vrai dire, pour que les arguments tirés des sciences soient capables d'établir l'existence des *koina*, il faut que ces derniers possèdent un assez grand nombre de traits communs avec les idées platoniciennes : ils ne s'identifient avec aucune des choses particulières et sensibles, et c'est en ce sens qu'ils sont *koina*, communs ou universels (AS I-III) ; chaque science se réfère à l'un d'entre eux (AS I) ; ils sont les objets des sciences (AS II) ; ils sont déterminés (AS II) ; il est même probable qu'on peut les désigner par l'expression « X en soi » (AS III). Que reste-t-il pour les différencier des idées platoniciennes ? Vraisemblablement, deux traits que l'on peut tirer de AS I : (a) ils ne sont pas éternels, ou pas nécessairement éternels (ils n'existeraient pas, ou pourraient ne pas exister, si les choses particulières qui les exemplifient n'existaient pas ou pouvaient ne pas exister) , (b) ils ne sont pas des paradigmes, du moins dans le sens où les idées platoniciennes sont des paradigmes, c'est-à-dire en ce sens que l'idée de F est parfaitement F, alors que ses participants ne le sont, pour diverses raisons, qu'imparfaitement.

La première objection d'Aristote est suivie par une seconde, qui introduit la considération des idées d'artefacts

AS V (79.20-80 7) : « en outre, il y a le fait qu'il existe aussi des idées des choses qui sont du domaine des arts (*tôn hupo tas technas*). En effet,

4 Je renvoie sur ce point à l'analyse détaillée de Fine, chap 5 (p 66-80)

tout art réfère à quelque chose d'unique les choses qui viennent à être par son action⁵ ; les choses dont les arts sont arts existent ; et les arts sont arts de certaines choses autres en dehors des choses particulières⁶ Quant au dernier argument⁷, outre le fait qu'il ne démontre pas non plus qu'il existe des idées, il semble bien qu'il établira (*kataskeuazein doxei*) qu'il existe des idées de choses dont ils ne veulent pas (*ou boulontai*) qu'il y ait des idées. Si en effet, parce que la médecine n'est pas la science de cette santé-ci, mais la science de la santé tout court, il existe une certaine santé en soi, il y en aura aussi dans le cas de chacun des arts. En effet, ils ne sont pas l'art du particulier ni non plus de cette chose-ci, mais ils sont l'art de cette chose-là tout court sur laquelle ils portent. Par exemple, la menuiserie est l'art de la chaise tout court, non celui de cette chaise-ci, l'art du lit tout court, non celui de ce lit-ci ; et la sculpture, la peinture, l'architecture et chacun des autres arts a un rapport semblable avec les choses qui sont de leur domaine. Il y aura donc aussi une idée de chacune des choses qui sont du domaine des arts, ce que précisément ils ne veulent pas (*hoper ou boulontai*). »

À première vue, il peut sembler étrange qu'Aristote dise d'abord (AS IV) que les arguments tirés des sciences ne démontrent pas l'existence des idées, et ensuite (AS V) qu'ils démontrent l'existence des idées d'artefacts. En réalité, cette difficulté n'est pas très sérieuse. Aristote a recours à une stratégie de la concession, bien connue au moins depuis le traité *Du non-être* de Gorgias : les arguments en question ne démontrent pas l'existence des idées, mais même si l'on concédait qu'ils la démontrent, on tomberait alors dans une autre difficulté, car ils démontreraient alors l'existence d'idées tenues par ailleurs pour indésirables. La seule chose qui reste bizarre est que cette stratégie n'est pas exposée dès le début de la seconde objection : elle n'apparaît qu'en référence au troisième point de cette objection, celui qui se greffe sur le troisième des arguments tirés des sciences. Nous verrons plus loin s'il est possible de rendre compte de cette bizarrerie.

Cela dit, on peut aussi remarquer que la seconde objection offre une disproportion singulière entre le luxe de détails, d'explications et d'exemples que donne Aristote pour montrer que les arguments tirés des sciences, s'ils étaient concluants à l'égard de l'existence des idées, établiraient aussi l'existence des idées d'artefacts, et la sécheresse avec laquelle

5 On reconnaît facilement ici une application de AS I

6 Application, cette fois, de AS II

7 AS III

il indique que les Platoniciens refusaient de telles idées, sans dire d'où il tire ce renseignement, ni sur quelles raisons se fondait ce refus.

Cette rétention d'information est d'autant plus étonnante que, d'un point de vue platonicien, on ne voit guère ce que l'on pourrait objecter à l'extrapolation aux arts des arguments tirés des sciences. Le développement spécifique de cette extrapolation à partir de chacun des trois arguments, tel que le présente AS V, ne se heurte, semble-t-il, à aucune difficulté particulière, comme on va le montrer rapidement en s'inspirant de l'analyse de G. Fine.

(Application de AS I) : ce qui est vrai des sciences, à savoir qu'elles se réfèrent à une seule chose qui est une et la même, c'est-à-dire à un objet fondamental, dans les termes duquel s'explique tout ce qui relève de cette science, est également vrai des arts, à une nuance près qui tient à la différence entre le caractère théorique des sciences et le caractère productif des arts : les choses que les arts réfèrent à un objet fondamental unique sont celles qui « viennent à l'être par leur action » (*ta gignomena bup'autès*). L'extrapolation des sciences aux arts paraît parfaitement légitime, si l'on en juge par les textes de Platon qui mentionnent expressément des idées d'artefacts ; la plupart d'entre eux la facilitent encore davantage, dans la mesure où, loin d'opposer l'art et la nature, ils introduisent la notion même de *nature* dans la description même de l'idée d'artefact. Par exemple, dans le *Cratyle* (389 A-B), il est dit que le menuisier, quand il fabrique une navette, a les yeux fixés (*blepei*) sur quelque chose qui est *par nature* constitué de façon, si l'on peut dire, à « navetter », à remplir la fonction de la navette (*toiouton ti ho pepbuke kerkezein*) ; ce quelque chose est une forme (*eidos*) qu'il serait juste d'appeler « cela même qui est (ou qu'est) » une navette, *auto ho estin kerkis*. De même, dans le fameux passage de *Rép. X* sur les trois lits (596 A sq), il est dit que le menuisier fabrique les lits et les tables dont nous nous servons en ayant les yeux fixés sur l'idée (*pros tèn idean blepôn*), idée qu'aucun artisan n'a fabriquée ; et si quelqu'un l'a fabriquée, ajoute de façon surprenante Platon, ce ne peut être que Dieu. Celui-ci l'a fait naître unique par nature (*mian phusei autèn ephusen*), ce pourquoi on peut dire de lui qu'il est *phutourgos*, créateur naturel, par opposition au *dèmiourgos*, artisan humain. Si l'on se rapporte à ces textes, remarque très bien Gail Fine, sans tirer peut-être tout le profit possible de cette remarque, Aristote paraît être en retrait sur ce qu'il pourrait dire : son objection laisse entendre, en effet, que Platon est *virtuellement* obligé, par ses arguments tirés des sciences, d'admettre aussi des idées d'artefacts, alors

que Platon lui-même semble tout à fait content d'argumenter *explicitement* en faveur de telles idées, au moyen d'arguments très proches de ceux, tirés des sciences, qui sont exposés dans le *Peri ideôn*. C'est là l'une des énigmes de notre texte : on peut se demander si Aristote, comme on dit familièrement, ne fait pas l'âne pour avoir du son ; plus précisément, s'il ne fait pas exprès d'ignorer la doctrine explicite de Platon pour pouvoir lui reprocher d'être implicitement condamné à l'admettre. Mais nous ne sommes pas encore en mesure d'en décider.

(Application de AS II) : de même que les objets des sciences existent, et ne sont pas identiques aux choses particulières, pour la raison que ces dernières sont indéterminées, alors que les premiers sont déterminés, de même doit-il en aller pour les objets artificiels. Aristote serait d'autant moins autorisé à reprocher cette extrapolation à Platon qu'il l'admet pour son propre compte, comme il doit d'ailleurs le faire s'il veut que les arguments tirés des sciences établissent de façon valide l'existence de ses propres *koïna*. Gail Fine cite à ce propos un passage de la *Rhétorique* (I, 1356 b 30-33) qui est très proche de notre texte : « Aucun art ne prend en vue (*skopei*) le particulier : par exemple, la médecine ne prend pas en vue ce que le sain est pour Socrate ou pour Callias, mais ce que le sain est pour un homme ou pour des hommes de telle ou telle sorte (*tô toiôde* à *tois toioisde*) , car c'est cela qui est du domaine de l'art (*entechnon*), alors que le particulier est indéfini (*apeiron*) et inconnaisable (*ouk epistêton*). » On remarquera simplement que ce texte prend la médecine comme exemple d'*art*, alors que les arguments exposés dans le *Peri ideôn*, ainsi que les objections qui leur sont faites, la prennent sans ambiguïté comme exemple de *science*. Cette oscillation s'explique assez aisément : si l'on prend comme critères de la science le caractère purement théorique et le caractère démonstratif, la médecine doit être rangée du côté des arts ; mais elle s'oppose, au même titre que la science, à l'empirisme, et elle se distingue des arts, pris au sens étroit, dans la mesure où elle ne procède pas à la fabrication d'un objet doté d'une existence indépendante.

(Application de AS III) : la médecine était explicitement prise comme exemple de science, au même titre que la géométrie, dans AS III ; elle réapparaît, toujours à titre de science, mais sans être accompagnée de la géométrie, dans l'application que AS V fait de AS III ; c'est sans doute pour faciliter l'extrapolation de ce qui vaut d'elle aux divers arts, qu'ils soient des arts de fabrication (menuiserie, architecture), ou des arts d'imitation (peinture, sculpture). De même que les sciences, les arts n'ont pas

pour objet tel ou tel objet X particulier, mais le X tout court ; ce qui ne veut naturellement pas dire que le menuisier fabrique un lit tout court, et non tel lit particulier, bien au contraire ; cela veut dire qu'il ne fabriquerait pas le lit particulier qu'il fabrique si son art de menuisier ne consistait pas (pour Platon) en une connaissance de l'idée du lit, ou (pour Aristote) en une représentation mentale de la forme universelle du lit.

Mis à part l'étonnement que l'on peut éprouver à voir Aristote présenter comme une implication non expressément dérogée par Platon ce qui, chez Platon lui-même, se présente comme une doctrine pleinement assumée, ce premier volet de l'objection AS V ne paraît pas pouvoir être facilement écarté du point de vue même de Platon. Il ne devient constitutif d'une objection, d'ailleurs, que si l'admission des idées d'artefacts entre en conflit avec une autre thèse platonicienne, ce qui est le cas si, et seulement si, il est vrai que les Platoniciens « ne veulent pas qu'il existe des idées des artefacts ». Mais qu'est-ce qui fait dire à Aristote, aussi brièvement et aussi catégoriquement, qu'ils n'en veulent pas, au mépris apparemment de textes platoniciens dépourvus de toute ambiguïté ? Telle est l'énigme principale de notre texte

Les commentateurs modernes se sont, bien entendu, souvent posé cette question. Les solutions qu'ils ont proposées, et celles qu'il aurait été possible de proposer, ont été soigneusement présentées et évaluées par Gail Fine ; elle en compte six, que je vais résumer à sa suite, en insistant surtout sur la première et sur la sixième.

Première hypothèse. on pourrait supposer que ce n'est pas Aristote qui, dans le *Peri ideôn*, attribue aux Platoniciens le rejet des idées d'artefacts, et que c'est Alexandre qui interprète ainsi, et de manière incorrecte, le texte de *Métab.* A qu'il est en train de commenter. En effet, dans ce passage que son allure elliptique dénonce comme un résumé du *Peri ideôn*, et qui ne peut en être qu'un résumé fidèle, il est tout à fait remarquable qu'Aristote ne dit pas un mot de la question des objets artificiels. Il dit bien (990b10-11) que « certains des arguments platoniciens produisent des formes de choses dont nous⁸ ne pensons pas qu'il y a des formes ». Mais lorsqu'il s'agit de préciser quelles sont ces formes indésirables, il dit seulement que, « selon les arguments tirés des sciences, il y aura des formes de tout ce dont il y a des sciences », et il n'éclaire

8. Je n'insiste pas sur ce célèbre « nous [Platoniciens] », remplacé dans le texte parallèle de M, 1079a7, par « ils »

véritablement sa lanterne qu'un peu plus loin, lorsqu'il dit (990b26-27) qu'« il existe des sciences, non seulement de la substance, mais aussi d'autres choses », alors que, « à la fois selon la nécessité et selon les opinions à ce sujet⁹, si les formes sont participables, il est nécessaire qu'il n'existe d'idées que des substances ». Cet argument, notons-le en passant, montre qu'Aristote n'hésite pas, pour mettre le platonisme en contradiction avec lui-même, à lui attribuer des thèses que les textes de Platon lui-même contredisent allègrement : à lire les Dialogues, qui songerait en effet à penser qu'il n'existe pas d'idées d'autre chose que des substances ? Dans l'un des textes les plus circonstanciés sur l'extension de l'ensemble des idées (*Parm.* 130 B-C), on voit que les cas qui font le moins difficulté sont ceux de qualités et de quantités comme le semblable, l'un, le multiple, le juste, le beau, le bien ; l'hésitation s'introduit, en revanche, à propos de substances comme l'homme, le feu et l'eau. Quoiqu'il en soit, ce passage de la *Métaphysique* semble établir sans l'ombre d'un doute que les idées indésirables introduites par les arguments tirés des sciences ne sont pas les idées d'artefacts, mais les idées de réalités non substantielles. Dès lors, il se pourrait qu'Alexandre ait cru, à tort, que les idées indésirables engendrées par les arguments tirés des sciences devaient être identifiées en référence au contraste entre les sciences et les arts, alors que, pour Aristote, elles s'identifiaient en référence au contraste entre sciences des substances et sciences des réalités non substantielles.

À cette première hypothèse, Gail Fine adresse des objections sur lesquelles il convient de s'arrêter un peu longuement, parce qu'elles sont peut-être moins décisives qu'on ne pourrait d'abord le croire. Ces objections prennent appui sur des textes d'Aristote (autres que le *Peri ideôn*,

9 Aristote n'indique pas ici quels sont les tenants de ces opinions. Il n'est pas nécessaire de penser qu'il s'agisse des opinions des Platoniciens ; en tout cas, l'argumentation qui est exposée dans les lignes suivantes (990b29 - 991a1), faisant appel à des notions comme celle de « participation accidentelle », paraît être proprement aristotélicienne. Ce passage soulève la question complexe qu'Owen (1968) a baptisée du nom de « paradoxes des deux niveaux » (*two-level paradoxes*). Ces paradoxes naissent du fait que l'idée possède deux types de prédicats, les uns lui appartenant parce qu'elle est une idée, les autres lui appartenant parce qu'elle est l'idée de ceci ou de cela, elle transmet à ses participants les seconds, non les premiers ; ainsi l'homme sensible particulier est bipède, mais il n'est pas éternel. Selon Owen (p. 122), *Métaph.* A, 9, 990b27-34 est énigmatique, parce qu'Aristote semble y concéder à l'Académie une distinction entre prédicats de différents niveaux qu'il paraît leur refuser ailleurs, notamment dans plusieurs passages des *Topiques* où Aristote utilise les *two-level paradoxes* contre Platon et les partisans des idées. Je ne peux ici que me borner à signaler l'importance de cette question, qui a été discutée par beaucoup d'autres commentateurs.

et sans rapport avec les arguments tirés des sciences) dans lesquels le Stagirite attribue également le rejet des idées d'artefacts à Platon ; on ne saurait donc dire, semble-t-il, que c'est Alexandre qui, par erreur, a cru qu'il fallait attribuer ce rejet à Platon pour comprendre le passage de la *Métaphysique* (990b10-11) qu'il était en train de commenter.

Le premier des textes cités à ce propos par Fine est une brève phrase de *Métaph.* A (3, 1070a18-19) : « C'est pourquoi Platon n'avait pas tort de dire qu'il existe autant de formes que d'objets naturels (*boposa phusei*). » Cette déclaration semble bien signifier que Platon n'admettait de formes que pour les types d'objets naturels, par opposition aux objets artificiels. En effet, dans le contexte, Aristote établit pour son propre compte un contraste entre la genèse des objets naturels et celle des objets artificiels, et il semble louer Platon d'avoir anticipé sa propre conception en limitant les formes aux objets naturels.

En fait, cependant, la situation est plus compliquée, d'autant plus que le chapitre A 3 est rempli de difficultés textuelles. À propos de la génération des substances, Aristote juxtapose et combine plusieurs contrastes : (a) un contraste entre la nature, principe de mouvement immanent à la chose dont elle est le principe, et l'art, principe de mouvement extérieur à la chose (1070a7-8), (b) une distinction entre la matière, la forme et le composé : la matière n'est une réalité déterminée, un *tode ti*, qu'en apparence¹⁰ ; la forme, elle, est évidemment un *tode ti* ; quant au composé individuel, il résulte de l'union de la matière et de la forme. À partir de 1070a13, Aristote se demande dans quels cas la réalité déterminée qu'est la forme existe en dehors (*para*) de la substance composée elle-même. Sa réponse semble d'abord jouer uniquement sur le contraste entre génération naturelle et génération artificielle : il dit en effet, parlant en son nom propre (1070a13), que pour certaines substances composées, comme une maison, la forme n'existe pas en dehors de la substance composée elle-même, à moins qu'elle ne se confonde avec l'art du bâtisseur, qui est la connaissance de cette forme ; en revanche, ajoute Aristote toujours pour son propre compte, s'il y a un cas dans lequel la forme existe en dehors du composé, c'est bien dans le cas des substances naturelles (*all'eiper, epi tôn phusei*, 1070a17-18). Les substances naturelles

10 Le texte et son interprétation sont ici peu sûrs (1070a10), mais la parenthèse qui suit (1070a10-11, cf aussi H, 1, 1042a27-28) précise sans ambiguïté la raison de cette assertion : ce qui existe par simple contact ou juxtaposition (*aphèi*), et non par union organique de ses parties (*sumphusei*), cela est matière et substrat

en question sont des substances composées individuelles, comme Socrate ou Callias. En tant que naturelles, elles s'opposent évidemment aux substances composées artificielles, comme la maison individuelle : c'est le contraste (a). Mais en tant que composées et en tant qu'actuelles, elles s'opposent aussi aux matières naturelles qui les composent, et qui ne sont *tode ti* qu'en puissance : c'est le contraste (b).

Si l'on isole, comme le fait Fine, l'éloge de Platon contenu dans les lignes 1070a18-19, seul le contraste (a) paraît pertinent pour comprendre le sens de cet éloge ; mais le contexte antérieur vient d'introduire deux contrastes, (a) et (b), et l'on peut se demander si le contraste (b) n'est pas également pertinent pour l'interprétation de cet éloge. Le contexte postérieur, malgré son état défectueux, semble montrer en tout état de cause qu'il l'est. Mais il faut ici entrer un peu dans la discussion technique.

Les deux principaux manuscrits de la *Métaphysique*, E et J, dont l'accord est fréquent et dont l'autorité conjointe est généralement grande¹¹, sont ici divergents. La version de E¹², accentuée de façon appropriée, donnerait le sens suivant : « Platon n'avait pas tort de dire qu'il existe autant de formes que d'objets naturels, si du moins il existe des formes différentes des choses telles que feu, chair, tête (*eiper estin eidè alla toutôn, boion pur sarx kephalè*), toutes choses qui sont matière, la dernière étant matière de ce qui est le plus substance. » Cette version est étrange : quelle qu'ait été la pensée de Platon sur les idées du feu¹³, de la chair et de la tête (qui sont naturellement les matières successives, élémentaire, homéomère et anhoméomère, de l'animal), il n'est nullement nécessaire qu'il ait admis de telles idées pour que l'on puisse le féliciter d'avoir limité les formes aux substances naturelles ; il mériterait le même éloge s'il les avait restreintes aux substances naturelles complètement informées. Conscient de cette difficulté, sans doute, Ross (1924, p. 356-7), à la suite du Pseudo-Alexandre, transporte le morceau de texte traduit ci-dessus par « telles que feu le plus substance » à la ligne 11, de sorte que ce morceau vient compléter la description de ce qui est matière et substrat¹⁴. Ce qui reste dans les lignes 18-19 après ce déplacement, c'est uniquement *eiper estin eidè alla toutôn*, qu'il propose de

11 Jaeger, dans son édition, adopte un sigle commun (π) pour signaler leur accord

12 Acceptée entre autres par Bekker, Bonitz, Robin

13 Le feu est mentionné (avec l'homme et l'eau) parmi les choses dont Socrate se demande avec hésitation s'il y en a des idées, dans le passage déjà cité du *Parménide* (130 C)

14 Cf la note 10 ci-dessus

comprendre dans le sens « Platon n'avait pas tort de dire qu'il existe autant de formes que d'objets naturels, s'il est vrai qu'il existe des formes différentes des choses de ce monde » ; mais s'il s'efforce de justifier par quelques passages de Platon l'usage de *tauta* pour désigner les choses sensibles, il ne cherche même pas à défendre l'usage de *alla* pour désigner la différence entre les idées et les sensibles, usage qui, sous cette forme exacte, paraît sans exemple.

De son côté, le texte de J, qui a été adopté entre autres, et à quelques différences près, par Christ, Cherniss et Jaeger, porte un texte dont la traduction serait : « Platon n'avait pas tort de dire qu'il existait autant de formes qu'il existe d'objets naturels, si du moins il en existe des formes, mais non des choses comme le feu, la chair, la tête (*eiper estin eidè, all'ou*¹⁵ *toutôn boion pur*, etc.). » L'éloge de Platon pourrait donc être plus complexe qu'il n'en a l'air : la doctrine attribuée à Platon pourrait être qu'il y a des formes des substances naturelles complètes, mais non de leurs matières hiérarchiquement étagées, pour la raison que celles-ci ne sont pas des unités organiques, constituées *sumphusei* ; il s'ensuivrait, en vertu de la conception aristotélicienne de la différence entre la nature et l'art, que Platon aurait dû logiquement rejeter les formes d'artefacts, ceux-ci étant encore moins des unités organiques que les parties matérielles des substances naturelles complètement informées. Mais ce serait là une extrapolation aristotélicienne, qui n'est pas nécessairement justifiée ; puisque la notion de *phusis* intervient, comme on l'a vu, dans la description platonicienne des formes d'artefacts, il se peut même qu'elle soit injustifiée, et qu'en restreignant les formes à *ta phusei*, Platon n'ait pas rejeté, ni explicitement ni implicitement, les formes d'artefacts.

Il est vrai qu'il existe dans la *Métaphysique* (A, 9, 991b6-7) un autre passage qui attribue aux Platoniciens un refus explicite des idées d'artefacts. Aristote est en train de critiquer, en se référant expressément au *Phédon*¹⁶, la doctrine selon laquelle les formes sont causes de l'être et de

15 En fait, J porte ici *allou*. La lecture *all'ou*, proposée par Cherniss et adoptée par Jaeger (alors que Christ proposait *alla g'ou*) mérite à peine le nom de conjecture.

16 Complication supplémentaire : alors que les manuscrits lisent *en te tòi Phaidôni outô legetai*, Alexandre et Asclépius ont lu *legomen* à la place de *legetai*. Après avoir signalé cette variante dans son appareil, en la commentant par *an recte* [?], Jaeger s'est convaincu, à la fin de sa vie, qu'elle était le bon texte (cf. la note intéressante et précise de Dooley, p. 145-146, n. 315a). Si attaché que l'on suppose qu'Aristote a été aux théories de Platon, imagine-t-on cependant qu'il ait pu écrire « Nous disons dans le *Phédon* » ? Si l'on veut garder à tout prix *legomen*, il me semble qu'il faudrait condamner la référence au *Phédon* comme une glose, peut-être inspirée, justement, par le commentaire d'Alexandre.

la venue à l'être (*gignesthai*). Il utilise entre autres l'argument suivant : « il y a beaucoup de choses qui viennent à être, comme une maison et une bague, dont nous disons qu'il n'existe pas de formes. » Sans vouloir rouvrir la discussion sur ce fameux « nous » du livre A¹⁷, on notera que son occurrence, quatre lignes seulement après la référence au *Phédon*, semble indiquer qu'Aristote sait parfaitement qu'il ne pourrait s'appuyer ni sur le *Phédon*, ni apparemment sur aucun autre écrit de Platon, pour lui attribuer le rejet des idées d'artefacts. « Nous » désigne-t-il alors un groupe de platoniciens, autres que Platon lui-même ? Une tradition plus ou moins consensuelle, issue des discussions internes à l'école, et qui aurait convaincu Platon de renoncer lui-même aux idées d'artefacts ? Nous verrons dans un instant que ces questions ne sont pas illégitimes, et qu'elles ont donné lieu à certaines des hypothèses explicatives avancées pour résoudre les énigmes du *Peri ideôn*. Mais avant de passer à l'examen de ces nouvelles hypothèses, notons que si l'on ne tient pas compte de la substitution qui s'opère de l'auteur du *Phédon* à « nous » entre les lignes 991b3 et 991b7, l'interprétation la plus naturelle du passage est de penser qu'Aristote met le doigt sur une contradiction interne de la théorie platonicienne. Mais cela n'implique nullement qu'il ait déjà soulevé cette objection dans le *Peri ideôn*. On pourrait tout au contraire imaginer qu'Alexandre, qui connaissait évidemment ce passage et qui l'interprétait comme une réfutation de la thèse du *Phédon* à partir de prémisses platoniciennes, y a trouvé l'occasion de croire qu'Aristote avait en tête cette même objection dans le passage elliptique de *Métaph.* A9 (990b11-13), et de l'introduire dans son commentaire sous une forme qui peut nous faire croire qu'elle figurait déjà dans le *Peri ideôn*¹⁸. On voit ainsi que l'argument de Gail Fine peut se renverser : si Aristote témoigne (en 991b6-7) du rejet des idées d'artefacts par les Platoniciens, cela n'implique pas qu'Alexandre ait raison de penser que ces idées sont les idées indésirables qu'engendrent les arguments tirés des sciences ; cela peut au contraire expliquer qu'il ait pu commettre l'erreur de le penser. C'est pourquoi je pense que l'hypothèse d'une erreur d'interprétation commise par Alexandre mérite une note nettement supérieure à celle que lui donne Gail Fine

17 Cf. la note 8 ci-dessus.

18 On a relevé ci-dessus la bizarrerie que constitue l'introduction tardive, dans AS V, de l'élucidation du rapport entre l'incapacité des arguments tirés des sciences à établir l'existence des idées et leur capacité d'introduire des idées d'artefacts. Cette bizarrerie pourrait être un vestige de l'intervention personnelle d'Alexandre dans l'argumentation

Passons maintenant, brièvement, à quelques autres solutions possibles du problème.

Seconde hypothèse : la critique d'Aristote, dans le *Peri ideôn*, n'est pas dirigée contre Platon, mais contre des Platoniciens autres que lui, qui, à la différence de leur maître lui-même, rejetaient les idées d'artefacts¹⁹. Cette hypothèse peut se présenter aussi sous une forme plus générale, qui concernerait l'ensemble du *Peri ideôn* : non seulement les objections qui y sont adressées aux arguments qui y sont exposés viseraient des Platoniciens autres que Platon, mais ces arguments eux-mêmes auraient été mis au point par des Platoniciens autres que Platon. Ainsi pourrait s'expliquer (autrement que par l'incompréhension d'Aristote) les écarts au moins apparents qui séparent l'exposé d'Aristote et ce que nous lisons dans les Dialogues de Platon, écart dont l'un des exemples les plus troublants est justement celui qui concerne les idées d'artefacts. Il est certain qu'Alexandre présente ces arguments comme ceux des « Platoniciens », non comme ceux de Platon lui-même ; il est non moins certain qu'ils ne proviennent pas littéralement des Dialogues. Ils pourraient donc être le fruit d'une sorte de réfection didactique et systématique, vulgate élaborée dans le sein de l'École ou même travail personnel d'Aristote. Il reste que ces arguments ont manifestement leur source dans les Dialogues, spécialement dans ceux de la période dite « moyenne », et que l'on voit mal pourquoi Aristote aurait consacré un traité entier à une version de la théorie des idées qu'il considérerait comme nettement distincte de celle de Platon lui-même.

Pour revenir aux idées d'artefacts, on pourrait dire cependant qu'il serait de bonne guerre, de la part d'Aristote, de mettre en contradiction une doctrine attribuable à Platon, au moins implicitement (l'existence des idées d'artefacts), et une doctrine explicitement soutenue par certains de ses disciples les plus proches (l'inexistence de ces mêmes idées). Pour remplir le rôle du Platonicien opposé aux idées d'artefacts, le candidat le plus souvent proposé est Xénocrate, second successeur de Platon à l'Académie, qu'Aristote prend souvent à partie. Selon Proclus (*in Plat. Parm.* 691 = fr. 94 Isnardi), Xénocrate aurait défini l'idée dans les termes suivants : « la cause paradigmatique des choses qui sont toujours constituées conformément à la nature (*aitia paradeigmatikè tôn kata phusin aei sunestôtôn*). » Cette définition peut apparaître comme excluant les idées d'artefacts ; c'est ainsi que Proclus la comprend, et comme il croit que la

19 Cf Isnardi Parente (1981)

position de Platon est la même, il s'empresse d'ajouter que Xénocrate a proposé cette définition en plein accord avec la doctrine de son maître²⁰. En fait, comme Platon admet explicitement, dans certains de ses Dialogues, l'existence d'idées d'artefacts, et qu'il leur attribue une *phusis*, il se peut que Xénocrate ait utilisé le terme de *phusis* dans le même sens, et que sa définition n'exclue pas les idées d'artefacts, contrairement à ce que croit Proclus, influencé par ce qu'il croit savoir de la position de Platon sur la question. Le texte est donc compatible avec une multitude de situations possibles, selon les hypothèses que l'on peut faire sur la position de Platon, sur celle de Xénocrate, sur ce que Xénocrate croit que Platon pense. C'est seulement dans un cas de figure très particulier (Platon admet les idées d'artefacts, Xénocrate ne les admet pas, et il sait que Platon les admet) qu'il y aurait entre le disciple et le maître un désaccord assumé et public, sur lequel Aristote aurait pu prendre appui pour diriger sa critique, non contre Platon, mais contre Xénocrate. Mais en l'absence d'un témoignage positif en faveur d'un tel écart entre le disciple et le maître, cette hypothèse n'a aucun privilège par rapport aux autres.

Il est vrai que la question des idées d'artefacts a continué longtemps à préoccuper les Platoniciens. Dans le *Didaskalos* d'Alcinoos, un ouvrage qui date probablement du second siècle de notre ère, l'auteur reprend la définition xénocratéenne de l'idée, et il explique que cette définition exclut (entre autres) l'existence d'idées d'artefacts : « en effet, dit-il (IX 2), la plupart des Platoniciens pensent qu'il n'y a pas d'idées des artefacts, comme le bouclier et la lyre. » Malheureusement, il ne dit pas quels sont ces Platoniciens, ni quels sont ceux qui ne sont pas du même avis, ni quels étaient les arguments de ces derniers. Quant aux premiers, qui sont la majorité, il est impossible de savoir, de l'avis de Fine (p. 83), s'ils sont apparus assez tôt pour qu'Aristote ait pu les connaître. On peut sans doute aller un peu plus loin, et affirmer qu'il y en a au moins certains qu'il n'a pas pu connaître. En effet, Alcinoos explique l'exclusion des idées d'artefacts (entre autres) en disant que les idées sont « les pensées éternelles et absolues de Dieu ». Or cette assimilation des idées aux pensées de Dieu,

20. Fine (p. 83) cite cette phrase dans la traduction de Morrow et Dillon (1987) « Xenocrates propounded this definition of an idea as being in accord with the view of his master », traduction qui laisse entendre que Xénocrate lui-même avait revendiqué l'autorité de Platon pour justifier sa définition. En fait, le texte grec (*touton bôs areskonta tô kathêgemoni ton horon tês ideas anegrapse*) peut signifier seulement qu'il avait rédigé sa définition de telle sorte que, selon Proclus, elle correspondait à la pensée de Platon

très répandue dans le platonisme dit « moyen », ne paraît pas attestée dans l'Académie ancienne²¹, et rien n'indique qu'Aristote en ait eu vent.

Troisième hypothèse : la critique aristotélicienne ne s'appuie pas sur les premiers dialogues de Platon, ni sur les dialogues de maturité, où Platon admet des idées d'artefacts, mais sur les dialogues tardifs, où il semble ne plus les admettre²². Cette solution, note Fine, se heurte à diverses difficultés. Tout d'abord, il existe dans les dialogues tardifs quelques passages au moins douteux sur ce point (*Tim.* 28 A-B, *Leg.* XII, 965 B-C) ; et l'on ne trouve dans ces dialogues aucun texte qui condamne explicitement de telles idées, ou qui soit incompatible avec leur existence. En outre, cette hypothèse, qui suppose que le *Peri ideôn* est postérieur aux dialogues tardifs de Platon, alors que les arguments qu'il expose sont nettement proches des dialogues de la période dite moyenne, soulève un problème chronologique à peu près insoluble : comment situer la rédaction du *Peri ideôn* dans la carrière d'Aristote et par rapport à la production de Platon ? L'ouvrage est certainement antérieur à *Métab.* A, qui est lui-même précoce ; il a sans doute été écrit pendant le séjour d'Aristote à l'Académie ; de quels dialogues platoniciens présuppose-t-il la connaissance ? Si l'on supposait en outre que le *Parménide* tient compte des objections d'Aristote (comme on l'a parfois soutenu, à cause de l'intervention de l'argument du Troisième Homme dans la première partie du dialogue, sans parler de l'étrange choix d'un jeune homme nommé Aristote pour servir de répondant à Parménide dans la seconde partie), le *Peri ideôn* devrait être à la fois antérieur et postérieur aux dialogues tardifs. L'hypothèse paraît donc inconsistante.

Quatrième hypothèse . Platon admet des idées d'artefacts dans le cas des arts de production, il n'en admet pas dans le cas des arts d'imitation ; Aristote aurait cru, à tort, qu'il les rejetait pour toutes les espèces d'arts²³. Sur le premier point, la remarque est en accord avec le texte de *Rép.* X : le menuisier, artisan productif, a les yeux fixés sur l'idée du lit ; le peintre, artisan imitatif, a les yeux fixés sur le lit sensible qui lui sert de

21 Elle est liée aux problèmes d'exégèse du *Timée* : si l'on conçoit l'action productrice de Dieu sur le modèle de l'activité technique, il en résulte précisément qu'il n'y a pas d'idées d'artefacts, car le Dieu-démiurge du *Timée* crée le monde naturel, il ne produit ni tables ni lits ; il pense les idées de ce qu'il produit, non les idées de ce qu'il ne produit pas. En ce sens, il a détrôné le *phouourgos* de *Rép.* X, qui crée les idées de ce que les démiurges humains produisent.

22 Cette solution a été proposée par Wilpert (1949), Heinze (1892) et Jackson (1882).

23 Cf. Robin (1908), p. 178, n. 175 ; Ross (1924), I, p. 199 ; Cherniss (1944), p. 247 sq.

modèle, et s'il voulait regarder une idée, il n'en trouverait pas, car Platon ne croit certainement pas qu'il existe une idée du lit peint. Mais peut-on attribuer à Aristote une erreur aussi grossière ? Gail Fine, qui applique le principe de charité envers Aristote comme envers Platon, se refuse à le croire. S'il s'inspire de *Rép.* X, il n'a pas pu ne pas se rendre compte que Platon y posait des idées pour les objets fabriqués par les arts de production.

Cinquième hypothèse (variante, en un sens, de la précédente) : selon le texte du *Peri ideôn*, les arguments tirés des sciences conduisent à poser des idées pour les objets de *tous* les arts²⁴ ; ce qui pourrait signifier : non pas seulement pour les arts de production (cas dans lequel Platon admet ces idées), mais aussi pour les arts d'imitation (cas dans lequel il ne les admet pas)²⁵. Cette hypothèse très ingénieuse se heurte cependant à une difficulté, bien mise en lumière par G. Fine : la liste d'exemples que donne Aristote (80.4-5) mélange sans aucun ordre des arts de production et des arts d'imitation (menuiserie, sculpture, peinture, architecture). Si l'hypothèse était correcte, Aristote devrait au moins dire quelque chose comme : « aussi bien la sculpture et la peinture que la menuiserie et l'architecture » ; or il ne dit rien de tel.

Sixième hypothèse : c'est celle qui est proposée par Gail Fine elle-même, et il est grand temps d'y prêter toute l'attention qu'elle mérite ; elle est assurément plus subtile que les autres, et elle s'efforce avec un soin méticuleux d'en éviter les insuffisances.

Il convient de remarquer, pour commencer, qu'Aristote distingue, sans que cela se reflète toujours dans son vocabulaire, les diverses entités qu'il considère comme caractéristiques de l'ontologie de Socrate, de celle de Platon ou de la sienne propre. Il dit, par exemple, que Socrate « ne séparait pas les universaux (*ta katholou*) », à la différence des Platoniciens, qui les séparaient et leur donnaient le nom d'*ideai* (*Métaph.*, M, 1078b30-32) ; cependant, il appelle fréquemment *eidè* les *ideai* platoniciennes²⁶, tout en utilisant lui-même le mot *eidōs* pour désigner diverses entités qu'il admet dans sa propre ontologie. Dans tel ou tel contexte, il reconnaîtra donc qu'il est nécessaire de faire intervenir un certain type d'*eidōs*, mais inutile de faire intervenir un *eidōs* de type spécifiquement platonicien. La forme platonicienne possède un certain nombre de traits

24 Cf *pasa* (79 20), *bekastès* (80 2), *bekastè* (80 6), *bekastou* (80 7)

25 Cette solution a été proposée par Frank (1984)

26 Cf Bonitz (1870), 218b29-41

distinctifs : elle est éternelle, non-sensible, « séparée » (en ce sens qu'elle existe de façon absolue et inconditionnelle, qu'elle soit ou non instanciée par des participants sensibles), parfaite en son genre et par là-même paradigmatique. Ces distinctions permettraient d'interpréter l'objection du *Peri ideôn* de la façon suivante : les arguments tirés des sciences, si l'on concède qu'ils sont capables de démontrer l'existence de formes *de ce type*, obligerait à en poser aussi pour les objets artificiels, alors que Platon n'en veut pas, parce que s'il admet qu'il existe pour les objets artificiels *un certain type* de formes, il ne pense pas que ces formes possèdent *tous* les caractères en lesquels Aristote verra les caractères distinctifs des formes spécifiquement platoniciennes.

Trouve-t-on chez Platon des indices qui iraient en ce sens, et dont Aristote aurait pu tirer parti pour construire son objection ? Gail Fine en indique trois, tout en admettant, avec une grande honnêteté, qu'ils ne sont pas absolument décisifs.

(a) Platon paraît parfois penser que les formes d'artefacts sont plutôt de type socratique (« non séparées ») que de type spécifiquement platonicien. Dans le *Cratyle*, par exemple, rien ne dit expressément que la forme de la navette soit parfaite et non-sensible. Fine relève à ce sujet un détail peu souvent remarqué (389 B 1-3, cité p. 293, n. 33) : Platon dit que l'artisan, lorsqu'il a cassé sa navette, en fabrique une autre en fixant ses yeux, non sur la navette cassée, mais sur l'*eidôs* sur lequel il avait les yeux fixés quand il fabriquait celle qu'il a cassée ; le texte néglige spectaculairement de dire si un regard sur une navette sensible intacte aurait pu faire l'affaire. Si Platon n'envisage pas cette possibilité, serait-ce parce qu'il pense que c'est précisément celle qui est réalisée²⁷ ? L'artisan regarderait bien alors la forme de la navette, mais la forme incarnée comme elle l'est, de façon immanente et non « séparée », dans une navette sensible intacte. On ne peut toutefois s'empêcher de penser que si c'était là ce que Platon voulait dire, rien ne l'empêchait de le dire plus clairement.

(b) Pour établir l'existence des formes, Platon utilise souvent un argument qui, bien qu'il ne soit pas mentionné dans le *Peri ideôn*, joue un rôle important dans son œuvre, et qui par lui-même n'établit aucune espèce de forme pour les artefacts. C'est l'argument que Fine désigne par l'expression de « comprérence étroite » des opposés²⁸. En voici l'es-

27 À vrai dire, je ne suis pas sûr que tel soit l'enseignement que Fine souhaite que l'on retire de sa remarque

28 Le lecteur français y reconnaîtra celui que Goldschmidt (1947) appelle *et idem non*

sentiel : une chose est affectée de « comprérence étroite » des opposés si elle est à la fois F et non-F en vertu d'un seul et même aspect d'elle-même : ainsi par exemple, selon le *Lachès*, se tenir ferme à son rang dans la bataille est courageux dans certains cas, et non dans d'autres²⁹. Dans de très nombreux cas, Platon invoque la comprérence étroite pour conclure à l'existence des formes spécifiquement platoniciennes : les sensibles sont tous affectés de comprérence étroite, et c'est pour cette raison qu'il doit exister des formes parfaites et non-sensibles qui en sont exemptes, à la fois pour que l'on puisse comprendre ce que c'est qu'être F et pour que l'on puisse expliquer que ce qui est F soit F. Or, en ce qui concerne les objets artificiels, il ne semble pas qu'en tant que tels, ils soient affectés de comprérence étroite : il n'existe rien qui soit à la fois une navette et non une navette³⁰. Peut-être est-ce pour cette raison que, dans le *Parménide*, lorsque Socrate discute sur l'extension de l'ensemble des idées, il ne mentionne les artefacts ni parmi les objets pour lesquels il est assuré qu'il existe des formes, ni parmi ceux pour lesquels il hésite à se prononcer.

(c) Par rapport à Socrate, Platon tend à dévaloriser les arts, et à les considérer, ou du moins à considérer une bonne partie d'entre eux, comme des savoir-faire empiriques plutôt que comme des savoirs scientifiques³¹. On pourrait donc soupçonner que le savoir technique ne se situe pas à un niveau épistémologique assez élevé pour requérir l'existence de formes qui seraient de type spécifiquement platonicien.

29. Cette comprérence des opposés est dite « étroite » par contraste avec une « comprérence large » qui se définirait ainsi : une chose est affectée de « comprérence large » des opposés si, tout en étant F, elle est aussi non-F en vertu de traits qu'elle possède, mais qui ne sont pas essentiels pour être F. En ce sens, tout sujet possédant une propriété F est affecté de comprérence large, puisqu'il possède aussi les propriétés caractéristiques du sujet qu'il est, et qu'il n'est pas essentiel de posséder pour être F (une belle femme a tous les caractères qui font d'elle une femme, etc.), et seule la F-té elle-même est exempte de comprérence large.

30. On peut cependant objecter à Gail Fine que cette situation n'est pas propre aux objets artificiels en tant que tels, et qu'elle leur est commune avec toutes les substances, par opposition à leurs déterminations quantitatives et qualitatives (cf. le célèbre passage de *Rép.* VII, 523 A - 525 A).

31. Fine renvoie ici à *Philoète* 55 D sq, passage qu'elle simplifie sans doute un peu exagérément. Contrairement à ce qu'elle dit (p. 86), la musique, la médecine et l'art de la construction n'y sont pas regroupés en une seule catégorie, celle des « disciplines empiriques » ; au contraire, musique et médecine y sont opposées à l'art de la construction, dans la mesure où celui-ci, à la différence de celles-là, use d'instruments de mesure précis.

Avec son honnêteté coutumière, Gail Fine reconnaît cependant que l'on pourrait faire deux objections à la solution qu'elle propose.

Première objection : dans *Rép. X*, les idées d'artefacts, comme celle de lit ou de table, ont des caractères spécifiquement platoniciens ; elles sont, en tout cas, non-sensibles et paradigmatiques. Cependant, répond Fine, elles n'ont peut-être pas *tous* les caractères des idées spécifiquement platoniciennes. Rien ne dit qu'elles soient éternelles ; bien au contraire, elles sont présentées, de façon fort inhabituelle, comme créées par Dieu. Sans doute n'est-il pas dit expressément que cette création soit le propre des idées d'artefacts, et il y a quelques raisons de croire qu'il en va ici de même pour toutes les idées (cf. 596 A) ; cependant, il existe aussi quelques raisons qui pourraient conduire à penser que la conception particulière ici exposée est fortement influencée par le problème à traiter, à savoir celui de l'imitation artistique et de sa situation par rapport à la production technique³². On pourrait du reste comprendre que les idées d'artefacts ne soient pas éternelles, si l'on admet que les arts de fabrication qu'elles gouvernent n'ont pas préexisté aux besoins humains qu'ils ont pour fonction de satisfaire. En ce sens, elles ne seraient pas non plus « séparées », c'est-à-dire pleinement existantes abstraction faite de savoir s'il en existe ou non des exemplifications sensibles. Cependant - et c'est là une objection que Fine s'adresse à elle-même - même si les idées d'artefacts de *Rép. X* n'étaient ni éternelles ni séparées, cela ne suffirait sans doute pas pour qu'Aristote puisse dire que Platon rejetait ces idées (comme non spécifiquement platoniciennes) ; car pour lui, il est à peu près certain que la notion d'un paradigme intelligible implique éternité et séparation. C'est pourquoi Fine préfère se rabattre sur une autre solution : le texte de *Rép. X* étant de toute manière « tout à fait étrange à beaucoup d'égards », il se peut qu'Aristote n'ait pas eu en tête, en formulant son objection, ce passage « aberrant ». Cette suggestion n'est pas très convaincante : en effet, parmi les arguments exposés et critiqués dans le *Peri ideôn*, figure l'argument de « l'un par-delà le multiple » (*ben epi pollôn*), dont l'une des présentations classiques chez Platon est *Rép. X*, 596 A, qui précède immédiatement toute la discussion sur les trois lits. Si Aristote s'est inspiré de ce passage, entre autres au moins, lorsqu'il a exposé l'argument *ben*

32 Cf 597 B « Veux-tu maintenant que, sur le cas de ces objets mêmes (*ep'autôn toutôn* = les lits fabriqués par le menuisier), nous recherchions quel est cet imitateur (= le peintre) ? » ; et plus généralement, la mise en parallèle du *pboutourgos* et du *dèmtourgos*

epi pollôn, il serait bien peu vraisemblable qu'il n'ait pas relu la suite au moment d'évoquer la question des idées d'artefacts.

Deuxième objection : en dehors des arguments exposés dans le *Peri ideôn*, Platon n'a-t-il pas utilisé des arguments qui militent positivement en faveur de la position d'idées de type spécifiquement platonicien pour les artefacts ? Il en est un qui pourrait correspondre à cette description : celui que Gail Fine appelle, par contraste avec la « comprérence étroite » des opposés, celui de la « comprérence large »³³. Un lit sensible a les propriétés d'un lit, mais il a aussi des propriétés qu'il n'est pas essentiel à un lit d'avoir : il a une forme particulière, une grandeur particulière, il est fait de tel matériau particulier, etc. En ce sens large, il est à la fois un lit et non un lit, ou autre chose qu'un lit, alors que le lit idéal n'est rien d'autre que lit, et qu'il permet seul de comprendre ce que c'est qu'un lit, et pourquoi le lit sensible est un lit. L'idée que requiert un tel argument possède assurément un certain nombre de caractéristiques des idées spécifiquement platoniciennes : elle est exempte de comprérence des opposés, même au sens large ; elle n'est pas sensible ; elle a le statut d'un paradigme par rapport à ses participants. Cependant, ici encore, elle n'a peut-être pas tous les caractères distinctifs de l'idée platonicienne. Telle qu'elle est produite par cet argument, elle n'est peut-être pas éternelle, ni séparée. Il est certain que, dans des contextes où il utilise les arguments de comprérence, Platon dit que les idées sont « toujours dans la même condition » (*aei kata tauta hosautôs onta*, *Rép* V, 479 E ; cf. VI, 484 B), qu'elles constituent cette *ousia* qui « est toujours » (*aei*) et qui « n'erre pas entre génération et corruption » (VI, 485 B). Une lecture traditionnelle de ces expressions consiste à y voir un contraste entre les formes, éternelles et immuables, et les sensibles, changeants et périssables. Mais leur contexte, centré sur la comprérence simultanée des opposés dans les sensibles, invite plutôt à comprendre les occurrences des verbes « être » et « devenir » comme des emplois incomplets (« être F », « devenir F »), plutôt que comme des emplois absolus (« exister », « venir à l'être »), de sorte que le contraste indiqué par Platon opposerait les formes, qui sont toujours et seulement F, aux sensibles, qui sont simultanément F et non F³⁴. Dans ce cas, lorsque les arguments de comprérence sont employés pour démontrer l'existence des formes, et lorsqu'ils sont en mesure de le faire, on peut soutenir que les formes qu'ils engen-

33 Cf ci-dessus, n 29

34. Cf Fine, p 57 et 96

drent ne sont pas éternelles ni séparées ; les formes d'artefacts qu'ils engendrent ne possèdent donc pas tous les caractères qu'Aristote attache aux idées spécifiquement platoniciennes, ce qui l'autorise à dire que les Platoniciens ne veulent pas qu'il existe de telles idées. Cependant, Platon utilise des arguments (les arguments tirés des sciences) qui peuvent être appliqués aux arts ; et il emploie des expressions (comme celles qui viennent d'être relevées) qui peuvent aisément être interprétées comme véhiculant des propriétés typiques des formes spécifiquement platoniciennes, comme l'éternité et la séparation ; ce qui autorise Aristote à dire, sans mauvaise foi, que faute de s'être exprimé clairement et d'avoir effectué les distinctions nécessaires, Platon est contraint d'admettre, pour les artefacts, des formes spécifiquement platoniciennes.

Peut-être cette solution extrêmement subtile du problème est-elle quelque peu disproportionnée par rapport au langage simple et brutal dans lequel s'exprime l'objection d'Aristote. Il faut cependant reconnaître qu'elle permettrait d'échapper, ici comme ailleurs, au dilemme qui pèse sur l'ensemble du *Peri ideôn* : on ne pourrait pas reprocher à Aristote de n'avoir pas compris Platon, et on ne pourrait pas non plus dire qu'il l'a véritablement réfuté.

Au terme de ce parcours, il semble donc que, parmi les diverses solutions qui ont été avancées, ou qui pourraient l'être, pour dissiper l'énigme de l'argument des idées d'artefacts, il en surnage véritablement deux : la première, qui est charitable envers Platon et envers Aristote, mais qui ne l'est pas envers Alexandre, accusé d'une erreur d'interprétation ; la sixième, celle de Gail Fine, qui est héroïquement charitable envers tous les personnages de la pièce. Cette dernière a un avantage certain : elle est une application particulière d'une interprétation d'ensemble, d'une hypothèse explicative assez forte pour rendre compte non seulement du problème particulier des idées d'artefacts, mais de toutes les objections présentées par Aristote dans le *Peri ideôn*. Cette hypothèse est qu'une fois comprises les complexités de la stratégie argumentative d'Aristote, on s'aperçoit à la fois qu'il a raison et que Platon n'a pas tort : « parfois, écrit Fine (p. 28), Aristote s'empare d'une thèse platonicienne impressionniste et vague, et il en donne une lecture littérale et naturelle, contre laquelle il dirige alors son attaque ; parfois, il refuse d'accorder à Platon des distinctions que celui-ci ne formule pas explicitement ; parfois, il complète un argument platonicien incomplet en usant d'énoncés aristotéliens que Platon rejeterait peut-être ; parfois, au contraire, il traite une partie d'un argument platonicien comme si elle se suffisait à elle-même »

L'hypothèse d'une erreur d'Alexandre, erreur simple et tout à fait localisée, n'a évidemment pas la même portée ni la même ambition. L'avantage qu'elle présente est inverse : il me semble qu'elle rend mieux compte, plus spécifiquement et à moindre frais, des textes particuliers qui exposent les arguments tirés des sciences et leur extrapolation éventuelle aux arts. En ce sens, on ne peut se dissimuler que c'est une hypothèse *ad hoc*, et les hypothèses *ad hoc* n'ont généralement pas bonne presse. Mais les raisons pour lesquelles elles n'ont pas bonne presse ne sont peut-être pas toujours de bonnes raisons.

On s'aperçoit par là que, au-delà de la solution du problème particulier qui nous a arrêtés, se dessine l'opposition entre deux manières de lire un texte : une manière compréhensive et systématique, et une autre plus myope et plus morcelée. Mais si c'est peut-être ici le lieu d'indiquer l'enjeu, ce n'est évidemment pas celui d'arbitrer le débat.

Jacques BRUNSCHWIG

Références bibliographiques

- BONITZ H., *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870.
- JACKSON H., « Plato's Later Theory of Ideas », *Journal of Philology*, 1882-1886.
- HEINZE R., *Xenocrates : Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.
- ROBIN L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
- CHEARNISS H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.
- GOLDSCHMIDT V., *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947.
- WILPERT P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949.
- ROSS W.D., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924.
- ROSS W.D., *The works of Aristotle, vol. XII : Select Fragments*, Oxford, 1952.
- ROSS W.D., *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955.
- JAEGER W., *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, 1957
- OWEN G.E.L., « Dialectic and Eristic in the Treatment of Forms », *in id.* (éd.), *Aristotle on Dialectic : The Topics*, Oxford, 1968 (rééd. dans *Id., Logic, Science, and Dialectic*, éd. M. Nussbaum, Ithaca, 1986).
- LESZL W., *Il « De Ideis » di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Florence, 1975.
- ISNARDI PARENTE M., « Le *Peri ideôn* d'Aristote : Platon ou Xénocrate ? », *Phronesis* 26 (1981), 135-52.
- ISNARDI PARENTE M., *Senocrate - Ermodoro : Frammenti*, Naples, 1981.
- FRANK D.H., *The Arguments « From the Sciences » in Aristotle's Peri ideôn*, New York, 1984.
- BARNES J., (éd.), *The Complete Works of Aristotle . The Revised Oxford Translation*, Princeton, 1984.
- MORROW G. et DILLON, J., (éd.), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton, 1987.
- DOOLEY W.E. (éd.), *Alexander of Aphrodisias : On Aristotle Metaphysics I*, Londres, 1989.
- FINE G., *On Ideas : Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993.

LE PARADIGME NATURALISTE DANS LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

L'intérêt pour la portée argumentative de l'exemple naturaliste, tel qu'il est utilisé dans la *Métaphysique*, peut être doublement décrit. Il s'agit d'une façon générale de saisir dans la légitimation de cet usage un élément de réponse au problème de l'ordre logique des questions qui construisent le programme de recherche de la Métaphysique. Mais il s'agit encore, d'une façon plus spécifique, de tenter de mieux comprendre les raisons de l'oscillation entre les registres technique et naturel¹. On peut ainsi se demander ce qu'il en est de l'intérêt pour les réalités naturelles dans l'orientation principale du questionnement métaphysique, mais aussi ce que signifie l'interpénétration, à cet égard, des modèles artificialistes et naturalistes.

Le groupe initial des livres A, B, Γ, E, s'offre en effet comme une structure tendue dans la mesure où, à partir d'elle, une pluralité d'identifications de la Métaphysique peut être proposée². Celle-ci est d'abord définie comme étude des premiers principes et des premières causes (A1-2), puis de l'être en tant qu'être (*on hèn on*), et dans l'ensemble de ses significations, de la première d'entre elles, la catégorie de l'*ousia* (Γ1-2). Le privilège ultérieurement accordé, dans l'ensemble des *ousiai*, à une éventuelle substance immobile et séparée (E), présente une nouvelle réalisation possible de la science recherchée.

- 1 Cette difficulté ne touche d'ailleurs pas la seule sphère de la philosophie première, et l'on pourrait voir, dans l'*Éthique à Nicomaque*, une application de ce problème touchant à une source possible de la constitution du critère éthique de la juste mesure
- 2 Voir, en particulier, P Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, cours dactylographié, Paris, CDU, 1957 (réédition, Paris, 1981), p 105

Cette pluralité statique recouvre cependant un dynamisme, une organisation hiérarchisée des questions, pour laquelle la position argumentative de l'exemple naturaliste peut ne pas s'avérer insignifiante. L'analyse de la structure logique de quelques exemples précis pourrait ainsi offrir un élément de justification du recours alterné au registre de la *phusis* ou à celui de la *technè*, et montrer comment ce problème-là apporte sa contribution à la détermination d'un ordre plausible des lectures linéairement enchaînées.

1. L'ordre des questions

Quelques indices textuels pris dans les premiers livres de la *Métabysique*, dessinent une cohérence théorique par-delà les réductions qui viennent d'être mentionnées. Ainsi, lors de la critique des thèses platoniciennes, Aristote reproche à Platon de rechercher en général les éléments (*stoicheia*) des êtres (*tôn ontôn*) sans avoir préalablement distingué les différentes acceptions de l'être, se condamnant par là même à ne pouvoir définir que les éléments des seules substances (*tôn ousiôn monon*) lorsqu'il conviendrait encore de savoir comment sont constitués l'agir et le pâtir, par exemple. Sans la distinction initiale des sens de l'être, on ne peut dès lors être assuré de trouver les éléments de tous les êtres³ (*tôn ontôn hapantôn*). Dans l'optique conservée d'une analyse de la réalité tout entière, il conviendrait donc de décomposer l'être en ses significations multiples. C'est la thèse du *pollachôs legomenon* qui est ici préfigurée, et qui peut bien prendre la substance comme modèle ou comme médiation mais non comme objet principal d'étude. Un peu plus haut dans le texte⁴, et alors même que la sagesse est définie comme l'étude des causes de ce qui apparaît, des phénomènes (*tôn phanerôn*), Aristote mentionne un autre défaut : il n'est rien dit du principe du changement, et, dans la pensée d'expliquer la substance (*ousian*), de nouvelles substances sont posées, dont on ne dit pas comment celles-ci peuvent être la cause de celle-là. Il y a ici un privilège du sensible, du phénoménal, qui n'est cependant pas celui de la substance sensible. Le privilège de l'*ousia* concerne en effet la recherche de l'essence ou de principes susceptibles de rendre compte de toutes les façons dont l'être se décline. La

3 A, 9, 992b18 sq.

4 A, 9, 992a24-27

substance est ainsi définie comme un principe d'accès à la diversité des êtres, et le point de vue réduit doit pouvoir garantir la généralité de la visée finale.

Un passage du livre des Apories apporte des précisions sur la nature de ce point de vue⁵. Les déterminations, relations, proportions et mouvements, y sont disqualifiés comme ne pouvant exprimer la substance de rien⁶, car ils expriment des choses qui sont rapportées à un certain substrat (*kath'hupokeimenou tinos*) et ne désignent rien de déterminé (*outben tode ti*). La recherche est bien celle de la substantialité de tous les êtres soumis à l'investigation, mais en tant que celle-ci est conçue sur le modèle du sujet ultime des catégories⁷.

Au livre Γ⁸, l'équivalence de l'étude de la substance et de la connaissance de l'être par où il est être est profilée. L'ontologie et l'ousiologie se rejoignent. Plus loin⁹, Aristote reproche au relativisme de Protagoras de réduire la réalité aux seules réalités sensibles (*ta aisthèta monon*), alors même qu'il recherche la vérité concernant tous les êtres.

Au livre E enfin, une forme de pluralité des sens de l'être est définie : l'être se dit en quatre sens principaux, l'être proprement dit, l'être selon l'acte et la puissance, l'être par accident, et l'être comme vrai et comme faux. Ces deux dernières significations sont rejetées comme ne manifestant aucune nature qui existerait en dehors de la pensée, soit objectivement¹⁰. L'analyse est dès lors concentrée sur l'être décliné selon les catégories et pris selon l'acte ou la puissance, qui désigne probablement l'être dont il y a à rendre compte, ce qui se donne à voir et à comprendre dans *tôn phanerôn*. Il convient donc de dégager les causes et les principes des êtres ainsi délimités, soit la substantialité de tous les êtres qui puissent présenter une modalité objective d'être.

Cela détermine une unité grammaticale de la recherche, telle qu'elle est esquissée dans les premiers livres de la *Métaphysique*. Le point de vue de l'*ousia* en constitue l'instrument mais à condition de vérifier les exigences qui ont été mentionnées (l'autonomie qui est celle du sujet

5 B, 5, 1001b29-32

6 Lignes 28-29 et, plus loin, 1002a27-28

7 Voir M. Frede, « Substance in Aristotle's *Metaphysics* », dans Allan Gotthelf (éd.), *Aristotle On nature and living things*, 1985. Les critères de la séparation et de la détermination sont applicables à la forme comme en témoigne Δ, 8, 1017b25

8 Γ, 3, 1005b5-11

9 Γ, 5, 1010a1-3.

10 E, 4, 1028a2 sq

ainsi que la détermination), et de ne pas réduire l'investigation à l'étude des seules substances sensibles.

Le groupe des livres centraux Z-H-Θ prend la suite de cette cohérence doctrinale qu'il peut infléchir, servir, ou infirmer, donnant ainsi ou non à la recherche métaphysique son identité propre. Mais les interprétations sont divisées. À la suite de W. Jaeger¹¹, l'ensemble de ces livres est considéré comme secondaire, en ce qu'il adopterait un point de vue physique subordonné, seulement, à l'orientation métaphysique de la recherche. P. Ricœur a pu le qualifier de « détour mondain ». Pour d'autres, au contraire, il constituerait un organe central de la Métaphysique¹².

La thèse de Jaeger repose sur les arguments suivants, très brièvement résumés. Le livre M¹³ renverrait pour l'étude de la substance sensible à la *Physique*, et ouvrirait un volet consacré à une éventuelle substance immobile et séparée qui constituerait l'objet spécifique de la Métaphysique, comme le confirmeraient eux-mêmes les livres E et Z¹⁴. Les livres B et E avaient d'ailleurs assuré une discussion sur les substances non-sensibles que n'offrent pas Z-H-Θ, qui ne peuvent légitimement prétendre fournir le cadre de réalisation de la métaphysique ainsi définie. Enfin, Z parlerait de la théorie des Idées comme si elle n'avait pas déjà été réfutée au livre A. Le groupe des livres centraux proposerait dès lors une simple reprise de la *Physique*, une parenthèse dans l'ensemble de la recherche.

L'examen des passages invoqués permet de comprendre que le problème est bien celui de l'ordre des questions, de celle qui porte sur l'existence de la substance séparée et immobile par rapport à l'examen des seules substances sensibles, et de celle de l'étude de ces substances par rapport à l'intérêt général pour la substance de tous les êtres, tel qu'il a pu être exprimé, à plusieurs reprises, dans les premiers livres de l'ouvrage.

C'est la pertinence de Z dans l'organisation logique de la *Métaphysique*, qui est ici engagée, et, avec elle, la définition du programme métaphysique lui-même, de cette philosophie non réductible aux sciences particulières et qui a l'être en tant qu'être pour objet (Γ1).

11. W. Jaeger, *Aristotle's Fundamentals of the History of his Development*, pour l'édition anglaise, Oxford, 1934

12. Voir, par exemple, L. Couloubartsis, *L'avènement de la science physique*, Paris-Bruxelles, 1980

13. Comme en 1076a9 sq. et 1086a23 sq

14. E, 1, 1026a16-19, 27-32 et Z, 11, 1037a12-17

Une organisation argumentative globale de ce livre doit être esquissée, qui s'appuie également sur divers indices textuels. Z1 renoue ainsi avec le principe de l'unité focale de signification, du *pros hen legomenon*, exposé en Γ2, et qui privilégie l'*ousia* comme objet recentré d'une analyse globale de l'être pris en général. La question de la distinction des substances sensibles et non sensibles paraît à cet égard secondaire, et Z s'enchaîne dès lors à la cohérence relative des premiers livres.

Mais le chapitre suivant offre un renversement des perspectives fréquemment souligné. La nature de la substance n'est en effet l'objet légitime de l'examen qu'en vue de la résolution du problème fondamental qui est celui de l'élucidation de l'existence de la substance séparée. L'ordre des questions qui y sont explicitement formulées¹⁵ subordonne en effet l'intérêt pour une définition compréhensionnelle de la substance à l'inventaire des substances, et à l'éventuelle inscription dans l'ensemble extensionnellement défini, d'une ou de plusieurs substances non sensibles. Le caractère instrumental de l'étude de la substance prise en son essence est explicite et réduit l'ambition de l'analyse médiane à la production d'une esquisse (σκεπτέον, ὑποθυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν). Il n'est alors pas précisé que la substance sensible puisse intervenir comme objet prioritaire de la recherche.

Le programme est ainsi strictement architecturé et il rend problématiques les argumentations développées à partir de lui. Ainsi, en Z-H, le recueil des informations concernant l'existence d'une substance séparée n'est pas effectué, pas plus qu'en Θ. Ce dernier livre aborde l'examen de l'être selon la puissance et l'acte, conclut sur celui de l'être comme vrai et comme faux (Θ10), et souligne de ce fait la clôture de l'analyse de l'être *pros hen legomenon* dont l'inachèvement semble être scellé, une autre forme de pluralité des significations de l'être prenant la place directrice dans l'organisation de l'ouvrage.

On pourrait certes défendre l'idée d'une articulation entre les deux dimensions qui font les objets respectifs des livres Z-H et Θ, et d'une élaboration plus complexe des modes d'analyse du réel et de la substantialité des êtres, la question de la substance non-sensible étant dès lors simplement reléguée. Cela peut d'ailleurs être en partie justifié par le fait que la plus grande partie de Z est consacrée à la quiddité, dans sa capacité à signifier l'être de l'étant, ou sa substance, et dont l'examen n'est pas réellement mené à bien par Z seul. La quiddité est ce qui vérifie les deux

15 Z, 2, 1028b28 sq.

critères, hérités des premiers livres, de la non-prédication d'un sujet autre, et de la détermination. Z3, 13 et 16, ont ainsi pu évincer le sujet, le genre, l'universel ainsi que les parties des réalités sensibles, hors de toute pré-tention à retenir la substantialité des êtres.

Z17 affirme alors l'adoption nécessaire d'un nouveau point de départ, d'une réorientation de l'analyse, toujours indexée néanmoins à l'élu-cidation de l'existence d'une substance séparée des substances sensibles étudiées¹⁶. La nature de la substance (Τί δὲ χρῆν λέγειν καὶ ὁποῖόν τι τὴν οὐσίαν) reste l'instrument de cette question et l'objet de l'analyse réo-rientée. Cette substance est une cause et un principe : la question qui doit désormais être posée est celle du pourquoi, qui prend une forme particulière. Il faut se demander pourquoi une chose appartient à une autre, pourquoi par exemple un homme est un animal de telle nature (41a20-21), ou pourquoi des briques et des pierres sont une maison (41a25-26)¹⁷, ce qui revient à se demander pourquoi ce qui est dit d'une chose lui appartient effectivement, car sans cette appartenance réelle, la question n'a pas d'objet (41a23-24). Et la cause n'est autre que la quiddité, quand on adopte un point de vue logique (ὡς εἰπεῖν λογικῶς), quiddité qui, dans certains cas, est la cause finale, le « ce en vue de quoi », comme pour la maison et le lit, et dans d'autres, désigne le principe du mouve-ment. Aristote précise que la quiddité revêt cette dernière forme là où il y a corruption et génération, tandis que la question de la fin concerne l'être tout entier, distinguant ainsi l'interrogation portant sur les seules substances naturelles d'un questionnement plus général.

Le programme de la recherche est spécifié (41b7-9), puisque la recherche de la cause est celle de ce par quoi la matière est ce qu'elle est. Cette cause est la quiddité qui s'attribue à la matière comme principe

16 1041a6-9 Z17 reprend ainsi l'ordre des questions de Z2, mais ne clôt pas l'étude de la substance prise comme médiation indispensable. Celle-ci est au contraire relancée. Certes, il ne s'agit pas ici de défendre la thèse d'une rupture radicale dans le questionnement, et d'opposer par là même les analyses consacrées à la substance composée et celles qui traiteraient de la substance séparée ou non sensible. On peut néanmoins remarquer que l'unité possible du questionnement, proposé en Z, 2, 1028b27-32 et repris en M, 1, 1076a9 sq, mais pour souligner la répartition des analyses, s'accompagne de la mise en place d'un mode d'investigation de la substance composée qui ne peut s'appliquer à la substance simple, de telle sorte que la fonction causale de la quiddité ne permet pas d'accéder réellement à l'être de la substance qui ne se soumet pas aux conditions de son exercice – ainsi en Z, 17, 1041b9-11. Les méthodes restent divergentes, et cela rend l'unité du point de vue métaphysique problématique.

17 La mention de ces deux exemples introduit les deux registres qui vont être rencontrés, le modèle technique et le modèle naturel.

de sa détermination et de la production d'un être déterminé. Deux éléments particuliers de ce questionnement réorienté sont à retenir. La méthode présentée ne s'applique qu'aux seules réalités composées (41b9-11), un autre mode d'investigation devra être élaboré pour les réalités simples, dépourvues de matière, la question de la substance séparée, non sensible, devenant étrangère à l'examen annoncé par Aristote. D'autre part, la quiddité prise dans sa fonction causale n'est pas un élément du composé, alors même que l'être de la maison est dit lui appartenir (41b6). La quiddité exerce sa causalité comme principe d'union des composants : elle est cause de l'être de la chair ou de la syllabe, sans résider, par exemple, dans les lettres qui composent cette dernière (41b25-27)¹⁸.

Cela est applicable à tous les êtres (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, b27) : on retrouve la perspective générale demandée, annoncée dès le livre A. Pour tous les êtres (non simples), la quiddité est la substance de chaque chose (οὐσία δὲ ἐκάστου μὲν τοῦτο), car elle est la cause première de son être. La tendance prédominante est celle qui a été entrevue depuis le début, et qui s'intéresse à la totalité des êtres, par le biais d'un principe, universel dans son efficacité opératoire, mais susceptible de revêtir des valeurs individuelles. La quiddité, *substance-de*, constitue ce principe.

Mais Aristote ajoute une remarque finale (41b28 sq), qui dresse un point sensible dans l'architecture des questions. Car puisqu'il y a des choses qui ne sont pas des substances (ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσία τῶν πραγμάτων), mais que celles qui le sont sont constituées suivant la nature ou par nature, il semble évident que cette nature est une substance (φανεῖη ἂν αὕτη ἡ φύσις οὐσία) et qu'elle n'est pas un élément mais un principe.

Il y a ici un privilège clairement affirmé de la substance, et dans l'ordre de la substance, de la substance sensible naturelle. La fonction causale de la quiddité est comprise par analogie avec la *phusis*, principe immanent des choses en lesquelles elle s'exerce et qui sont par nature, *phusei*. On peut alors comprendre que dans l'étude de l'ensemble des

18. On peut comparer à A, 5, 1071a20-24 qui, défendant l'individualité des principes, voit dans Pelée le principe d'Achille, de même que le B déterminé constitue le principe de la syllabe déterminée BA, le B en général n'étant que le principe de la syllabe en général. Et la remarque ne concerne pas seulement le principe moteur extérieur à l'être engendré, mais aussi, selon la distinction formulée en Δ, 1, 1013a6-8, le principe immanent, d'où provient la chose. Tel est le cas du B pour la syllabe qui le contient.

êtres¹⁹, désormais subdivisé en êtres substantiels et êtres non substantiels, ne puissent être reconnues comme substances proprement dites, que les seules substances naturelles. Aristote peut formuler un questionnement réduit aux êtres manifestes, comme moyen provisoire visant à élucider le problème de la substance séparée, mais, dans ce cadre-là, la substance naturelle est le modèle privilégié de l'analyse conduite sous le point de vue causal de la quiddité. La *phusis* représente un mode adéquat de la substantialité, perceptible dans toutes les réalités dont elle est le principe effectif, soit les substances naturelles. Le domaine privilégié est défini par le point de vue adopté comme instrument de la recherche : le privilège de la substance sensible naturelle est admis, mais parce qu'en elle se réalise le modèle de la substantialité²⁰.

Et cette référence fondamentale à la sphère des réalités naturelles conduit à envisager de nouvelles questions. On peut en effet s'interroger sur la position argumentative du livre H, dont les analyses s'ouvrent sur des exemples qui ne désignent en rien des substances naturelles, paraissant ainsi ignorer ou reléguer la pertinence du nouveau point de départ adopté dans la recherche métaphysique. D'autre part, on doit pouvoir comprendre comment la *phusis* peut servir l'étude de la quiddité de l'intégralité des êtres, et comment il est possible de saisir non seulement l'être des substances sensibles naturelles, mais aussi celui des substances artificielles et des réalités non substantielles. Enfin, il convient de savoir pourquoi la *phusis* modélise mieux la quiddité généralement considérée, et quel peut être l'impact de cela sur la prise en compte de la spécificité du rapport de la quiddité à l'être dont elle est la cause et la substance.

Z17 pose en effet la fonction causale de la quiddité, comme principe d'union, mais sans en définir les modalités. La référence à la *phusis* est le

19 Et τῶν πραγμάτων évoque ici τῶν ὄντων ἀπάντων (992b23), ainsi que τῶν φανερόν (992a25)

20. On peut certes contester comme étant forcé l'accent ici placé sur la référence à la *phusis*. Celle-ci pourrait en effet ne désigner que la nature des êtres, leur identité propre. Mais ce serait alors vouloir minorer les indications que l'on peut rencontrer dans des chapitres voisins, tels Z, 8, 1034a2, selon lequel les êtres engendrés naturellement semblent être davantage des substances, et H, 3, 1043b21-23 qui pose la question de savoir si les substances naturelles ne sont pas les seules substances véritables. En H, 3, 1044a9, Aristote distingue l'unité de la substance de celle du point. L'unité substantielle est celle d'une composition unifiée par la quiddité, la substance est une comme « entéléchie et une certaine nature ». La référence à la *phusis* prend donc tout son sens de cette association avec la fonction causale de la forme et de la quiddité, laquelle trouve son modèle dans l'ensemble des réalités naturelles. Voir également *Physique*, II, 1, 192b32-33, et 193b1-2

seul élément précis dont on puisse disposer²¹. Celle-ci constitue cependant plus qu'un élément : à elle seule, elle oriente l'analyse dans un sens bien précis, car si la quiddité exerce sa causalité comme la *phusis*, la question de la substantialité ne peut s'ouvrir que sur de l'immanence. Le moyen de l'étude interdit son extension à un objet qui ne se soumettrait pas à cette condition : l'intérêt pour la substance simple et séparée devra passer par un autre mode d'analyse. Il ne saurait donc plus être question, à ce stade de la réflexion, de se prononcer sur l'existence éventuelle d'une substance séparée et simple, mais plutôt de chercher à mesurer l'efficacité du détour par la substance naturelle pour l'élucidation de la substantialité de tous les êtres restants. Cela constitue le programme nouvellement réduit, mais qui conserve la généralité du point de vue maintenu, semblé-t-il, depuis le début, comme authenticité de la métaphysique.

Le statut des livres H-Θ est dès lors déterminant, dans la question de l'identification de la Métaphysique, et dans celle de son achèvement. Et c'est à cet égard que la structure des exemples, pris dans la diversité des registres dont ils relèvent, (puisque une telle diversité est elle-même prédéterminée par l'orientation de la recherche), peut être significative. Les opérations effectuées par le recours à ces exemples et aux sphères qu'ils représentent devront être mesurées par rapport à l'organisation hiérarchisée des questions qui délimite à l'avance leur pertinence, et peut aussi bien en résulter.

2. Les exemples du seuil, de l'être-glace et de la maison

Le livre H, présenté d'ordinaire comme une simple reprise de Z, s'offre davantage comme le développement et l'application du programme théorique organisé par la thèse nouvellement adoptée en Z17. Il renoue avec l'optique générale des deux premiers chapitres de Z : il s'agit de rechercher les causes, principes et éléments des substances (1042a4-5)²², mais réorientée par le principe qui vient d'être formulé.

- 21 Cela renverse en quelque sorte le sens de l'assimilation effectuée dans la *Physique*, 193b3-5 : la nature n'est autre que la forme, dans les choses qui possèdent un principe de mouvement et de repos. C'est ici l'ordre formel de la quiddité qui est réduit à son instance physique.
- 22 On peut à cet égard remarquer que la référence explicite à *ta stoicheia*, les éléments, constitue l'écho d'un autre passage déjà cité, où les éléments ne désignaient pas seulement l'insuffisance des composants matériels à retenir la substantialité (comme c'est

Le premier chapitre du livre distingue les substances communément reconnues de celles sur lesquelles il y a désaccord (les Idées et réalités mathématiques). Celles qui semblent universellement admises sont les substances naturelles (*ai phusikai*, 42a8), comme l'eau, le feu, les plantes et les animaux, ainsi que leurs parties, le Ciel et ses parties. Aristote commence par l'examen de ces substances plus immédiates, les substances sensibles (*ai aisthetai*, 42a25), qui ont toutes de la matière. Celle-ci est définie comme « ce qui n'étant pas un être déterminé en acte est, en puissance seulement, un être déterminé » (42a27-28)²³, tandis que la forme est « ce qui, étant un être déterminé, n'est séparable que par une distinction logique » (a29-30)²⁴. Et la matière est admise comme substance précisément en tant qu'elle est impliquée dans les opérations de déterminations, dans toutes les modalités de changement qui s'offrent comme telles.

H2 clôt dès lors l'étude de la substance considérée comme substrat et comme matière, ou bien comme ce qui est en puissance (b10), pour se tourner vers la « substance des choses sensibles considérée comme acte » (b10-11)²⁵, soit vers la forme qui, étant un être déterminé, doit être en acte l'être déterminé que la matière n'est qu'en puissance. Or, s'attachant à l'optique générale de la substantialité des réalités sensibles, Aristote présente des exemples qui, contrairement à ce que la mise au point finale de Z17 aurait pu laisser espérer, ne désignent en rien des substances naturelles. C'est ainsi que l'on rencontre le seuil, l'être-glace ou la maison, qui ne sont pas toujours naturels et pas nécessairement substantiels.

Parti de la nécessité d'étudier les substances naturelles, Aristote semble avoir ainsi lentement dérivé des substances simplement sensibles aux réalités non naturelles ou non substantielles. Faut-il en conclure au caractère anachronique de la remarque finale de Z17, qui semblait pourtant donner une impulsion nouvelle et majeure à la recherche métaphysique ? Ou bien faut-il chercher à justifier le statut argumentatif de ces

le cas chez les physiologues, F, 1, 1003a26 sq), mais l'ensemble non déterminé des causes susceptibles de rendre compte de la réalité considérée (A, 9, 992b18-24) H renoue donc ici avec l'objectif général des premiers livres

23 ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι

24 ὁ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστὸν ἐστὶν. En ce sens la forme pourrait bien vérifier les critères de la substance dont la conception du sujet ultime des *Catégories* fournirait le modèle. Voir article déjà cité de M. Frede

25 λοιπὸν τὴν ὡς ἐνεργεῖαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστὶν

exemples dans une réflexion générale qui ne perdrait pas de vue le privilège de la substance naturelle ?

Le chapitre poursuit avec une référence à Démocrite. Celui-ci a déjà fait l'objet d'une étude au livre A (A, 4, 985b4 *sq.*). Aristote y rappelait que Démocrite distingue le corps ou substrat matériel, dont H1 vient d'achever l'étude, de trois principes de détermination, la proportion, le contact et la tournure, qu'Aristote range sous les cadres respectifs de la figure, de l'ordre et de la position. L'intérêt de cette doctrine réside dans ce que, sans disposer du couple de l'acte et de la puissance, elle offre une radicalisation des statuts du substrat et de ses principes de différenciation qui donne un modèle de compréhension du schéma vers lequel Aristote s'achemine. L'unicité du sujet montre ainsi que les déterminations des choses sensibles ne peuvent provenir du substrat lui-même²⁶, qui ne peut retenir la substantialité des substances, laquelle réside plutôt dans les principes de détermination dont la fonction est équivalente à la fonction causale de la quiddité²⁷.

Un schéma suffisant à l'explication de la production de l'être et de l'identité de la substance sensible semble ainsi se mettre en place, qui requiert deux principes, le sujet qualifié par l'indétermination et sa puissance, et les principes de différenciation. Mais Aristote, alors même qu'il cherche à confirmer ce schéma, range sous le titre de différences (*diaphorai*), une multiplicité de principes qui correspondent globalement à la liste des catégories : différences de position, de temps, de lieu, etc. D'où il conclut que l'être présente de nombreuses acceptions (42b25-26).

Le paradoxe résulte cependant de ce que les principes de différenciation des réalités sont localisés dans les catégories autres que celles de la substance, là où il ne saurait être question de rencontrer de quiddité au sens strict, telle que Z4 a pu la définir par les deux critères de la séparation et de la détermination, concédant simplement une quiddité en un sens large et dérivé aux catégories autres que la substance ou au substrat qualifié par l'une de ces catégories (1030a17 *sq.*). Mais Aristote cherche explicitement la causalité qui est celle de la substance comme cause de l'être de chaque chose (1043a2-3) ; et la référence à Démocrite, telle qu'elle est ici retravaillée par Aristote, fait précisément perdre de vue

26 A, 3, 984a21-22 Le substrat ne saurait être l'auteur de ses propres changements

27 A, 10 993a17 parlant d'Empédocle et de la proportion, Aristote soulignait l'anticipation sur la quiddité qui est la nature de la chose

les critères de la substantialité. Il faut dès lors choisir entre deux interprétations : ou bien Aristote propose par modélisation ou métaphore (ce serait le sens de l'analogie) une localisation de la quiddité qui s'achève sur un relâchement des exigences touchant à la nature de celle-ci, et le privilège de la *phusis* est perdu ou ne se justifie plus, ou bien, et alors même qu'il a annoncé l'étude de la substance sensible considérée comme acte, il commencerait par l'étude de réalités sensibles autres que substantielles, et rechercherait une extension éventuelle de la fonction causale de la quiddité à ces mêmes réalités. Il s'efforcerait alors d'accomplir la généralité du projet métaphysique de Z17, en testant l'universalité fonctionnelle de la quiddité qui y est définie. La considération de quelques exemples mentionnés dans l'analyse devrait permettre de trancher.

Le seuil est défini comme une réalité constituée par sa position, ce qui signifie que le fait d'être placé de telle manière désigne, pour le seuil, son être (42b26-27), de la même façon que le fait d'être condensé de telle façon désigne son être, pour la réalité constituée par le fait d'être glacée (b27-28). Il ne s'agit pas là de substances individuelles mais de réalités, artificielles ou naturelles, constituées par des différences rentrant sous diverses catégories, la position, pour le seuil, le dense, pour l'être-glace, qui relève à son tour de l'excès et du défaut. À ce titre, affirme Aristote, elles ne disposent que d'une substantialité par analogie, ces différences étant l'analogie de la substance (43a5). Aristote ne mentionne pas dans ce cas l'opposition du sens strict et du sens large de la quiddité mais, à l'intérieur de la sphère des réalités sensibles, il distingue les réalités possédant un substrat matériel propre, et que la détermination par la forme a déterminé comme être séparable absolument²⁸, de celles qui ne disposent pas d'un tel substrat, et qui, tout en n'étant pas des formes pures, ne constituent des êtres séparables que logiquement. Ainsi le seuil n'a pas de sujet propre, individuel, autonome et séparable²⁹. Il est partie prenante de la maison, et le lien qui l'unit à la poutre qui le constitue

28 C'est là la définition du composé qui a été proposée en H, 1, 1042a30

29 LA Kosman étudie l'exemple du seuil. Celui-ci constituerait seulement un exemple de réalité accidentelle, par opposition aux réalités substantielles, et cela au même titre que la maison, la statue ou le cheval blanc. Dans aucun de ces cas, en effet, le lien de la matière et de la forme n'est d'essence. Il semble pourtant que la diversité des exemples inscrits dans la seule série des réalités accidentelles ne soit pas gratuite, et corresponde à une nouvelle variation des principes qui permet de généraliser la structure de la substance sensible naturelle, telle le cheval, seule substance authentique pour Kosman. Voir « Animals and other beings in Aristotle », dans A. Gotthelf et J.G. Lennox (éd.) *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge, 1987

matériellement n'est pas d'essence : il n'est pas essentiel pour le bois de la poutre de rentrer dans la composition du seuil et cela, même s'il est essentiel à la position qui définit le seuil d'être celle de cette poutre en bois. L'être-glace également n'existe que pour autant qu'il est rapporté à un sujet autre, l'eau en l'occurrence. Pour ces réalités non substantielles, les différences qui les constituent ne sont pas des actes de détermination authentiques, dans la mesure où elles ne sont jamais rapportées à la matière comme sujet pris en tant que lui-même³⁰. En droit ces réalités ne devraient donc pouvoir faire l'objet d'une analyse sous le point de vue de la quiddité.

On pourrait alors simplement soumettre l'étude de ces exemples particuliers à l'analyse conduite en Z4, qui cherchait à définir la quiddité par le par soi, lui-même déterminé par l'exclusion de l'accident, et des attributs par soi qui entrent dans la définition du sujet ou comprennent le sujet dans leur définition. Mais le principe de l'étude est autre qu'un principe logique d'organisation des différentes attributions possibles : il s'agit désormais de différentes modalités d'exercice de la causalité. Les structures de détermination représentées par les exemples mentionnés sont moins lâches, plus proches en cela de l'exemple du camus³¹, dont la concavité ne peut être saisie indépendamment de la chair qui en est le support, les exemples du seuil et de l'être-glace enveloppent un lien d'essence plus fort que l'exigence d'un rapport à un support quelconque. L'essence du seuil enveloppe une disposition des parties qui leur confère l'être du seuil en les rendant capables d'assurer la fonction qui l'identifie comme tel. La corrélation des parties matérielles et de la forme (différence de position) du seuil est soutenue par la considération de sa quiddité qui soumet la détermination de la position à la fonction du seuil dans l'ensemble global de la maison. Le seuil est à cet égard le prototype de toutes les réalités artificielles conçues en vue de l'usage qui en légitime l'organisation matérielle. De même, s'il n'est pas essentiel pour l'eau de revêtir l'état qui la désigne comme eau glacée, il est essentiel à l'être-glace de comprendre l'eau comme son substrat matériel. Il ne s'agit pas simple-

30 L'absence d'un substrat propre explique que la différence ne soit que l'analogie d'un acte (ὁμοῦς δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἐκάστω), n'étant pas l'acte essentiel d'une puissance, ce qui eût impliqué une matière corrélatrice, mais seulement ce qui détermine une réalité matérielle impliquée

31 Voir S. Mansion, « τὸ σμῶν et la définition physique », dans *Études aristotéliciennes*, Louvain-La-Neuve, 1984, qui montre en même temps les limites de cet exemple par rapport au registre physique

ment d'un rapport *per aliud*, qui soumettrait ces exemples à la structure des êtres accidentels, mais d'une corrélation orientée de la forme et des conditions matérielles qui rendent possible l'application de son pouvoir de détermination. En ce sens, la diversité hiérarchisée des rapports logiques s'efface devant l'unicité première d'un rapport de causalité ontologique pour lequel le substrat de la détermination est toujours essentiellement relié à la forme qui le détermine.

Aristote enregistre alors la concession faite à l'analogie, au niveau de la structure des définitions (43a5 *sq.*). On peut établir une structure définitionnelle applicable à tout être. Ainsi, pour le seuil, qui est morceau de bois ou de pierre ayant telle disposition (43a7-8), ou pour l'être-glace, eau condensée de telle façon. La mention de ces définitions n'est pas une simple reprise de celles qui avaient été préalablement énoncées, et cela précisément parce qu'elle prend acte des deux principes dont le recours au statut analogique a reconnu l'universalisation possible. Le sujet, même pris en tant qu'autre, est le lieu d'une détermination possible par ce qui n'est que l'analogie d'un acte, normalement principe de détermination appliqué en acte à la matière qui lui est essentiellement associée. Et la généralisation de la distinction des deux principes conduit à l'introduction, dans la définition, d'une référence à la matière.

En ce sens, Aristote se soucierait moins de produire un modèle de compréhension de la quiddité des substances sensibles que de définir le statut de certaines réalités bien précises pour lesquelles il examine l'existence éventuelle d'une quiddité et d'une possible définition. Ce faisant, il produit les conditions d'une analyse étendue du réel, et d'une structure définitionnelle susceptible d'étendre la fonction causale de la quiddité, proprement incarnée dans la *phusis* des substances naturelles, à toutes les réalités sensibles.

C'est alors la référence à l'exemple de la maison qui peut surprendre (43a8), car il s'agit d'une substance sensible authentique, même si elle n'est pas naturelle. L'insertion de cet exemple peut néanmoins recevoir une explication si l'on revient en arrière, aux chapitres Z10-11 précisément. Deux niveaux de définitions semblaient y être distingués, celui de la substance première ou forme pure, et celui du composé lui-même, celui-ci pouvant à son tour être défini comme composé en général d'une forme et d'une matière prises universellement, ou comme composé concret, une référence à la matière pouvant dès lors être introduite (Z, 11, 1036b23-24). Mais en fin de Z11, Aristote semblait revenir sur cette ex-

tension de la définition (1037a27 sq) et ne retenir que la doctrine stricte, selon laquelle il n'y a de définition que des formes pures³².

On peut alors penser que la réorientation opérée en Z17 conduit à un réaménagement des conditions de la définition. Si la *phusis* est modèle de la fonction causale de la quiddité, il ne saurait être question de renoncer à définir les composés naturels comme tels, pas plus que tous les êtres soumis à son équivalent. On doit alors récupérer, dans leurs principes d'être et de définition, les types de réalités éliminés par la doctrine stricte de la définition et de la quiddité³³. Et cela s'effectue par un abandon de la forme logique, essentielle et abstraite, au profit de la forme logiquement définie par sa fonction causale, ce qui démarque l'analyse conduite ici à partir des fonctions de la forme et de la matière, de celle que la considération du par soi et du non par soi dirigeait à partir de Z4-6.

La maison donne ainsi le modèle logique des conditions de toute définition possible : il y a d'une part l'être matériel, les poutres et les briques, et d'autre part l'être formel qui exerce sur le précédent une fonction causale de détermination, conduisant à une certaine disposition des briques et poutres en vue de l'obtention effective de l'abri recherché, à titre final. Ce schéma élargi doit pouvoir s'appliquer à toutes les réalités susceptibles de présenter des fonctions parallèles.

Aristote aligne ainsi, dans l'unicité d'un traitement, une substance sensible dont il s'agit de définir l'être essentiel (la maison), une substance

32. Pour M. Frede, il s'agit d'ailleurs là de la doctrine définitive d'Aristote en Z, et cela malgré un passage qui indiquait l'impossibilité de définir la substance naturelle sans mentionner l'organisation (1036b 26) de ses parties constitutives, dont la situation isolée faisait, pour l'auteur de l'article, douter de sa portée doctrinale. Cela renforce dès lors la nouveauté de l'opération ici effectuée, en H2. « The definition of sensible substances in *Metaphysics* », dans D. Devereux et P. Pellegrin (éd.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris, 1990.

33. G. Gérard, « De l'ontologie à la théologie. Lecture du livre Z de la *Métaphysique* d'Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, nov. 1992, souligne également le risque encouru par la doctrine stricte, de démembrer l'unité de la substance naturelle. Z17 conduirait Aristote à revenir sur ce risque et sur la thèse impliquée. La fonction causale de la quiddité, qui fait de la forme un principe d'union et de composition, répondrait à ce souci. Mais pour G. Gérard, la forme et la matière restent différentes pas leur genre, et la dualité de la composition ne pouvant être surmontée, l'être composé ne peut revendiquer le titre d'authentique par soi. Aristote s'acheminerait alors vers une théologie. On voit au contraire l'effort prodigué en H, pour unifier les principes d'explication et les généraliser à tout être, en cessant peut-être de privilégier le critère logique du par soi.

sensible dont il s'agit de définir l'être accidentel, mais défini pour lui-même (l'être-glace), et une réalité sensible sans substrat propre dont il cherche à retenir l'être essentiel (le seuil). Il est cependant nécessaire de remarquer que la définition essentielle de la maison n'est pas celle qui est ici proposée. Dès lors, ou Aristote montre qu'en dehors de la définition au sens strict, de la quiddité pure des substances premières, il n'existe que des définitions dérivées, ou il tient compte de l'infléchissement doctrinal de Z17, pour indiquer qu'il y a plusieurs niveaux de définitions correspondant à la hiérarchie des réalités sensibles, de même qu'il y a plusieurs niveaux de définition pour les substances sensibles. Par ce biais, on rejoindrait la problématique générale d'Aristote, qui coïncidait avec la volonté de déterminer la substance des choses sensibles (*tôn aisthêtôn*, 42b11), considérée comme acte, sans sélection préalable du domaine d'effectuation de cette étude, et on vérifie, malgré la modélisation par la *phusis* de la fonction causale de la quiddité, le mot d'ordre général (A9 : *tôn phanerôn*) de rendre compte de ce qui est.

Aristote obtient dès lors, et simultanément, plusieurs résultats : la possibilité de définir les êtres prédiqués ou non substantiels, et la légitimation de l'introduction de la matière dans la définition des substances sensibles, qui était jusqu'ici improbable³⁴. La référence à Démocrite cautionne ainsi la distinction des deux principes nécessaires et suffisant à l'analyse de la fonction causale de la quiddité, et permet l'extension à toutes les réalités sensibles d'une structure d'être et de définition dont Z17 peut nous laisser penser qu'elle est inspirée par la considération des seules substances naturelles³⁵. Mais de celles-ci, il n'a point encore été réellement question, et Aristote poursuit sa réflexion par l'inventaire des diverses définitions possibles de la maison.

Il articule d'ailleurs expressément (*dio*, a14) l'optique de la différenciation de l'acte suivant les différentes matières à l'énumération des différents types de définition de la maison. On peut en effet définir la maison en puissance, en mentionnant la matière dont elle est faite, les briques et le bois, la maison en acte, lorsque l'on dit qu'elle est un abri, ou bien unir l'acte et la puissance et définir la maison comme composé de matière et

34. Mais la matière n'est plus simplement l'indéterminé (Z, 11, 1037a27) elle est ce qui est impliqué dans toute opération de détermination

35. Voir LA Kosman, article cité, p 385. L'argument de la *Métaphysique* qui commence par la distinction entre les substances et les autres modalités d'être, finit par révéler que tous les êtres ont l'être d'une substance

de forme³⁶. Et Aristote d'articuler ce tableau, reposant sur la distinction de la matière ou puissance et de la forme ou acte, avec les conditions obtenues par extension, de la définition par les éléments immanents, par les différences ou par les deux réunis (1043a 19-21). L'ambiguïté sur le sens de la modélisation, ici, peut amener à penser qu'il s'agit tout aussi bien, pour Aristote, de fonder la possibilité d'une définition pour les êtres qui en étaient apparemment dépourvus, que de moduler la définition des substances sensibles en autorisant l'existence de définitions suspectes jusqu'alors.

Aristote poursuivrait donc de front trois opérations : l'établissement d'une pluralité des types de définitions selon les différents types d'êtres, celui d'une pluralité de définitions essentielles pour une même substance donnée, et celui d'une diversité de niveaux de définitions (essentielles ou accidentelles, telle l'eau glacée) pour un même substrat donné. L'examen préalable des réalités autres que les substances sensibles, en démontrant la possibilité de distinguer universellement des termes remplissant par analogie les fonctions de forme et de matière, permet l'extension d'une structure définitionnelle comparable (dont la maison fournit un modèle), à tous les types d'êtres, puis, par un retour sur la substance sensible, légitime l'insertion de la référence au substrat matériel, et engage une subdivision des définitions susceptibles d'être proposées (la maison est toujours modèle). Cet infléchissement de la doctrine définitionnelle stricte n'a plus dès lors qu'à être reporté sur l'ensemble des réalités sensibles, substantielles ou non³⁷. Le modèle de la fonction causale de la quiddité semble bien résider dans la *phusis*, mais c'est le registre technique qui est impliqué dans sa mise à l'épreuve et l'opération de généralisation, *via* l'exemple de la maison³⁸.

36 Dans le *Traité de l'Âme*, I, 1, 403a30 sq, la définition selon la forme ou la notion relève du dialecticien, tandis que celle qui mentionne la réalisation de telle forme dans telle matière, en vue de telle fin, relèverait du physicien

37. Pour Kosman, toujours, le projet des livres centraux de la *Métaphysique* n'est pas simplement de révéler la nature de la substance, mais de montrer comment ce mode premier d'être éclaire la nature de l'être en général. Mais Kosman radicalise la distance des exemples du seuil (être accidentel) et du cheval (être naturel, paradigme). Or s'il est vrai que le vivant est bien paradigme, sa propre structure d'analyse paraît être le fruit d'un rapport dialectique au non-substantiel, à l'artificiel et à l'accidentel

38. Contrairement à la dévalorisation nette du registre technique par M. Furth, qui mentionne en particulier le texte de H, 2, 1043b4-7, et qui voit dans la référence à l'analogie la dénonciation explicite par Aristote de l'inadéquation des exemples artificiels (p. 183). Il y aurait ainsi une franche stupidité à vouloir prétendre que le seuil, ou le dîner (qualifié par une différence temporelle), puissent constituer de quasi-substances (p. 253). Voir *Substance, Form, and Psyche - An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, 1988

On comprend qu'à la fin de H3, un renversement de la doctrine stricte de Z10-11 soit effectué : il n'y a de définition que des substances composées³⁹ (ou des réalités décomposables). Une partie de la définition doit en effet toujours pouvoir jouer le rôle de la forme, et l'autre partie, le rôle de la matière (1043b28 *sq.*). Aristote a bien élaboré ce mode d'investigation de la réalité dont Z17 affirmait qu'il ne concernait que les seules substances composées (41b9-11).

Mais Aristote conclut ce deuxième chapitre de H2 sur une autre remarque. Nous avons vu ce qu'est la substance sensible et comment elle est : elle est comme matière (dont l'étude isolée a été assurée par H1), comme forme et acte (H2), ou comme composé des deux (H2) (43a26-28). Aristote revient donc sur la question de la substance sensible, formulée en H1 (1042a25 *sq.*), dont il prononcerait ici l'achèvement. Mais on peut alors se demander si le détour par les réalités non substantielles n'a constitué qu'un simple moyen de cette étude : dans ce cas, la validation de la pluralité des définitions possibles de la substance sensible serait obtenue par la reconnaissance de l'universalité des fonctions discernées, la substance sensible restant cependant seul objet d'étude. À moins qu'il ne faille voir dans l'objectif réduit à l'étude de celle-ci une médiation indispensable pour la généralisation de concepts opératoires, valables pour tout type d'être⁴⁰. On peut encore prétendre à la synthèse des deux perspectives, en soutenant la constitution réciproque de l'analyse de la substance sensible et de l'étude de l'être en général, sans omettre de souligner cependant l'absence de recours, jusqu'ici, à des exemples naturalistes.

3. La génération naturelle

Après avoir étudié la matière dans son rapport à la structure définitionnelle, H4 revient sur la causalité de la matière, mais prise dans son

39 Et si l'on peut admettre avec, M. Frede, qu'elle constitue la doctrine définitive de Z, on peut également mesurer comment Z17, soutenu et déployé au livre H, a réellement modifié l'orientation du programme de la métaphysique

40 Il nous semble donc, et contrairement aux affirmations de M. Furth, qu'il ne faille pas prendre *to analogon* dans son sens réducteur. Seule la substance naturelle détiendrait authentiquement les fonctions de l'acte et de la puissance comme principes d'être et de définition. L'analogie annexerait alors les modes de réalisations secondaires des fonctions opératoires universelles. La substance naturelle est modèle, réalisation exemplaire mais pas unique, du mode d'analyse ici élaboré et contrôlé

rapport à la causalité formelle. Dans l'ordre du devenir et de la constitution des substances composées, on peut distinguer deux schémas possibles : on peut engendrer des êtres différents à partir d'une matière identique, comme la différence formelle des êtres peut engendrer une différence matérielle. Dans ce dernier cas, par exemple, il est impossible de réaliser une scie à partir de la laine ou du bois, ces matières ne pouvant servir de support à la capacité de scier qui définit l'être de la scie.

Comme pour l'exemple du seuil, une corrélation de la forme et de la matière peut être définie qui conduit à la détermination de deux principes, formel et matériel, tous deux constitués par un renvoi d'un pôle à l'autre. Le principe formel mentionne le concept, qui détermine formellement la matière susceptible d'être déterminée par lui. Inversement, le principe matériel présente la matière et enveloppe une référence à l'ensemble des formes dont elle détient la puissance. La réduplication de la forme et de la matière, soit comme présence simplement visée, soit comme présence réelle, à l'intérieur des principes formel et matériel, permet de saisir la corrélativité des principes, qui ne sont isolables que logiquement, ainsi que la fonction précise de la cause motrice qui annule les modes de présence visée et met la corrélation en acte par application du principe formel au principe matériel. On comprend de même la subordination globale des facteurs impliqués au principe formel, « schème directeur d'action »⁴¹

Aristote propose aussitôt un exemple de différenciation des causes, qui relève, cette fois-ci, du registre naturel. Il faut donc voir comment cet exemple, pris dans le cadre général d'une investigation des causes, justifie la position d'exemplarité de la *phusis*. Mais Aristote ne s'attarde pas : la cause matérielle de l'homme, ce sont les menstrues (*katamènia*), la cause motrice, c'est le sperme (*sperma*), la cause formelle, c'est la quiddité (*to ti ên ênaini*), et la cause finale, c'est la fin de l'homme (*telos*). Nous sommes dès lors renvoyés à la généralité de la doctrine de la génération, qui éclaire les statuts précis des causes ici présentées⁴².

Le mâle et la femelle sont respectivement porteurs de la cause motrice, forme et principe du mouvement, la semence, et de la cause matérielle, corps et matière préalable de l'embryon⁴³. Mais la distinction

41 L'expression est de S. Mansion, « Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote (*Métaphysique* Z7-9) », dans *Études aristotéliciennes*, Louvain, 1984

42. Voir la *Génération des animaux* : seront plus précisément retenus les chapitres I, 18 ; I, 21-23 II, 3-6 III, 1 ; III, 11, IV, 1 ; IV, 3

43 I, 20, 729a10-11

fonctionnelle des principes ne doit pas masquer une proximité de nature du sperme et des menstrues. Tous deux constituent des résidus de la nourriture parvenue à son dernier degré d'élaboration, sous forme de sperme chez le mâle dont la chaleur naturelle plus élevée a pu achever la coction du sang issu de la nourriture ingérée, sous forme de résidu sanguinolent chez la femelle en raison de l'insuffisance de chaleur qui la caractérise. Il y a donc une analogie de nature du liquide séminal et des menstrues qui fournit un support physiologique à la constitution des principes formel et matériel⁴⁴. Certes le sperme n'est que moteur, mais il est porteur de la forme et sa matière propre s'évapore sitôt la fécondation achevée⁴⁵.

L'application de la forme à la matière pour la constitution de l'embryon est assurée par un processus physiologique. La chaleur issue du mâle achève la coction du résidu sanguinolent, met en mouvement la matière femelle qui prend la forme de l'embryon, la différenciation des parties étant déterminée par le souffle (*pneuma*)⁴⁶ véhiculé par la chaleur⁴⁷. La description restée à ce stade pêche cependant par incomplétude, car le sperme reste extérieur à l'embryon, et n'entre pas en composition avec la matière fournie par la femelle. On n'explique pas alors pourquoi cette génération se démarque de la production artificielle, ni qu'il y ait production d'un organisme, être vivant possédant son principe interne de développement. Si le sperme est agent, il doit donc transmettre la forme sous l'aspect d'une puissance de causalité de la forme⁴⁸. Il faut donc expliquer comment l'application à la matière féminine assure la différenciation des parties sous la forme de l'intériorisation d'un principe qui prenne le relais du sperme demeuré extérieur à la composition de l'embryon⁴⁹. Cela éclairera la spécificité de la *phusis*

44 I, 19, 727a2 *sq*

45 II, 3, 737a11-12 Voir aussi I, 22, 730b11

46 II, 6, 741b38 Sur le souffle, voir G. Verbeke « Doctrine du pneuma et entéléchisme chez Aristote » dans G. E. R. Lloyd et G. E. L. Owen (éd.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, 1978 Et sur la nature gazeuse de cette chaleur II, 3, 736b35 *sq*

47 I, 19, 726b17-18 et II, 6, 743a26-29 Le sperme est en puissance ce que sont les parties en acte Les indications formelles quant à la nature, la grandeur et l'ordre d'apparition des différents tissus et organes du corps, qui sont véhiculées par le souffle et la chaleur spermatisques, correspondent à cette existence en puissance des parties

48 I, 21, 729b14 *sq* La comparaison avec l'ouvrier n'est possible que si on prend les termes intervenant dans la génération naturelle dans leur sens extrême Voir aussi I, 22 pour l'analogie avec la production technique

49 Comme le fait remarquer J. M. Cooper, l'existence des mouvements présents dans le sang et qui correspondent à la détention des puissances est simplement de l'ordre de

L'action physiologique du sperme requiert en effet une détermination plus précise des principes impliqués. Ainsi, la femelle n'est pas simplement ce qui est marqué par l'impuissance à opérer la coction. Elle n'est pas dénuée de toute puissance et possède en puissance ce que sera l'animal par nature⁵⁰, une fois la génération opérée. Le sperme à son tour assure plusieurs opérations, de constitution de l'embryon par coagulation du résidu sanguinolent, et de transmission du pouvoir causal de la forme sous la forme d'un principe interne de développement. Le sperme, étant un résidu de la nourriture à son dernier degré d'élaboration, est en effet animé d'un mouvement identique à celui par lequel le corps s'accroît. Il peut donc coaguler la matière en lui imprimant le mouvement dont il est lui-même animé. L'action de la chaleur est dès lors simplement médiate, elle est subordonnée au principe moteur⁵¹ qu'elle véhicule et qui livre les indications formelles qui dirigent la constitution de l'embryon pris dans son identité, spécifique et individuelle, ainsi que le développement, quantitatif et qualitatif, de ses parties.

Le sperme n'apporte donc pas simplement la chaleur mais une chaleur qui vient de l'âme⁵². La description mécanique de l'application à une matière préalable est donc insuffisante, et il faut faire entrer en ligne de considération la particularité de la chaleur psychique⁵³ qui constitue le pouvoir physiologique du sperme et transmet des indications formelles susceptibles de façonner la matière pour produire, à partir d'elle, un être vivant. En tant qu'il est issu du sang du générateur, le sperme véhicule nécessairement le principe nutritif et de croissance qui permet au sang d'alimenter la vie de l'organisme. Le sperme transmet alors, par le biais

l'indication formelle chez le mâle Elle est maternelle pour la femelle mais incapable de prendre effet sans le mâle, et cela même si la semence elle-même peut demeurer impuissante sans l'apport de la matière résiduelle de la femelle « *Metaphysics in Aristotle's embryology* », dans D. Devereux et P. Pellegrin (éd.), *op. cit.*, p. 59. Il faut donc montrer comment celle-ci détient la capacité de répondre à cette causalité extérieure qui ne pourrait rien, si elle restait détachée de ce pouvoir de reprise interne de la causalité

50 II, 3, 737a22-24 ; II, 4, 740b19-20

51 C'est le sens de la comparaison avec le modèle technique de la fabrication de l'épée La chaleur ne peut rien indépendamment de l'art qui livre les indications formelles dont la chaleur qui rend le fer mou n'est que l'instrument de réalisation, II, 1, 734b19 *sq*. Mais ce modèle a des limites dans la nature, le mouvement dont l'agent est animé réside aussi à l'intérieur du produit dès que la semence est appliquée

52 II, 1, 732a18-19 La chaleur est d'essence psychique

53 Le souffle est encore de l'ordre de la chaleur puisque la différenciation des parties résulte d'une coction supplémentaire · I, 19, 726b5-6

du souffle et de la chaleur, un principe qui commande son intervention matérielle dans la formation des parties de l'embryon. Ainsi, la femelle fournit le corps, tandis que le mâle donne le principe moteur, soit l'âme et l'essence d'un corps particulier⁵⁴. La femelle est le sperme, mais privée de l'âme (par le biais de la privation de chaleur) transmise par la semence⁵⁵.

Cette description reste néanmoins encore insuffisante, car si l'âme est l'entéléchie d'un corps possédant la vie en puissance, on ne peut guère admettre que le corps séparé de son âme puisse être en puissance de vivre, tandis que c'est le corps qui la possède encore qui détient cette puissance. La semence, à elle seule, ne détient pas véritablement une âme, elle la détient en puissance, comme elle détient la puissance de former un corps en puissance de vivre⁵⁶. Il n'y a donc que l'union effective de l'âme et du corps qui apporte l'entéléchie et la puissance du corps comme condition de la causalité psychique. Il y a indissociabilité des termes unis par la relation de la puissance et de l'acte. C'est dans l'union réelle que chacun est puissance ou acte du terme corrélatif. On ne peut dès lors effectuer de distinction logique qu'à l'intérieur de la simultanéité physique des existences du corps en acte, animé, et du corps en puissance de vivre. La puissance ne précède pas l'être vivant, elle lui reste interne, sous une forme ou une autre⁵⁷. La distinction des apports de la femelle et de l'âme comme étant celui du corps et de l'âme ne peut suffire.

Deux textes fondamentaux comblent cette insuffisance. Le premier d'entre eux (II, 4, 740b18 *sq.*), a pour objectif d'éclaircir le noeud doctrinal qui est celui de la différenciation des parties (740b12-13). Ce n'est pas en effet dans la différenciation quasi mécanique des parties qui donnent à l'embryon sa configuration, mais dans la différenciation ordonnée dans le temps à partir d'un principe interne, que se joue la spécificité du vivant. Il doit y avoir en conséquence dans la matière femelle la capacité d'interioriser et de réaliser ensuite le programme d'indications formelles livrées

54 II, 4, 738b25 *sq.*

55 II, 3, 737a27-30

56. La semence ne détient l'âme qu'en puissance, II, 1, 735a8-9. C'est aussi le cas de l'embryon, dont on ne peut dire véritablement qu'il la détient en acte que lorsqu'il est capable de se nourrir seul, II, 3, 737a16 *sq.*

57 Voir C.A. Freeland qui montre comment le sang, et non la semence, constitue l'équivalent du bronze pour la scie, soit à la fois la matière *ex quo*, et la matière qui assure la présence et l'accomplissement des puissances essentielles de l'être produit « Aristotele on bodies, matter and potentiality », dans A. Gotthelf et J.G. Lennox, *op cit*

une fois pour toutes par la semence. C'est finalement la capacité de la matière femelle à réagir dans le temps, hors du moment de l'application de la cause motrice, qui fixe la particularité de l'organisme. Or la matière femelle n'est pas inerte, elle constitue un complexe hiérarchisé de puissances : dérivant du sang⁵⁸, elle détient le principe nutritif (*to threptikon*) qui assure l'existence du corps entier ainsi que de ses parties, mais aussi le principe accroissant (*to auxètikon*)⁵⁹, qui en assure le développement, et dont la puissance active est plus forte que la précédente. La matière résiduelle est donc douée d'âme, même si elle ne la détient d'abord qu'à titre de puissance ; elle constitue comme un corps vivant, sa matière devant demeurer comme matière de l'embryon et ne constituant pas seulement le support instrumental d'une cause extérieure⁶⁰. Elle contient en puissance tous les organes que l'animal détiendra en acte, et à titre matériel cette fois-ci, tandis que le sperme n'en détient que la raison formelle.

On ne voit guère dès lors ce qui pourrait empêcher la femelle d'engendrer seule, puisqu'elle détient la matière de l'embryon, ainsi que l'âme nutritive en puissance qui en fait un corps vivant. Le deuxième texte invoqué (II, 5, 741a6 sq) vient prévenir semblable conclusion, et s'appuie sur la conception aristotélicienne des fonctions de l'âme. Car la semence est également porteuse du principe sensitif qui différencie l'animal des êtres simplement vivants. La matière femelle en est dépourvue, à ce titre elle est incapable à elle seule de constituer un corps vivant qui fût celui d'un animal. Sa puissance nutritive peut se mettre en œuvre pour assurer la différenciation des parties mais à condition d'être informée par le principe sensitif de l'identité à produire.

La matière livrée par la femelle peut donc être décrite d'une part comme le lieu d'une impuissance physiologique à opérer la coction, comme sperme mais dépossédé de ce qui en constitue l'essence⁶¹, ou comme pure puissance de recevoir son action, mais aussi d'autre part comme matière animée d'un principe qui la constitue comme principe corporel et non plus simplement matériel, et lui donne un sens en tant

58 Elle dérive du sang au même titre que le sperme et détient donc la chaleur, qui est celle de tout résidu naturel, et qui renferme un principe vital (II, 3, 737a3-5), ainsi que la chaleur animale véhiculée par le sang de la mère.

59 II, 6, 744b34-36

60 Voir Cooper, article cité, p 58, qui situe le fluide femelle comme quelque chose d'intermédiaire entre le pouvoir nutritif du sang et le pouvoir informateur de la semence

61 I, 20, 728a27-28, II, 3, 737a28

que corps détenant la puissance de vivre. Ce n'est plus une pure puissance, mais la puissance d'un acte, qui ne s'actualise cependant que sous la présence du principe sensitif qui livre les indications formelles que le principe nutritif de la femelle vient alors matériellement remplir. Le pouvoir de réponse intérieur de la femelle réside donc, dans un premier temps⁶², dans cette détention du principe élémentaire de toute vie qui, contrairement au principe détenu par le sperme, s'ancre lui-même dans le support matériel de son pouvoir de détermination. La semence, principe de la génération, semble n'en constituer que la condition ultime. Et elle ne fait en un sens qu'achever la génération⁶³.

Il y a ainsi trois niveaux de description des rapports du mâle et de la femelle ainsi que des principes dont ils sont les porteurs : par l'opposition de la forme et de la matière, par celle de l'âme et du corps, et enfin par celle de deux niveaux d'âme. Seul ce troisième niveau réussit à retenir la spécificité de la génération naturelle. Le rapport du mâle et de la femelle ne se réduit pas à l'opposition du corps et de l'âme, à celle de l'absence d'âme et de la possession de l'âme manquante. La spécificité de la génération naturelle tient à ce que l'application de la forme ne vise pas à produire l'union de la matière et de la forme pris comme termes indéfinis, mais de deux niveaux d'âme, dont chacun est puissance de l'autre. Le modèle biologique des principes formel et matériel, tels qu'ils interviennent ici comme principes de la génération, donne ainsi un sens précis à leur corrélativité. Le principe matériel comprend la mention d'une matière analogue à la matière spermatique, de la présence en puissance et matérielle des parties de l'organisme, d'un principe nutritif en puissance d'agir, ainsi que la visée de l'âme sensitive en puissance requise pour leur mise en œuvre. Le principe formel se définit par l'âme sensitive véhiculée par le sperme et qui comprend, comme condition de son actualisation, l'existence de la puissance active de l'âme nutritive ainsi que celle de la matière du développement.

Aristote est ainsi parvenu à produire un modèle biologique de la causalité métaphysique de la forme et de la matière, qui est celui de la hiérarchie organisée des actes et des puissances comprises dans l'union

62 L'étude de la transmission des traits héréditaires qui assurent une ressemblance individuelle pourrait confirmer et préciser un schéma encore trop général. Voir l'article cité de Cooper pour une étude complète des mécanismes impliqués, qui montre comment la forme transmise n'est pas seulement celle de l'espèce

63 II, 5, 741b5 et III, 11, 762b2-4

de l'âme et du corps, telle que l'étude du phénomène de la génération permet d'en donner l'étude distincte. Ces principes de la constitution des substances naturelles restent par ailleurs valables comme principes de leur être, puisque la hiérarchie des âmes est préservée dans sa permanence et ses conditions de fonctionnement⁶⁴. Le modèle est ainsi effectivement transposé du côté de la *phusis* et de la sphère biologique⁶⁵, qui est celui de l'action causale de la quiddité.

4. L'unité de la recherche

Le livre H ne constitue donc pas une simple reprise de Z. Dans les quatre premiers chapitres, il est montré comment l'enracinement de la recherche dans la détermination de la quiddité et de son pouvoir causal (Z17) permet effectivement de rendre compte de l'intégralité du réel pris sous l'angle du *bè on* (Γ1-Z), soit ontologiquement, par la détermination des principes corrélatifs formel et matériel, soit logiquement, par l'autorisation d'une structure définitionnelle unique.

Mais les deux perspectives se rejoignent, dont H6 montre la convergence ultime. Dans une définition, il y a toujours le côté de l'acte et celui de la puissance. L'unité de la définition ne réside plus dans l'ultime différence qui récapitule l'intégralité de la série causale formelle, mais dans l'unité ontologique (dont la production de l'organisme propose un modèle biologique) de la matière et de la forme, qui n'est autre que celle de la puissance et de l'acte, dont l'union effective est assurée par l'action de la cause motrice⁶⁶. La cause de l'unité définitionnelle est la même que

64 R. Lefebvre pense au contraire qu'il faut distinguer le traitement généséologique du point de vue ontologique de la constitution des êtres. La semence produirait le seul principe d'explication de la *genesis*, alors qu'elle n'interviendrait nullement dans la description de l'*ousia* « La théorie aristotélicienne de la génération des animaux », *Elenchos*, 1993

65 Les exemples ultérieurement considérés dans le chapitre, du sommeil et de l'éclipse, doivent assurer la généralisation de la conception des principes formel et matériel à tous les phénomènes naturels qui ne sont pas nécessairement substantiels (1044b8). H2 ayant montré quelles sont les conditions d'extension des fonctions de la forme et de la matière aux réalités artificielles et non substantielles, il n'est plus nécessaire de redéployer l'argumentation à ce niveau là.

66 En ce sens, Aristote ne surmonterait-il pas ici la dualité soulignée par G. Gérard, dans l'article cité, et en Δ, 28, 1024b12, de la forme et de la matière qui seraient distinctes de par le genre ? Avec H, l'ousiologie ne conduirait plus alors nécessairement à la théologie. Ce texte de H6 justifie pour D M Balme l'individualité métaphysique de la forme. Voir « Aristotle's biology was not essentialist », dans A. Gotthelf et J. Lennox, *op. cit.*

celle de l'unité organique : l'acte et la puissance ne sont que l'envers et l'endroit d'une même chose (1045b16-22).

En ce sens, le programme métaphysique d'analyse des principes de l'être et de sa définition semble défini dans ses principaux instruments et justifié dans son universalité possible. Aristote peut alors dénoncer l'erreur qui consiste à rechercher la raison de l'unification et de la différence de la puissance et de l'acte. Car celle-ci n'est autre que leur corrélation active, dont la cause motrice est le simple instrument de réalisation. Telle est la réponse aristotélicienne au son creux de la participation (1045b7 *sq*) et à l'erreur des Platoniciens (A, 9, 992b1 *sq*) : il n'y a pas de cause extérieure à l'unité, elle est en elle, comme son fondement, son animation interne. La substance naturelle n'est pas simple modèle, elle est aussi principe éminent de réalisation. Aristote reprochait à Platon d'en rester aux seules substances sensibles ; la substance naturelle est l'objet privilégié de la Métaphysique aristotélicienne, mais en tant qu'elle gouverne et sert tout aussi bien un programme d'analyse générale.

La *phusis* est donc bien paradigme de connaissance à partir de Z17. Cela n'est pas acquis mais progressivement construit à partir d'un renversement doctrinal précis⁶⁷. Une nouvelle perspective est ouverte dans la *Métaphysique*. La question demeure cependant de savoir quel est l'élément présidant au renversement : la réorientation doctrinale a-t-elle entraîné le privilège de la *phusis*, ou la modification du champ paradigmatique⁶⁸ a-t-elle conduit à une modification des conditions de l'analyse ? Notons simplement que le changement n'a pas porté atteinte à l'unité substantielle du projet qui semble inchangé depuis les premiers livres : étudier l'*ousia*, certes, mais au service de l'être tout entier.

Marie-Hélène GAUTHIER-MUZELLEC

67 La résurgence de l'exemple du cercle d'airain et la comparaison de son utilisation dans ce chapitre final de H avec celle qui en était faite aux chapitres Z10-11, permettrait de mesurer la nouveauté de la nouvelle doctrine touchant à l'être et à la définition par rapport à la doctrine stricte, héritée de Z.

68. Amorcée, dans une certaine mesure, dès les chapitres Z7-9

NATURE ET NORME DANS LES TRAITÉS ÉTHIQUES D'ARISTOTE

Le rapprochement de la nature et de la norme du point de vue de l'éthique aristotélicienne mérite par lui-même quelque justification sinon quelque précaution, d'autant plus qu'il amènera la confrontation d'un second couple hautement sensible, celui de la *phronèsis* et de la *sophia*, dans le cadre d'une recherche sur la nature du « meilleur » pour l'homme.

Pour commencer, figurons l'éthique (soit littéralement le domaine de l'*èthos*, du « caractère » ou des « mœurs ») comme un espace commun, divers, où se côtoient types de vie, comportements, actions, et critères d'évaluation de l'ensemble : c'est un pareil domaine que délimitent proprement comme tel, et pour la première fois¹, les traités composés par Aristote, qui lui donnent son nom. Dans l'*Éthique à Eudème* et l'*Éthique à Nicomaque*², l'objet éthique apparaît en pleine lumière, en même temps que s'expose le paradoxe épistémologique de l'entreprise. En effet, le projet philosophique général de connaissance mis en œuvre par Aristote, qui investit toutes les régions de l'être sans exception, et se veut description, analyse, connaissance des causes et des principes, s'attache aussi à penser l'être en tant que puissance d'agir, autrement dit l'homme et ses activités (l'agir suppose un certain nombre de conditions, il n'est pas un pur mouvement sans spécification). Or, le philosophe (en tant que savant) animé du souci de la connaissance devrait adopter un point de vue axio-

1. Aucun discours théorique avant Aristote ne prend explicitement l'éthique pour objet. Mais il est certain qu'une « archéologie » du discours éthique fait remonter de Platon au moins jusqu'à « l'enseignement » socratique (aux dires mêmes d'Aristote), et en réalité probablement avant (Empédocle et ses *Catharmes*)

2. Il faudrait en toute rigueur mentionner aussi les *Grandes éthiques*

logiquement neutre, si l'éthique ne doit être ni partielle, ni partiale, qui ne peut parfaitement être le sien, puisque aussi bien la philosophie se présente comme un mode de vie et se trouve elle-même candidate à la vie la meilleure (la vie de sagesse sur laquelle se clôt l'*Éthique à Nicomaque*).

Mais peut-être après tout n'est-ce là qu'une aporie apparente, car les analyses éthiques font apparaître l'importance de l'homme politique, et en particulier du législateur, précisément pour la détermination des règles du comportement vertueux. Plusieurs auteurs insistent fortement sur cet enracinement de l'éthique dans la politique, qui permet de surcroît de souligner l'écart historique entre l'éthique aristotélicienne et le projet moderne de science morale.

Dont acte. Il est sûrement important de noter par exemple que l'*Éthique à Nicomaque* est adressée aux politiques ; pour autant, le paradoxe que je soulignais à l'instant n'est pas supprimé, d'autant moins que l'*Éthique à Eudème*, de son côté, apparaît plus philosophique dans sa forme et sa destination³. La compréhension du statut de l'éthique d'Aristote n'est que compliquée par la prise en compte des destinataires des traités, et non pas simplifiée ou résolue. Ainsi donc, le plus délicat tient peut-être dans le double statut du philosophe ici, tour à tour sujet (comme savant) et objet (comme agent) de l'enquête.

Cela étant, quel intérêt revêt la recherche de la référence à la nature dans l'éthique ? S'agit-il de vérifier que cette dernière n'est pas du ressort de la physique, que la norme de l'agir n'est pas la norme naturelle ? Admettons qu'il n'y ait rien à vérifier, mais plutôt un type d'objet à examiner, soit les normes qui régissent les actions, ou dit de manière moins déterminée, ce qui fait norme dans le domaine de l'agir. En recherchant les relations entretenues entre les deux termes de nature et de norme dans les discours éthiques, se trouverait posée la question même de la spécificité du domaine éthique ; car s'il est vrai que l'éthique traite de l'agir, interroger la norme qui prépare à l'agir, qui induit l'agir, revient à viser l'essence même de l'agir et de la capacité à agir. S'attacher à débusquer la nature dans le discours éthique permettrait ainsi de définir l'éthique sans *a priori*, soit à partir de ce qu'elle n'est pas (s'il était vrai que

3 Le livre de R. Bodéus, *Le philosophe et la Cité Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, 1982, est en particulier consacré à l'établissement du caractère politique de l'*Éthique à Nicomaque*. Sur la forme plus philosophique de l'*Éthique à Eudème*, on lira D.J. Allan, « Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics », dans *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-Paris, 1961, p. 303-318, et les études d'A. Kenny, notamment *Aristotle on the perfect Life*, Oxford, 1992.

la nature est l'autre de l'éthique), soit à partir de ce dont elle participe (tout en participant génériquement de la nature, l'éthique se spécifierait d'une certaine façon).

On affirme couramment que le domaine des choses humaines échappe à la législation de la nature, qu'il ne connaît pas ses déterminismes et ses régularités, ou qu'il possède une régularité qui lui est propre, irréductible à toute analyse physique. Une telle position, qui interdit de voir dans les normes éthiques l'équivalent de ce que l'on pourrait appeler le « normal » naturel⁴, n'imagine la confrontation entre nature et norme, jugées irréductibles l'une à l'autre, que sur le mode conflictuel. Ce qui conduit à souligner qu'il n'est question que de nature humaine dans les *Éthiques*, et que cette nature humaine ne suffit pas à rendre compte du fait éthique. Interroger la nature dans l'éthique, ce serait s'intéresser à une sorte d'élément résiduel, à une condition seulement nécessaire, tout à fait secondaire. Je tenterai de façon expérimentale, d'aller en somme au rebours d'un tel jugement, non seulement parce que la référence à la nature se révèle dans les *Éthiques* plus importante qu'on ne veut souvent le reconnaître⁵, mais surtout parce que cette référence manifeste, à des moments toujours cruciaux, la recherche par Aristote d'un ancrage dans un fondement qui échappe, que l'on parvient néanmoins à repérer, et à saisir, en soi ou au dehors de soi. Dans cette perspective, je m'attacherai tout autant aux références possibles à la nature considérée dans son ensemble qu'à celles qui sont faites à la nature humaine⁶.

4 En ces termes, on le concèdera aisément : que nous apprendrait la mise en parallèle, vaille que vaille, de la normalité éthique et de la régularité naturelle ? Ce n'est certes pas ce qu'il s'agira de mettre en évidence

5 Il y a bien pour Aristote une normalité qui se définit par rapport à l'idée de juste milieu, tandis que le dérèglement vicieux sous sa forme la plus accentuée conduit à traiter d'une bestialité qui est considérée comme une dénaturation de l'homme. Il faut aussi avoir cela à l'esprit, toutefois, ce n'est pas sur cet aspect de la question éthique (normal-anormal) que je ferai porter l'accent

6 Ce parcours croise partiellement les analyses de Julia Annas qui, dans *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, s'est notamment attachée à mettre en évidence l'importance et le sens de la référence à la nature dans les éthiques philosophiques grecques à partir d'Aristote ; cf. en particulier ch 4 « Aristotle . Nature and Mere Nature », p. 142-158. Sa recherche porte essentiellement sur la nature humaine dans l'éthique (« The ancient appeal to nature is an appeal to what human nature is », p. 136), bien qu'elle admette « rightly to understand human nature we may have to embark on a wider study ; perhaps we need to understand nature as a whole in order fully to understand human nature » (« Naturalism and Greek Ethics Aristotle and After », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. IV, J. Cleary et D. Shartin (éd.), Lanham, New York, Londres, 1989, p. 153)

1. Nature et bonheur

A) *La nature par-delà le nomos*

Le lecteur bute dès le début de l'*Éthique à Nicomaque* sur une affirmation majeure qui lie au fond la possibilité même de l'enquête qui s'inaugure à l'existence d'une naturalité :

Les choses belles et les choses justes, que la politique examine, sont pleines de variation et d'incertitude, au point de ne paraître exister que par convention, et non par nature. C'est une incertitude de ce genre que comportent même les biens, en raison des dommages qui souvent en résultent : il en est déjà qui ont péri à cause de leurs richesses, d'autres à cause de leur courage. Il faut donc se satisfaire, lorsqu'on traite de telles questions et en partant de tels principes, de montrer la vérité en gros et de façon schématique, et lorsqu'on traite de choses simplement fréquentes et en partant de principes de même nature, d'aboutir aussi à des conclusions de cette sorte ⁷

Aristote rapporte l'opinion pour attester que le domaine abordé, celui de la politique, est plein d'incertitude ; mais il ne s'agit en aucun cas pour lui de s'abandonner à cette incertitude, encore moins de conclure à un pur conventionnalisme. Si l'enquête est à mener, c'est bien en vue de surmonter cette impression de totale anomie dans le domaine des normes et des valeurs que valide le jugement conventionnaliste. Bien sûr, l'enquête ne prétend pas introduire un ordre géométrique⁸, et pas davantage un ordre naturel parfaitement régulier, là où ce n'est même pas pensable, dans le domaine des « choses humaines ». Mais il s'agira bien de penser une régularité, chercher des invariants autant que cela se peut faire, tant du côté des valeurs et des normes que du côté des comportements. Poser le caractère purement conventionnel des choses belles et justes revient à cet égard à baisser pavillon. Il faut donc qu'il y ait quelque chose de naturel dans ce domaine. C'est un premier point, non révisable.

Au fond, la référence à la nature dans le domaine éthique remplirait d'abord cette fonction : trouver ou penser un point d'ancrage, sans lequel rien ne sera connaissable. L'on recherchera quelque chose relevant de la régularité des choses naturelles. En somme, si l'on veut éviter une position

7 1, 1, 1094b14-22. Je traduis tous les passages d'Aristote cités, sauf ceux de la *Politique*, donnés dans la traduction de P. Pellegrin (*Aristote Les Politiques*, Paris, 1990).

8 Certes pas, comme Aristote le précise dans *Éth Nic*, 1, 1, 1094b25-27.

conventionnaliste et relativiste, et si d'autre part le Bien en soi platonicien n'apparaît pas comme un principe adéquat, recevable⁹, alors il faut impérativement partir du naturel, tel qu'il nous fournisse un invariant sur lequel s'appuyer, et nous permette de penser le bien, c'est-à-dire le bien humain. Ainsi se situerait la position d'Aristote, présentée de façon lapidaire¹⁰.

Ainsi, Aristote engage son enquête, fort de l'idée qu'il existe du naturel dans le domaine des choses belles et justes. Il convient de se pencher sur ce fond naturel, dans les comportements, dans les valeurs et dans les normes, et d'apprécier ses contours.

B) De la nature humaine : disposition à la vertu et vertu naturelle

Des dispositions naturelles à la vertu sont requises, mais, dès le début du livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote n'en faisait rien de plus qu'une condition nécessaire, et non suffisante :

ce n'est donc ni par nature ni contre nature que naissent en nous les vertus, mais d'une part nous pouvons naturellement les recevoir, et d'autre part nous pouvons devenir parfaitement vertueux grâce à l'habitude¹¹.

La vertu n'advient que par l'exercice, et Aristote avance que tout individu normalement constitué peut prétendre l'acquérir¹² - précisons toutefois les limites de cet universel éthique : seul l'homme de sexe mâle est concerné - la femme n'étant tout simplement pas prise en considération - et de surcroît l'homme libre par exclusion des esclaves (ce partage de l'humanité en hommes et femmes, en hommes libres et esclaves, est en effet justifié par des différences de capacité, c'est-à-dire des différences

9 La critique de la position platonicienne est inscrite dans les deux *Éthiques* (cf. *Éth Nic*, I, 4, et *Éth Eud*, I, 8)

10 C'est la même exigence qui explique les références à la nature dans le livre I de la *Politique*. Ce dernier fait d'ailleurs surgir d'autres problèmes, avec les naturels de la femme et de l'esclave, cf. *infra*, p. 100-101. Pour l'étude de la nature dans la *Politique*, cf. les références fournies par P.-M. Morel dans sa « Présentation », ci-dessus, p. 9-10

11 οὐτ' ἄρα φύσει οὐτὲ παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δεξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους (II, I, 1103a23-26).

12. Cf. *Éth Nic*, I, 10, 1099b16-20 « la vertu est de toute évidence un bien suprême, une chose divine et pleine de félicité. Mais en même temps, ce doit être une chose accessible au grand nombre, car il peut appartenir à tous ceux qui ne sont pas anormalement inaptes à la vertu, s'ils y mettent quelque étude et quelque soin. »

de nature)¹³. Ces importantes restrictions (largement implicites dans les *Éthiques*) étant rappelées, on peut donc avancer que pour les individus naturellement aptes au plein accomplissement de leur nature d'homme, la nature ne doit simplement pas empêcher l'apprentissage ; en d'autres termes, la nature est au minimum une condition négative dans le processus de formation éthique, et peut-être rien de plus.

Au début de l'*Éthique à Eudème*, en réponse à la question de l'acquisition du bonheur, Aristote envisage que ce puisse être soit par nature, soit par apprentissage intellectuel, soit par exercice¹⁴. Et en fait, « le bonheur apparaît chez les hommes en vertu de toutes ces causes ou de certaines d'entre elles, ou d'une seule (car tous les devenir relèvent sans doute de ces principes) ; de fait aussi tous les actes issus de la connaissance discursive se laissent ramener à ceux qui sont issus de la science » (1214a27-31).

Il laisse ouverte la question de la proportion des trois, n'excluant pas non plus que seul un des trois facteurs, ou deux des trois, entrent dans la causation du bonheur, et laissant entendre que tous les actes accomplis dans l'état de bonheur relèvent d'une cause essentielle. Quoiqu'il en soit, il faut poser une disposition naturelle à la vertu, sans laquelle on ne pourra justifier cette dernière¹⁵. D'où l'intérêt de « l'argument de l'*ergon* ».

C) L'*ergon* de l'homme et la vertu (Éthique à Nicomaque I, 6 et Éthique à Eudème II, 1)

Aristote cherche à mieux déterminer le bonheur entendu comme souverain bien, et il propose de s'appuyer sur l'*ergon* propre à l'homme¹⁶, c'est-à-dire sur sa *fonction* propre. Ainsi, l'homme apparaît caractérisé non par la vie (c'est aussi le cas de tous les animaux et de tous les végétaux) ni par la sensation (cela caractérise tous les animaux), mais par « une certaine vie pratique de ce qui comporte la raison »¹⁷. Et en consé-

13 Cf. *Politique*, I, 5 pour le naturel esclave opposé au naturel d'homme libre, et pour l'opposition du naturel de l'homme (τὸ ἄρρεν) et de la femme (τὸ θῆλυ), I, 12, 1259b1-3

14 φύσει ... διὰ μαθήσεως . διὰ τινος ἀσκήσεως (I, 1, 1214a15-22). Cf. *Politique*, VII, 13, qui énumère des conditions très proches

15 Cf. aussi *Politique*, VII, 13, 1332a40-42 : « il faut d'abord posséder à la naissance la nature humaine et non celle d'un quelconque autre animal, <posséder> un corps et une âme d'une certaine sorte »

16 τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου (1097b24-25).

17 πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος (1098a3-4).

quence, l'*ergon* de l'homme est « une activité de l'âme conforme à la raison, ou non dépourvue de raison »¹⁸. D'où finalement l'idée que « le bien humain est une activité de l'âme conforme à la vertu et, si les vertus sont plusieurs, conforme à la meilleure et la plus parfaite »¹⁹.

L'argument de l'*ergon* conduit-il ou non à un naturalisme éthique ? La question est âprement disputée entre les commentateurs d'Aristote²⁰, et s'il y a des raisons d'en douter, c'est parce que la « fonction » de l'homme ne permet pas à elle seule de penser le bien de l'homme, puisque le bien pour l'homme consiste seulement dans la *qualité* de cette fonction. Le bien ne se déduit pas naturellement de la fonction, car on peut le situer précisément au-delà du naturel²¹. Autrement, il n'y aurait pas d'éthique à proprement parler, mais le domaine qu'aborde l'éthique relèverait de quelque chose comme la biologie.

La question devient alors : comment se fixe ce bien ? Comment cette excellence est-elle mise en œuvre ? La vertu est définie : « une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme avisé²². » La définition complète de la vertu implique la référence à l'homme avisé, le *phronimos*, car c'est lui qui est en mesure

18. ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου (1098a7-8)

19. τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην (1098a16-18)

20. J. Annas (*op cit* et *art cit*) est l'auteur qui défend le mieux la cause du naturalisme éthique en suggérant qu'il faut seulement entendre par là que la nature est un critère moral, et en rejetant elle-même tout réductionnisme moral. S'agissant de l'argument de l'*ergon*, elle reconnaît que la nature n'y figure pas au premier plan (cf. *art cit*, p. 153, n. 12). De fait, elle n'y apparaît qu'à travers le *πέφυκεν* de la ligne 1097b30, comme le souligne à juste titre A. Laks (« Commentary on Annas », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. IV, p. 180)

21. Cf. A. Gomez-Lobo, « The Ergon Inference », dans Anton et Preus (éd.), *Aristotle's Ethics*, New York, 1991, p. 43-57 : « By itself the reference to the characteristic activity of something does not convey an evaluation of any kind » (*art cit*, p. 47). On peut en outre remarquer que l'*Éth. Eud.*, II, 1, 1219a18-22 se laisse analyser de la même façon

22. *Éth. Nic.*, II, 6, 1106b36-1107a2. ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρτισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. J'adopte la traduction de *phronimos* par « avisé », plutôt que par « prudent », qui me paraît peu adapté, en raison des connotations modernes et courantes du terme. Le problème est qu'« avisé » n'offre pas de substantif satisfaisant qui permettrait de traduire symétriquement *phronēsis* (« avis » est difficile à utiliser). À défaut, pour rendre *phronimos* dans tous les contextes où il apparaît dans Aristote, éthiques ou non, il est aussi tentant d'adopter « intelligent », et de rendre *phronēsis* par « intelligence »

de déterminer ce qu'il convient de faire. On est par là amené à considérer que décidément la référence à la nature n'est plus que résiduelle.

De fait, dans *Éthique à Nicomaque* VI, 13, dont il sera plus loin question, Aristote distingue deux types de vertus, et associe la vertu proprement dite à la *phronèsis*, tandis que l'autre, la vertu naturelle, qui offre quelque ressemblance, ne peut passer pour une vertu qu'à titre second :

pour la partie éthique de l'âme, il existe deux types de vertus, la vertu naturelle et la vertu proprement dite, et de ces deux vertus, la vertu proprement dite n'advient pas sans l'aide de la phronèsis (1144b15-17).

Force est de tourner le dos à une nature humaine supposée recéler le principe déterminant l'action, car l'action se règle sur le choix préférentiel, la *proairesis*. L'enquête doit s'orienter vers l'homme avisé, le *phronimos*, et examiner si, avec lui, se perd toute référence naturelle. Avant cela, il convient de revenir sur quelques considérations liminaires des deux *Éthiques*, et de considérer avec attention le terme de *phronèsis*, gros d'une ambiguïté significative.

D) Du choix des vies : les trois candidats

Aristote, dans les deux *Éthiques*, ramène à un schéma tripartite l'ensemble des options acceptables concernant le souverain bien. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (I, 3), il évoque les vie de jouissance, vie politique, et vie contemplative²³, et avance à peine différemment dans l'*Éthique à Eudème* :

il y a aussi trois genres de vie que tous ceux qui en ont le pouvoir choisissent de vivre : la vie politique, la vie philosophique, la vie de jouissance²⁴ De ces vies, en effet, la vie philosophique veut mener à la sagesse (phronèsis) et à l'étude de la vérité, la vie politique, aux belles actions, c'est-à-dire celles qui découlent de la vertu, et la vie de jouissance, aux plaisirs du corps (I, 4, 1215a35-b5).

On reconnaît dans ce schéma des trois vies une séparation du pratique et du théorétique : mais le schéma induit immédiatement un dilemme, car si la vie la plus haute semble être celle du philosophe, l'on

23. τὸν βίον τὸν ἀπολαυστικόν . ὁ πολιτικός καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός (1095b17-19).

24. βίους πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν.

ne voit pourtant pas comment, en tant que l'on est homme, écarter la vie politique, pour autant qu'elle repose sur la vertu.

Par ailleurs, un autre détail mérite d'être relevé touchant la nature, considérée cette fois comme objet de savoir. Le modèle de vie supérieur exposé, celui consistant dans la contemplation, est en effet tourné vers la nature dans ce qu'elle offre de plus régulier ; Aristote cite en ce sens un mot d'Anaxagore :

on raconte qu'Anaxagore répondit à qui lui présentait de telles difficultés et lui demandait pour quelle raison on choisirait de naître plutôt que de ne pas naître. pour connaître, dit-il, le ciel et l'ordonnement du monde entier²⁵.

D'infra-éthique qu'elle nous est initialement apparue, la nature se montre ici, en tant qu'objet de contemplation, proprement supra-éthique. Entre ce trop et ce trop peu, il reste à examiner si un certain ajustement est possible entre nature et éthique.

E) L'entraînement et le savoir

La piste à suivre est révélée à mes yeux par ce constat : à maintenir dans leur pureté les trois vies, on n'aboutit qu'à une impasse, car Aristote ne les isole et les circonscrit qu'en vue de présenter les formes de vie candidates à la vie heureuse. Le politique, ou vertueux, et le savant correspondant strictement à ces genres de vie, c'est-à-dire l'un tourné vers la recherche de la vertu mais pas du plaisir ou du savoir, l'autre vers la recherche du savoir, mais pas du plaisir ou de la vertu, ne seront que des types, qu'en réalité aucun individu n'incarne²⁶.

Repartons des types de bien correspondant à ces trois vies : vertu, sagesse, plaisir²⁷. Chacun de ces trois biens paraît bien correspondre aux trois termes introduits dès le début de l'*Éthique à Eudème*²⁸ : la *phronèsis*

25 τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν (*Éth Eud*, I, 5, 1216a13-14)

26 C'est un point délicat, et l'on contestera l'affirmation si l'on considère que la vie politique peut représenter un type de vie à part, autrement dit que cela renvoie aux hommes politiques. Mais je suis du même avis que Rackham qui, à propos de la vie politique, commente en note à sa traduction du passage d'*Éth Eud*, I-4 « *ie* active citizenship 'statesmanship' is too lofty a term » (dans *Aristotle Athenian Constitution Eudemian Ethics On Virtues and vices*, Londres, 1952², p. 208, n.c)

27 ἀρετή, φρόνησις, ἡδονή, selon *Éth Eud*, I, 4, 1215a35

28 I, 1. Cf *supra*, p. 100.

correspond à la *mathèsis* de I, 1 (qui donne l'*epistèmè*), l'*aretè* à l'*askèsis* (qui produit l'*etbos*, l'habitude), l'*hedonè* à la *phusis*.

Notons tout d'abord que rien n'impose d'exclure le plaisir du bonheur, car le plaisir est authentifié par Aristote comme un bien véritable, même si ce n'est pas un bien spécifiquement humain²⁹. Le plaisir entrera donc dans la vie heureuse, et avec lui ... la *phusis* !

Cela étant, il faut dégager le contenu du bonheur, du bien proprement humain. Dira-t-on, en gardant à l'esprit la critique du socratisme³⁰, que le bonheur ne consiste pas dans le savoir-sagesse ? L'exclusion totale de la *phronèsis*, même si le terme a ici un sens large, paraît peu probable, et il est plus raisonnable de tirer simplement de cette critique de Socrate que la *phronèsis* n'est pas la cause principale et exclusive du bonheur.

D'ailleurs, après avoir dit que le bonheur est le plus grand bien pour l'homme, et que ce bien, qui est donc le bien proprement dit (*auto to agathon*), ce sera pour l'homme « la fin de ce qui peut être accompli par l'homme »³¹, Aristote précise aussitôt que *cette fin ne s'atteint pas par la vertu seule* : « ce bien relève de la science maîtresse de toutes sciences, qui est politique, économie, sagesse³². » C'est de la même manière qu'Aristote indique, dès le début de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 13), cette inter-dépendance du caractère et de la raison.

En effet, la vertu se scinde en deux : vertu éthique et vertu intellectuelle³³, conformément au partage de l'âme en irrationnelle et rationnelle³⁴. La vertu éthique est en effet la vertu de cette partie irrationnelle de l'âme, et plus spécialement « celle qui participe en quelque façon à la raison » (1102b13-14). Quant à la vertu intellectuelle, elle se scinde à son tour en deux, en *phronèsis* et *sophia*, conformément à la partition de la

29 Cf *Éth Nic*, VII, et X, 1-4

30 Cf *Éth Eud*, I, 5, 1216b4-25.

31 τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν (*Éth Eud* I, 8, 1218b12-13). L'*Éth Nic* définit un peu différemment le bien supérieur, mais ce n'est qu'une différence d'accent en I, 5, le bien est défini comme fin, et comme fin parfaite, en ce qu'il est un bien par soi, qui se développe par la notion de suffisance, laquelle doit être comprise, Aristote le précise bien, en un sens politique. Et en I, 6, comme on l'a déjà vu, il pose que le bonheur est « une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente »

32 τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν, αὐτὴ δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις (1218b13-14)

33 I, 13, 1103a3-7, et II, 1, 1103a14-15

34 Le partage est posé rapidement en I, 13, 1102a26-32. Aristote précise bien qu'il ne s'agit que d'une esquisse.

partie raisonnable³⁵. *Phronèsis* ne va plus désigner alors que la vertu intellectuelle pratique, étant strictement définie comme la vertu intellectuelle de cette partie de l'âme rationnelle qui raisonne sur les choses contingentes, celle qu'Aristote qualifie de « calculative » (*to logistikon*), par différence avec la partie « scientifique » (*to epistèmonikon*), qui porte sur des êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, et dont la vertu achevée est la *sophia*.

Ainsi voit-on la réflexion sur les types de vie se raffiner considérablement : la vertu éthique n'est pensable qu'accompagnée de la *phronèsis*, vertu intellectuelle à vocation pratique, et la vie contemplative n'est pensable que si elle est la réalisation d'un certain type d'excellence, autrement dit de vertu. Mais cette dernière vertu est, elle, purement intellectuelle (théorique), sans aucune orientation pratique : il semble ainsi qu'entre *phronèsis* et *sophia* l'on bute sur une différence irréductible, qui doit être mieux cernée, dès lors que certains interprètes font du *phronimos* l'homme des normes, voire même la norme incarnée³⁶.

2. *Phronimos* et *sophos* : être/connaitre la norme

A) *Désir, vertu, phronèsis*

Le partage net entre *phronèsis* et *sophia* que l'on trouve posé dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* (= *Éthique à Eudème*, V) semble à première vue recouper et confirmer l'opposition de la vie politique et de la vie contemplative. Mais, bien que ce partage vertueux soit en tant que tel indépassable, il suscite une série de difficultés théoriques et pratiques qu'il m'importe de mettre en évidence³⁷.

35 VI, 2, 1139a3-15 Il est à noter qu'Aristote prend la précaution de réserver la question de la réalité de ce partage, qui est présenté ici comme une commodité. Un partage de la partie rationnelle était furtivement envisagé à la fin de I, 13 (1103a1-3)

36 Sans contester la validité complète de cette affirmation, qui mérite d'abord d'être appliquée à l'homme vertueux en général, en tant qu'il « est lui-même la norme de ce qu'il est vertueux de faire » (M. Canto-Sperber, in *Philosophie grecque*, Paris, 1997, « Quatrième partie Aristote », p. 411), je crois que l'on peut aller plus avant dans l'analyse du mode d'acquisition et de maîtrise des normes. Cela suppose d'entrer dans le réseau complexe, qu'Aristote ne dévoile qu'en partie, qui relie la *phronèsis* et la *sophia*, le *soudaios*, le *philosophos* et le *politikos*

37 Il s'agit de sonder la distinction qu'opère Aristote, partant du constat que le partage entre vertu intellectuelle pratique et vertu intellectuelle théorique est aussi nécessaire (d'un point de vue épistémologique) qu'impossible à tenir (du point de vue de l'indi-

Les conditions de l'action d'un agent moral étant clairement dégagées (*Éthique à Nicomaque*, VI, 2) : une vertu éthique soutenue par une délibération (*bouleusis*) dont l'origine est la raison calculative, pratique ; s'ensuit une caractérisation de la vertu éthique comme « disposition au choix préférentiel » (*bexis proairetikè*), le choix préférentiel (*proairesis*) étant lui-même défini comme un « désir délibératif » (*orexis bouleutikè*)³⁸. Ainsi s'entrelacent harmonieusement « partie » désirante et « partie » calculative de l'âme, de sorte qu'aux yeux d'Aristote il est légitime de parler indifféremment à ce propos d'« intellect désirant », ou de « désir raisonnant » (1139b4-5). Il faudra revenir sur cet entrelacement du désir et de la raison, mais on retiendra dès maintenant la double condition de la *proairesis* : « le choix préférentiel ne peut exister sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale, la bonne conduite et son contraire dans le domaine de l'action n'existant pas sans pensée et sans caractère³⁹. »

À partir de là, on admettra aisément que la partie purement raisonnante de l'âme, celle qui ne délibère pas, ne soit pas non plus engagée dans l'action. La science (*epistèmè*), qui relève d'elle, n'est rien de plus qu'une « disposition capable de démontrer » (VI, 3, 1139b31-32). La sagesse (*sophia*), « la plus élevée des formes de savoir », est la vertu parfaite de cette partie scientifique de l'âme ; elle unit en elle la science et le *noûs*, cette intuition intellectuelle complémentaire de la science par laquelle l'homme saisit les principes démonstratifs dont use cette dernière⁴⁰. Par là, la *sophia* ne saurait être confondue avec la *phronèsis* (ni donc avec l'art politique), puisque ceux-ci s'appliquent à des choses variables, font entrer en considération les intérêts personnels (1141a22-b2). C'est même ce qui autorise à parler couramment d'un animal intelligent (prudent), alors qu'un animal sage est une absurdité.

La *phronèsis* donc s'épanouit où n'est pas la sagesse, elle qui ne peut prétendre être une science⁴¹, ne s'applique pas à ce qui ne peut être autrement qu'il n'est. Définie précisément comme une « disposition vraie

vidu) Je signale une substantielle contribution à l'étude du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* qui vient de paraître aux éditions Vrin, *La vérité pratique Aristote, Éthique à Nicomaque*, livre VI, textes réunis par J Y Chateau, Paris, 1997

38 Aristote avait déjà conclu ainsi le ch III, 5 consacré à la *proairesis* « le choix préférentiel est un désir délibératif concernant les choses qui dépendent de nous » (1113a10-11)

39 διδ' οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν (VI, 2, 1139a33-35).

40 Cf VI, 7, 1141a18-19, et le développement essentiel des *Seconds An*, II, 19

41 Cf *Éth Nic*, VI, 5, 1140b2 ; VI, 9, 1142a23-24

à agir, qu'accompagne la raison, se rapportant aux biens et aux maux pour l'homme »⁴², elle constitue strictement la vertu de la faculté de calculer, ou d'opiner (1140b25-26). Sans reprendre en détail les analyses de VI, 8-9, l'on relèvera en particulier que « le bon délibérateur au sens plein est celui qui peut atteindre le meilleur des biens réalisables pour l'homme, en suivant le raisonnement »⁴³, ce qui implique que *le meilleur ne peut être atteint sans délibération, et donc sans phronésis* - car tel est le domaine d'excellence de la *phronésis*. Opératoire dans tout le champ de la *praxis*, la *phronésis* est divisée à la fin de VI, 8 en quatre espèces : touchant le domaine privé, l'économie, la législation et enfin la politique, cette dernière se subdivisant encore en délibérative et judiciaire. Aristote insiste tout particulièrement sur la destination *politique* de la *phronésis*, contre l'idée que la *phronésis* est seulement une vertu d'ordre privé, car la cité est le seul milieu dans lequel peut s'épanouir l'agir humain.

La distinction des deux vertus intellectuelles étant posée, il importe alors d'évaluer les conséquences d'un partage strict entre ces deux types de vertu, partage qui repose, en dernier lieu, sur la distinction que j'ai rappelée entre les deux parties rationnelles de l'âme, calculative et scientifique⁴⁴. L'examen s'impose dès lors que l'on veut penser l'homme dans son unité, et donner son plein contenu au bonheur, à la façon dont *Éthique à Nicomaque*, I, 6 a commencé à le dessiner. En bref, comment répondre à *la question du meilleur pour l'homme* (posée dans *l'Éthique à Nicomaque*, à partir de I, 6, dans *l'Éthique à Eudème*, à partir de I, 8) ? Pour cela, il convient de préciser le rôle du désir par rapport à la raison, avant d'examiner le rapport entre exercice de la *phronésis* et maîtrise de l'universel. Il sera temps alors de confronter les deux vertus.

a) Fins et moyens - le *soudaios*

On explique souvent que la *phronésis* permet de déterminer les moyens à mettre en œuvre en vue de réaliser une fin que nous présente le désir. Une telle affirmation, qui s'autorise de plusieurs analyses d'Aristote (que ce soit dans le traité *Du mouvement des animaux*, *l'Éthique à*

42 ἔστιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ (*Éth Nic VI, 5, 1140b4-6*)

43 ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμὸν (VI, 8, 1141b12-14) P. Aubenque avait mis en évidence, dans son livre fameux, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, ces traits caractéristiques du *phronimos*

44 Une distinction qu'Aristote justifie avant tout, on l'a vu, par des objets de connaissance hétérogènes

Eudème, ou le traité *De l'âme*), peut conduire à des mésinterprétations. Pour aller à l'essentiel, trois principes doivent être rappelés.

- D'abord, désir ne signifie pas seulement pour Aristote désir irrationnel ; pour dissiper l'équivoque, on a d'ailleurs peut-être intérêt à rendre le terme générique d'*orexis* par 'appétit', comme le fait R.Bodéüs, et réserver la traduction par « désir » à *epithumia*, qui est précisément l'appétit irrationnel, lequel peut entrer en conflit spécialement avec l'appétit rationnel (le « souhait », *boulèsis*).

- Aristote pose l'unité générique de l'appétit-désir, et fait de l'*orexis* une faculté de l'âme, mais il se garde d'opposer cette faculté aux autres facultés, comme une partie à d'autres parties de l'âme⁴⁵ ; lorsqu'on avance que le désir pose la fin, ce ne peut donc être pour renvoyer à une faculté uniforme, puisqu'au contraire Aristote expose explicitement le cas où les désirs entrent en conflit.

- S'agissant de l'homme accompli, vertueux, l'interprète doit retenir l'étroite interpénétration de la raison et du désir, que l'on a vu évoquée dans *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, et qui est ainsi posée dans *De l'âme* :

il apparaît bien que les deux principes qui meuvent sont soit l'appétit soit l'intellect, si l'on veut bien poser la phantasia comme une sorte d'intellection. Tous deux sont donc susceptibles de mouvoir selon le lieu, l'intellect et l'appétit ; et l'intellect est celui qui raisonne en vue de quelque fin, c'est l'intellect pratique (III, 10, 433a9-13).

On ne pourrait de fait soutenir, sans grand dommage pour la consistance de l'éthique d'Aristote, que la fin est posée par la partie irrationnelle de l'âme⁴⁶. Certes, ainsi que le rappelle Aristote, on peut viser comme fin soit le bien, soit le bien tel qu'il apparaît⁴⁷. Mais du point de

45 *De l'âme*, III, 10, 433a31-b5

46. Cf. les remarques critiques, auxquelles je souscris, de DJ Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1951, trad. fr. *Aristote le philosophe*, Louvain-Paris, 1962, p. 186-187. Certains se tiennent à une telle position, pour écarter la menace intellectualiste qu'ils croient déceler, souvent pour promouvoir une lecture d'Aristote dans les termes d'une phénoménologie existentielle. Très récemment encore, la question a été l'objet d'une discussion serrée entre M. Canto-Sperber et J.-L. Labarnère, à l'occasion d'un numéro spécial des *Études philosophiques*, intitulé *Aristote sur l'imagination* (janv.-mars 1997 ; respectivement « Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De anima* d'Aristote », p. 59-96, et « Désir, *phantasia*, et intellect dans le *De anima*, III, 9-11. Une réplique à Monique Canto-Sperber », p. 97-125).

47 « C'est pourquoi ce qui meut est toujours l'objet de l'appétit [to *orektikon*], mais il s'agit là soit du bien, soit du bien tel qu'il apparaît » (433a27-29). Voir en parallèle toute l'analyse de la *boulèsis* en *Éth. Nic.*, III, 6

vue normatif que ne manque pas d'adopter aussi le discours philosophique, il faut admettre que la visée du vrai bien dépend de l'éducation, mais aussi de la réflexion, comme on l'a déjà vu (éducation et réflexion qui orientent l'*orexis*, bien sûr). Éclairante est la discussion sur la *boulèsis*, en *Éthique à Nicomaque*, III, 6, où Aristote produit à la fois la norme objective et la norme subjective sur lesquelles se régler. Il met d'abord en avant le *spoudaios*, dont les analyses et les actes coïncident avec le bien véritable :

Ne faut-il pas dire que de façon absolue et selon la vérité c'est le bien qui est l'objet du souhait, mais que pour chacun c'est le bien tel qu'il lui apparaît ? Que pour l'homme de mérite (spoudaiô) c'est le bien véritable, tandis que pour l'homme vil c'est le bien qui se présente ? (1113a23-26).

Et cela l'amène finalement à conclure par une analogie qui explicite la perspective :

L'homme de mérite a un juste discernement pour chaque chose, et en chaque chose le bien lui apparaît. En effet, pour chacune de nos dispositions, il y a des choses bonnes et agréables particulières, et ce par quoi se distingue peut-être le plus l'homme de mérite, c'est par la capacité à voir le vrai en chaque chose, comme s'il en était le canon et la mesure (1113a29-33).

Doit-on dire alors, si le désir du *spoudaios* est traversé de part en part de rationalité, que sur la *phronèsis* reposent et le soin de dégager la fin et celui de découvrir les moyens ? Cette solution, retenue par plusieurs commentateurs récents d'Aristote⁴⁸, s'arrête peut-être un peu trop vite à la seule *phronèsis*.

b) La *phronèsis* et l'universel

Il est acquis que le raisonnement caractérisant la *phronèsis* vise la découverte des moyens permettant la réalisation du meilleur ; il faut donc

⁴⁸ Ainsi RA Gauthier, dans *Aristote, L'Éthique à Nicomaque, Introduction*, traduction et commentaire par RA Gauthier et J Y Jolif, Paris-Louvain, 1958-1959, 1970², t II, 2^e partie, p 577 : « c'est à la sagesse [*phronèsis*] qu'il appartient de connaître la fin, Aristote le suppose partout ». De même, pour la délibération, D Wiggins (« Deliberation and practical reason », dans AO Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, L.A., Londres, p. 221-240) prolongeant DJ Allan. Mais M Canto-Sperber insiste à raison sur le fait qu'il n'y a pas délibération sur les fins (*art cit*, par ex p 69, 95), et s'attache à montrer de façon persuasive le rôle de la *phantasia bouleutikè* dans les analyses du *De l'âme*, une *phantasia* qui, insiste-t-elle, n'est pas délibérative (p 84)

à l'évidence que le meilleur - la fin - soit connu. Plus généralement, il faut qu'une connaissance de l'universel pratique aide à s'orienter parmi les particuliers, et permette un choix informé. C'est sans doute pourquoi Aristote peut dire :

la phronèsis ne se rapporte pas seulement aux universels, mais il lui faut aussi connaître les réalités particulières ; car elle porte sur l'action, et l'action relève des réalités particulières []. Comme la phronèsis porte sur l'action, elle doit avoir les deux sortes de connaissances, et surtout la connaissance du particulier.⁴⁹

Au vu d'un tel passage, force est de convenir que la mise en œuvre de la *phronèsis* ne repose pas uniquement sur la connaissance empirique des moyens, mais qu'elle suppose un savoir universel, portant sur certains types de moyens adaptés à certains types de fins. En tout état de cause, cette affirmation doit être examinée avec soin. La *phronèsis* se manifeste d'abord et avant tout dans la délibération, elle consiste dans une disposition à bien délibérer et à bien agir, c'est-à-dire à rendre le choix des moyens le plus adéquat possible à la fin recherchée - ce qu'Aristote désigne par l'expression *ta pros to telos*, « ce qui est en vue de la fin »⁵⁰. En ce qui concerne la connaissance de l'universel, elle est celle-là même qui échoit à tout homme bien formé, éduqué, et qui fait que, même si la *phronèsis* requiert pour son accomplissement propre (la réussite dans l'action) de l'expérience, elle ne se résume pas au seul savoir d'expérience⁵¹. Or, là-dessus, on ne peut dire que la *phronèsis* tient d'elle-même, en tant qu'elle est la vertu de la faculté opinative de l'âme, la connaissance des universels, puisque cette connaissance repose - telle est la thèse constante d'Aristote - sur l'activité du *noûs*, en tant que faculté d'intuition des principes. La saisie de l'universel est ainsi donnée par surcroît au *phronimos*. Ce qui vaut pour l'universel en général vaut pour la fin, *en tant qu'elle est connue par la raison* . c'est au *noûs*, et non à la *phronèsis*, qu'on doit en toute rigueur l'attribuer. Ceci est la conséquence stricte des

49 VI, 8, 1141b14-16

50 L'expression apparaît de façon répétée en *Éth Nic*, III, 4 (1111b26), III, 5 (1112b11-12, 34-35), III, 6 (1113a14-15), III, 7 (1113b3-4). D. Wiggins (*art cit*), après DJ Allan (*op cit*), défend avec force l'idée séduisante que ce qui est en vue de la fin est aussi constitutif de la fin. C'est en ce sens que pour lui la raison pratique délibérative contribue à définir la fin.

51 En fait, Aristote explique subtilement dans *De l'âme*, III, 11, 434a19-21 « c'est l'opinion qui meut, pas la proposition portant sur l'universel. Ou bien ce sera l'une et l'autre, mais l'une demeurant plutôt en repos, l'autre non ».

distinctions psychologiques opérées par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* ; commodées lorsqu'il s'agissait d'isoler des vertus spécifiques, elles deviennent maintenant problématiques pour penser le vertueux, dès lors que concrètement une « partie » de l'âme ne se comprend pas, ne fonctionne pas, sans l'autre. En revanche, le traité *De l'âme*, attaché à l'étude des facultés et non des vertus, est beaucoup moins embarrassé par ces partages qui apparaissent beaucoup plus clairement pour ce qu'ils sont, en somme des partages fonctionnels.

Il est du reste significatif que, dans *Éthique à Nicomaque*, VI, 6, Aristote commence par présenter le *noûs* comme distinct de toutes les autres vertus intellectuelles, avant de l'agréger à l'*epistèmè* dans la *sophia*. Si l'on rappelle en outre que le *noûs* est la faculté intellectuelle par laquelle nous avons l'intuition du singulier, cela permet de comprendre sa grande polyvalence sur le plan pratique, de par ses capacités à induire et à appliquer. Et bien qu'il ne soit pas question de les confondre, cela confirme que la *phronèsis* ne s'exerce pas sans le *noûs*. Il est facile de s'en convaincre par l'éclaircissement suivant :

L'intellect (noûs) s'applique aux réalités dernières des deux côtés. C'est en effet l'intellect et non le raisonnement qui se rapporte aux termes premiers et aux termes ultimes. D'une part dans les démonstrations il se rapporte aux termes immobiles et premiers, d'autre part dans les raisonnements pratiques, il se rapporte à ce qui est dernier, de l'ordre du possible, et à la prémisses mineure, car ce sont là les principes de la fin visée ; c'est en effet à partir des réalités particulières que l'on obtient l'universel. De celles-ci il faut une perception, et cette perception c'est l'intuition intellectuelle (noûs) (Éthique à Nicomaque, VI, 12, 1143a35-b5).

L'intellection est une, mais se diversifie en fonction de ses objets ; et, envisagée cette fois du point de vue de l'individu, on peut affirmer que l'excellence véritable, complète, tiendra et de la *phronèsis* et de la *sophia*, en tant que les deux faces d'une activité de la raison fondée sur l'intuition des principes, que ce soit les principes de l'être ou ceux de l'agir. Les apories possibles entre pratique et théorique sont d'ailleurs évitées dans *De l'âme*, III, 10-11, qui indique du point de vue des facultés comment l'intellect peut se « practifier » à proportion de l'intervention de l'appétit (433a14-30), étant entendu que « la faculté de savoir (*to epistèmonikon*) n'a pas de mouvement et demeure, au contraire, en repos » (434a16). L'intellect se « practifie » dans la mesure où ce qu'il connaît ce

sont des universels éthiques. Cela ne le met pas pour autant en mouvement, mais le fait servir une action bonne, informée. Le schéma est en l'occurrence plus transparent que celui qui présente, pour la *phronèsis*, le *logistikon* tenu de s'appuyer sur un *noûs* rattaché à l'*epistèmonikon*.

Pour résumer, l'analyse du fonctionnement de la *phronèsis stricto sensu* en *Éthique à Nicomaque*, VI fait intervenir une connaissance des principes et des fins, qui, en toute rigueur, ressortissent à la partie rationnelle non calculative de l'âme. C'est assez dire que la *phronèsis*, du moins dans ses usages les plus hauts, ne peut être pensée en dehors de toute collaboration avec la faculté d'intuition rationnelle de l'âme, et donc, pour le dire le plus nettement, en dehors d'un certain rapport à la *sophia*, sinon à la *sophia* entière, du moins à un de ses aspects⁵². Et la proposition sera d'autant moins choquante que l'on se souviendra du caractère quasi-inaccessible de la *sophia*.

B) Entre *phronèsis* et *sophia*

Ainsi, la réponse à la question du meilleur sera double. Dans la mesure où la *sophia* est la vertu de ce qu'il y a de plus élevé en l'homme, le bonheur le plus parfait⁵³ doit relever de la *sophia*. *Éthique à Nicomaque*, VI, 13 s'achève d'ailleurs sur la subordination résolue de la *phronèsis* à la *sophia*⁵⁴. Mais, en tant que nous sommes hommes, nous ne pouvons, pour atteindre l'achèvement de notre condition, nous dispenser de la *phronèsis*, qui fournit précisément le savoir des choses humaines (les *anthrôpina*, VI, 8) : *a contrario*, la *sophia* est ce qu'il y a de plus beau, mais seule elle est sans utilité, à l'image du savoir de Thalès (cf. fin *Éthique à Nicomaque* VI, 7).

Comment dès lors se persuader que le *sophos* sera heureux s'il n'est pas *aussi phrontimos* ? Comment à l'inverse voir dans le *phrontimos* qui ne serait que *phrontimos* l'homme heureux, dès lors que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus élevé dans le monde⁵⁵, et qu'il n'est donc pas ce qu'il y a de meilleur à connaître ? En d'autres termes, si l'homme

52. Peut-être d'ailleurs les controverses autour de la *phronèsis* (au sens strict d'*Éth Nic VI*), et sa connaissance des fins, s'apaiseraient-elles si l'on voulait bien se souvenir que cette *phronèsis* calculative constitue une restriction de sens par rapport au sens large que *phronèsis* a, notamment, mais pas seulement, au début de l'*Éthique à Eudème*

53. L'expression n'est qu'en apparence pléonastique

54. Cf. *infra*, p 128

55. εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπως ἐστίν (VI, 7, 1141a21-22)

n'était qu'homme, doué de facultés purement humaines, le bonheur résiderait pour lui dans la *phronèsis*. Mais, ainsi qu'Aristote en développe l'idée en *Éthique à Nicomaque*, X, 7, le souverain bien de l'homme, porteur en lui de quelque chose de proprement divin, ne peut se définir univoquement, et doit comporter comme un horizon visé, bien que non réalisé (du moins de façon permanente), la *sophia*, qui mérite bien d'être qualifiée de « non humaine »⁵⁶.

Trois types d'homme sont dès lors en jeu : le *spoudaios* qui est, comme on l'a vu, l'homme de mérite, à la vertu achevée (à la fois en tant qu'homme privé et en tant qu'homme public), le *philosophe*, qui a explicitement pour *telos* la *sophia*, et l'*homme politique*, dont le *telos* est la vertu et le bien commun. S'il n'est pas nécessaire de penser que le *spoudaios* est exclusivement ou philosophe ou homme politique, en revanche les philosophes et les hommes politiques véritables doivent, eux, se montrer *spoudaioi*.

Car le philosophe authentique est en somme entre vertu éthique et *theôria*, opérant la jonction philosophique de la *phronèsis* et de la *sophia*⁵⁷. En effet, le philosophe, qu'Aristote caractérise par l'effort permanent mais inabouti pour atteindre la *sophia*, ne peut dès lors s'accomplir que dans la dualité de l'humain et du divin, de la *phronèsis* et de la *sophia*. Une excellence limite une autre excellence, mais aussi bien l'achève.

En ce qui concerne le « véritable politique »⁵⁸, avançons qu'il ne sera pas qu'un *phronimos*, s'il est vrai que la *phronèsis* est *avant tout* la

56 οὐκ ἀνθρώπινη (*Métaph*, A, 2, 982b28-29) Le mouvement du chapitre de la *Métaphysique* est exemplaire, puisqu'après avoir défini les caractéristiques de la science recherchée, à savoir la *sophia*, Aristote estime qu'elle est non humaine et proprement divine. On doit évidemment lire en parallèle ce que dit *Éth Nic*, X, 7 de la vie théorétique, avec en particulier l'idée qu'« une vie de ce genre sera trop haute pour la condition de l'homme » (1177b26-27)

57 Cela me conduit à me démarquer de l'affirmation radicale de P. Aubenque, posant au début de son étude qu'Aristote « maintient l'une et l'autre, vocation contemplative et exigence pratique. Seulement celle-ci ne trouve plus en celle-là son modèle et son guide et doit chercher à son propre niveau une norme qui ne cesse pas pourtant d'être intellectuelle ou "dianoétique" ». La prudence représente moins, dès lors, une dissociation entre la théorie et la pratique et la revanche de la pratique sur la théorie qu'une *rupture à l'intérieur de la théorie elle-même* » (*op cit*, p 19). Une certaine discontinuité, théoriquement assumée, est, j'en suis d'accord, la nouveauté d'Aristote, mais je ne vois pas, pour les raisons que j'ai indiquées, de rupture complète. Par ailleurs, si rupture il y a, elle traverse le théorique *et* le pratique, ce que l'analyse de P. Aubenque ne prend pas en compte.

58 Cf *Éth Nic.*, I, 13, 1102a8. À l'inverse, *Éth Eud.*, I, 5 évoque de faux politiques.

capacité à se rapporter au particulier, à traiter les situations singulières. La connaissance de l'âme et de la vertu, voilà la connaissance théorique qui est requise (*Éthique à Nicomaque*, I, 13) ; c'est cela qui peut conduire à une bonne législation. Bref, cette dernière se dispensera difficilement de tout rapport avec la philosophie et sa dimension théorétique⁵⁹.

L'ensemble de ces considérations incite à conclure à la nécessaire coopération des excellences, et des compétences, qu'illustre le philosophe lui-même, même si, chez lui, l'accent porte davantage sur la dimension théorétique. Sur le plan individuel, l'homme accompli est, tendanciellement, *phronimos* et *sophos* - en une gradation qui peut mener du *spoudaios* au *philosophos*, et sur le plan politique, à défaut d'un législateur philosophe, on pourra imaginer aux côtés du politique législateur, lui-même *spoudaios*, un conseiller philosophe. Car le philosophe selon Aristote, homme de science complet, fera aussi porter sa recherche sur ce qui pourrait être une science pratique, éthique et politique⁶⁰.

Le point est d'importance, il aide à prendre conscience du fait que la séparation des types de vie (politique/théorétique) n'est pas réellement tenable, et qu'il ne saurait être question de l'illustrer par la simple opposition entre hommes politiques gouvernants et hommes de science coupés de la gestion des affaires de la cité⁶¹. Outre le fait que le philosophe s'attache aussi à l'étude des affaires humaines, ce qu'illustre la partie éthico-politique du *corpus*, on peut rappeler que pour Aristote la *theôria* est aussi bien à considérer comme une action. Un passage très explicite de la *Politique* rappelle ainsi que la pratique de la *theôria* détermine un certain mode de vie pratique :

⁵⁹ Dans *Éth. Nic.*, VI, 8 se révèle l'ambiguïté de statut de la législation, à la fois espèce de la *phronèsis* (1141b32), et élément architectonique dans lequel s'inscrit la *phronèsis* tout entière (1141b22-27)

⁶⁰ La question de la science pratique doit être traitée à partir de *Métaph.*, E, 1 où apparaît l'expression, et d'*Éth. Nic.*, I, 1. L'interprétation que j'esquisse ici se distingue par exemple de celle que défend R. Bodéüs dans *Le philosophe et la cité*, qui insiste sur le fait que l'éthique n'est pas une science, et qui la fait relever de la *phronèsis*. Or, si la *phronèsis* accomplit le jugement pratique, le discours philosophique seul est à même d'élaborer des modèles théoriques. Ainsi les *Éthiques* sont faites d'analyses et de définitions, et ne sont pas un recueil de préceptes pratiques ; la réflexion théorique sur l'éthique ne relève pas de la seule *phronèsis* entendue au sens strict, mais suppose bien l'articulation entre *phronèsis* et *epistèmè*.

⁶¹ C'est le point de vue de R. Bodéüs, qui promeut la thèse d'un idéal aristocratique aristotélien (cf. *Aristote. La justice et la Cité*, Paris, 1997, p. 111)

*la <vie> active n'est pas nécessairement en relation avec autrui comme le pensent certains, pas plus que concernent seules l'action les pensées qui ont en vue des résultats pratiques, mais bien plutôt les considérations et les spéculations autonomes et qui se prennent elles-mêmes pour objets. Car bien agir, c'est une fin, et il en est donc de même pour une certaine <sorte> d'action. Et nous parlons aussi d'agir au sens absolument propre <du terme> dans le cas des gens qui par la pensée dirigent les activités tournées vers l'extérieur*⁶².

Voilà pourquoi, en fin de compte, la vie théorique *n'est pas* une vie coupée de la cité. Dès lors, la vie parfaite est à penser comme une vie dans la cité, une vie qui, pour des raisons différentes, ne pourra se passer ni de la *phronèsis* ni de la *sophia* (au plan individuel - du *soudaios* au philosophe -, et collectif - le philosophe et le politique). Si la *theōria* contribue à la *praxis*, c'est bien parce que la *theōria* même est une *praxis*. Cette reconsidération du rapport des vertus intellectuelles entre elles permet alors d'examiner sous un nouveau point de vue la relation de la nature et des normes.

C) La *theōria* appliquée : justice et loi naturelles

a) Penser la règle : la référence à la *phusis*

Dans son traité sur la justice, au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote vient à évoquer la justice politique naturelle, considérée comme une espèce de la justice politique, au même titre que la justice légale .

*Le juste politique pour une part est naturel, pour une autre part légal. Naturel est celui qui possède partout la même force*⁶³ *et qui ne le doit pas à telle ou telle opinion, légal, ce dont à l'origine il est indifférent que cela soit ainsi ou autrement, mais pour lequel, une fois établi, ce n'est plus le cas, comme le fait qu'un prisonnier puisse être libéré contre rançon d'une mine, ou le fait de sacrifier une chèvre et non deux moutons, et encore tout ce qui fait l'objet d'une législation particulière, comme le sacrifice pour Brasidas, et ce qui prend la forme de décrets. Il semble à certains que tout est ainsi, parce que ce qui est par nature est immobile et a partout la même force, comme le feu qui brûle aussi bien ici qu'en Perse, et parce qu'ils observent la mobilité des règles de justice. Il n'en va pas ainsi, mais seulement en un sens bien que chez*

62 VII, 3, 1325b16-23

63. τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν

les dieux, certes, ce ne soit peut-être pas du tout le cas, chez nous il y a quelque chose qui est aussi par nature, cependant que tout est mobile ; et pourtant, il y a ce qui est par nature et ce qui ne l'est pas. Qu'est-ce qui est par nature parmi les choses qui peuvent être autrement, qu'est-ce qui ne l'est pas mais relève de la loi et de la convention, s'il est vrai que ces deux sortes sont pareillement mobiles, cela est évident. Et pour les autres domaines, la même distinction convient. Ainsi, par nature, la main droite est supérieure, il est pourtant possible à tout le monde de devenir ambidextre. Quant aux règles de justice qui relèvent de la convention et de l'utilité, elles sont semblables aux unités de mesure ; en effet, les unités de mesure du vin et du blé ne sont pas partout égales, mais là où on achète, elles sont plus grandes, et là où l'on vend, plus petites. Et de la même façon, les règles de justice qui ne sont pas naturelles mais humaines ne sont pas les mêmes partout, puisque les constitutions ne le sont pas non plus, mais partout il y a conformément à la nature une seule constitution parfaite (V, 10, 1134b18-1135a5).

Nous sommes loin d'une identification entre justice politique, justice naturelle (universalité formelle), et justice légale (dont le contenu particulier est à chaque fois différent), telle qu'on la rencontrera chez Épicure. Il n'est pas davantage question de faire de la justice naturelle une justice en puissance qui, actualisée, constituerait la justice politique. Elle est effective, et couvre une partie du domaine politique. Mais comment et sous quelle forme ?

Il semble qu'elle ait un contenu spécifique que l'on peut, d'après le début de l'explication, tenir pour invariable par rapport à celui de la justice légale, lequel est particulier et dans une certaine mesure contingent (comme le fait que la rançon d'un prisonnier soit d'une mine). Le contenu naturel de la règle de justice, ce serait *a contrario* : la nécessité qu'il y ait des prisonniers ; ou encore la nécessité de sacrifier ; et en généralisant, la nécessité d'être vertueux, respectueux du bien, de viser la justice et le souverain bien, etc.

Mais ceci n'est encore qu'une extrapolation. La deuxième partie du texte mentionne le point de vue sophistique (immobilité de la nature/mobilité des lois) et lui répond. Ce faisant, Aristote semble corriger un peu notre première idée, en contrastant le monde des dieux et celui des hommes, où il y a du naturel, mais où tout est mobile ; si bien que la mobilité paraît ne plus être du seul côté de la convention, mais gagner aussi la nature. Encore qu'il faille être plus précis ; en effet, la correction du point de vue sophistique (opposition de nature et convention) engage

trois termes (le dernier étant lui-même double) : hommes (« nous ») - nature - loi et convention. Et Aristote de poser que l'homme se trouve à la fois du côté de la nature et du côté de la loi-convention, que le mouvement combine les deux, si bien qu'il n'y a pas d'exclusion entre nature et mouvement, même si le naturel réfère *in fine* à quelque chose de stable. C'est bien ce que la dernière partie du développement va confirmer, en employant des analogies qui illustrent le partage tenu pour « évident » entre ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas.

A] L'exemple de la main indique d'abord que l'on trouvera du côté de la nature ce qui remplit la fonction parfaite, telle la main droite, tandis que la convention peut varier, parvenant à mettre en usage la main droite et la main gauche. Cette prééminence de la main droite est clairement tenue pour universelle ; elle vaut partout, comme la capacité du feu à brûler. On observe *a contrario* que la convention peut épouser ce qui est par nature, ou le compléter, varier sur lui (mais, du point de vue de la perfection, sans profit)⁶⁴.

B] Le deuxième exemple analogique, celui des unités de mesure, vise à éclairer les « règles de justice qui relèvent de la convention et de l'utilité ». Il suggère que la convention répond à une nécessité de nature (il est nécessaire de mesurer) et à des besoins précis : utilité de grandes unités de mesure là où on achète (en gros), de petites unités là où on vend (au détail). Ici, nature et convention se recoupent exactement : en fonction d'un besoin et d'une utilité naturels, se définissent des accords conventionnels⁶⁵.

C] Le dernier moment semble raisonner sur les « règles de justice humaines » de la même manière que précédemment (« Et de la même façon .. ») Mais en vérité, le point commun est seulement la variation d'un lieu à un autre. En effet, les règles de justice sont données ici pour non naturelles mais humaines. Cela est fort surprenant, puisqu'on a remarqué que l'homme paraît tenir de la nature et de la convention, et qu'il n'y a donc guère de raison de poser des règles de justice instituées par l'homme, sans rapport avec la nature. Aristote paraît parler ici à la manière de certains sophistes, ou du moins avec une certaine imprécision, car il semble qu'on ne puisse entendre par « humaines » autre chose que : « règles de justice instituées par l'homme », c'est-à-dire le domaine pro-

64 Aristote reste neutre ici, mais on voit comment une théorie de la dégradation (thème du luxe) peut aisément se greffer sur ce mode du rapport nature-convention

65 La théorie épicurienne de la justice repose tout entière sur une telle analyse

prement légal (envisagé après le domaine de la convention, en quelque sorte sub-légal). Tout se passe comme si l'institution de la loi créait une rupture avec tout ce qui existait jusque-là, désigné comme nature. D'où l'essentielle variabilité des lois d'un lieu à un autre. Mais la nature retrouve ici, bien plus que dans le cas de la convention (où elle était structurante), une singulière force de norme. Si la loi en effet répond à un besoin (naturel donc), elle peut aussi se détourner de la nature, ou s'opposer à elle. C'est alors dans le cas des lois tout spécialement qu'il y a matière à réflexion - d'où la part décisive jouée par le législateur dans la configuration vertueuse du groupe humain dont il a la charge. Ainsi, qu'on tienne le « partout » final pour distributif (en chaque endroit, une constitution parfaite) ou non (en tous lieux, la même constitution parfaite, telle la main droite), il y a à penser une constitution naturelle parfaite qui, sans être réalisée, pourra servir de référence et de norme⁶⁶.

Pour récapituler :

A) illustre un point de vue semi-normatif sur la nature-forme dans la politique : puisque tout ce qui est institué et par convention est changeant, ce n'est pas grâce au *nomos* que nous pourrions penser l'essence du juste et du bon, même au sens politique, et c'est bien pourquoi il faut poser qu'« il existe une certaine justice naturelle » (1134b28). Les règles de droit sont instituées, et donc variables, comme les régimes politiques, mais il faut une constitution, des règles, telles qu'elles rendent possible la vie en commun. Il y a donc de la loi et de la convention parce qu'il y a de la nature, qui donne la forme et est première en essence. Mais la loi peut dévier (accidentellement).

B) présente un point de vue descriptif sur la nature-forme dans le domaine de la convention : la règle conventionnelle est instituée « naturellement » ; elle est en effet naturellement requise pour la vie de l'homme, ayant à imposer un ordre dans un domaine donné, et accomplit sa destination si elle contribue à l'accomplissement le meilleur.

C) rétablit finalement un fort point de vue normatif sur la loi, qui est celui de la nature-fin : c'est l'accomplissement le meilleur qui doit être visé par la loi ; à cet égard, la bonne loi révèle la loi en son essence, et se révèle par là-même naturelle : « <l'injuste ou le juste politique> sont

66 La meilleure forme de gouvernement *pbusei* dont il est question me semble naturellement être celle qui forme les citoyens à la vertu, et même aux plus hautes d'entre elles, et qui rend ainsi heureuse la cité tout entière. Ce n'est rien d'autre que la problématique des livres VII-VIII de la *Politique*

fonction de la loi, et existent parmi ceux pour qui la loi a une existence naturelle, c'est-à-dire ceux qui, à part égale, commandent et sont commandés⁶⁷. »

On tient avec la justice politique naturelle un principe critique (formel et final), qui donne la possibilité de parler de bonne ou de mauvaise loi (selon qu'elle favorise ou non l'épanouissement des citoyens). Ce principe normatif se situe par essence par-delà la loi instituée, il renvoie à une norme éthique que l'on pourrait qualifier de méta-légale⁶⁸, si Aristote n'en venait même à parler ailleurs de loi naturelle

b) La loi naturelle (*Rhétorique*, I, 13)

Distinguons entre tous les actes contraires et tous les actes conformes à la justice, en prenant d'abord le point de départ que voici. Nous avons déjà défini le juste et l'injuste relativement aux deux lois et aux personnes en deux façons. Par loi j'entends d'une part la loi particulière, de l'autre la loi commune ; par loi particulière, celle qui, pour chaque peuple, a été définie relativement à lui ; et cette loi est tantôt non-écrite, tantôt écrite par loi commune j'entends la loi naturelle Car il y a une justice et une injustice dont tous les hommes ont comme une divination et dont le sentiment leur est naturel et commun, même quand il n'existe entre eux aucune communauté ni aucun contrat ; c'est évidemment, par exemple, ce dont parle l'Antigone de Sophocle, quand elle affirme qu'il était juste d'enfreindre la défense et d'ensevelir Polynice, car c'était là un droit naturel.

Ni d'aujourd'hui ni d'hier, mais éternellement
ce droit vit, et personne ne sait d'où cela a paru.

C'est aussi celle dont Empédocle s'autorise pour interdire de tuer un être animé ; car on ne peut pas prétendre que cet acte soit juste pour certains, et ne le soit pas pour d'autres

Mais ce qui fait loi pour toutes choses s'étend continûment à travers
l'éther qui porte loin et à travers l'intense éclat lumineux,
*et, comme le dit Alcidas dans sa Messénienne < >*⁶⁹.

67 *Éth Nic*, V, 10, 1134b13-15.

68. Penser le trans-culturel, l'invariant de ce qui fait norme, et qui permet de comprendre la loi dans sa particularité, sans affecter son universalité, tel est encore ce qu'aide à penser la section consacrée par Aristote à l'équité (*Éth Nic*, V, 14), où se révèle le dépassement de la justice par la justice. L'on parvient là, par cette position qui n'est pas très éloignée de celle qu'exprime Platon dans le *Politique*, aux principes mêmes de la justice

69 1373b1-18, trad M Dufour modifiée

Aristote se propose dans le chapitre de clarifier les notions de juste et d'injuste, en faisant les distinctions qu'elles impliquent, pour éclairer l'objet du troisième genre de la rhétorique, le judiciaire, qu'il a introduit au chapitre 10, après avoir envisagé les genres délibératif (ch. 4) et épideictique (ch. 9). Les principaux éléments du genre judiciaire ont été introduits, ses causes (ch. 10), ses fins (ch. 11), ses conditions psychologiques, les *habitus* (ch. 12).

Dans le chapitre 13, Aristote reprend l'analyse du chapitre 10, où il avait défini provisoirement l'acte injuste⁷⁰ par rapport à deux types de loi, particulière ou commune⁷¹. En développant l'analyse, Aristote définit doublement l'injustice, en fonction du type de loi (qu'il distingue dans le passage cité) et du type de victime. La loi particulière est définie par rapport au groupe qui est responsable de son institution ; elle peut être écrite ou non-écrite⁷². Ici, Aristote laisse entendre que la loi coutumière, traditionnelle, peut être particulière. La véritable loi commune est référée à la nature (κατὰ φύσιν). C'est ce qui donne à cette loi son évidence : elle ne fait pas l'objet d'une discussion, elle ne réclame pas de convention et ne suppose pas de code. Le rapport à cette loi semble immédiat, intuitif, comme l'image de la mantique l'indique. L'exemple d'Antigone illustre exactement cette argumentation : un individu revendique, contre un décret des hommes, une justice qui ne dépend de personne, parce qu'elle est fondée dans l'ordre du monde ; cette naturalité fonde son refus et son droit. Les deux vers d'Empédocle sont à leur tour cités pour illustrer la validité universelle de la loi naturelle qui porte en l'occurrence sur l'interdiction de tuer le vivant⁷³.

Aristote ajoint donc des textes de portée différente, unis par un même motif, celui de la loi commune naturelle. Faut-il penser que ce motif n'a pas de validité en dehors du cadre de la *Rhétorique*, qu'une telle référence n'aurait de portée que pragmatique, dans l'éventualité d'un débat judiciaire ? À examiner le contenu des lois communes mentionnées, il apparaît que la loi d'Empédocle offre la plus grande généralité : elle prétend s'appliquer à l'ensemble du vivant. Mais peut-être est-ce la loi

70 Cf 1368b6. L'injustice est le fait de nuire de son plein gré en agissant contre la loi.

71 « La loi est soit particulière soit commune ; j'entends par particulière la loi écrite suivant laquelle la cité est administrée ; par loi commune, tout ce qui, étant non-écrit, semble avoir l'assentiment de tous » (1368 b 7-9).

72 La différence est notable avec le chapitre 10, qui tendait à assimiler le non-écrit avec le commun.

73 περί τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον

invoquée par Antigone qui illustre le mieux l'usage rhétorique du concept de loi universelle que cherche à faire apparaître Aristote : son usage pragmatique et performatif ressort très clairement⁷⁴, ce qui est beaucoup moins net dans le cas de la citation d'Empédocle. De fait, l'interdiction universelle de tuer apparaît véritablement sans écho dans Aristote⁷⁵. C'est donc qu'il faut envisager la question autrement : sous l'angle du *requisit d'un principe de légalité articulé à la nature* - telle était déjà la problématique que nous avons dégagée d'*Éthique à Nicomaque*, V, 10.

c) L'ordre de la nature

La loi naturelle est la loi à qui l'on reconnaît une existence naturelle, que l'on voit correspondre à la nature. Naturelle, elle subsiste toujours dans sa force, car son fondement est inébranlable ; le modèle en sera l'ordre du monde⁷⁶. En effet, même si la mobilité et le changement af-

74 On note d'ailleurs que la référence à Antigone est exploitée à nouveau au chapitre 15, dans le cadre des preuves non techniques (1375a27-b2, qui commence ainsi « si la loi écrite est défavorable à notre cause, il faut avoir recours à la loi commune, à des raisons plus équitables et plus justes », trad Dufour)

75 C'est en revanche loin d'être le cas pour Théophraste ; cf les passages du *De la piété* cités par Porphyre dans *De l'abstinence*

76 Plusieurs commentateurs ont considéré avec une grande circonspection le concept de loi naturelle chez Aristote. Ainsi, P Aubenque (« Politique et éthique chez Aristote », dans « Autour de la *Politique* d'Aristote », *Ktema*, n° 5, Strasbourg, 1980, p 211-221), pour qui « le juste naturel, étant donné sa généralité, a besoin d'être particulansé, soit sous forme de loi positive soit même sous forme de décret » (p. 218), affirme par voie de conséquence « Si les lois sont diversifiées () c'est qu'elles sont politiques plus que naturelles. Pour Aristote, il n'y a d'ordre juridique véritable que dans le cadre de la *polis* » (p. 217) Il s'efforce malgré tout de sauver la notion de droit naturel, en prolongeant les implications d'*Éth Nic*, V, 14, il estime en effet qu'Aristote réussit à tenir ensemble la nécessité de la variation qui caractérise la nature humaine, et l'exigence d'universalité « L'universalité sera sauvée, en dépit de ce qui apparemment la nie, si l'on admet qu'entre ces différents droits positifs il y a convertibilité, traductibilité, communicabilité La convertibilité des droits positifs entre eux est le droit naturel » (p. 219) J Brunshwig a lui aussi considéré avec la plus grande prudence la notion de loi naturelle chez Aristote (dans « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, p 512-540) Il note que « la loi instaure un ordre qui fait abstraction de la diversité des temps, des lieux et des personnes » (p 539 ; cf *Politique*, VII, 4, 1326a30 ; III, 16, 1287a27-32) ; si elle est insuffisante, cela est lié « à la matière et à l'indétermination qui pénètrent les choses humaines » (cf *Éth Nic*, V, 14, 1137b15 sq) Parce que « la variabilité envahit même le domaine du « physique », au moins lorsqu'il s'agit de nature humaine » (cf *Éth Nic*, VII, 15, 1154b21-31), Aristote peut fermement contester les arguments sophistiques qui opposent la variabilité de la loi à l'immuabilité de la nature, bien qu'il ne soit pas question de supprimer toute distinction entre ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas (*Éth Nic*, V, 10, 1134b24 sq) J Brunshwig estime en

fectent aussi bien la nature de l'homme que ses lois, Aristote pense dans le même temps la nécessité d'une loi naturelle dont la valeur paradigmatique est obvie, une loi naturelle pensée comme ordre, et référée à l'ordre du monde. Les citations faites dans la *Rhétorique* mettent sur la voie. Certes, ce n'est pas qu'Aristote ait pensé, à la façon dont Sophocle et Empédocle l'exposent, qu'il y avait des lois cosmiques, mais on peut envisager que l'ordre du monde, c'est-à-dire l'ordre de la nature, soit pour lui l'analogie et le modèle de ce que devrait instaurer la loi parmi les hommes⁷⁷.

Ainsi, dans la *Politique* (III, 16, 2-3), l'argument des adversaires de la monarchie repose sur la référence à la nature comprise comme ordre, un ordre qui fait loi :

Ceux qui sont semblables par nature ont nécessairement par nature le même droit et la même valeur (...) C'est pourquoi <selon eux> il n'est pas juste de gouverner plus que d'être gouverné, et <ce qui est juste> c'est donc l'alternance à égalité. Mais cela c'est déjà une loi, car l'ordre est une loi. Donc, le gouvernement de la loi est plus souhaitable que celui d'un des citoyens (...)

Ce passage est à rapprocher étroitement de celui d'*Éthique à Nicomaque* V, 10, évoquant les égaux « pour qui la loi a une existence naturelle »⁷⁸. On lit encore en VII, 4, 8 :

La loi est un certain ordre, c'est-à-dire que la bonne législation est nécessairement un ordre harmonieux, or un nombre <de gens> trop important ne peut admettre d'ordre, car ce serait là l'œuvre d'une puissance divine, celle-là <même> qui assure la cohésion de notre univers (...)

Le type d'ordre naturel par rapport auquel la bonne loi est pensée ne s'impose pas nécessairement ici-bas, tant s'en faut, il sert seulement

conclusion que « le clivage entre nature et loi n'est pas atténué par l'intercalation d'une « loi naturelle » » (p. 540). Le concept ne lui apparaît donc guère opératoire, ce qu'il est à nouveau amené à conclure dans sa récente étude, « Rule and Exception : On the Aristotelian Theory of Equity », dans M. Frede et G. Striker (écl.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, 1996.

⁷⁷ Au sens où, comme le dit G. Romeyer-Dherbey, « L'ordre des hommes n'est pas opposé à l'ordre des choses, l'ordre de la Cité à l'ordre du monde ; la *dikè* régit d'un seul et même mouvement choses et gens », *Les Choses mêmes, La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, 1983, p. 269.

⁷⁸ Cf. *supra*, p. 119.

de référence. C'est aux hommes, vivant dans le monde sub-lunaire, qu'il revient de fonder leur ordre, cet ordre à imposer contre le despotisme ou la monarchie par exemple, ou contre un nombre excessif de population. Le concept de loi naturelle n'est donc pas inutile ; on pourra le tenir pour une sorte de concept régulateur objectif (parce que fondé sur la considération du *kosmos*), qui incite d'abord à un respect plus grand des lois non-écrites, en raison de leur plus grande antiquité et naturalité⁷⁹, qui se traduit ensuite par la recherche de l'ordre, de la mise en ordre ; tel est le sens de la *mesotès* : rechercher ce qui est juste c'est rechercher le moyen-terme, car la loi est le moyen-terme (III, 16, 8). Cela s'accorde pleinement avec la recherche de l'équitable, désignant le juste qui dépasse (ou précède) la loi écrite, et qu'exercera en particulier le législateur⁸⁰.

La loi naturelle offre cet horizon de référence indispensable requis par la considération de la justice et du droit, dès lors que les cités ne présentent, elles, que la diversité des lois instituées. Voilà qui explique pourquoi c'est aussi par le regard tourné vers le monde dans son ordonnancement que le législateur et plus généralement l'homme équitable peuvent découvrir les normes - étant entendu que l'ordre du monde n'enseigne pas par lui-même ce que sera l'ordre parmi les hommes. Et paradoxalement elle apparaît comme un critère intérieur, n'étant pas le produit de la collectivité, elle qui, naturellement juste, impose avec évidence son universalité, et fait naturellement loi ; c'est ce qui lui confère finalement une valeur éthique plus encore que politique, et qui explique la possibilité du conflit entre la norme instituée et celle que l'on reconnaît par soi-même, entre le juste et l'équitable (Antigone contre Créon) ; d'où encore son importance pour l'acquisition de la vertu (cf. *Polit.* III, 9, 8 ; *Éthique à Nicomaque*, V, 13, 1137a9 sq). Au-delà, elle fournit un critère pour penser le meilleur gouvernement (*Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1135a4 sq ou *Polit.*, III, 16, 3), ou mener une activité politique juste (*Polit.*, III, 16, 5).

On pourrait résumer en disant qu'à partir d'une pensée de l'ordre comme loi, qu'il réfléchit, Aristote a mis l'accent sur la converse, la nature de la loi comme ordre. En cela, et pour revenir au respect absolu du

79. Cf. *Politique*, III, 16, 9 la coutume les a affinées dans le temps, comme peut le faire la raison. Par là est rejoint le propos de la *Rhétorique*

80 Cf *Rhétorique*, I, 13, 1374b, cf 15, 1375a, *EN*, V, 14, 1137b12. Je souligne ce point dans *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, 1996, p. 100-102. Pour un point de vue beaucoup plus réservé sur l'équité et son rapport à la loi naturelle, cf. J. Brunschwig, « Rule and Exception », *art cit*

vivant à quoi invite le fragment B 135 d'Empédocle cité dans la *Rhétorique*, on pourrait supposer qu'Aristote a considéré une telle loi comme valide dans l'absolu, « à la limite », c'est-à-dire en dehors des cités, et par conséquent inapplicable⁸¹. La possibilité d'un gouvernement des hommes par une loi qui serait uniquement celle de la nature ne pouvait être pensée que pour un peuple de dieux, ou du moins pour un groupe d'hommes dont l'excellence rendrait inadéquates les lois qui gouvernent la cité, comme ceux auxquels Aristote fait allusion en *Politique*, III, 13, 13 :

S'il existe un individu ou <un groupe> de plusieurs individus, mais en nombre insuffisant pour fournir l'effectif complet d'une cité, qui possèdent une excellence à ce point supérieure qu'elle soit sans commune mesure avec l'excellence de tous les autres réunis (. . .) Il ne faut en aucun cas considérer de tels <gens> comme une partie d'une cité. Car on serait injuste à leur égard en les considérant comme égaux aux autres tant ils sont inégaux par l'excellence et la capacité politique, car un tel homme est sans doute comme un dieu au milieu d'hommes⁸².

Ces hommes exceptionnels seraient, à n'en pas douter, naturels par surcroît, étant au-delà des prescriptions de la cité ; ils vivraient en parfaite conformité avec la justice naturelle, ne se donnant d'autre loi que celle que dicte la nature dans sa perfection. C'est bien par le haut que notre question trouve sa réponse, en ce point où la loi joint la nature, et où la nature confine au divin. On pourrait se demander si ce n'est pas encore ce que suggère ici Aristote :

vouloir le gouvernement de la loi c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de la raison seuls (. . .) ; voilà pourquoi la loi est une raison sans désir (Politique, III, 16, 5).

81 J. Brunschwig voit au contraire la citation d'Empédocle comme une marque tangible de l'ironie d'Aristote dans cet exposé sur la loi naturelle (« Rule and Exception »)

82 1284a1-11 Aristote fait ici allusion aux communautés pythagoriciennes, aux philosophes de la *République* (VII, 540 D, comme le suggère J. Aubonnet, dans *Aristote, Politique*, II, Paris, 1971, n. 11, p. 257 sq), ou à la conception supra-politique de la communauté que l'on trouve dans les *Catharmes* d'Empédocle (la pensée de la communauté y est conjuguée avec celle de l'accomplissement divin de l'homme, cf B 112, 4 et 146-147 DK ; cf à ce propos J.-F. Balaudé et J. Bollack, art. « Empédocle », *Encyclopédie philosophique*, t III *Les Œuvres philosophiques*, Paris, 1992, p. 124-127) ?

3. Du *kaloskagathos* : la norme entre nature et dieu (Éthique à Eudème, VIII, 3)

L'*Éthique à Nicomaque* passe pour défendre un idéal de vie plus intellectualiste que l'*Éthique à Eudème*, qui s'achève sur l'évocation du *kaloskagathos*. Pourtant, la composante intellectuelle est bien présente dans l'*Éthique à Eudème*⁸³, et en réalité on peut douter que l'*Éthique à Nicomaque* défende au total une position bien différente de celle qu'exprime l'*Éthique à Eudème*.

Or donc, s'il y a de bonnes raisons de penser que la vie bonne et heureuse selon l'*Éthique à Nicomaque* est une vie de *theôria* et de *praxis*, qui s'accomplit entre *phronêsis* et *sophia*, il peut être intéressant de compléter la perspective par le *kaloskagathos* dont parle l'*Éthique à Eudème*, lui qui semble, en quelque sorte comme le *spoudaios* dont nous avons déjà parlé, accomplir la *praxis* vertueuse. L'analyse que nous propose Aristote est en tout cas des plus subtiles.

Le *kaloskagathos* est en effet celui qui incline vers ce qui est bon en soi, ce qui constitue une fin pouvant être choisie pour elle-même. Ce type de bien est beau, digne de louanges, telle, premier exemple donné, « la justice en elle-même et ses actions » (1248b22-23). En revanche, ni la santé ni la force ne sont des biens en eux-mêmes ; étant bons, ils ne sont pas dignes de louange. Ces derniers cas relèveraient de la catégorie des « biens naturels »⁸⁴ (b27-28 et 30) dont Aristote dresse à la suite une liste : honneurs, richesses, vertus du corps, bonnes fortunes et pouvoirs (b28-30). Ces biens sont possédés par les gens simplement bons ; en revanche, l'homme beau-et-bon mérite d'être ainsi qualifié « parce qu'il possède les biens qui sont beaux par eux-mêmes, qu'il accomplit des actions belles également pour elles-mêmes ; belles sont les vertus et les œuvres qui découlent de la vertu » (b35-38).

Ces distinctions débouchent sur l'évaluation négative d'une disposition politique qui réduit la vertu à n'être que le moyen des biens naturels, alors qu'on n'entre en possession du beau qu'en inversant la fin et les moyens ; dès ce moment, les biens naturels deviennent beaux en ce qu'ils sont les moyens de la vertu :

83 Cf A Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, 1992. L'*Éth Eud* lui paraît même offrir une position plus complète que l'autre *Éthique*

84 τὰ φύσει ἀγαθὰ

C'est pourquoi pour l'homme beau-et-bon, les choses bonnes par nature sont belles ; car beau est le juste, et le juste est ce qui est conforme au mérite, et lui [l'homme beau-et-bon] mérite ces choses bonnes par nature. Et ce qui convient est beau, or ces biens lui conviennent, la richesse, la naissance, la puissance ; de sorte que pour l'homme beau-et-bon les mêmes choses sont à la fois utiles et belles. Mais pour le grand nombre cela ne s'accorde pas, car pour eux les choses strictement bonnes ne sont pas bonnes, tandis que pour l'homme de bien elles sont bonnes ; mais pour l'homme beau-et-bon elles sont aussi belles, car il accomplit beaucoup de belles actions grâce à elles (1249a7-15).

Trois degrés de moralité semblent ici émerger : la moralité du grand nombre, réglée sur l'utile (en fait un niveau infra-moral) ; celle de l'homme bon, qui se règle sur les choses simplement bonnes (au sens que l'on a vu au-dessus) ; celle enfin de l'homme beau-et-bon, qui se règle sur le beau, compris comme ce qui est recherché pour soi-même. Ainsi se distingue cette *kalokagathia*, qui transfigure le bien naturel en faisant de lui le moyen du bien en soi (la vertu), et ainsi le rend beau.

À s'en tenir là, on pourrait penser avoir retrouvé dans ce final la nature infra-morale envisagée au début de cette étude : la perfection se joue au-delà du naturel, ce dernier ne figurant qu'à titre de moyen dans la recherche du bien par soi. Mais précisément, ces biens naturels sont une composante nécessaire de l'accomplissement parfait de l'homme beau-et-bon, à tel point que cette *kalokagathia* est finalement distinguée par la détention d'une norme qui permet justement de dimensionner les moyens aux fins, et qui offre la possibilité aux valeurs absolues que sont les biens par soi de se réaliser dans l'activité de l'homme excellent. La nature est cette fois comme une matière (déjà pré-formée, le bien naturel), à laquelle la norme impose la forme définitive du bien (un bien immuable, le beau), par sa mise au service de la vertu.

Mais Aristote affine encore son propos, par une comparaison finale⁸⁵ entre le médecin et le *spoudaios* : tout comme le médecin dispose d'une norme (*boros*) pour juger de ce qui est ou non en bonne santé, et de ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire pour que ce qui n'est pas sain recouvre la santé (les éléments de la cure, diète, remèdes, ...), de même le *spoudaios* doit disposer d'une certaine norme de la disposition, du choix des biens naturels (l'équivalent de la bonne santé), qui lui permet

85 Le passage est textuellement très proche d'*Éth Nic*, VI, 1, 1138b21-34, qui introduisait à l'examen des vertus intellectuelles, et spécialement à la *phronèsis*

de se prononcer sur le nombre de biens et la bonne fortune requis (ils seraient l'équivalent des remèdes)⁸⁶. Dans cette comparaison, trois éléments sont en jeu : le bien-moyen, le bien par soi et la norme. La norme fait servir les biens-moyens (naturels) au bien par soi (le bonheur atteint dans la vie vertueuse).

Cette norme a été qualifiée, rappelle-t-il, de *logos* ; or, distinguer la médecine et son *logos* n'est pas clair. C'est pourquoi la chose est encore autrement expliquée : *l'horos*, qui était dès le début compris comme ce à quoi l'on se réfère, c'est en fait « ce qui commande » et « la disposition et l'activité de ce qui commande ». Aristote généralise, s'appuyant au passage sur une comparaison avec la relation naturelle maître/esclave : il y a aussi en chacun de nous une partie qui commande et une partie commandée, et chacun a le devoir de vivre conformément à la partie qui le commande.

Aristote reprend alors sa comparaison : la médecine, dit-il, est principe en un sens, et la santé en un autre sens,⁸⁷ avant de passer à la réalité discutée, qui est *to theorètikon* (« la partie cognitive »). Vient à ce moment l'indication la plus remarquable : tout comme la médecine sert la santé, qui est son but, il doit y avoir dans la partie cognitive une relation semblable entre un agent et une fin. Aristote éclaire le point par une soudaine référence au dieu qui gouverne non pas en donnant des ordres, mais en étant, lui, fin « en vue de laquelle la sagesse (*phronèsis*) donne des ordres » (1249b14-15). Cette irruption soudaine du dieu dans le texte a gêné : plusieurs interprètes ont considéré que par dieu il fallait entendre *noûs*, intellect. Mais avec Kenny, je ne crois pas cette substitution légitime : Aristote fait sans aucun doute référence à la divinité supérieure, au principe transcendant ; ainsi, il opère un dernier déplacement : pour le corps, le médecin est l'agent de la santé, et la santé est la fin ; sur le plan de la connaissance, la *phronèsis* (prise à nouveau, on doit bien le noter, avec une valeur large) est l'agent du bien (connaître), et le dieu est la fin.

Finalement, en ce qui concerne l'âme, l'important est de saisir l'analogie de ces couples médecin/santé, *phronèsis* (sens large)/dieu : ce sera au sein de l'âme le partage entre le choix et l'acquisition des biens naturels d'une part, la contemplation du dieu d'autre part. Ainsi, la norme

86 *Éth Nic*, VI, 1, termine de même en posant qu'il faut « définir la nature de la droite raison et de ce qui en est la norme » (1138b34)

87 Cf en parallèle *Éth Nic*, VI, 13, 1144a3-5 « ces vertus <intellectuelles> produisent quelque chose, non pas comme la médecine produit la santé mais comme la santé produit la santé, ainsi la sagesse (*σοφία*) produit-elle le bonheur »

la plus excellente pour l'âme, son *logos* le plus parfait, est celle qui ordonne les biens naturels à la fin suprême, qui est la contemplation. En d'autres termes, le *kaloskagathos* rétablit sur le plan pratique une continuité analogue à celle qui relie la *phusis* au dieu. Par là, l'incarnation de la norme parfaite est le *kaloskagathos* tel qu'Aristote vient de le définir, et ce *kaloskagathos* est plus que *phronimos* au sens strict, et peut-être plus encore que *spoudaios*, car Aristote le présente ouvertement comme *praktikos* et *theôrêtikos*. Il est patent, ici comme dans l'*Éthique à Nicomaque*, que l'on ne peut penser le bonheur achevé que selon un schéma inclusif, qui culmine dans la *sophia*, laquelle n'est par définition jamais parfaitement atteinte par l'homme. Ce schéma, avec toute la prudence qui s'impose, pourrait recevoir la qualification de naturel⁸⁸, en ce que, téléologiquement construit, il pense les accomplissements successifs de l'homme, du plus humble (naturel) au plus haut (naturel et divin).

Un schéma inclusif, telle était déjà la réponse apportée par Aristote dans *Éthique à Nicomaque*, VI, 13 :

(.) *La sagesse (sophia) produit le bonheur, car, tout en étant une partie de la vertu totale, par sa possession et par son exercice elle rend un homme heureux. En outre, l'œuvre propre de l'homme n'est complètement achevée qu'en conformité avec la phronésis aussi bien qu'avec la vertu éthique. La vertu éthique, en effet, assure la rectitude du but, et la prudence celle des moyens pour parvenir à ce but* (1144a5-9).

Conclusion

L'éthique d'Aristote, abordée au travers du couple nature/norme, révèle diverses tensions, à commencer par celle entre l'autonomisation de la *phronésis* (le *phronimos* comme incarnation de la norme) qui semble être la clé de la théorie de l'action, et la solidarité effective de la *phronésis* et de la *sophia*, avant tout dans la personne du philosophe, c'est-à-dire dans le type d'accomplissement humain le plus excellent.

88. On peut faire un rapprochement avec le traité sur l'amitié, où Aristote défend fermement l'idée que l'homme heureux doit avoir des amis, étant donné que « l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société ». Après divers arguments dialectiques, il ajoute finalement (et cette situation est significative) un argument fondé sur la nature, ainsi introduit « à ceux qui examinent la question en ayant plus égard à la nature, il apparaît que l'ami qui a du mérite doit être naturellement choisi par l'homme de mérite. Car on a dit que le bien par nature est, pour l'homme de mérite, bon et agréable en soi » (*Éth. Nic.*, IX, 9, 1170a13-16).

Il suit de là une tension entre diverses excellences, qui ne sont du reste pas exclusives, celle du *spoudaios* (l'homme pratique dans sa perfection), celle du *philosophos* (l'homme en quête de la perfection théorétique), celle du *politikos*-nomothète (l'homme en quête de la perfection politique, qui est architectonique pour la sphère pratique), trois figures qui se récapitulent et s'accomplissent peut-être dans celle du *kaloskagathos*, qui apparaît pleinement et *praktikos* et *theorêtikos*. Voilà qui aide à comprendre pourquoi à la pensée de la norme s'attache celle de la nature, entendue comme objet de connaissance et terme de référence. Certes, dans l'action, le modèle, la norme, est celui qui fait preuve de *phronèsis*. Mais simultanément Aristote assume l'idée que seul celui qui tend vers la *sophia* est à même d'accomplir les plus hautes virtualités de l'homme. Le *kaloskagathos*-philosophe reconduit la *praxis* à la *theôria*, sans que cela signifie la suppression de la *praxis*, mais à l'inverse sa réalisation majeure, qui donne leur valeur à toutes les autres, en tant que la *theôria* est bien la fin des fins. Et le bon législateur ne peut penser l'éducation de la vertu qu'à condition d'avoir en lui un désintéressement, un goût pour la *theôria* qui le pousse aussi vers d'autres régions que les régions humaines, ou vers ceux qui s'y consacrent - Solon ou Périclès.

Ces excellences diverses permettent enfin de comprendre qu'il n'y a peut-être pas de détermination univoque de la norme. Faut-il choisir entre une instauration dans et à partir de la *praxis* (grâce à un mécanisme d'acquisition : éducation - entraînement - disposition), et une instauration réflexive, qui suppose de penser l'insertion de la *theôria* dans la *praxis* au plan des principes et des fins, sur lesquels il n'y aura pas délibération (*bouleusis*) mais exercice du *noûs* et du *dianoesthai* (que sont ou doivent être la vertu, le bien ?) ? En fait, la solution passe peut-être par la distinction entre fin absolue, qui ne peut se déterminer que rationnellement (et que les *Éthiques* nous donnent les moyens de penser), et fins relatives (qui s'ajustent aux circonstances).

La présente étude ne prétendait pas montrer que la nature fournit un contenu éternel, immuable, aux lois de la cité et des hommes, mais plutôt qu'elle constitue cet horizon de référence, où se révèle un état d'équilibre aussi parfait que possible (*kosmos*), finalisé (*telos* et *theos*). Ce n'est rien d'autre que ce que l'homme cherche - *naturellement et par lui-même* - à introduire dans la cité, poursuivant cette fin qui est, dit le plus concisément, le « bien-vivre ».

L'HABITUDE : UNE SECONDE NATURE ?

Dans cet ensemble souvent négligé que constituent les *Petits traités d'histoire naturelle* (*Parva naturalia*) d'Aristote, le traité *De la mémoire et de la réminiscence* est l'un de ceux qui retiennent le plus souvent l'attention. Cette exception doit sans doute beaucoup au passage du chapitre 2 où l'on apprend que « l'habitude est une seconde nature »¹. La formule est fameuse, presque proverbiale, comme l'idée d'une nature qui aurait horreur du vide ou celle encore d'un naturel qui, lorsqu'on le chasse, reviendrait inéluctablement au galop. Il va de soi que le problème de la traduction de la formule - que par commodité j'appellerai HN - ne saurait se régler aussi vite. En tout état de cause, et quelle que soit la traduction choisie, HN propose une définition, au sens large du terme, dans laquelle le terme supposé connu est la nature et le terme défini l'habitude. Savoir ce que *phusis* veut dire ici est donc essentiel, non seulement pour le concept d'habitude, mais aussi pour le concept même de nature qui est présenté dans la formule sans restriction explicite, ce qui donne à penser que cette présentation vaut pour la nature en général.

Or, HN pose un certain nombre de difficultés. Quel est tout d'abord l'exact rapport qu'il convient d'instituer ici entre la nature et l'habitude ? Si cette dernière est « seconde », relève-t-elle d'une naturalité particulière mais pleine et entière ou bien n'est-elle déjà plus « nature » ? S'agit-il d'une relation de succession, la nature supposée première cédant la place à

1 Il va de soi que cette proposition n'est pas encore une traduction de la phrase du *De memoria*, 2, 452a27-28 : ὡσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος. Je suivrai dans mes traductions, pour le texte grec, l'édition des *Parva naturalia* de D. Ross, Oxford, 1955. Je saisis l'occasion de cette note pour remercier Bernard Besnier et Jean-François Pradeau qui ont bien voulu lire une première version de ce texte et me faire part de leurs remarques.

l'habitude, ou bien d'une gradation ontologique, l'habitude naissant en deçà de la nature ?

Nous savons d'autre part que chez Aristote le concept même de *phusis* est affecté d'une large polysémie. La tentative de traitement de la notion en *Physique*, II, 1 et en *Métaphysique*, Δ, 4, le montre suffisamment. Cette polysémie ne signifie pas homonymie : en *Physique*, II, 1, les déterminations successives de la *phusis* en déploient le concept sans que la dernière et la plus importante, la forme, n'annule les précédentes. Une des difficultés majeures que l'on rencontre à la lecture du chapitre 1 du livre II de la *Physique* réside toutefois dans l'oscillation entre, d'une part, une définition étiologique et essentialisante de la *phusis* et, d'autre part, sa caractérisation dynamique comme processus. Est en effet *phusis* ce qui constitue l'élément essentiel (donc d'abord la forme) d'une substance et c'est aussi sa détermination causale (la nature d'une chose, c'est ce à quoi sa structure et ses modifications sont imputables, donc les causes qui la régissent). Cependant, ce qui caractérise encore l'être naturel, c'est qu'il contient toujours une part d'indétermination (comme matière et devenir) et, ainsi, ne coïncide jamais totalement ni en permanence avec son essence : les êtres naturels sont toujours *en chemin* vers leur *phusis*². Le terme de ce passage est assurément fixé par la cause finale et coïncide avec la forme, ce qui justifie la prédominance de cette dernière dans la revue des acceptions de *phusis*. Il n'en demeure pas moins que la question de la référence à la nature pose, en chaque circonstance, le même problème : la nature visée est-elle d'abord une forme et une cause finale ou un certain type de processus ? Dans ce dernier cas, la question qui se présente est celle du degré de dépendance du processus par rapport à la finalité qui l'oriente.

Or c'est bien à un problème de ce type que nous sommes confrontés avec HN, l'habitude étant à la fois une disposition, donc une affection stabilisée d'un être naturel, et un certain type de processus. Il est en tout cas permis d'espérer, *a priori*, que l'examen de ce qui se présente comme une « seconde nature » contribue à projeter quelque lumière sur la nature supposée première, à savoir la nature elle-même. On le voit, cette courte formule est lourde d'enjeux. Au-delà de la carac-

2. Voir II, 1, 193b12. « En outre, la nature entendue comme devenir est un passage à la nature en tant que telle » (ἐτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις οὐδὲς ἔστιν εἰς φύσιν). La première acception de *phusis*, au livre Δ de la *Métaphysique*, ch 4, 1014b16, correspond à la notion de génération ou de devenir (*genesis*).

térisation théorique, c'est-à-dire proprement physique, elle engage également le statut de la technique, car l'habitude provoquée, notamment lorsqu'on s'exerce à la remémoration, relève évidemment d'une *technè*. Si l'on considère que le paradigme technique doit contribuer, selon Aristote, à une meilleure compréhension de la causalité finale, on devine que ce texte, qui compare l'habitude et la nature sous l'aspect du processus, engage la question fondamentale de la définition de la finalité. Enfin, HN concerne l'éthique car, comme on le sait, les vertus morales sont des *bexeis*, des dispositions stables ou stabilisées, et, comme telles, des produits de l'habitude³ Nous retrouvons donc avec cette définition une occasion remarquable de poser la question de la normativité naturelle. En partant du contexte de la formule, celui du *De memoria*, je m'attacherai à caractériser la relation instituée dans ce passage entre habitude et nature ainsi que la conception de la nature que traduit cette relation.

Le texte du *De memoria* est d'abord consacré à une étude de la formation des souvenirs, comme dispositions ou possessions (*bexeis*), à partir d'une sensation passée, d'une image (*phantasma*) comme copie (*eikôn*) de ce dont elle est image⁴. Dans le chapitre 2, Aristote aborde la question de la réminiscence (*anamnêsis*). Celle-ci n'est plus l'anamnèse platonicienne du savoir des formes⁵, mais cette activité propre à l'homme⁶ qui consiste à solliciter des savoirs acquis ou des souvenirs antérieurement constitués comme souvenirs. Se remémorer suppose donc un effort, l'association de mouvements mnémoniques, pour retrouver le souvenir

3 Voir notamment *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a14 sq. Le législateur doit lui aussi tenir compte des conditions de production de l'habitude : *Éth. Nic.*, II, 1, 1103b3 sq ; *Politique*, VII, 13, 1331b39 sq

4 *De mem.*, 1, 451a15-16 Sur le *phantasma* et la *phantasia*, et pour s'orienter dans la bibliographie de la question, on se reportera notamment à l'étude de Jean-Louis Labarrière dans le présent volume et au récent numéro des *Études philosophiques* (n° 1, 1997) consacré à l'imagination chez Aristote.

5 Les souvenirs naissant de la trace laissée en nous par les sensations, on voit aisément que la réminiscence elle-même dérive de celles-ci. C'est ce qui la distingue fondamentalement de la réminiscence platonicienne qui, si elle trouve parfois dans les sensibles occasion de s'exercer (*Pbédon*, 75 A), ne vise évidemment pas un savoir d'origine empirique. Sur le rapport entre ces deux conceptions, ou ces deux usages de la remémoration, et sur ce traité en général, voir l'étude de R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, Duckworth, Londres, 1972. Sur les techniques mnémoniques chez Aristote et dans l'Antiquité en général, voir cette même étude, p. 22 sq. Le travail de R. Sorabji est partiellement discuté par Julia Annas, « Aristotle on Memory and the Self », dans M.C. Nussbaum et A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992, p. 297-311

6 453a9

perdu, comme lorsque l'on perd le fil d'une discussion et que nous le remontons pour savoir ce que nous voulions dire. L'exercice de ces associations trouve son aboutissement et sa finalité dans la quasi-spontanéité de la réminiscence : « Quand donc nous faisons acte de réminiscence, nous sommes mus par une série de mouvements antérieurs, jusqu'à ce qu'on ait éprouvé le mouvement après lequel celui que l'on vise a pris l'habitude de se produire⁷. » Notons dès à présent que la réminiscence s'explique en termes cinétiques et que les règles d'associations psychiques sont en même temps les règles générales d'associations des mouvements. De fait, « les réminiscences se produisent quand tel mouvement vient naturellement après tel autre »⁸.

Le passage qui retiendra mon attention explique ces associations :

*Si donc il nous arrive depuis longtemps d'être mû <d'une certaine manière>, on se meut jusqu'au terme le plus habituel, car l'habitude finit par être comme une nature. C'est pourquoi nous nous remémorons rapidement les choses auxquelles nous pensons souvent. De même en effet que, par nature, telle chose vient après telle autre, de même en va-t-il sous l'effet de l'acte. En outre, ce qui arrive souvent produit une nature. Mais de même que, parmi les <événements> qui se produisent par nature, certains sont aussi contre nature et d'autres encore selon la fortune, de même et à plus forte raison en va-t-il ainsi pour les <événements> qui relèvent de l'habitude, <événements> auxquels la nature n'appartient assurément pas de la même manière (.)*⁹.

On notera que je n'ai pas conservé la traduction classique de HN et la notion de seconde nature¹⁰. La difficulté principale réside en fait

7 451b16-18

8 451b10-11 L'expression « naturellement » rend ici πέφυκεν

9 452a26-b3 εὖν οὖν διὰ πολλοῦ κινηθῆ, ἐπὶ τὸ συνηθέστερον κινεῖται ὡς περ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος διδὸν ἀπολλάκις ἐννοοῦμεν, ταχὺ ἀναμνησκόμεθα ὡς περ γὰρ φύσει τὸδε μετὰ τὸδε ἐστίν, οὕτω καὶ ἐνεργεῖα τὸ δὲ ἀπολλάκις φύσιν ποιεῖ. ἐπεὶ δ' ὡς περ ἐν τοῖς φύσει γίνεταί καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἀπὸ τύχης, ἐτι μᾶλλον ἐν τοῖς δι' ἔθος, οἷς ἡ φύσις γε μὴ ὁμοίως ὑπάρχει ()

10. Mugnier, dans son édition pour le moins discutée des Belles Lettres (1963), traduit « l'habitude est déjà comme une seconde nature » C'est une glose, à l'évidence, puisqu'il traduit ἤδη (« déjà ») et ὡς περ (« comme ») avant d'ajouter l'idée de secondarité qui ne trouve alors aucun référent dans le texte. Peut-être s'autorise-t-il de Ravaisson qui, dans son mémoire *De l'habitude*, en 1838, fait référence à notre passage en parlant de « seconde nature » (page 35 de l'édition du Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue française, 1984). Je reviendrai sur cette relecture, pour le moins orientée. Tricot (Vrin, 1951) propose plus sobrement « l'habitude étant dès lors comme une nature » ; Sorabji, *op cit*, p 57, « habit is already like nature » Hett (Loeb, 1936) surinterprète en propo-

dans la signification de *èdè*, dont le sens est assez variable chez Aristote. Le sens proche de « désormais » me paraît ici s'imposer, bien que « déjà » ne puisse être écarté tout à fait, ce qui explique d'ailleurs qu'il ait été souvent retenu par les traducteurs. Avoir l'habitude de se souvenir, en effet, c'est *déjà* s'y déterminer d'une manière quasiment naturelle. Ce n'est plus s'exercer ni faire effort, la spontanéité de l'habitude valant *presque* celle de la détermination naturelle. On sent bien, cependant, toute l'ambiguïté de ce *déjà* qui tend à hypostasier l'ordre naturel et à faire de l'habitude une sorte de balbutiement, simulacre inchoatif d'une nature supposée achevée. C'est à l'inverse la *phusis* qui, dans la formulation du paradigme technique en *Physique*, II, 8, se révèle inachevée ou du moins susceptible d'élaborations supplémentaires¹¹. De même, sur le plan éthique, l'habitude, constitutive de la disposition (*hexis*) que représente la vertu morale, complète notre pré-disposition naturelle à la moralité qui n'est qu'une puissance indéterminée et passive¹².

D'autre part, le contexte immédiat confirme que l'habitude est d'abord considérée comme le résultat d'une élaboration : la description des exercices mnémoniques présente implicitement l'habitude comme le produit de l'effort. Non seulement l'habitude mnémonique suppose que le temps nécessaire au travail de la mémoire se soit écoulé¹³, mais il faut

sant « custom now takes the place of nature », tout comme Beare (Oxford, Clarendon Press, 1908) : « custom now assumes the rôle of Nature ». Ma propre traduction n'évite pas tout à fait la glose en substituant une expression verbale à un « désormais » par trop maladroit. J'évite volontairement la traduction de ἤδη par « finalement » dont la connotation téléologique poserait, on va le voir, plus de problèmes qu'elle n'en résoudrait. Notons également que Pierre Pachet, dans sa traduction pourtant très appréciée de la *République*, emploie l'expression « seconde nature » pour le seul terme de *phusis* en III, 395 D : « Ne te rends-tu pas compte que les imitations, si on les accomplit continûment dès sa jeunesse, se transforment en façons d'être et en une seconde nature (εἰς ἕθη τε καὶ φύσιν), à la fois dans le corps, dans les intonations de la voix, et dans la disposition d'esprit ? » Tout cela confirme que l'idée de seconde nature s'impose souvent par la force du lieu commun bien plus qu'en vertu de la lettre des textes.

- 11 *Phys*, II, 8, 199a15-17 « En outre, d'une manière générale, l'art mène à bonne fin (*epitelei*) les choses que la nature ne peut effectuer ou bien il l'imite »
- 12 *Éth Nic*, II, 1, 1103a24-26 « Ce n'est en effet ni par nature ni contre nature que les vertus nous adviennent, mais c'est en tant que nous sommes naturellement capables de les recevoir et que nous y parvenons (*teleiomenois*) par l'habitude ». Inversement, mais selon la même idée, voulant montrer que l'intempérance habituelle est difficile à corriger, Aristote cite deux vers d'Evenos qui insistent sur l'élaboration progressive de l'habitude : « Je dis que l'habitude n'est qu'un exercice de longue haleine, mon ami, et dès lors / Elle finit par devenir chez les hommes une nature (.. ἀνθρώποισι τελευτώσων φύσιν εἶναι) » [Trad. Tricot]
- 13 451a29-30

encore, pour devenir habituel, que le mouvement qui va devenir objet de réminiscence se soit produit au moins une fois¹⁴. Ce qui prouve bien que l'habitude est, comme toujours chez Aristote, une disposition acquise et stabilisée, c'est que le mouvement qui la constitue trouve à terme son principe (*archè*) en nous-même.

La conséquence de HN, l'argument de la rapidité d'exécution¹⁵, montre que la vitesse de l'habitude vaut la spontanéité naturelle mais que la disposition habituelle reste l'acquis de la répétition. Dès lors le rapport entre processus naturel et processus habituel se précise. Signalé par *bôssper*, plusieurs fois répété dans cette séquence, ce rapport semble à première vue relever de la métaphore, voire de l'analogie : l'habitude est finalement *comme* une nature. Elle ne parvient jamais à l'égal et son origine artificielle paraît la confiner dans un ordre qui ne serait pas celui de la continuité des mouvements proprement naturels¹⁶. Ce qui se succède ici par nature n'est pas, semble-t-il d'abord, ce qui se succède là sous l'effet de la répétition de l'acte¹⁷. De même, l'association des souvenirs ne dépend pas toujours de l'habitude. Il y a une manière en un sens plus *naturelle* de se remémorer quelque chose, à savoir la nécessité : « Les réminiscences se produisent quand tel mouvement vient naturellement après tel autre. Si <cette succession> se produit par nécessité, il est clair que, lorsque l'on a éprouvé tel mouvement, on éprouvera tel autre mouvement. Si en revanche elle n'est pas le fait de la nécessité mais de l'habitude, c'est dans la plupart des cas qu'on éprouvera le second mouvement¹⁸. »

14. 451b14-16 : « Il arrive toutefois que l'on s'habitue mieux à certains mouvements en une seule fois qu'à certains autres éprouvés plusieurs fois. C'est pourquoi nous nous souvenons mieux de certaines choses, que l'on a vues une seule fois, que d'autres, que l'on a vues plusieurs fois »

15. 452a28-29 « C'est pourquoi nous nous remémorons rapidement les choses auxquelles nous pensons souvent. »

16. C'est ce qu'indique la fin du passage : ce qui se produit par habitude n'a jamais la régularité de ce qui se produit par nature. On retrouve la même idée dans l'*Éthique à Nicomaque*, VII, 11, 1152a28-30 : les intempérants de nature sont plus difficiles à redresser que les intempérants habituels, car « l'habitude change plus facilement que la nature ». Voir également *Grande Morale*, II, 6, 1203b30-32 ; *Rbétorique*, I, 11, 1370a7-9, texte sur lequel je vais revenir

17. « De même en effet que, par nature, telle chose vient après telle autre, de même en va-t-il sous l'effet de l'acte (ἐπεργεία) », 452a29-30 Notons que Themistius lit, non pas ἐπεργεία, mais ἐθελ (« sous l'effet de l'habitude ») et que Michel d'Éphèse commente le texte en ce sens Les habitudes proviennent de la répétition d'actes identiques, comme le rappelle *Éth. Nic.*, II, 1 Voir également *Rbétorique*, I, 10, 1369b6 : « Est dû à l'habitude ce que l'on fait parce qu'on l'a fait souvent »

18. 451b10-14.

Cette dernière phrase, cependant, alors même qu'elle devrait nous inciter à maintenir la solution de continuité entre association habituelle et association naturelle, la remet en cause. Tout d'abord, même si l'on accorde à Aristote que la remémoration involontaire d'un souvenir ou l'association erronée ne relèvent pas authentiquement de l'habitude, force est d'admettre que l'association habituelle se traduit bien, comme nous l'avons vu, par la succession immédiate des mouvements. La réminiscence consiste à rechercher après chaque mouvement le successeur immédiat ou terme consécutif (*to ephexès*)¹⁹ afin d'en arriver, de proche en proche, à l'image recherchée. L'habitude peut donc faillir plus souvent que la nécessité, mais le processus habituel, en lui-même, ne différera pas du processus nécessaire : quand je songe à A et que, dès lors, je pense à B, que ce soit par habitude ou par nécessité, l'association est rigoureusement la même. De fait, Aristote soumet l'explication du processus de réminiscence à la règle générale et *naturelle* de consécution des mouvements : « tel mouvement vient naturellement après tel autre²⁰. » L'habitude mnémonique est sans doute un mouvement dont la relation avec le principe moteur est artificielle, mais elle n'en reste pas moins naturelle, comme mouvement²¹.

19. 451b17 Selon *Physique*, V, 3, 226b34-227a1, le successeur n'est séparé de la chose à laquelle il succède par aucun intermédiaire de même genre, ce qui ne signifie pas qu'il y ait nécessairement contact. Ainsi, dans notre cas, l'association par habitude ne tolère pas plus que l'association par nécessité une image parasite qui viendrait s'intercaler.

20. R. Sorabji, *op cit*, p. 94, note l'ambiguïté du passage, mais il voit dans la référence à la nature qui est faite ici un cas particulier d'association des images. Il s'agirait des images qui se suivent naturellement les unes les autres, la régularité de la succession venant de l'habitude par opposition aux accidents dus à la nécessité, mais il ne serait pas ici question du processus général de la réminiscence. La réminiscence artificielle serait indirectement concernée dans la mesure où, imitant la nature, c'est ce même processus qu'elle imite. Toutefois, rien ne permet de restreindre le champ d'application de ce passage. De fait, l'article (αἰ ἀναμνήσεις) n'est absent dans aucune leçon du texte. Ce que l'on rend par « naturellement », c'est-à-dire la forme verbale πέφυκεν, a pour sujet « le mouvement ». Il faut donc comprendre que l'élément de naturalité, persistant dans l'artefact mental que constitue l'habitude, réside dans l'enchaînement des mouvements et, à ce titre seulement, dans les images. Notons enfin que le cas de la nécessité n'est pas forcément celui de la nécessité accidentelle. Il peut tout aussi bien s'agir de la nécessité absolue du *toujours*. C'est d'ailleurs ainsi que Tricot et Beare comprennent ce passage. La régularité de l'habitude relève donc dans ce cas du ὡς ἐπὶ τὸ πλὸν *seulement*.

21. Il y a bien - en un sens qui n'est aucunement métaphorique - des mouvements de l'art, comme le montre l'étude de Bernard Besnier dans le présent volume. Voir notamment *Métaphysique*, Z, 7, 1032b9-10, passage particulièrement remarquable pour notre propos puisqu'il s'agit de l'enchaînement mental du raisonnement médical jusqu'à la production

Enfin, on notera que l'association habituelle, si elle n'a pas la régularité du *toujours*, a au moins celle de l'*hôs epi to polu*, ce qui se produit « dans la plupart des cas ». Comme telle, elle a globalement le même mode de régularité que la plupart des phénomènes du monde sublunaire²². Aristote semble en fait assez hésitant sur l'exacte régularité de l'habitude. On l'a vu en 452b1-3, l'habitude est plus sujette que la nature aux accidents et aux effets de fortune. Les vices habituels sont, d'autre part, moins invétérés que ceux qui sont naturels. Le texte convergent de la *Rhétorique* accentue plus encore la dualité de régimes : « ... l'habituel se produit désormais comme une chose naturelle ; car l'habitude a quelque ressemblance avec la nature ; *souvent* est, en effet, voisin de *toujours* ; toujours est le domaine de la nature ; souvent, celui de l'habitude²³. » L'auteur de la *Rhétorique* ne peut vouloir préserver la nature de toute contingence. Sans doute entend-il signifier que l'habitude, à la différence de la nature, n'a jamais ou nulle part la nécessité de ce qui se produit *toujours*, comme les mouvements astraux par exemple. Ainsi, les réminiscences se réalisent plus ou moins vite, selon les tempéraments et les âges (ce qui justifie l'élaboration d'une mnémo-technique), mais aussi selon les objets : ceux qui présentent un certain ordre (*taxis*), comme les objets mathématiques, nous reviennent plus aisément²⁴.

On retiendra en tout cas du passage du *De memoria* que la médiocre régularité de l'habituel n'exclut pas, là même où elle est dénoncée, sa naturalité : « ... de même et à plus forte raison en va-t-il ainsi pour les <événements> qui relèvent de l'habitude, <événements> auxquels la nature n'appartient assurément pas de la même manière. » C'est dire qu'il y a bien de la nature dans ce qui est habituel. Aussi conviendrait-il, plutôt que de parler d'analogie, de parler d'homologie entre les deux régimes, car, on l'a vu, c'est une même règle qui régit les deux types de processus à des degrés différents de rigueur. La *Rhétorique* parle de ressemblance

de la santé. Le caractère mécanique de l'enchaînement des mouvements habituels est aussi évoqué dans l'*Éthique à Eudème*, II, 2, 1220b1 sq, dans des termes très proches de ceux du *De memoria*. De même encore, le *De motu* compare en 703a29 sq, l'exécution, par chaque partie du corps, de sa fonction propre à la coutume (ἔθος) qui, dans les cités, rend inutile l'omniprésence du monarque parce qu'elle amène chaque citoyen à remplir sa fonction. Ainsi, « telle chose vient après telle autre sous l'effet de la coutume » (γίνεται τόδε μετὰ τόδε διὰ τοῦ ἔθους)

22. Les faits naturels se produisent soit toujours, soit le plus souvent. Voir notamment *Phys*, II, 5, 196b10-11, II, 8, 198b34-36 ; *Rbét*, I, 10, 1369a32-b2

23. I, 11, 1370a6-9 [trad. M. Dufour]

24. 452a2

(*bomoion*), comme aussi l'*Éthique à Nicomaque*²⁵ et les propensions morbides sont les mêmes, qu'elles résultent de la nature ou de l'habitude²⁶.

Plus encore, Aristote brise l'effet de comparaison dans notre texte de référence, en 452a30 : « En outre, ce qui arrive souvent produit une nature²⁷. » Il n'est plus question d'une simple homologie, moins encore d'une analogie, mais bien plutôt d'une relation causale. Ce nouveau corollaire à HN altère donc considérablement la signification initialement envisagée. L'habitude, dont le mode de régularité est celui du *souvent*, est maintenant en continuité mécanique avec le processus naturel. On pourrait objecter que la proposition a une valeur explicative générale et qu'elle dépasse le seul cas de l'habitude. Face à cette objection, deux types de réponses sont envisageables : a] si *pollakis* ne se rapporte pas exclusivement à l'habitude, nous nous trouvons alors devant une situation pour le moins équivoque, le terme pouvant désigner aussi bien la réalisation d'une habitude que la répétition d'actes purement naturels, mais cette équivoque même traduit l'indifférence : habituel ou naturel, ce qui arrive souvent produit une nature ; b] il n'y a proprement que la fréquence habituelle qui puisse effectivement *produire* quelque chose, en l'occurrence une nature. La nature produit, en un sens, mais elle n'a pas besoin de se répéter pour le faire. La faculté de voir, à l'état normal, n'a pas besoin de s'y reprendre à plusieurs fois pour s'actualiser dans la vision. Inversement, la fréquence répétitive des phénomènes naturels n'est pas ce qui, en la nature, produit. Le texte de *Rhétorique*, I, 11, associant étroitement la fréquence à l'habituel, donne un argument très puissant en faveur de cette seconde réponse.

Ainsi, la proposition de la ligne 29 (« De même en effet que, par nature, telle chose vient après telle autre, de même en va-t-il sous l'effet de l'acte ») doit être reconsidérée. S'il y a bien comparaison, elle se fait à l'intérieur même de la nature. L'acte est un état mental et le terme *ener-*

25 VII, 11, 1152a31

26. *Éth Nic*, VII, 6, 1148b27-31 Le problème est ici un peu plus compliqué, dans la mesure où, comme le montre le contexte, la nature en question semble désigner les traits innés du caractère individuel. Le chapitre 15 du livre VII souffre de la même ambiguïté lorsqu'il oppose, en 1154a33, la perversion habituelle à la perversion de naissance. Il distingue cependant *in fine*, en 1154b20 sq, la *phusis* spécifique, caractérisée chez l'homme par une relative indétermination, et la *phusis* individuelle dont le penchant aux vices relève d'une potentialité déterminée.

27. τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ

geia n'a pas l'ambiguïté de *praxis*, qui, même s'il désigne au début des *Parva naturalia* l'activité naturelle ou la fonction²⁸, peut toujours renvoyer au domaine de l'action, c'est-à-dire de l'activité proprement *pratique*. Ainsi, l'*bexis* constituée par la répétition de l'acte finit par constituer une potentialité déterminée réelle et doublement naturelle : produit de l'acte, elle constitue à la fois un état mental et une affection corporelle ; comme les facultés naturelles, elle assure un certain ordre aux états qui en sont l'actualisation²⁹.

D'une manière générale, Aristote est loin de réserver le concept d'*bexis* aux dispositions acquises du caractère et à la sphère pratique, par opposition aux potentialités purement naturelles. De ce point de vue, le texte d'*Éthique à Nicomaque*, II, 1, ne doit pas être compris comme une tentative de définition de l'*bexis*. L'exemple qu'il donne, celui de la détermination naturelle de la sensation en faveur du sensible propre, montre assez qu'indépendamment de la question de la genèse de la disposition, celle-ci fonctionne comme une *dunamis* de second degré ou une *entelecheia* première. Il n'y a pas de différence physiologique entre l'actualisation d'une *bexis* résultant de l'exercice et celle d'une *bexis* naturelle. En ce sens, acquérir une habitude c'est bien altérer, sans pour autant les supprimer, nos affections ou pré-dispositions premières. Le *Traité de l'âme*, à propos de la potentialité déterminée de la sensation, distingue deux modes d'altérations : « le changement qui conduit aux dispositions dont on est privé (*tas steretikas diatheseis*) et celui qui mène à nos états (*bexeis*) et à notre nature (*phusin*)³⁰. » L'exemple immédiatement précédent du savant, disposé à exercer la science lorsqu'il ne l'actualise pas, montre bien que, sur ce point précis, la différence entre détermination naturelle et détermination acquise est secondaire.

Il est manifeste en tout cas que l'habitude produit bel et bien, non pas certes une substance naturelle individuelle, mais un accident durable d'un être naturel. La fin du *De memoria* est sur ce point très claire : l'affection - sans doute le souvenir - est quelque chose de corporel (*esti sômatikon ti to pathos*) et la réminiscence est la recherche d'une image

28 *De la sensation et des sensibles*, I, 436a4 Voir encore *Parties des animaux*, I, 5, 645b28 sq ; II, 1, 646b12 sq

29. Voir, en ce sens, le commentaire particulièrement convaincant de G R T Ross, *Aristotle De Sensu and De Memoria*, Text and translation with introduction and commentary, Cambridge U P, 1906, p 274-275

30 II, 5, 417b14-16 Je cite la traduction de Richard Bodéus, Paris, GF, 1993 Le cas de l'*bexis* naturelle se retrouve en plusieurs endroits du *De anima* et des *Parva naturalia*

(*phantasma*) dans quelque chose de corporel³¹. Suit l'exemple des mélancoliques qui, affectés d'images très mobiles, ont du mal à pratiquer la réminiscence. De ce point de vue, la réminiscence n'est pas radicalement différente du simple souvenir (*mnèmè*) et l'on comprend qu'en certains endroits Aristote emploie indifféremment les deux termes³².

On pourrait encore objecter que *poiein* a un sens relativement souple et qu'il n'est pas certain que l'habitude soit véritablement poétique, sous le prétexte que la *phusis* ainsi produite n'est pas un résultat réellement distinct du processus qui l'engendre. Il serait alors plus juste de comprendre que l'habitude réalise et constitue un processus qui n'est pas seulement *comme* un processus naturel, mais qui est bel et bien un processus naturel, tout en n'étant pas autre chose qu'un processus³³. En ce sens, la réminiscence serait plus pratique que poétique³⁴. L'*hexis* qui la constitue recouperait ainsi le sens éthique et la référence faite plus loin à la délibération (*bouleusis*) trouverait là sa justification. Aristote montre en effet que la réminiscence induit une discursivité qui l'apparente à un *sullogismos* (si non un syllogisme, du moins un raisonnement). Or celui-ci semble être de type pratique puisqu'il n'est rapporté qu'à la faculté de délibération³⁵.

31. 453a14-16. Comme le signale R Sorabji, *op. cit.*, p. 111, ce lieu corporel est très probablement le cœur, que les *Parva naturalia* présentent à plusieurs reprises comme le siège de la faculté sensible ou de la sensation commune. Le premier chapitre du traité, décrivant les souvenirs comme des empreintes ou des traces, montrait déjà que l'explication de la mémoire relève, pour l'essentiel, d'une psycho-physiologie, voire d'une psycho-physique.
32. Ainsi, Paul Siwek, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Paris, 1930, p. 152, range la réminiscence parmi les « productions des actes spirituels par les corps » « . ce () processus de reproduction des images, dans sa réalité physique, ne diffère pas essentiellement du processus de reproduction qu'est la mémoire d'après Aristote. »
33. La traduction de Beare, certes un peu glosée, a au moins le mérite d'aller dans ce sens sans équivoque « and here frequency tends to produce [the regularity of] nature » (les crochets sont ceux du traducteur)
34. On pourrait en effet évoquer la distinction établie par Aristote entre l'action et la production le processus par lequel nous acquérons une habitude a pour fin ultime, non pas un objet (comme le lit) ni l'état d'une substance distincte de l'agent (comme la santé du patient), mais un accident de l'agent lui-même, l'action qui actualise l'habitude. Sur cette distinction en général, voir *Éth Nic.*, VI, 2, 1139b1-4.
35. 453a10-14. « () l'exercice de la réminiscence est comme une sorte de raisonnement. En effet, celui qui se remémore quelque chose conclut qu'il a antérieurement vu, entendu ou éprouvé quelque affection de cet ordre et c'est là comme une sorte de recherche. Or ceci n'arrive par nature qu'aux êtres qui possèdent en outre la délibération, car la délibération est une sorte de raisonnement » J. Annas, *op. cit.*, p. 307, estime, en référence à ce passage, que la réminiscence est assimilable à une vertu. Notons dès à présent que nous faisons usage de la réminiscence également dans les sciences, ce qui n'est pas une fin pratique.

Cependant, plusieurs arguments tendent à confirmer que l'habitude est un processus de production réelle, tout en demeurant interne à l'agent. En premier lieu, je l'ai rappelé plus haut, le fait d'être un processus ne suffit évidemment pas à l'opposer à l'art qui, lui-même, exige que l'artisan exécute une série de mouvements ordonnés par une fin. En faisant l'acquisition d'une habitude, je me dispose durablement à effectuer un processus qui est lui-même une condition nécessaire à la réalisation d'une fin ultime : le terme de la réminiscence³⁶. Qu'il s'agisse d'agir ou de produire, il est toujours question d'une disposition accompagnée de règle³⁷ et c'est cette disposition que je réalise d'abord en prenant une habitude. Ce qui est essentiel ici, c'est que l'habitude est un moyen et non une fin.

Quant au rapport avec la délibération, il n'est qu'indirect : la démarche, médiante, de la réminiscence assimile celle-ci à une sorte de raisonnement. Or seul l'homme peut fonder sa décision sur un raisonnement. C'est pourquoi seul il délibère, car la délibération suppose un tel calcul³⁸. Sans doute Aristote entend-il donc simplement signifier que la réminiscence ne se trouve que chez les animaux qui délibèrent sans que toute réminiscence soit pour autant orientée vers une fin pratique.

D'autre part, la constitution des lieux mnémoniques revient bien à procurer des images à la pensée ou encore, comme le dit Aristote lui-même, à nous les mettre devant les yeux : « Devant les yeux, on peut, en effet, se mettre des fictions, comme font ceux qui, dans les exercices de mémoire, évoquent et fabriquent des images (... *tiibemenoi kai eidôlopoiountes*)³⁹. » Du reste, en ce qui concerne l'idée, apparemment paradoxale, d'une production de mouvements, il faut se rappeler que *kinêsis* désigne dans le *De memoria* non seulement le processus de mouvement mais aussi, en plusieurs endroits, la représentation qui en résulte⁴⁰. La *phusis* que produit l'habitude est donc à la fois l'acquisition d'une série de termes et, comme schème unifiant de cette série, une représentation ultime et globale, irréductible à la simple addition des images qui la composent. L'*bêsis* pratique est d'ailleurs en un sens psychologiquement

36 Voir *Éth Nic*, VI, 2, 1139b2-3 : « la production n'est pas une fin au sens absolu, mais elle est relative à quelque chose et production de quelque chose »

37 Voir *Éth Nic*, VI, 4.

38 *Traité de l'âme*, III, 11, 434a10-11

39 *Traité de l'âme*, III, 3, 427b18-20, dans la traduction de R. Bodéus

40 On trouve notamment un exemple indiscutable de cette seconde acception en 452b23. Sur le double sens de *kinêsis*, voir Sorabji, *op cit*, p 93

poiétique, comme le montre un passage de l'*Éthique à Nicomaque* qui semble annoncer le thème, cher à Épicète, de l'élaboration des représentations : « si chacun est en un sens responsable (*aitios*) de sa propre disposition (*bexis*), il sera aussi en un sens responsable de sa représentation (*phantasia*)⁴¹. » Se disposer au bien, c'est en même temps se donner une certaine image ou représentation du bien.

L'habitude apparaît donc comme un processus de production réelle et même naturelle, bien que son impulsion première soit à notre initiative et que, de ce fait, elle relève de la *technè*.

Aussi ce texte pose-t-il à sa façon la question plus générale de la caractérisation de la *phusis* par la finalité. En effet, reconnaissant la nature sous les traits de la régularité mécanique, il conduit à envisager deux cas de figure : ou bien l'habitude est naturelle en vertu de la finalité inhérente au processus, ou bien elle l'est d'abord en tant que processus mécanique, la fin elle-même étant alors provisoirement, ou pour les besoins de l'analyse, laissée de côté. On pourrait justifier le premier cas de figure si l'on considérait que la finalité se réduit en fait à la régularité et qu'elle n'en est que le principe d'intelligibilité, ou bien au contraire en estimant qu'elle est absolument et objectivement déterminante, jusque dans les enchaînements mécaniques, et qu'elle ne laisse pas de place distincte à l'explication par la nécessité. Ce dernier argument s'expliquerait notamment par le souci de ne pas réduire la finalité au modèle psychologique de l'intention, comme si la finalité naturelle délibérait à sa manière, et de ne pas lui opposer artificiellement ce qui relève de la nécessité. Alain Petit montre ainsi, dans sa contribution au présent volume, qu'il y a une autre voie, entre une téléologie comprise comme pur facteur d'intelligibilité des phénomènes réguliers et une finalité objective et intentionnelle.

Cependant, la seconde hypothèse (la mise à l'écart relative de la finalité) s'impose pour un certain nombre de raisons. Distinguer le mécanique du final ne signifie pas en effet que l'on attribue à Aristote une téléologie de type intentionnel. De fait, si l'on penche pour une téléologie objective de type non-intentionnel (à l'exception des actes explicitement rationnels), encore faut-il laisser place aux facteurs qui relèvent de la nécessité hypothétique et qui, bien qu'ils dépendent de la causalité finale, ne sont pas intégralement réductibles à l'explication téléologi-

41 III, 7, 1114b1-3

que⁴². Or tel est bien, semble-t-il, le statut de l'enchaînement habituel et de la conduite de détour qu'il constitue. Aristote en donne un exemple qui, à cet égard, est parfaitement suggestif : « (...) on passe rapidement d'une chose à l'autre, comme du lait au blanc, du blanc à l'air, de celui-ci à l'humide, à partir duquel on se souvient de l'automne, qui est la saison que l'on cherche⁴³. » Pour penser à l'automne, il faudra donc penser d'abord au blanc, ce qui, il faut bien l'avouer, ne va pas forcément de soi.

On notera également que, dans notre texte, la nature joue son rôle de *definiens* sans être explicitement caractérisée comme cause finale ni comme forme. La considération de la finalité et celle de l'enchaînement mécanique ne sont d'ailleurs pas rigoureusement incompatibles, l'explication biologique ou médicale, par exemple, pouvant privilégier le point de vue, physiologique et matériel, de la nécessité par rapport à celui de la finalité⁴⁴, tout en ménageant une conception non-intentionnelle de la causalité finale.

Enfin, le contexte général du passage analysé, l'ensemble de traités réunis sous le titre *Parva naturalia*, confirme indirectement la seconde hypothèse. Sans qu'il soit nécessaire d'aborder ici la question difficile de

42 Voir notamment *Phys*, II, 9 ; *Parties des Animaux*, I, 1, 639b21, 642a31 ; *Du sommeil et de la veille (De somno)*, 2, 455b25-28 ; *Seconds analytiques*, II, 11, 94b27sq. Peut-être est-ce là le point de vulnérabilité de l'interprétation de Cynthia Freeland dans son étude « Aristotle on Perception, Appetition, and Self-Motion » dans M. L. Gill et J. G. Lennox (éd.), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, 1994, p. 35-63. Elle montre de manière assez convaincante les limites d'une conception intentionnelle de la finalité et cela même chez les animaux supérieurs. Ainsi, elle estime que c'est en vertu de sa finalité objective et non pas du fait de sa liberté d'intention que l'animal est un *self-mover*. Cette lecture suppose une parfaite compatibilité de la causalité efficiente et de la causalité finale (p. 40-41). Ne risque-t-on pas toutefois, à trop *finaliser* les processus mécaniques, d'en perdre la spécificité ? C. Freeland insiste à juste titre sur l'étroite coopération de la téléologie naturelle et de la nécessité maternelle, en se référant à *Physique*, II, 8 et 9 et à *Sec. An*, II, 11, mais ce dernier texte dit aussi que « la nature produit d'une part en vue de quelque chose et d'autre part par nécessité » (ἡ μὲν γὰρ ἕνεκα τοῦ ποιεῖ φύσις, ἡ δ' ἐξ ἀνάγκης). Poursuivre ce débat déborderait le propos de cet article et je me contenterai de renvoyer par exemple à l'étude de Pierre Pellegrin, « De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2/1990, p. 197-219, qui montre qu'il y a bien, dans certains cas, une autonomie réelle de l'explication par la nécessité chez Aristote.

43 452a14-16

44 Voir sur ce point, M. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, 1978, p. 91-92.

l'unité d'objet des *Parva naturalia*⁴⁵, on admettra au moins deux caractéristiques générales. Premièrement, comme l'indique le prologue du *De sensu*, il y est question des activités (*praxeis*) et des fonctions communes à l'âme et au corps, parmi lesquelles : sensation, mémoire, désir, veille et sommeil, vie et mort, etc.⁴⁶. Le prologue annonçant avec une précision satisfaisante les thèmes développés dans les différents traités des *Parva naturalia*, on comprend que, dans leur ensemble, ces derniers étudient les fonctions du vivant, non pas tant dans leur actualisation finale ou comme manifestations des facultés de l'âme, que du point de vue de leurs conditions somatiques ou physiologiques. Deuxième caractéristique, étroitement liée à la première, les *Parva naturalia* prêtent une attention particulière aux mouvements internes du vivant et à leur enchaînement. Ce point mérite lui aussi de plus amples développements, et je me contenterai ici de quelques indications. On remarque tout d'abord qu'un certain nombre de phénomènes sont décrits dans les termes du mouvement local alors même qu'ils constituent une altération de la faculté sensible, c'est-à-dire un accident irréductible au mouvement local. C'est le cas des sensations propres examinées dans le *De sensu*⁴⁷, c'est aussi celui de la provocation du sommeil⁴⁸ ou de la production des rêves⁴⁹. On ne saurait donc s'étonner de retrouver l'image du projectile au mouvement incontrôlable et l'évocation du problème de la transmission de l'impulsion première, non seulement pour caractériser la constitution des

45 Les problèmes de chronologie et de cohérence textuelle des *Parva Naturalia* ont fait l'objet d'analyses nombreuses et divergentes. La thèse aujourd'hui majoritaire est celle de la cohérence globale et d'une datation basse, dans le sillage du *Traité de l'âme*. Malgré quelques divergences, les études les plus convaincantes sont sans doute à ce jour celles de I. Block, « The order of Aristotle's psychological writings », *American Journal of Philology*, 1961 (82), p. 50-77, et de Ch. Kahn, « Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1966 (48), p. 43-81. Parmi les positions plus récentes, voir celle de D. M. Balme, « The place of biology in Aristotle's philosophy », dans A. Gotthelf et J. Lennox (éd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987, p. 9-20. Je me permets également de renvoyer à P.-M. Morel, « Aristote *Parva naturalia* », dans R. Goulet (éd.) *Dictionnaire des Philosophes antiques*, Supplément, (sous presse).

46 *De sensu*, 1, 436a6 sq. Notons que les objections contre la thèse de l'unité des *Parva naturalia* ne portent pratiquement jamais sur le lien entre le *De sensu* et le *De memoria*.

47 Voir par exemple le chapitre 6, 446a20.

48 *De somno*, 2, 455b28 sq. Rappelons que l'explication téléologique du sommeil montre qu'il relève de la nécessité hypothétique. Le sommeil a pour fin un état distinct et même opposé, à savoir la veille.

49 Voir notamment *Des rêves (De insomniis)*, 2, 459a29-b23.

images oniriques, mais aussi pour expliquer les errements de la mémoire chez les mélancoliques⁵⁰.

Notre passage est donc affecté d'une tension entre deux modes de relation et cette tension révèle la complexité trop souvent gommée de HN : s'agit-il d'une relation d'homologie ou plutôt d'une relation causale et continue ? L'habitude produisant *comme* la nature, plus encore que son homologue, n'en est-elle pas aussi le relais ? Il est clair en tout cas que ce texte ouvre, sur la conception de la *phusis* ou de ce qui est *phusei*, une perspective qui se satisfait mal de l'expression ambiguë de « seconde nature » : la perspective d'une réalisation du naturel. Or, celle-ci s'explique précisément par ce qui fait l'homologie : l'habitude produit une disposition et une nature parce que, comme la nature sous l'un de ses aspects essentiels, elle se signale par une régularité irréflichte et mécanique. La catégorie du *bôs epi to polu* sert ici de véritable critère de naturalité⁵¹, sans qu'il soit directement question de la causalité finale. La nature qui définit l'habitude dans la formule HN n'est pas d'abord le paradigme d'un processus téléologiquement ordonné, comme elle l'est pour l'art en général en *Physique*, II, 8. Aristote estime en fait que l'habitude est suffisamment identifiée comme nature en la reconnaissant dans le processus de l'enchaînement répété. Un tel processus n'élimine assurément pas la finalité et les cas de nécessités hypothétiques montrent bien qu'un enchaînement de mouvements - comme les conditions matérielles - peut être distinct de la fin tout en relevant indirectement, comme condition nécessaire, de la cause finale. De fait, l'habitude mnémonique, par opposition à une réminiscence par nécessité, dépend d'une décision humaine, donc d'une causalité finale.

50 Sur ce qui deviendra, à la suite du commentaire de Jean Philopon et chez Buridan, le problème de l'*impetus*, voir la référence de la note précédente, que l'on comparera par exemple à *Phys*, VIII, 10, 266b28. Sur l'image du projectile, voir *De la divination dans le sommeil (De divinatione per somnum)*, 2, 464a33, et *De memoria*, 2, 453a20-23. Sur la description physique de la mélancolie, on lira les pages particulièrement éclairantes de Jackie Pigeaud, *Aristote La Vérité des songes De la divination dans le sommeil*, Paris, 1995, p. 68 sq.

51 Sur l'association entre le *par nature* et le *bôs epi to polu*, voir notamment l'étude de Lindsay Judson, « Chance and "Always or For the Most Part" in Aristotle », dans L. Judson, *Aristotle's Physics A Collection of Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 73-99. Estimant que le *aei è bôs epi to polu* doit être compris, non pas dans un sens temporel et absolu ou dans un sens modal, mais relativement aux substances individuelles, L. Judson invite à rapporter les événements ainsi caractérisés à la *phusis* qui en est la cause

L'analyse de la réminiscence et du mouvement habituel qui la sous-tend prend donc place dans le contexte d'une psycho-physique attentive aux processus mécaniques qui conduisent à l'actualisation et à la réalisation de la fin. Ainsi l'habitude est bien naturelle, alors même qu'elle s'origine dans une décision et une impulsion proprement humaines et en ce sens artificielles. Elle est elle-même cause de processus de répétition eux aussi naturels. Dans ce cas, l'action humaine ne fait pas face à la nature mais s'effectue dans le cours du devenir naturel⁵². Le paradigme naturel est alors réduit à son degré le plus faible, la seule norme proposée par la nature étant ici la régularité de *l'hôs epi to polu*. Si l'homme acquiert des habitudes, que ce soit délibérément ou sous l'effet de l'éducation et des lois, c'est parce qu'il ne trouve de prescription pratique ni dans un ordre naturel immuable, ni dans sa propre nature ; mais c'est aussi, inversement, pour que la vertu lui soit *comme* naturelle. L'habitude en ce sens est loin d'être un pur artifice et la nature est pour elle plus qu'une simple métaphore : l'habitude est un mouvement, devenu naturel, par lequel l'homme répond à l'inachèvement de sa propre nature⁵³.

Que reste-t-il dès lors de l'idée de « seconde nature » ? Lorsque Félix Ravaisson place en exergue de son traité *De l'habitude*, en grec, la formule du *De memoria*, il indique clairement qu'il entend se situer dans la continuité d'Aristote. Tout en comprenant que cette affirmation implique un rapport *réel* entre l'habitude et la nature, Ravaisson voit dans l'habitude une *révélation* de la nature à l'entendement. Alors qu'Aristote

52 Aristote, on le sait, reproche aux atomistes leur ignorance ou leur refus de la causalité finale. Il est donc d'autant plus révélateur de constater que, lorsqu'il est question d'analyser des processus dont le rapport à la finalité n'est qu'indirect, la référence à Démocrite constitue une sorte de passage obligé. C'est le cas dans le *De sensu*, le *De divinatione* et le *De respiratione*. Il n'est pas impossible qu'il y ait dans l'expression « ce qui arrive souvent produit une nature » quelque écho de la conception démocritéenne de la technique éducative. « La nature et l'éducation sont à peu près semblables. En effet l'éducation transforme l'homme et, en transformant, produit une nature » (ἡ φύσις καὶ ἡ διδασχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδασχὴ μεταρρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ), Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 151 [Diels-Kranz 68 B 33].

53 On rejoint par là le problème de la justice tel qu'il est posé en *Éth Nic*, V, 10. La nature ne s'oppose pas radicalement au *nomos* parce que, loin d'en être le paradigme absolu, elle admet, comme la justice légale, une certaine variabilité : bien que le feu brûle partout de la même manière et bien que la main droite soit par nature supérieure à la gauche, « on peut toujours devenir ambidextre » (1134b33-35). Or, comment devenir ambidextre, sinon par habitude ? Je ne prétends pas clore ainsi le débat sur la dimension naturaliste de la philosophie pratique d'Aristote. Je renvoie, pour une lecture différente de la question, à l'étude de Jean-François Balaudé dans ce même volume.

met l'accent sur la naturalité de la disposition et sur la causalité efficiente, Ravaisson voit dans la disposition habituelle l'expression d'une *loi de grâce*, nécessité du désir et volonté immédiate immanentes à la nature elle-même⁵⁴. Ce qui est remarquable, dans l'analyse aristotélicienne de l'habitude, c'est bien au contraire l'irréductible soumission des dispositions et des actes au mouvement physique. L'habitude n'est pas seulement mouvement, elle est en même temps un état de l'âme (ou, si l'on veut, un état spirituel), mais si elle est nature, c'est en tant que mouvement et mouvement régulier.

La notion de nature-processus domine donc ici, reléguant en marge de l'explication, pour les besoins de la cause, la nature-forme et la cause finale. L'habitude, assurément, est exercée en vue d'une fin. Toutefois, ce n'est pas ce point qu'Aristote choisit de souligner car ce n'est pas *sur ce point* que l'habitude rencontre la nature, mais dans l'agencement des moyens et la réalisation de la causalité efficiente. Cette réduction circonstanciée de la *phusis* à la régularité d'un processus ne manifeste pas un simple accident mais une propriété essentielle des êtres naturels et c'est ce qu'il conviendrait de garder à l'esprit lorsque l'on choisit de retenir l'expression de « seconde nature » pour traduire la définition aristotélicienne de l'habitude.

Pierre-Marie MOREL

54 Cette *loi de grâce* c'est, selon Ravaisson, « ... la cause finale qui prédomine de plus en plus sur la cause efficiente et qui l'absorbe en soi » (p 34) Bergson ne s'y est pas trompé, comme en témoigne l'éloge qu'il adresse au traité de Ravaisson, dans *La pensée et le mouvant*, p 267 (éd. PUF) « N'est-ce pas alors sous cette forme, comme une conscience obscurcie et une volonté endormie, que nous devons nous représenter la nature ? L'habitude nous donne ainsi la vivante démonstration de cette vérité que le mécanisme ne se suffit pas à lui-même · il ne serait, pour ainsi dire, que le résidu fossilisé d'une activité spirituelle »

« JAMAIS L'ÂME NE PENSE SANS PHANTASME »

Avec la première phrase de la *Métaphysique* - « Tous les hommes désirent naturellement savoir » - et la détermination de l'homme comme « animal politique par nature » dans les *Politiques*, I, 2, l'énoncé du traité *De l'âme*, III, 7, 431a16-17, d'après lequel « *oudepote noei aneu phantasmatos hèn psuchèn*, jamais l'âme ne pense sans phantasme » fait sans doute partie des phrases les plus célèbres d'Aristote. Mais c'est aussi un des plus difficiles à comprendre, ne serait-ce que parce qu'on ne sait pas très bien ce qu'Aristote désigne par *phantasma*, terme qu'à la suite de Guillaume de Moerbeke dans sa *versio antiqua*, lequel n'était pas le plus mauvais des traducteurs, et de Thomas d'Aquin, qui ne fut pas non plus le plus mauvais des commentateurs, je laisserai à dessein non traduit afin de ne rien précipiter et de ne pas d'emblée entendre par *phantasma* une image visuelle interne, qu'on la comprenne comme la copie de ce dont elle est l'image ou comme la trace évanescence (le fameux *decaying sense*) d'une impression sensible (*aisthèma*). Aussi, en m'autorisant de Guillaume et de Thomas, qui n'hésitaient pas à décliner *phantasma* en latin, je me bornerai à adoucir les choses en francisant *phantasma* en *phantasme*¹.

1 La littérature relative à la *phantasia* n'ayant cessé de croître durant ces vingt dernières années, je me permets de renvoyer aux orientations bibliographiques que j'ai rassemblées à la fin de *Aristote - Sur l'imagination, Les Études philosophiques*, 1/1997. En ce qui concerne le sujet ici abordé, on se reportera plus particulièrement à M. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, 1988 (spécialement p. 100-141) et, du même, à « Content and Cause in the Aristotelian Mind », *Spindel Conference 1992 - Ancient Minds, The Southern Journal of Philosophy* (1993), Vol. XXXI, Suppl., 1992, où on lira également V. Caston, *Aristotle and Supervenience*. Voir aussi D. Frede, « The Cognitive Role of *Phantasia* », in M. C. Nussbaum et A. O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 279-295. Enfin, pour une intéressante tentative de rapprochement entre Aristote et la psychanalyse, on se reportera à R. Bodéus, « Aristote a-t-il fait l'hypothèse de pulsions inconscientes à l'origine du comportement humain ? », *Dialogue*, XXVI (1987), p. 705-714.

Certes, il est parfois difficile d'échapper à l'interprétation imageante de la *phantasia* et du *phantasma*, et ce peut même être vain, notamment dans le traité *De la mémoire et de la réminiscence* où, lorsque Aristote fait fond sur ce qu'il a établi dans le traité *De l'âme*, à savoir donc, que « jamais l'âme ne pense sans phantasme », il s'en explique en mentionnant ce fait que nous ne pouvons penser aux propriétés du triangle en général qu'en nous représentant mentalement un triangle nécessairement particulier, en le posant devant les yeux avec une certaine quantité (I, 449b30-450a5, *tithetai pro ommatôn poson*). C'est pourquoi il ne sera sans doute pas inutile de rappeler que, dans le *Léviathan*, I, ii, Hobbes, à qui nous devons la définition de l'imagination comme *sensation en voie de dégradation* (*decaying sense* ; *Sensio deficiens, sive Phantasma dilutum & evanidum*) à l'aide de laquelle on a parfois été tenté de comprendre la doctrine d'Aristote à ce sujet², rappelait au sujet de l'image (*Image, imaginem*) ainsi conservée : « Et c'est là ce que les Latins appellent *imagination* (*Imagination, imaginatio*), à cause de l'image produite par la vision ; et ils appliquent le même mot aux autres sensations quoique improprement. Mais les Grecs appellent cela *phantasme* (*Fancy*), ce qui signifie apparition, et convient également bien à toutes les sensations. » (trad. F. Tricaud, qui donne également en note la traduction de la version latine, peut-être encore plus claire : « Et c'est à cause de cette image que nous nommons cette faculté *imaginatio*. Les Grecs l'appellent *phantasia*, ce qui est meilleur, quel que soit le sens qui lui a donné naissance : l'image est propre aux choses visibles. »)

Il faut encore noter, comme en témoigne l'expression *Imaginatio sive Phantasma*, que Hobbes mettait sur le même plan l'*imaginatio* des Latins et le *phantasma* des Grecs, et non pas leur *phantasia*. Or, si nous nous tournons vers la dernière traduction française du traité *De l'âme*, celle de Richard Bodéüs (GF, 1993), force est de constater que Bodéüs, qui traduit habituellement *phantasia* par « représentation » et *phantasma* par « apparition » quand il y a lieu de conserver un rapport avec la racine ou le *phainomenon*, ne se tient pas à ses standards lorsqu'il traduit l'énoncé qui nous occupe. Il le traduit en effet par « l'âme ne pense jamais sans représentation », ce qui n'est certes pas bien gênant en III, 7, 431a16-17, puisque « représentation » peut aussi bien désigner l'acte de représenter (c'est-à-dire la faculté, si c'en est une) que ce qui est produit par cet acte (c'est-à-dire le *phantasma*), mais qui peut le devenir en 8,

2 Cette interprétation est, dans l'ensemble, aujourd'hui abandonnée

432a7-14, passage où Aristote emploie les deux termes *phantasia* et *phantasma*. Voici donc la traduction de ce passage par Bodéüs :

Et c'est pour cela que, sans l'exercice des sens [Aristote vient de rappeler que c'est dans les formes sensibles que se trouvent les intelligibles], on ne peut rien apprendre ni comprendre, et que la spéculation (hotan te theôre) implique la vue simultanée de quelque représentation (anankè hama phantasma ti theôrein) Les contenus de la représentation (phantasmata) sont, en effet, comme des données des sens (hôsper aisthêmata), sauf qu'ils sont sans matière (plên aneu hulès)

La représentation (phantasia), du reste, est autre chose qu'une énonciation ou une négation (heteron phaseôs kai apophaseôs), puisque le vrai ou le faux constituent un tissu de concepts (sumplokè noëmatôn) Par ailleurs, en quoi se signaleront les concepts de base (prôta noëmata), en dehors du fait de n'être pas des représentations (mè phantasmata), si ce n'est que les autres n'en sont pas non plus (einai è oude talla phantasmata), mais ne vont pas sans représentations (ouk aneu phantasmâtôn) ?

Avant même d'entrer dans les difficultés de ce passage³ et de se prononcer sur les choix, parfaitement légitimes, opérés par Bodéüs, il faut donc remarquer, indice de la difficulté, qu'en ces quelques lignes « représentation » traduit aussi bien *phantasma* que *phantasia*. Il en ressort qu'il ne devrait pas y avoir lieu de distinguer ici ces deux notions, donc que *phantasia*, qui désigne généralement plutôt la faculté responsable des *phantasmata*⁴, vaut ici pour *phantasma*, comme c'est semble-t-il le cas dans le traité *De l'âme*, III, 10, 433a11, où Aristote dit que bien souvent les hommes suivent leurs *phantasiai* plutôt que leur *epistêmè* et comme ce l'est encore en III, 3, 429a4-8, si l'on comprend, comme le texte y invite, que ce qui « ressemble aux sensations », ce sont précisément des *phantasiai*.

3 Faut-il, ligne 432a8, lire *phantasma ti*, « quelque phantasme », *phantasmati* « avec un phantasme » ou bien encore *phantasmata* « des phantasmes » ? D'autre part, comment construire la dernière phrase de ce passage et faut-il comprendre qu'Aristote y distingue le rapport qu'entretiennent les concepts premiers avec les phantasmes de celui qu'entretiennent avec eux les concepts composés, ce que semble favoriser la lecture *talla*, ou faut-il plutôt comprendre qu'il est en tout ce passage question des seuls concepts premiers, ce qu'implique la lecture *tauta* ? Je m'efforcerai de répondre à ces questions dans ma troisième partie

4 Cf *De l'âme*, III, 3, 428a1-2 que Bodéüs traduit ainsi « Si, donc, il s'agit de la représentation (*phantasia*) en vertu de laquelle nous disons avoir une sorte d'apparition (*phantasma ti*) devant nous »

Remarquons encore, avant d'entrer dans le vif du sujet, que cet énoncé fut un des plus difficilement acceptables par les commentateurs néoplatoniciens, notamment Simplicius et Philopon, qu'il s'agisse bien d'eux ou d'autres commentateurs, mais aussi par Thémistius, qui passe pourtant, même si l'on a sans doute exagéré ce fait, pour le moins néoplatonicien des commentateurs postérieurs à Alexandre d'Aphrodise, lequel serait le péripatéticien le plus orthodoxe. En effet, s'il est vrai qu'il est impossible de penser sans phantasme, alors, en raison de ce que dit Aristote au début du traité *De l'âme* (I, 1, 403a2 sq) quand il soutient que si la pensée (*noein*) ne peut s'affranchir totalement de la *phantasia*, elle ne saurait être indépendante du corps, l'énoncé répété selon lequel « jamais l'âme ne pense sans phantasme » renforce le risque que la pensée ne puisse effectivement s'affranchir de la *phantasia*, partant qu'il puisse exister une forme d'âme qui soit immortelle et ne périsse pas avec le corps. En admettant donc que cette question soit une bonne question à poser à Aristote, ou, si l'on préfère, que ce risque soit réel, il est en conséquence très instructif de voir comment les différents commentateurs bâtissent chacun une stratégie pour réduire ce qui leur apparaît comme une difficulté, mais qu'Alexandre d'Aphrodise assumait pleinement puisqu'il ne le dérangeait nullement que l'âme humaine, littéralement conçue comme étant quelque chose du corps puisqu'elle est selon lui le résultat de son organisation, soit mortelle, et donc également sa « partie » intellectuelle (*De anima*, 12, 19-22). Or, puisque c'est de cette conséquence que ne veulent à aucun prix les commentateurs néoplatoniciens - ont-ils tort ou raison pour ce qui concerne Aristote ? c'est une autre question toujours débattue, mais elle ne devrait à vrai dire porter que sur le *nous* qui produit toutes choses puisqu'Aristote affirme que le *nous* qui pâtit est corruptible -, ils s'arrangent en général pour limiter la portée de cet énoncé à la seule pensée pratique (cf. Simplicius, 5, 6-20 ; Philopon [dans la traduction latine de Guillaume de Moerbeke], 97, 8-98, 44), Philopon allant même jusqu'à soutenir qu'Aristote a voulu dire que c'est seulement pour la majeure partie de son activité, pas nécessairement pratique d'ailleurs, que l'intellect a besoin de la *phantasia* (61, 78-62, 93). Ajoutons encore que cet énoncé était également gênant pour les commentateurs néoplatoniciens car il risquait d'enfermer l'homme dans son animalité, dans le « monde d'en-bas », du mouvement et de l'extériorité par opposition au repos et à l'intériorité. En effet, puisque la division entre l'âme irrationnelle, partagée par les autres animaux, et l'âme rationnelle, propre aux humains, était pour eux fondamentale - pour Thémistius

aussi d'ailleurs - et qu'ils logeaient la *phantasia* au sommet de l'âme irrationnelle, lui assurant ainsi un rôle charnière entre l'âme irrationnelle, où règnent en maître la sensibilité et le désir, et l'âme rationnelle, où, comme son nom l'indique, la raison règne en maître, que le *nous* ne puisse penser sans *phantasma* risquait, en simplifiant les choses, de l'attirer inexorablement vers le monde extérieur, le monde d'en-bas, l'empêchant par là d'être dans son monde, celui d'en-haut.

L'énoncé est difficile et il y aurait donc lieu d'étendre cette étude à son devenir⁵. Je me bornerai cependant à sa seule mise en place. Aristote prononçant trois fois cette sentence, dans le traité *De l'âme*, III, 7, 431a16-17 et 8, 432a8, ainsi que dans le petit traité *De la mémoire et de la réminiscence*, 1, 441 b 30-31, je me propose donc, plus modestement, d'étudier ces trois occurrences et de voir si nous pouvons en tirer quelques considérations d'ordre plus général sur le fonctionnement de la pensée chez Aristote.

1. De l'âme, III, 7, 431a16-17

La première occurrence de l'énoncé « jamais l'âme ne pense sans phantasme » intervient donc dans un chapitre, le septième du livre III, que Tricot et Barbotin, peut-être influencés par les commentateurs, intitulent tous deux « l'intellect pratique », tandis que Bodéüs y voit le début d'une section qu'il intitule « le cognitif en général » (B.4.) et qui s'étend jusqu'à la fin du chapitre 8, soit jusqu'à la fin de ce qu'on appelle traditionnellement la « noétique » d'Aristote⁶. On désigne généralement par là les chapitres 4 à 8 du livre III, mais il serait à vrai dire plus juste de la faire débiter par le chapitre 3, lequel inaugure l'étude de la pensée par opposition à la sensation et étudie plus particulièrement la *phantasia* afin de déminer le terrain pour l'étude de la pensée proprement dite puisque la pensée, le *noein* au sens le plus général du terme par différence d'avec

5 On se reportera sur ce point aux maîtres travaux de HJ Blumenthal. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity Interpretations of the De Anima*, Londres, Duckworth, 1996 (bibliographie conséquente), « Neoplatonic interpretations of Aristotelian phantasia », *Review of Metaphysics*, 31, 1977, p. 242-257. On se reportera également, de façon plus générale, à R Sorabji (ed.), *Aristotle transformed The Ancient Commentators and Their Influence*, Londres, Duckworth, 1990 (comporte aussi une bonne bibliographie)

6 Rodier ne se posait pas ce genre de problème puisque, prudemment, il ne donnait aucun titre aux différents chapitres dont le découpage n'est - faut-il le rappeler ? - pas d'Aristote

la simple sensation, semble se décomposer en *phantasia* et en *hupolēpsis*, laquelle comprend la science, l'opinion, la prudence et leurs contraires (III, 3, 427b25-30). Bodéüs a donc bien raison de faire débiter sa section B.3., « L'intellectif », avec le chapitre 3 du livre III, section qu'il clôt avec la fin du chapitre 6 du même livre, ce qui revient à découper la fameuse noétique en deux grandes sections, l'une (B.3.) couvrant les chapitres 3 à 6 et donc intitulée « L'intellectif » tandis que l'autre, B.4., « Le cognitif en général », rassemble les chapitres 7 et 8, et se divise en B.4.1., qui couvre les lignes 431a8 - b12 du chapitre 7 et est intitulée « Les actes comparés de l'intelligence et du sens dans l'action », et en B.4.2., qui couvre la fin du chapitre 7 relative aux abstractions et la totalité du chapitre 8, cette seconde section du cognitif étant intitulée « L'âme cognitive et le réel ». Aussi, quelle que soit la pertinence de ces différents titres et sous-titres, et même si ceux de Bodéüs sont très certainement plus justes que ceux de Tricot et de Barbotin, il n'en reste pas moins que la section du chapitre 7 où intervient pour la première fois l'énoncé « jamais l'âme ne pense sans phantasme » est considérée par tous ces auteurs comme ayant trait à la pratique, à l'action, ce qui pourrait bien donner raison, dans une certaine mesure, aux anciens commentateurs.

Attachons-nous tout d'abord à la façon dont Aristote introduit cet énoncé :

De son côté, l'âme douée de réflexion (tè de dianoètikè psuchè) dispose des représentations (ta phantasmata ... huparchei) qui tiennent lieu de sensations (hoion aisthèmata) Et quand un bien ou un mal (agathon è kakon) se trouve énoncé ou nié (phèsin è apophèsi), il y a également un mouvement de fuite ou de poursuite. Aussi l'âme (hè psuchè) ne pense-t-elle jamais sans représentation (oudepote noei aneu phantasmatos)

De l'âme, III, 7, 431a14-17 (trad. Bodéüs)

S'il s'agit bien manifestement du processus qui aboutit à une action - la recherche du bien ou l'évitement du mal -, ce qui pourrait laisser entendre que la phrase « jamais l'âme ne pense sans phantasme » vaut principalement, voire seulement, en de tels cas, la première chose à remarquer est cependant qu'il s'agit ici de l'« âme dianoétique », ainsi que traduisait (ou plutôt ne traduisait pas !) Rodier, fidèlement suivi par Tricot, tandis que Barbotin glose quelque peu en traduisant l'expression *tè dianoètikè psuchè* par « la pensée discursive de l'âme », ce qui se comprend aisément puisqu'il est bien ici question de la pensée (*nous, noei*) de ce type d'âme. Or, il se trouve que l'expression *tè dianoètikè psuchè* n'est

pas immédiatement claire et que le sens donné à cette expression peut rebondir sur la portée plus ou moins générale de l'énoncé « jamais l'âme ne pense sans phantasme ».

En effet, comme l'indique le *de* de la ligne 431a14, Aristote introduit alors un balancement par rapport à ce qui précède, ce que Bodéüs rend par l'expression « de son côté »⁷. Or, puisque ce qui précède immédiatement notre passage est constitué par un développement relatif à la sensation⁸, il devrait sembler logique de comprendre que l'âme dianoétique dont il est maintenant question désigne tout simplement ce par quoi l'âme pense par différence d'avec ce par quoi l'âme sent. Rien n'interdit en effet, et certainement pas l'épithète *dianoètikè*, de considérer qu'il en est bien ainsi et nombre de passages des chapitres précédents, qui constituent la section que Bodéüs nomme « l'intellectif » pourraient nous permettre de penser qu'il s'agit ici tout simplement de la pensée, au sens le plus général du terme, par opposition à la sensation. Qu'Aristote distingue la *dianoia*, la pensée discursive, c'est-à-dire prédicative, du *nous* qui saisit les concepts premiers, simples parce qu'indivisibles, soit de ce qu'on appelle souvent, mais sans doute à tort, l'intuition, ne l'empêche en effet nullement de distinguer massivement la sensation, *aisthèsis*, de la pensée, *nous*, qu'il peut d'ailleurs aussi bien désigner par les verbes *noein* ou *dianooisthai*, comme dans le traité *De l'âme*, III, 3, 427b8-14, et qu'il définit comme étant « ce qui permet à l'âme de réfléchir (*dianoeitai*) et de se former des idées (*hupolambanein*) » (III, 4, 429a23 ; trad. Bodéüs)⁹. On pourrait encore arguer du fait que lorsque Aristote, après avoir établi ce qu'il en est de la *phantasia*, en vient à étudier la pensée proprement dite, il commence cette étude par ces mots : « Quant à (*de*) la partie de l'âme qui lui permet de connaître (*ginôskei*) et de penser (*phronei*) ... »

7. Rodier traduit le *de* par « pour », tandis que Tricot et Barbotin le rendent en utilisant « quant à ».

8. C'est avec ce développement, qui couvre les lignes 431a8-14, que Bodéüs fait débiter sa section B 4 1 intitulée « les actes comparés de l'intelligence et du sens dans l'action », tandis que Barbotin les isole en un seul paragraphe qu'il intitule « comment la sensation "juge" ».

9. La note de Bodéüs, *ad loc*, vaut d'être citée : « La distinction semble celle de deux opérations (l'une discursive et l'autre non) ou de deux modes d'opération (l'un scientifique et l'autre opinatif) de l'intelligence. Mais elle est vague et il se pourrait qu'Aristote entende signifier surtout ce que ces actes cognitifs ont en commun : une connaissance intellectuelle qui ne peut se confondre avec les opérations du sens. » On comprendra aisément que j'ai plutôt tendance à me ranger du côté de la seconde branche de l'alternative.

(III, 4, 429a10-11 ; trad. Bodéüs)¹⁰, où l'on remarquera que le *de* introduit bien un balancement introduisant l'étude de cette « partie » de l'âme par laquelle elle connaît et pense. Il devrait donc en résulter, ou du moins il le pourrait, soyons prudents ! que le *de* introduisant l'étude de ce qu'Aristote appelle alors « l'âme dianoétique » n'introduise jamais qu'à ce qui se distingue de l'âme sensitive et, conséquemment, il devrait aussi en résulter que l'énoncé « jamais l'âme ne pense sans phantasme » ait une portée absolument générale et non pas seulement limitée à la pensée pratique, voire à la pensée discursive par opposition à la saisie conceptuelle que peut opérer le *nous* indépendamment de tout acte prédicatif. Comprendre les choses ainsi éviterait d'avoir à se demander comment et pourquoi Aristote répète cet énoncé au chapitre suivant, lors même qu'il n'est plus question des choses pratiques, mais, semble-t-il, de la possibilité de penser quoi que ce soit.

Cela étant, comme la première introduction de ce principe s'insère manifestement dans un passage où Aristote, pour pasticher Bodéüs, compare les actes de l'intelligence et du sens dans l'action, la tentation est grande de chercher à réduire la portée de cet énoncé à la seule intellection pratique, voire à la pensée discursive, puisqu'il est aussi manifestement question de prédication en ce passage. Cette tentation est même sans doute encore plus grande si l'on prend en considération la fin du chapitre précédent où Aristote nous dit que le *nous*, un peu à la manière de la sensation des sensibles propres, est toujours vrai « lorsqu'[il] saisit ce qu'est une chose conformément à son essence [...] sans dire quoi que ce soit d'un sujet » (III, 6, 430b27-29), bref quand il opère avant de se livrer à un quelconque acte prédicatif. Reprenons donc, afin de bien apprécier la portée de notre premier passage les quelques lignes qui le précèdent :

Donc, sentir équivaut à faire uniquement une énonciation, et à penser (homoion tò phanaì monon kai noein) Mais quand c'est agréable ou pénible, c'est comme si la sensation disait oui ou non (hoion kataphasa è apophasa) · il y a mouvement de poursuite ou de fuite Éprouver du plaisir ou de la peine, c'est exercer une activité des sens en équilibre (to energein tè aisthètikè mesotèti) par rapport à ce qui est bon ou mauvais

10 Ici aussi, la note de Bodéüs, *ad loc*, vaut d'être citée « Il est possible qu'ici, "connaître" (*ginôskei*) et "penser" (*phronei*) désignent respectivement les deux opérations, spéculative et exécutive, de l'intelligence » S'il en est ainsi, il est alors évident que le chapitre 7 du livre III aborde la seconde opération

en tant que tels (pros to agathon è kakon, hèi toiauta)¹¹. *L'aversion et le désir, c'est encore la même chose du point de vue de l'activité, et il n'y a pas de différence entre les facultés d'appétit et d'aversion ; elles ne se distinguent ni l'une de l'autre, ni de la faculté sensitive , c'est, au contraire, l'essence de ces activités qui varie.*

De l'âme, III, 7, 431a8-14 (trad. Bodéus)

Il ne saurait bien entendu être ici question de se livrer à une étude détaillée de ce passage, notamment de ce qui y est dit de l'identité et de la différence du désir et de la sensation. Il ne saurait être non plus question de savoir si, oui ou non, Aristote a développé une conception propositionnelle de la sensation et/ou du désir¹², interprétation au sujet de laquelle je me bornerai à faire remarquer que c'est sans doute faire dire à Aristote plus qu'il ne dit, partant tenir comparaison pour raison puisque, tout comme dans l'*Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a21-22, tout ce dont semble user ici Aristote, c'est d'un parallèle (*boion*) à fins pédagogiques entre les mouvements ou les actes de la sensation et du désir - la sensation

11 Remarquons que de même que le sens (ou la sensation) constitue une sorte de « moyenne critique » entre les sensibles extrêmes (*De l'âme*, II, 11, 424a1-10 ; 12, 424b1), de même le sens, quand il éprouve du plaisir ou du déplaisir, exerce cette activité grâce à cette moyenne qu'il est par rapport au bon ou au mauvais *comme tels*, tout se passant ainsi comme s'il y avait une sensation du bon et du mauvais, c'est-à-dire de l'utile et du nuisible, et par suite, pour les hommes, du bien et du mal. Où nous retrouverions peut-être cette *aisthèsis* du bien et du mal, si difficile à traduire en *Pol.* I, 2, 1253a10-18, quand il s'agit de distinguer le propre de l'homme par rapport aux autres animaux puisque Aristote emploie les mêmes termes pour ces deux genres d'animaux, *aisthèsin echein*, qu'il applique donc également à l'*aisthèsis* de l'*agathon* et du *kakon* censée caractériser le genre humain (Pierre Pellegrin, dans sa traduction des *Politiques*, *ad loc.*, rend l'expression *aisthèsin echein* quand elle s'applique aux autres animaux par « éprouver la sensation du douloureux et du désagréable », mais par « [avoir] la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres "notions de ce genre" » quand il s'agit des humains. Tricot distingue le fait d'« éprouver les sensations de plaisir et de douleur » quand il s'agit des animaux de celui d'« avoir le sentiment du bien et du mal » quand il s'agit des êtres humains, et Aubonnet traduit par « ressentir la douleur et le plaisir » dans le premier cas et par « [percevoir] le bien et le mal » dans le second). Or, il faut remarquer qu'Aristote, dans les passages du traité *De l'âme* qui nous occupent actuellement, emploie le même couple *agathon-kakon* aussi bien à propos de la sensation que de l'âme dianoétique, ce qui semble avoir gêné Bodéus puisqu'il le rend dans le premier cas par « bon ou mauvais » et dans le second par « un bien ou un mal » tandis que Rodier, Tricot et Barbotin le rendaient dans les deux cas par « bon ou mauvais »

12 Voir notamment S. Cashdollar, « Aristotle's account of Incidental Perception », *Phronesis*, 1973/18, p. 156-175 ; T. Endberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press, 1983 (plus particulièrement p. 129-159) ; D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, Duckworth, 1984 (plus particulièrement p. 84-96 et 188-194)

du bon et du mauvais entraînant la poursuite du premier et l'évitement du second - et ceux de la pensée (*dianoia* dans le passage de l'*Éthique à Nicomaque* auquel je viens de faire allusion), l'affirmation et la négation¹³. Il faut en revanche remarquer que cette sensation, que je me risquerai à qualifier de « pratique », semble se distinguer de la sensation tout court, qu'il serait tentant de qualifier pour sa part de « théorétique » (mais sans doute plus sage de « discriminative » ou de « cognitive »), comme l'affirmation et la négation se distingue de la simple énonciation ou conception. Autrement dit, que la sensation des sensibles communs et encore plus des sensibles par accident soit ou non de nature prédicative, ces différents types de sensation semblent se différencier de la sensation des sensibles propres en ce que cette dernière se borne à saisir les choses dans leur vérité, ce qui peut être comparé au fait de dire quelque chose (*ti*) et non au fait de dire quelque chose de quelque chose (*ti kata tinos*)¹⁴. Pour le dire encore autrement, la sensation ne serait en « situation prédicative » que quand, sous l'influence de ce qui en elle est désir, elle

13. On doit encore remarquer que le passage en question de l'*Éthique à Nicomaque* a pour fin de souligner que, la sensation n'étant au principe d'aucune action morale, *praxis*, on ne saurait en gratifier les autres animaux puisqu'ils sont privés de *dianoia*, ce qui devrait en toute rigueur impliquer que ni la sensation ni le désir des autres animaux n'affirment ou ne nient quoi que ce soit et qu'il y a tout au plus une analogie d'ordre pédagogique entre ce qui commande leurs comportements et ce qui commande les actions des humains, d'où le *boion* du traité *De l'âme*, III, 7, 431a9. on peut se servir de ce qui est le cas chez les humains pour nous aider à comprendre ce qu'il en est chez les autres animaux
14. Cf. *De l'âme*, III, 6, 430b26-31. Je laisse ici ouverte la question de savoir si ligne 430b26, il faut comprendre que *phasis* vaut pour *kataphasis* et donc sans doute lire, avec Torstrick, *apophasis* et non *kataphasis* en 430b27, ce qui pourrait sembler de pur bon sens puisque toute *phasis* n'est pas nécessairement une affirmation ou une négation (*De int.*, 16b27 ; 17a17) et qui semblerait bien coller avec ce qu'Aristote dit dans le passage auquel je viens de faire allusion et où l'on compare la sensation, quand elle n'est pas encore prise dans le mouvement de la peine et du plaisir, à une simple (*monon*) énonciation pour la distinguer de ce à quoi on peut la comparer quand elle est prise dans ce mouvement (c'est-à-dire quand elle est, si j'ose dire, désir et non pas simple appréhension des qualités sensibles, simple faculté cognitive sans visée pratique), à savoir l'affirmation ou la négation. On peut aussi comprendre, comme Bodléus et Hamlyn (*Aristotle's De Anima*, Oxford, 1968) le soutiennent dans leurs notes *ad loc.*, que *phasis*, ligne 430b26, ne désigne pas la simple énonciation au sens strict telle qu'elle est définie dans le traité *De l'interprétation*, mais celle qui unit au moins deux termes, soit la proposition au sens le plus général du terme, laquelle est de ce point de vue comparable à l'affirmation (Hamlyn préfère cependant suivre la correction de Torstrick), ce qui serait également le cas en 431b16 et en 432a10-11. Voir aussi le commentaire *ad loc.* de Rodier qui met bien les choses en place

a à faire quelque chose de nature à satisfaire le désir de l'être sentant¹⁵. Or, puisque c'est bien cela qui intéresse ici au premier chef Aristote, il est naturel, et juste de ce point de vue, de penser que ce qui sera dit immédiatement après de la pensée de l'âme dianoétique vaut pour l'action, mais il ne s'ensuit pas nécessairement que cela ne vaut que pour l'action, comme le montreront d'ailleurs et la fin de ce chapitre, relative aux abstractions, et le chapitre suivant, qui se présente comme un récapitulatif de tout ce qui vient d'être dit au sujet de l'âme.

Que se passe-t-il donc dans le cas de l'âme dianoétique ? Les phantasmes, nous dit Aristote, lui tiennent lieu d'impressions sensibles (*aisthèmata*) : ils sont comme, *boïon*, des impressions sensibles. Autrement dit, les phantasmes sont à l'âme dianoétique ce que sont les impressions sensibles à la sensation, ou plus exactement à l'âme sensitive si nous voulons que le parallèle tienne bon, et nous devrions même pouvoir dire, toujours en poursuivant le parallèle, que les phantasmes sont à l'âme de l'homme, dianoétique donc, ce que les impressions sensibles sont à l'âme des animaux, seulement sensitive par définition. Tout semble donc se passer comme si la pensée, certes pratique en ce cas, ne pouvait être directement affectée par des impressions sensibles, lesquelles n'affecteraient que le corps et l'âme sensitive¹⁶, mais qu'il fallait que quelque chose se substitue à ces impressions afin de lui fournir une « matière » lui permettant de juger que là est le bon et ici le mauvais, et ordonner conséquemment la recherche du premier ou l'évitement du

- 15 On remarquera qu'Aristote ne fait aucune allusion à la *phantasia* dans les lignes qu'il consacre à la recherche du bon et à l'évitement du mauvais par la sensation et le désir. Or, puisque cela concerne manifestement le type d'actions que peuvent effectuer les êtres doués de sensation, ce qui concerne principalement les autres animaux que l'homme, ce passage constitue sans doute de ce point de vue le seul passage du traité *De l'âme* où la faculté motrice, qu'Aristote identifiera en III, 10, 433a21, à la faculté désirante (*to orektikon*), semble pouvoir se contenter de la sensation pour agir, comme nombre de passages du *Mouvement des animaux* le laissent entendre. La *phantasia* n'interviendrait-elle donc nécessairement que lorsqu'il s'agit d'êtres doués d'une âme dianoétique ? L'affirmer serait sans doute outré en raison de ce qu'Aristote soutient dans le traité *De l'âme*, III, 9-11 et dans le *Mouvement des animaux*, 8, 702a15-19, où la *phantasia* semble indispensable pour « préparer » (*paraskeuazein*) le désir, passage qui est à vrai dire le seul de ce traité à donner un rôle aussi indispensable à la *phantasia*, mais c'est pourtant ce qu'il pourrait être légitime de conclure du traité *De l'âme*, III, 7, où la *phantasia* et ses *phantasmata* ne semblent intervenir qu'à partir du moment où il y a de la pensée.

- 16 C'est ce qu'assume pleinement D. Frede (1992 : 287-295).

second¹⁷. Bref, l'âme dianoétique n'aurait d'efficace pratique que parce que, par l'intermédiaire des phantasmes, elle continuerait d'être reliée au monde extérieur, lequel ne saurait l'affecter directement par le canal de la sensation. On comprend alors pourquoi les phantasmes doivent conserver quelque chose de ce qui les a engendrés, à savoir la sensation en acte (*De l'âme*, III, 3, 429a1-2), laquelle impliquait bien initialement une présence d'objet : les phantasmes sont porteurs d'une certaine information « concrète » sur le monde en ce qu'ils sont les véhicules des *pragmata*. Et l'on comprend de même pourquoi ils peuvent en être les « lieutenants » : une fois produits par le mouvement de la sensation en acte, ces mouvements que sont les *phantasmata* peuvent se produire indépendamment de la sensation, donc de la présence de l'objet. C'est bien pourquoi jamais (*oudepote*, le mot est fort) l'âme dianoétique ne pense sans phantasme : puisqu'elle affirme ou nie proprement, et non pas sent, il faut qu'elle manipule des idées afin de pouvoir unir au moins deux termes. Or, ces idées doivent « parler du monde » et avoir un « substrat » qui puisse se trouver dans l'âme puisque les *pragmata* desquels elles sont issues et qui sont des choses, des événements particuliers, ne peuvent se trouver eux-mêmes dans l'âme, comme Aristote le dira au chapitre suivant, en 8, 431b28-29, alors qu'il ne borne plus sa pensée au seul contexte pratique. Il en résulte qu'on demande aux phantasmes d'assurer ce rôle. C'est ce qu'Aristote soutient explicitement quelques lignes plus bas en affirmant que « la faculté intellectuelle (*to noëtikon*) pense les idées (*ta eidè noet*) dans les phantasmes (*en tois phantasmasi*) » (7, 431b2).

Le Stagirite va aussitôt s'en expliquer en poursuivant son explication de la pensée pratique et en poursuivant encore le parallèle avec la « sensation pratique ». Mais dès ce chapitre ce sera énoncé comme valant aussi en dehors du seul cadre de la pensée pratique puisqu'Aristote y soutiendra que le vrai et le faux qui sont étrangers à l'action appartiennent au même genre que le bon et le mauvais, à cette différence près que les premiers, objets théorétiques, le sont absolument parlant, tandis que les seconds, objets pratiques, le sont relativement à qui les pose comme tels (431b10-12). Voyons cela de plus près :

17. Sur le processus même de la pensée pratique et sur les rôles respectifs du désir et de la *phantasia*, je me permets de renvoyer à J.-L. Labarrière, « Désir, *phantasia* et intellect dans le *De Anima*, III, 9-11 Une réplique à Monique Canto-Sperber », *Les Études philosophiques*, n° 1/1997, 97-125 (on trouvera bien entendu dans le même numéro, p 59-96, l'article de Monique Canto-Sperber, « Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De Anima* d'Aristote »

Donc, la faculté intellectuelle (to noëtikon) saisit les formes immanentes aux représentations (ta eidè en tois phantasmasi noei). Et vu que, dans ces formes-là (en ekeinois), se trouve déterminé par elle ce qui est à poursuivre ou à fuir, même en-dehors de la sensation, on se met en mouvement (kineitai)¹⁸, quand on s'applique aux représentations (tôn phantasmatôn). Ainsi, alors que le sens, devant la torche, perçoit du feu, on arrive à savoir grâce au sens commun (tè koinè), quand on la voit bouger, qu'elle signale un ennemi ; mais parfois, grâce aux représentations ou aux idées (tois phantasmasin è noëmasin) que l'âme contient (en tè psuchè), on arrive à raisonner et à délibérer comme si l'on avait les choses sous les yeux (hòsper horòn logizetai kai bouleuetai), l'on délibère sur l'avenir en fonction du présent et, lorsqu'on prononce, comme là, sur l'agréable ou le pénible, on se met alors à fuir ou à poursuivre cet objet

De l'âme, III, 7, 431b2-9 (trad. Bodéus)

En laissant de côté les difficultés textuelles occasionnées par ces quelques lignes¹⁹, je ferai remarquer qu'on y trouve deux arguments en faveur de l'interprétation traditionnelle de la *phantasia* et du *phantasma*, qui était déjà dans une large mesure celle de Thémistius²⁰, à savoir qu'elle agit *nécessairement* en l'absence de la sensation et qu'elle semble bien être une image visuelle intérieure, ces deux arguments se trouvant liés en ce que c'est parce que le *phantasma* est une telle image qu'il peut tenir lieu de sensation. D'un côté, il est en effet bien vrai qu'il s'agit ici de décrire ce qui peut se produire en dehors de toute sensation présente, mais il faut aussitôt remarquer que ce trait ne semble présenter aucun caractère d'obligation, la *phantasia* et ses *phantasmata* pouvant fort bien

18 On remarquera que Bodéus, du fait que ce n'est pas à vrai dire la faculté qui se meut, mais celui qui la possède, répugne à juste titre à faire de la « faculté intellectuelle » (*to noëtikon*) le sujet de *kineitai* Hicks, dans son commentaire *ad loc* de ce passage avait déjà attiré l'attention sur ce point et son opinion a été radicalisée par Hamlyn, qui traduit donc *to noëtikon* par « *that which can think* »

19 Ligne 431b2, l'expression *en ekeinois*, « dans ceux-là » est souvent comprise comme renvoyant aux sensibles (Tricot, Barbotin) et non aux formes pensées dans les phantasmes (Rodier, Bodéus, Hamlyn) Il n'est pas impossible non plus que l'expression renvoie aux phantasmes dont Aristote vient juste de parler. D'autre part, ligne 431b5, certains traducteurs et éditeurs, depuis Bywater (« *Aristotelia* », *Journal of Philology*, 1888, 61), suppriment le *tè koinè*

20. Voir son commentaire au traité *De l'âme*, III, 3 (notamment p. 89, 21-34, et 91, 33-93, 3) On notera, en passant, que le même Thémistius (113, 14-31) n'hésitait pas à soutenir que si l'intellect était assez puissant pour ne pas avoir à désirer et à éviter, il n'aurait pas besoin de *phantasia*

être également mobilisés en présence de l'objet (III, 3, 428a12-14 ; 428b18-30), donc durant le temps même de la sensation, car la seule nécessité qu'il importe de préserver, c'est celle de la présence des phantasmes pour penser et agir (surtout s'il est vrai que l'intellect n'entre en relation qu'avec des intelligibles et jamais avec des sensibles), et non celle de l'absence d'une sensation actuelle. D'un autre côté, il est également vrai que ces idées et phantasmes à partir desquels nous délibérons et calculons, c'est-à-dire faisons des conjectures et portons des jugements au sujet de ce qu'il y a lieu de faire, sont « dans l'âme » (*en tē psuchē*, 431b6-7). Or, comme Aristote écrit alors que, ce faisant, nous raisonnons « comme si l'on voyait (*bōsper borōn*) les choses futures d'après les choses présentes » (431b7-8), la tentation est grande de faire de cette comparaison une définition et donc de comprendre que les phantasmes seraient des images mentales de type visuel. Cette tentation est renforcée par l'emploi du verbe *theôrein* au chapitre suivant quand il s'agira de réaffirmer que jamais l'âme ne pense sans phantasme (431b8-9) et il semble difficile de ne pas y céder dès qu'on se souvient de l'étymologie du terme *phantasia* donnée par Aristote : « puisque la vue (*opsis*) est le sens par excellence, le mot [*phantasia*] est tiré de [celui] de lumière (*phaos*), parce que sans lumière on ne peut voir (*idein*) » (*De l'âme*, III, 3, 429a2-4).

Aussi, puisque c'est encore là ce qui semble ressortir de l'allusion faite à la thèse selon laquelle « jamais l'âme ne pense sans phantasme » dans le traité *De la mémoire et de la réminiscence*, et peut-être même plus encore puisqu'il n'y s'agit pas de la pensée pratique, je me tournerai maintenant vers ce traité avant d'en revenir au traité *De l'âme*.

2. De la mémoire et de la réminiscence, 1, 449b28 - 450a14

Dans le traité *De la mémoire et de la réminiscence*²¹, Aristote en appelle bien vite à ce qu'il a établi dans le traité *De l'âme*, à savoir qu'« il est impossible de penser sans phantasme » (*noein ouk esti aneu phantasmatos*, 449b31) parce qu'il entend démontrer que la mémoire, *mnēmē*,

21 Je reprends la traduction traditionnelle du titre *Peri mnēmēs kai anamnēseōs*, mais il serait bien plus juste de le rendre par *De la mémoire et de la remémoration* puisque l'*anamnēsis* désigne, chez Aristote, le raisonnement consistant à retrouver quelque chose que l'on a su ou perçu afin d'en réactiver le souvenir

dépend directement de la sensibilité première (*to prôton aisthêtikon*) : c'est d'elle, en effet, que dépend la sensation du temps (*chronou aisthêsîs*). L'argument est essentiel pour deux raisons intrinsèquement liées : Aristote peut ainsi accorder la mémoire aux animaux, du moins à ceux qui possèdent cette sensation du temps, mais il peut aussi soutenir qu'on ne se souvient des choses intelligibles que par accident pour cette double raison qu'en elle-même la mémoire appartient à la sensibilité première et que l'âme ne pense jamais sans phantasme. Autrement dit, il n'y a pas, par soi, de mémoire des choses intelligibles - et encore moins, comme ce sera le cas chez Plotin, de mémoire intellectuelle²² - mais il y en a une seulement parce qu'il n'y a pas d'intelligibles sans phantasme, bref par accident (450a11-14). La chose est si importante aux yeux d'Aristote qu'il va jusqu'à soutenir que si la mémoire était une des parties intellectuelles de l'âme, alors sans doute aucun mortel ne la posséderait puisque c'est par la sensation qu'ils se souviennent (450a16-22).

Les choses ayant été rappelées, abordons maintenant ce qu'Aristote dit ici du phantasme et commençons pour ce faire par voir ce qu'il en est du rapport avec la sensation et la mémoire. Juste avant d'en appeler à ce qui a été établi dans le traité *De l'âme*, Aristote écrit :

La mémoire n'est ni sensation (aisthêsîs) ni conception (hupolêpsîs), mais c'est un état (hexîs) ou une affection (pathos) d'une des deux, quand le temps s'est écoulé. Il n'y a pas de mémoire du maintenant dans le maintenant, comme on l'a dit, mais la sensation est du présent, l'anticipation [ou l'espoir, elpîs], du futur, la mémoire, du passé. C'est pourquoi toute mémoire est avec le temps. Aussi, seuls parmi les animaux, ceux qui ont la sensation du temps (chronou aîsthanetai) se souviennent (mnêmoneuei), et <ce> grâce à ce par quoi ils sentent (kai toutô hô aîsthanetai)

De mem., 1, 449b24-30²³

Il en résulte que le Stagirite se doit d'expliquer en quel sens la mémoire est un « état » ou une « affection » de la sensation. Plus précisément, en quoi le « sens du temps », ici réduit au « sens du passé », dépend de « ce par quoi les animaux sentent » (la sensation elle-même porte en

22 Cf. *Ennéades*, IV, III [27], 25-32

23 Étant donné qu'il n'existe pas encore de traduction satisfaisante des *Parva Naturalia* - on attend avec impatience celle de Pierre-Marie Morel¹ - toutes les traductions proposées seront de mon fait et, comme ce seront des « traductions de travail », elles sacrifieront délibérément l'élégance à l'exactitude

effet seulement sur le présent). Bien qu'elle ne soit pas très aisée à comprendre, la réponse est bien connue : nous²⁴ connaissons le temps par ce qui nous fait également connaître la grandeur et le continu, c'est-à-dire des « sensibles communs »²⁵, or le *phantasma* est un *pathos*, une affection de la sensation commune (*koinè aisthèsis*)²⁶ par laquelle nous connaissons les sensibles communs, donc, en elle-même, la mémoire relève de la sensibilité première (*to prôton aisthêtikon*), partie de l'âme dont dépendent également la *phantasia* et la *mnèmè*, ce qui explique que les objets propres de la mémoire soient ceux de la *phantasia*, c'est-à-dire les sensibles, voire les « phantasmables » ou les « phantasmés » si l'on peut se fier aux manuscrits qui comportent un *phantasta* ligne 450a24²⁷, tandis que le sont indirectement, seulement par accident, ceux qui ne sont « pas sans *phantasia* », c'est-à-dire les *noèta*, les intelligibles.

24. Ici, comme ailleurs et comme bien souvent, ce « nous » ne désigne pas les seuls êtres humains, mais aussi tous les autres animaux doués de la sensation du temps bien que tous ces énoncés ne soient pas toujours aisés à retraduire en ce qui concerne les autres animaux que l'homme.
25. C'est ce qui explique que le temps soit souvent compté parmi les sensibles communs alors que le traité *De la mémoire et de la réminiscence*, 1, 450a6-15, dit seulement que le temps est connu par ce qui nous permet d'appréhender les sensibles communs. Aristote ne range d'ailleurs jamais le temps parmi les sensibles communs, comme le montrent les listes de sensibles communs dans *De l'âme*, II, 6, 418a17-18 ; III, 1, 425a15-28 ; *De la sensation et des sensibles*, 4, 442b4-7. Ross (*Aristotle, Parva Naturalia*, Oxford, 1955, p. 208 ; *Aristotle, De Anima*, Oxford, 1961, p. 33 ; *Aristote*, 1971 (pour la traduction française du *Aristote* de 1923), p. 196), Hamlyn (« Koinè Aisthèsis », *The Monist* 52-2, 1968, p. 195-209) et Goldschmidt (*Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, p. 24, où l'on notera le renvoi à Ross) font partie de ces interprètes qui classent le temps parmi les sensibles communs du fait qu'ils sont toujours liés au mouvement et que, c'est bien connu, le temps est « le nombre du mouvement » (*Physique*, IV, 11, 219 b 1-2). S'il est bien vrai que le temps et le mouvement nous apparaissent simultanément (219 a 6) et que le temps, sans être le mouvement ni sans le mouvement, est « quelque chose du mouvement » (219 a 9-10), Aristote ne dit pourtant en ce chapitre de la *Physique* rien de plus que « c'est tout ensemble que nous percevons le mouvement et le temps » (trad. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 23), or il ne s'agit pas de là que le temps est un sensible commun, mais, selon la formule du traité *De la mémoire et de la réminiscence*, qu'il est perçu, certes simultanément, par la même faculté qui nous permet de percevoir les sensibles communs.
26. Aristote n'emploie que deux autres fois de façon formelle l'expression *koinè aisthèsis* dans toute son œuvre. *De l'âme*, III, 1, 425a27 ; *Parties des animaux*, IV, 10, 686a31. En raison de sa fonction, sentir les sensibles communs, il est préférable, comme le faisait déjà Rodier, de traduire cette expression par « sensation commune » plutôt que par « sens commun » ou, plus pompeusement, *sensus communis*. On évite ainsi toute ambiguïté par rapport aux philosophies du sens commun.
27. On se reportera sur ce point à la discussion menée par Wedin (1988, 61-63).

Avant d'enchaîner, rappelons brièvement ce qu'il en est de la « sensation commune » et de la « sensibilité première », notions qu'Aristote semble ici tenir pour synonymes. La sensation « commune » est dite telle parce qu'elle désigne en tout premier lieu la sensation des « sensibles communs » (mouvement, repos, grandeur, figure, nombre) par opposition aux cinq sens spécialisés destinés à saisir les cinq « sensibles propres » (comprendons : propres à chacun des cinq sens, comme l'audible ou le sonore par rapport à l'ouïe). Mais ce n'est pas un sixième sens s'ajoutant aux cinq sens et c'est bien pourquoi elle leur est commune : on désigne par là une sensation commune aux sens spécialisés (au moins à deux, généralement la vue et le toucher)²⁸, laquelle n'appartient en propre à aucun des cinq organes sensoriels et est donc une puissance portée par plus d'un organe périphérique, bien qu'elle soit, en dernière instance, logée dans le cœur (*Parties des animaux*, IV, 10, 686a31). Cette sensation est donc concernée par des phénomènes qui sont simultanément perceptibles à travers plus d'un organe.

Précisons encore, puisqu'Aristote va passer de la « sensation commune » à la « sensibilité première », en quoi la première diffère de, ou s'identifie à :

(1) la « faculté commune (*koinè dunamis*) qui accompagne tous les sens, par laquelle on sent aussi que l'on voit et que l'on entend » et qui est celle-là même qui dans le sommeil s'endort (*Du sommeil et de la veille*, 2, 455a12-27),

(2) la « faculté générale de sensation (*to aisthètikon pantôn*) » (*De la sensation et des sensibles*, 7, 449a18),

(3) la « sensibilité première (*to próton aisthètikon*) ».

Outre ce qui a trait à l'attention subjective, la « faculté commune » et/ou la « faculté générale » est le plus souvent décrite comme ce qui permet d'unifier et de différencier les sensations. Aussi, en tant qu'elle est ce qui fait que l'on sent, elle est une, mais en tant qu'elle est ce qui fait que l'on sent à travers les divers organes sensoriels, elle est diverse, multiple. De ce fait, elle renvoie plus à la sensibilité ou au « principe de

28. C'est ce qui explique qu'Aristote puisse dire que les sensibles communs sont perçus « par accident » par les sens propres tout en soutenant que la sensation commune n'est pas une sensation par accident (*De l'âme*, III, 1, 425a14-15 et 27-28) : si la sensation des sensibles propres par les sens qui leur sont propres ainsi que la sensation commune sont bien des sensations « par soi », la sensation des sensibles communs par les sens propres se fait bien « par accident » puisqu'ils les perçoivent en plus de leur fonction propre qui est de percevoir leurs sensibles propres.

la sensibilité » qu'à une sensation, serait-elle même celle des sensibles communs, et cette faculté tend donc à s'identifier à la « sensibilité première » qui, logée dans le cœur, « organe primaire de la sensation » (*De la jeunesse et de la vieillesse*, 3, 469a10-12), est bien le principe souverain (*to kurion*) de la sensation. La sensation commune (c'est-à-dire la sensation des sensibles communs) semble donc être une manifestation de cette sensibilité première dont les fonctions rassemblent celles d'unification et de différenciation des sensations, d'attention ou de « conscience », de perception du temps et des sensibles communs, tout en étant le siège de la mémoire et de la *phantasia*.

En laissant ici de côté ce qui a plus particulièrement trait au temps et à la mémoire, en quoi donc le fait que le *phantasma* soit ici déterminé comme une « affection de la sensation commune » peut-il nous aider à comprendre sa nature et pourquoi « il n'est pas possible de penser sans *phantasma* » ? La réponse à cette question, et il en va de même pour ce qui concerne plus proprement la mémoire, tient sans doute au fait que nous avons alors affaire à un *pathos*, à une « affection » qui « modifie » ce qui l'éprouve. En effet, si Aristote renvoie à ce qu'il a dit sur la *phantasia* dans le traité *De l'âme*, c'est parce qu'il veut en venir au *pathos* qui affecte le nous quand il pense et qu'il entend se servir de ce fait pour démontrer que la mémoire relève de la sensibilité première puisqu'il est impossible de penser sans avoir recours aux sensibles communs que modifient ou instancient les phantasmes. Autrement dit, puisque même dans le cas de la pensée des choses abstraites, il est impossible de penser sans phantasme et que celui-ci est une affection de la sensation commune, il le sera plus encore de se souvenir de ces choses sans y recourir.

Voyons cela dans le texte :

Puisque (epi de) nous avons déjà parlé de la phantasia dans les discours au sujet de l'âme, et <que nous y avons dit qu'> il n'est pas possible de penser (noein) sans phantasma, car la même affection (pathos) se produit dans la pensée (noein) comme dans le tracé d'une figure (diagraphein); car en ce cas bien que nous n'usions nullement de ce que la grandeur (poson) d'un triangle est déterminée, nous le traçons néanmoins avec une grandeur déterminée; et de même qui pense, même s'il ne pense pas à une grandeur, pose une grandeur devant ses yeux (tithetai pro ommatôn poson), mais il n'y pense pas en tant que grandeur. Si la nature <de l'objet> relève des grandeurs, mais de celles qui sont indéterminées, il pose cependant une grandeur déterminée, mais il la pense seulement en tant que grandeur. Et pour quelle raison il n'est pas possible

de penser quoi que ce soit sans le continu, ni de penser sans le temps ce qui n'est pas dans le temps, c'est une autre discussion. Mais l'on connaît, nécessairement, la grandeur et le mouvement par le même <moyen> que <celui> par lequel nous connaissons aussi le temps ; et le phantasma est une affection de la sensation commune (tès koinès aisthèseôs pathos) ; il est donc clair que la connaissance (gnôsis) de ces choses-là est due à la sensibilité première (tô prôtô aisthêtikô) ; et la mémoire, même celle des intelligibles, n'est pas sans phantasma ; de telle sorte qu'elle appartiendrait par accident à la pensée, mais qu'en elle-même elle appartiendrait à la sensibilité première.

De mem., 1, 449b30 - 450a15

« Jamais l'âme ne pense sans phantasme », voilà donc ce fait, pour lui établi (*epei de*), que nous devrions savoir et qui devrait aider à comprendre que la mémoire relève de la « sensibilité première ». Mais comment assurer cette transition ? Tout simplement, si l'on ose dire, en se servant du fait qu'il en est de même dans le cas du tracé d'une figure géométrique. En effet, quand nous traçons un triangle, comme lorsque nous le faisons pour démontrer les propriétés générales du triangle, nous traçons un triangle particulier, or, et voilà ce dont Aristote cherche à se servir, nous ne pouvons le tracer sans qu'il ait quelque dimension. Aussi, s'il est vrai que quand nous pensons aux propriétés du triangle en général, nous n'y pouvons penser qu'en nous représentant « mentalement » un triangle, alors il en va de ce *phantasma* comme du tracé d'un triangle : nous le « phantasmons » d'une certaine dimension, quand bien même ce n'est pas à sa dimension que nous pensons. Autrement dit, même quand nous pensons au triangle, abstraction faite de sa grandeur, nous ne pouvons y penser qu'à l'aide d'une « image » qui, elle, a nécessairement une grandeur. Or, tel est le lien, la grandeur fait partie de ces « sensibles communs » que nous connaissons par la « sensation commune » (*koinè aisthêsis*) dont le *phantasma* est précisément un *pathos* (*De mem.*, 1, 450a10-11).

Si donc, toujours en laissant de côté ce qui a plus particulièrement trait à la mémoire et aux procédés argumentatifs par lesquels Aristote introduit la notion de temps dont il a alors besoin, nous essayons de nous « représenter » ce dont l'âme ne saurait se dispenser pour penser et pour se souvenir des choses intelligibles, à savoir un *phantasma*, nous ne pourrions qu'être de nouveau frappé par la tonalité fortement imageante de ce qui est alors décrit sous ce nom puisque c'est ce qui est posé devant les yeux pour aider la pensée (*tithetai pro ommatôn*). Nous le serons

même d'autant plus que, quelques lignes plus loin, en 450b20 - 451a8, quand Aristote s'efforce de cerner de plus près ce qui caractérise le *phantasma* propre à la mémoire par rapport à celui de la simple pensée ou de la *phantasia*, il recourt alors à une « image » qui en passe par la distinction des deux regards que nous pouvons porter sur un portrait : nous pouvons le regarder simplement pour ce qu'il est, un portrait, une peinture - et ce regard est comparable à celui que nous portons sur nos phantasmes quand nous nous contentons de penser à la chose même -, mais nous pouvons aussi le regarder pour ce à quoi il renvoie, le personnage lui-même, et, dans ce cas le regard alors porté sur le tableau est comparable à celui que nous portons sur nos phantasmes quand nous les considérons comme des copies (*eikona*) de ce dont ils sont les phantasmes, ce qui définit proprement les phantasmes de la mémoire. Ainsi, non seulement les phantasmes seraient des images, mais ce seraient encore des images-copies²⁹. Mais c'est oublier que seul le *phantasma* de la mémoire, mieux dénommé *mnènoneuma*, est tel et qu'en règle générale le phantasme n'est pas une affection de la vue, mais de la sensation commune. C'est encore oublier que, lors même qu'Aristote s'efforce de cerner au plus près ce qu'il en est des phantasmes de la mémoire, il dit à chaque fois « vu ou entendu » (450b19-20 ; 451a6), l'explication alors donnée valant aussi bien pour le vu que pour l'entendu, comme c'est aussi le cas pour l'explication du phénomène du « déjà vu » - on se trompe de regard et l'on regarde une chose présente comme si c'était une chose passée, d'où l'effort fait pour retrouver quand la scène a déjà été vécue - qui vaut donc aussi pour le « déjà entendu ». Ne nous laissons donc pas abuser par le vocabulaire optique ou imageant employé par Aristote : puisque la *phantasia* se définit avant toute chose comme « un mouvement produit sous l'effet de la sensation en acte » et qu'elle relève de la sensibilité première, elle n'a pas intrinsèquement partie liée à la vue et à la vision. Ajoutons encore que s'il est vrai que les sensibles communs sont surtout perçus par la vue et le toucher, il se pourrait bien que la *phantasia* soit plus essentiellement reliée au toucher qu'à la vue puisque, moins paradoxalement qu'il ne pourrait sembler, si les rêves n'arrivent que lorsque nous dormons et que le sommeil se comprend comme un endormissement de la faculté commune, laquelle est surtout reliée au toucher (*Du sommeil et de la veille*, 455a22-23), alors la *phantasia*, ou du moins ce qui en elle est responsable des rêves, pourrait bien avoir plus à voir avec

29 Voir à ce sujet R Sorabji, *Aristotle On Memory*, Londres, Duckworth, 1972.

le toucher qu'avec la vue³⁰. Cela étant, que le *phantasma* désigne ou non une image visuelle et qu'on puisse ou non étendre à tous les *phantasmata* ce qui ne vaut que pour ceux de la mémoire, à savoir de ressembler fortement à ce dont ils sont les *phantasmata*, cette dernière interprétation me semblant encore moins probable que la première, il n'en reste pas moins qu'en tous ces passages nous avons bien affaire à quelque chose qui se produit *dans l'âme* et que c'est avant tout ce dont nous devons ici nous soucier.

Qu'il suffise pour cette occurrence et revenons-en au traité *De l'âme*.

3. De l'âme, III, 8

Ce dernier et très bref chapitre de la « noétique » se présente, sinon comme un simple résumé ou une simple récapitulation de ce qui vient d'être dit au sujet de l'âme (431b20-21)³¹, du moins clairement comme une conclusion ramassant ce qui vient d'être dit. Il en résulte que ce qui y est dit vaut de la pensée en général, et non de la seule pensée pratique, ni même de la seule pensée discursive puisqu'il va être question des *prôta noêmata*, des « pensées premières », lesquelles désignent sans doute, même si nous n'avons aucune certitude formelle sur ce que désigne ici l'expression *ta prôta noêmata*, les pensées ou notions simples que saisit le *nous* par opposition aux pensées ou notions composées que manipule la pensée discursive. C'est donc en ayant cela présent à l'esprit qu'il faut

30 C'est également ce qui me semble ressortir du passage très discuté (*De l'âme*, III, 11, 433b31 sq) où Aristote accorde la *phantasia* aux animaux qui ne sont doués que du seul toucher, qu'Aristote, c'est le point en discussion, l'accorde à tous ces animaux imparfaits (*atelès*), donc à *tous* les animaux, ou, comme je le crois, qu'il ne la leur accorde, et encore de façon indéterminée (*aoristôs*), que parce que soit tous ceux-là, soit certains d'entre eux, se meuvent, d'ailleurs d'une façon elle-même indéterminée (*aoristôs*). En ce cas, Aristote n'accorderait jamais la *phantasia* qu'à *tous les animaux qui se meuvent*, précisément parce qu'ils se meuvent d'une façon ou d'une autre et que son explication du mouvement local requiert impérativement la *phantasia*, du moins dans le traité *De l'âme*, III, 9-11.

31 Il faut sans doute comprendre, puisque le livre ne s'arrête pas là, qu'il s'agit de reprendre ce qui vient d'être dit au sujet de l'âme pensante plutôt qu'au sujet de l'âme en général. Rodier, non sans quelques bonnes raisons, se refusait à comprendre ce chapitre comme un simple résumé où Aristote se bornerait à répéter ce qu'il a déjà dit, ce qu'il fait pourtant aussi, quoique en y ajoutant quelques arguments qui se tirent logiquement de ce qui précède.

maintenant apprécier l'énoncé selon lequel « jamais l'âme ne pense sans phantasme », énoncé qui n'est pas en ce chapitre repris littéralement mais qui y est, si j'ose dire, précisé, et en tout cas étendu au-delà de la seule pensée pratique.

Aristote affirme donc que puisque aucune chose (*pragma*) n'existe à l'état séparé en-dehors des grandeurs sensibles (*para ta megethè ... ta aisthèta kechorismenon*, c'est-à-dire indépendamment des choses sensibles qui sont les seules à se « supporter » elles-mêmes) et que ces choses ne sauraient se trouver dans l'âme elle-même, ce sera donc dans les formes des objets sensibles, lesquels affectent directement la sensation, que se trouveront les intelligibles pensés par le *nous*. Puis il poursuit :

Et c'est pour cela que, sans l'exercice des sens, on ne peut rien apprendre ni comprendre, et que la spéculation (hotan te theôrè) implique la vue simultanée de quelque représentation (anankè hama phantasma ti theôrein) Les contenus de la représentation (phantasmata) sont, en effet, comme des données des sens (hôsper aisthêmata), sauf qu'ils sont sans matière (plèn aneu hulès).

De l'âme, III, 8, 432a7-10 (trad Bodéus)

S'il est, à mon sens, clair qu'il ne s'agit pas ici de décrire ce qui se passe dans le seul cas de l'acquisition des concepts ou d'une science et si l'on comprend aisément qu'il faille absolument que nous sentions, puissions sentir ou ayons senti pour pouvoir penser, il l'est en revanche nettement moins de savoir ce qu'Aristote veut dire par la suite, ce qui est rendu d'autant plus malaisé que les variantes des manuscrits ne sont pas ici d'une mince importance. En effet quand Aristote « redit » qu'il n'est pas de pensée sans phantasme, dit-il qu'on ne peut pas penser sans penser simultanément un (certain) phantasme (*phantasma ti*)³² ? Ou bien dit-il qu'on ne peut penser, durant le temps même de cette pensée, qu'en pensant avec un phantasme (*phantasmati*)³³ ? Ou bien encore dit-il, mais ces manuscrits ont moins bonne presse, qu'on ne peut pas penser sans

32 Cf Ross, Hett (Loeb), Barbotin-Jannone et Hamlyn pour les éditions et traductions modernes. C'est aussi ce qu'ont lu Simplicius et Guillaume de Moerbeke, qui traduit *neesse simul phantasma aliquod speculari*

33 Cf Hicks, Rodier, Biehl et Tricot. C'est ce qu'ont lu Thémistius et ce qui nous reste du texte grec du commentaire du livre III du traité *De l'âme* conservé sous le nom de Philopon Wedin (1988, p. 113-116) argumente fortement en faveur d'une telle lecture puisqu'il est pour lui essentiel que les *phantasmata* ne se confondent pas avec les *noêmata*, mais ne soient que les moyens par lesquels la pensée est (re)présentée au sujet

penser simultanément des phantasmes (*phantasmata*)³⁴ ? Les réponses données à ces questions sont importantes en ce qu'elles conditionnent la façon dont nous comprenons les rapports entre la pensée et les phantasmes nécessaires pour pouvoir penser : si penser, c'est penser un phantasme³⁵ - sans doute d'ailleurs un phantasme d'un certain type plutôt qu'un quelconque phantasme, si par « quelconque » on entend n'importe quel type de phantasme -, alors on voit mal en quoi penser se distinguera de phantasmer. À l'inverse, si penser requiert seulement que nous pensions toujours avec un phantasme, alors il sera nettement plus aisé de distinguer pensée et phantasme. Il est encore une autre difficulté, que j'aborderai en premier lieu afin de faciliter le traitement de la précédente, et qui est celle de savoir comment comprendre que les *phantasmata* sont comme des *aisthêmata*, « mais sans matière » ?

Que les phantasmes soient comme (*bôspêr*) des impressions sensibles n'a pas de quoi surprendre puisque, nous l'avons vu, c'est ce qu'Aristote a déjà dit au chapitre précédent (7, 431a14-15) et qu'il répète donc ici. C'est aussi, dans une large mesure, ce qu'il avait dit en concluant son chapitre tout entier consacré à la *phantasia*, lorsqu'il y soutenait que les *phantasiai* persistent et ressemblent aux sensations (*to emmenein kai homoias einai tais aisthesesi*, III, 3, 429a4-5)³⁶ Autrement dit, ici comme là, c'est en raison de ces caractères qu'on peut en appeler au phantasme pour expliquer le mécanisme de la pensée, lequel implique que nous ne puissions penser les formes intelligibles que *dans* les phantasmes puisque nous ne pouvons les penser directement dans les *aisthêmata*. Mais pourquoi ajouter la clause *plên aneu hulês*, « sauf qu'ils sont sans matière » ? En effet, d'un certain côté, les *aisthêmata* n'ont pas plus de matière que les *phantasmata* puisque, dans la sensation, ce sont les formes des objets sensibles - pas seulement visibles ! - qui impressionnent l'âme sensitive, et non leur matière (II, 12, 424a17-28 ; III, 2, 425b23-24). D'un autre côté

34. C'est aussi ce que semble avoir lu Guillaume de Moerbeke dans le texte qu'il a traduit du commentaire de Philopon et dont il ne nous reste que cette traduction latine. Il se pourrait fort bien que ce commentaire soit du vrai Philopon, tandis que les fragments du commentaire grec lui auraient à tort été attribués.

35. Par « penser un phantasme », je n'entends pas signifier que le *nous* pense un *phantasma*, puisqu'en toute rigueur il ne peut penser qu'un *noêton*, mais je m'efforce de rendre compte de l'expression *phantasma ti theôrein*. Cette précision vaut pour toutes les autres occurrences de l'expression.

36. En raison du contexte de ce passage, il est difficile de ne pas faire de *phantasiai* le sujet sous-entendu des verbes *emmenein* et *einai*, alors que ce qui y est dit se comprendrait plus aisément des *phantasmata* que de la *phantasia*.

cependant, *aisthèmata* et *phantasmata* sont matériels puisque ce sont tous deux des mouvements et des impressions (au sens physique du terme) résidant dans les organes sensoriels, les premiers se différenciant des seconds car ils ne durent pas, ou peu, tandis que les seconds persistent au-delà du mouvement de la sensation qui leur a donné naissance, sans que nous en soyons d'ailleurs nécessairement conscients³⁷.

Il est donc tentant de comprendre la clause *plèn aneu bulès* comme renvoyant non à la matière même des *aisthèmata* et donc à l'immatérialité supposée des phantasmes, mais comme renvoyant à la matière de l'objet sensible (*aisthèton*) nécessairement présent en acte pour qu'une sensation puisse se produire. Voilà donc ce dont serait dispensée la *phantasia* puisque, c'est bien connu, des *phantasmata* peuvent se produire en l'absence de toute sensation (III, 3, 428a7-9)³⁸. Reconnaissons qu'il est fort possible que ce soit bien ce qu'Aristote ait voulu dire, mais il faut alors aussitôt remarquer de nouveau que puisque ce trait ne présente aucun caractère d'obligation - on peut exercer sa *phantasia* en présence de l'objet et on peut fort bien penser aux propriétés générales du triangle en ayant devant les yeux, au sens propre, un triangle tracé, par exemple, dans le sable -, c'est sans doute à quelque chose de plus essentiel que fait ici appel Aristote. Puisque, quelque interprétation que l'on adopte, il ne fait guère de doute qu'il s'agit ici de la forme phantasmée, c'est du côté de cette forme qu'il faut se tourner. D'un certain point de vue, il n'est en effet pas faux de dire que les formes véhiculées par les phantasmes sont « sans matière » en comparaison de celles qui le sont par les impressions sensibles : si les formes sensibles perçues par la sensation (*aisthèsis*) sont certes sans matière, il n'en reste pas moins que l'organe sensoriel (*aisthètèrion*) devient comme ce qu'il sent en recevant l'empreinte de la forme de l'objet sensible (*aisthèton*), lequel est bien matériel, tout comme l'impression sensible (*aisthèma*) qui en résulte (si

37 Cette persistance n'implique ni que les phantasmes soient des sensations dégradées ou en voie de dégradation, ni qu'ils se confondent avec les souvenirs. Il faut encore relever le caractère très physiologique des empreintes laissées par la sensation et conservées par la mémoire, cf. *De la mémoire et de la réminiscence*, 1, 450a25 - 450b11

38 Cf. Rodier, *Comment ad loc*, mais aussi Martha Nussbaum (*Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, 1978, p. 257, n. 52) qui concède que c'est peut-être après tout la lecture la plus simple bien qu'elle ne s'y rallie pas et y voit plutôt une illustration de sa thèse générale selon laquelle la *phantasia* est interprétative et n'implique nulle empreinte de l'objet, ce que serait précisément l'*aisthèma*, mais implique au contraire de le voir comme (*seeing as*) une chose appartenant à une certaine classe d'objets. On se reportera aussi aux fortes pages de Wedin à ce sujet (1988, p. 119-122)

la forme d'un triangle d'or n'est pas en or, ce qui s'imprime est néanmoins une forme au sens matériel du terme et il faut que ce qui la reçoit soit capable de se laisser imprimer). Or, il n'existe pas d'organe propre à la *phantasia*, un *phantastèrion*, et pas non plus sans doute de *phantaston*, de « phantasmable » ou de « phantasmé » selon le point de vue où l'on se place³⁹. Il en résulte que le *phantasma*, tout en étant matériel puisque c'est un mouvement qui dure dans les organes sensoriels, n'est pas organiquement lié, si j'ose dire, à l'*aisthèton* duquel il provient par l'intermédiaire de la sensation, mais bien plutôt à l'*aisthèma* duquel il est la forme, ce qui explique qu'on puisse dire qu'il soit « sans matière » : de même que l'*aisthèma* est sans matière parce qu'il reçoit seulement la forme de la chose sensible, de même le *phantasma* est sans matière parce qu'il est seulement la forme de l'*aisthèma*. De ce point de vue les *phantasmata* sont moins adhérents à la matière des choses sensibles et donc plus mobiles que les *aisthèmata*, si l'on entend par là plus aisément mobilisables.

Voilà donc, semble-t-il, ce qu'il est indispensable de mobiliser pour penser. Mais, puisque l'on pense les formes intelligibles *dans* les phantasmes, cela signifie-t-il qu'on ne peut penser sans *penser* toujours et nécessairement *un* phantasme, voire *des* phantasmes, ou bien, moins fortement, qu'on ne peut penser qu'*avec* un phantasme, c'est-à-dire sans avoir en même temps un phantasme ? Avant de se prononcer sur ce point, remarquons en tout premier lieu que, quel que soit le lien ici affirmé entre la pensée et le phantasme, ce lien est en tous cas particulièrement fort : le « jamais sans » (*oudepote aneu*, 431a16-17), ou le « pas sans » (*ouk aneu*, 432a13), et le « dans » (*en*, 431b2) définissent une liaison non seulement nécessaire (*anankè*, 432a8), mais encore simultanée (*bama*, 432a8), comme s'il s'agissait de couper court à toute interprétation qui soutiendrait que les phantasmes ne sont pas nécessaires à toute forme de pensée, ou encore que, si les phantasmes sont certes nécessaires pour acquérir une pensée, ils ne le seraient plus nécessairement pour penser une fois que l'on a acquis cette pensée⁴⁰. L'insistance mise par Aristote

39 C'est un des moteurs de la thèse générale défendue par Wedin (1988) pour qui, en raison de son incomplétude fonctionnelle, la *phantasia* n'est pas une faculté à part entière et même pas une faculté du tout. Voir aussi D. Frede, *op. cit.*

40 C'est, en gros, l'interprétation défendue par Charles Kahn dans « The Role of *NOUS* in the Cognition of First Principles in *Posterior Analytics* II 19 », in E. Berti (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum Padova, Padoue, 1981.

sur la nécessité et la simultanéité ne doit donc pas être négligée et peut-être est-ce finalement la chose la plus importante si l'on prend en compte le constant parallèle tracé par Aristote entre la sensation et la pensée. En effet, si d'une certaine façon on peut bien dire que la sensation n'implique rien d'autre qu'elle-même et la présence de l'objet sensible pour qu'un acte de sensation se produise, là-aussi nécessairement et simultanément, si rien d'extérieur ne vient empêcher ce processus⁴¹, il ne semble pas en être exactement de même pour la pensée (*nous*). Or, si la pensée ou l'intelligence devient bien identique à son objet, le *noèton*, l'intelligible⁴², elle semble paradoxalement entretenir une relation moins directe avec son objet que la sensation puisque le *noèma*, qu'on peut mettre en parallèle avec l'*aisthèma*, n'entre en relation avec le *noèton* que par l'intermédiaire d'un *phantasma*. Autrement dit, si le parallèle tient toujours - de même que la sensation ne peut saisir la forme sensible qu'en présence de celle-ci dans l'objet qui la contient, de même l'intelligence ne peut saisir la forme intelligible qu'en présence de celle-ci dans le *phantasma* qui la contient -, il faut cependant remarquer que le *nous* n'est pas exactement dans la même situation vis-à-vis du *noèton*, l'objet intelligible, que l'*aisthèsis* vis-à-vis de l'*aisthèton*, l'objet sensible, puisque ce *noèton* se trouve comme contenu dans un phantasme. S'il faut donc choisir entre la leçon *phantasmati* et la leçon *phantasma ti*, la première semble préférable car elle ne tend pas à identifier *noèma* et *phantasma* en faisant du *phantasma* l'objet même de la pensée, ce qui serait tout de même assez gênant puisque Aristote entend distinguer ces deux notions dans les lignes qui suivent. Cela étant, la leçon *phantasma ti* n'est pas aussi gênante qu'il pourrait sembler si l'on se souvient que dans le traité *De la mémoire et de la réminiscence*, Aristote distingue le fait de contempler une simple pensée ou un *phantasma* de celui de le considérer comme renvoyant à autre chose qu'à lui-même (450b20 - 451a2). On peut donc bien contempler un phantasme. Ajoutons enfin que la leçon *phantasmata*, que les interprètes modernes ne prennent guère en considération, pourrait se supporter philologiquement, quoique de façon faible, si l'on s'avise du fait qu'Aristote enchaîne aussitôt en parlant des *phantasmata* (ils sont donc comme des *aisthèmata*, mais sans matière ...) ⁴³. Il

41 Cf *De l'âme*, III, 2, 425b31 et 426a17 ; *Métaphysique*, Θ, 5, 1048a5-8

42 Aristote l'appelle ici *epistèton* puisqu'il trace son parallèle entre la science, *epistèmè*, et la sensation, *aisthèsis*

43 Je remercie Jacques Brunschwig d'avoir attiré mon attention sur ce point

n'est peut-être pas innocent non plus qu'aussi bien dans le chapitre 7 que dans le chapitre 8 *phantasma* soit quasiment toujours employé au pluriel. Penser simultanément et nécessairement des phantasmes, pourrait ainsi se comprendre non comme la position d'une identité entre *phantasma* et *noëma*, mais comme renvoyant à l'obligation pour la pensée en général, et non pour la pensée d'un *noëma* isolé, d'utiliser des phantasmes pour pouvoir penser, ce qui me semble être tout ce qui est ici requis et que dit aussi la leçon *phantasmati*.

Abordons maintenant les dernières lignes de ce chapitre :

La représentation (phantasia), du reste, est autre chose qu'une énonciation ou une négation (heteron phaseôs kai apophaseôs), puisque le vrai ou le faux constituent un tissu de concepts (sumplokè noëmatôn) Par ailleurs, en quoi se signaleront les concepts de base (prôta noëmata), en dehors du fait de n'être pas des représentations (mè phantasmata), si ce n'est que les autres n'en sont pas non plus (einai è oude talla phantasmata), mais ne vont pas sans représentations (ouk aneu phantasmatôn) ?

De l'âme, III, 8, 432a10-14 (trad. Bodéus)⁴⁴

Que la *phantasia* doive être ici distinguée des *phantasmata*, ou que ce terme vaille ici pour *phantasma*, n'enlève rien à l'essentiel : c'est autre chose qu'une énonciation⁴⁵ ou une négation, lesquelles sont nécessairement vraies ou fausses et impliquent une combinaison (*sumplokè*) de noèmes. Aristote a en effet dit précédemment que, contrairement à ce qui se passe dans le cas de la saisie des indivisibles, laquelle échappe à l'erreur, le faux et le vrai n'apparaissent que lorsqu'il y a une composition (*sunthesis*) de concepts aboutissant à une unité, celle précisément du jugement prédicatif qui relie un prédicat à un sujet (6, 430a26 - b6, 430b26-31). Voilà qui ne peut que signifier que la *phantasia* est autre que le *nous*, du moins discursif, et que l'on ne s'intéresse pas ici à sa propre capacité d'être dans le vrai ou dans le faux puisqu'on ne s'intéresse qu'au vrai et au faux qui résultent d'une combinaison de concepts, en dehors de laquelle se trouve maintenue la *phantasia*. Notons aussi, avant d'y revenir, que c'est là ce qui explique la question qu'Aristote va poser : si

44 Il faut ici noter que Bodéus qui suit généralement l'édition de Jannone, s'en sépare dans les dernières lignes de ce passage et modifie par ailleurs la ponctuation traditionnelle de ce passage (voir p 72), ce qui explique que nous ne retrouvons pas dans sa traduction la question « en quoi les *prôta noëmata* se distingueront-ils des *phantasmata* ?

45 Sur le sens à donner ici à *pbasis*, voir *supra* n 14

la *phantasia* et les *phantasmata* diffèrent du *nous* et des *noëmata* composés, en quoi les *phantasmata*, nécessairement non composés, différeront-ils des *prôta noëmata* qui sont eux-aussi non composés ? Insistons, afin de bien comprendre cette question, sur ce qui distingue la *phantasia* de l'énonciation et de la négation, à savoir le vrai et le faux résultant d'une combinaison (*sumplokè*, *sunthesis*)⁴⁶. Si la *phantasia* est autre que l'énonciation et la négation, c'est donc qu'elle ne compose ou ne combine pas et que ses « produits », les *phantasmata*, ne sont pas non plus des entités composées, ni même susceptibles d'entrer dans une composition ou combinaison qui serait l'œuvre de la *phantasia*. Qu'on accorde donc ou non à la *phantasia* le statut d'une faculté discriminative, elle ne saurait en tout état de cause, pas plus que la sensation d'ailleurs, être une faculté de juger. En d'autres termes, les illusions ou erreurs dont elle peut être responsable ne relèvent en rien d'un acte prédicatif. Aussi, à supposer que la *phantasia* fasse quelque chose, elle doit se borner à « poser » des *phantasmata*. Or, il est remarquable qu'Aristote ne prenne pas ici en considération le fait que ces *phantasmata* puissent être « faux », mais semble au contraire les considérer comme fiables, qu'ils soient « bons à penser » avec la leçon *phantasma ti* ou « bons pour la pensée » avec la leçon *phantasmati*, tout se passant comme si les *phantasmata* mobilisés dans l'acte de pensée se trouvaient dans la même situation que les sensibles propres saisis par la sensation ou que les intelligibles indivisibles saisis par le *nous* antéprédicatif.

D'où la question apparemment redoutable immédiatement posée : si nous nous trouvons dans un cas de figure où il n'est nullement question de combinaison et de prédication, donc du vrai et du faux qui en résultent, en quoi les *prôta noëmata* se distingueront-ils des *phantasmata* ? Comprendre la réponse ici formulée par Aristote est délicat pour deux raisons :

- 1) Que sont exactement ces *prôta noëmata* ?
- 2) Les concepts ou notions dont il est question dans cette réponse et dont Aristote nous dit que ce ne sont pas des phantasmes, mais qu'ils ne sont pas sans phantasmes, ces

⁴⁶ Il est d'usage de faire remarquer que Platon avait déjà employé *sumplokè* en ce sens, cf *Théétète*, 202 B ; *Sophiste*, 262 C. Mais je me demande si l'emploi par Aristote de ce terme en ce lieu, plutôt que *sunthesis*, n'aurait pas également une tonalité polémique. En effet c'est du terme *sumplokè* qu'use Aristote quand il critique l'idée de Platon d'après laquelle la *phantasia* serait un mixte d'opinion et de sensation (*De l'âme*, III, 3, 428a24 - b10, Platon utilisait pour sa part le terme de *summeixis*, cf *Sophiste*, 264 B). Aussi, en utilisant de nouveau ce terme dans le traité *De l'âme*, III, 8, Aristote insisterait peut-être encore sur ce fait que la *phantasia* n'est décidément pas combinaison

noëmata, sont-ce des composés, ce que semble imposer le *talla* de la ligne 432 a 13 que comportent tous les manuscrits à une exception près, ou bien des simples, ce que favorise la lecture *tauta* par Thémistius (116, 18)⁴⁷ ? À la première question, la réponse ne fait guère de doute : les *prôta noëmata* désignent les notions simples par opposition aux notions composées dont il vient d'être question dans la phrase précédente quand il s'agissait de distinguer la *phantasia* de la pensée discursive, donc les *phantasmata* des notions composées. Mais, bien que ce soit là l'essentiel pour la compréhension de l'argument, les difficultés surgissent dès qu'on se demande ce que sont exactement ces premières notions simples⁴⁸. Je ne m'étendrai pas ici sur ce point et considérerai que ces premières notions simples sont par définition des notions non composées, peut-être les notions indivisibles dont Aristote a parlé précédemment au chapitre 6.

Répondre à la deuxième question est plus malaisée : si nous maintenons *talla* et que nous nous voulions « grammaticalement corrects », alors ces autres notions ne sauraient être que les notions composées par opposition aux notions simples, aux notions premières, dont il vient d'être question. Mais Aristote ne commettrait-il pas alors un parallogisme en répondant à une question posée au sujet des notions premières par le biais de ce qui est le cas pour les notions composées ? à savoir que ce ne sont pas des phantasmes mais qu'elles ne vont pas sans phantasmes. La réponse serait donc assez insatisfaisante du fait qu'elle obligerait à supposer, comme si cela allait de soi, que les notions premières ne sont pas des phantasmes mais ne vont pas non plus sans phantasmes, alors que contrairement à ce qui vient d'être le cas au sujet des notions composées, on ne nous a pas même donné un seul argument pour étayer cette différence. Si donc nous voulons conserver cette question et donner un sens aussi satisfaisant que possible à la réponse apportée⁴⁹, deux grands types de solution semblent alors s'offrir :

(A) Afin d'éviter le parallogisme que serait censé commettre Aristote, comprendre que la dernière phrase, c'est-à-dire la réponse apportée à la question, porte bien sur les notions simples et premières, et la traduire

47 C'est la leçon retenue par Ross et par Barbotin-Jannone.

48 Bonne discussion dans les commentaires respectifs de Hicks et Rodier (Ross et Hamlyn sont muets à ce sujet) et dans Wedin (1988, p. 125-132).

49. Il faut encore remarquer que contrairement aux traducteurs de langue anglaise (Hicks, Ross, Hett, Hamlyn), les traducteurs de langue française (Rodier, Tricot, Barbotin) choisissent tous de donner un tour interrogatif à la réponse donnée à la question posée, ce qui lui donne moins de force

alors par quelque chose comme « [je réponds] que ces x (= les notions premières) ne sont pas des phantasmes, mais ne sont pas sans phantasmes », où x se comprend mieux, avec Thémistius (116, 18), comme *tauta*, « celles-ci » (A_1), que comme *talla*, « les autres [notions] » puisque pour que *talla* puisse renvoyer aux notions premières, il faut, avec Philopon (569, 29), le comprendre comme signifiant « les autres notions que celles où il y a synthèse et discursion » (A_2), *talla* s'opposant ainsi aux notions composées dont il a été question en 432a10-12⁵⁰.

(B) Comprendre que cette dernière phrase porte non seulement sur les notions composées, mais aussi sur les notions simples et premières, et il faut alors la traduire par quelque chose comme « [je réponds] que ni celles-ci (= les notions premières) ni les autres (*talla* = les notions composées) ne sont des phantasmes, mais qu'elles ne sont pas sans phantasmes »⁵¹.

Qu'on choisisse A ou B (la différence entre A_1 et A_2 ne porte pas sur le sens), il faut donc remarquer que dans un cas comme dans l'autre les fameux *prôta noêmata* ne seront pas des phantasmes, bien qu'ils ne soient pas sans phantasmes. Or, quelle que soit la force de l'argument ici mis en avant par Aristote, c'est bien là le plus important et qui ne doit pas être oublié. Si donc l'on veut mettre l'accent sur les seuls *prôta noêmata*, ce qui se comprend assez bien après tout puisque le problème de la différence entre les notions composées et les phantasmes a déjà été réglé, A devient préférable, et sans doute plutôt dans la version A_1 que dans la version A_2 , laquelle est tout de même grammaticalement un peu difficile. En revanche, si l'on veut maintenir la leçon des manuscrits, B devient préférable et offre peut-être même une lecture plus forte puisque Aristote conclurait en disant que s'il est vrai qu'on ne peut penser sans penser avec un phantasme, pas plus les notions premières, simples, que les notions composées ne seront des phantasmes, ce qu'on pourrait être tenté de croire en raison de la « commune simplicité » des notions premières et des phantasmes. Ne nous méprenons pas en effet, dirait en

50 Ross et Barbotin-Jannone optent pour A_1 , Rodier, suivi par Tricot, pour A_2 .

51 C'est la solution adoptée par Hicks, Hett et Wedin (1988, p. 122). C'est aussi ainsi que comprend Bodéüs dont la traduction est en fait destinée à suggérer comme un argument *a fortiori* du fait que « les autres » (c'est-à-dire les pensées (discursives) composées) ne sont pas des phantasmes, mais ne vont pas sans phantasmes, *a fortiori*, les concepts fondamentaux (qu'ils supposent) font de même et sont dans la même situation. Je me permets de faire ici état des confidences que m'a adressées Richard Bodéüs et je remercie ce sincère ami de m'avoir permis d'améliorer considérablement mon texte.

substance Aristote, sur cette simplicité : de ce que les phantasmes sont simples et que les notions premières le sont aussi, il ne s'ensuit pas qu'il faille les identifier, ne serait-ce que parce que la simplicité des phantasmes n'est pas de même nature que la simplicité des notions premières du fait que les premiers ne sont jamais appelés à entrer dans une quelconque combinaison, alors que ce peut être le cas des secondes quand l'âme dianoétique les mobilise pour penser.

Conclusion

Si l'énoncé « jamais l'âme ne pense sans phantasme » ne semble souffrir aucune exception, en résulterait-il donc que, comme le laissait entendre Aristote au début du traité *De l'âme* (I, 1, 403a7-10), la pensée ne puisse s'exercer indépendamment du corps, partant que le *nous* soit périssable ? Aucune de ces deux issues ne semble effectivement évitable, du moins en ce qui concerne le *nous pathêtikos*, l'« intellect patient » qui nous individue bien plus sûrement que le *nous poiêtikos*, le fameux « intellect agent » dont il ne saurait être maintenant question d'entreprendre l'analyse. Mais il faut s'entendre sur ce que nous voulons dire par là : que l'âme humaine, avec tout ce qu'elle comporte de « pathétique », soit périssable, n'a sans doute pour Aristote rien de .. pathétique ! Cela étant, le lien de dépendance établi entre la pensée et le corps par l'intermédiaire des phantasmes ne signifie pas que nos états mentaux se réduisent à de stricts états matériels : ce n'est pas l'âme sensitive qui pense et la pensée, qui n'est rien avant de penser, ne pense que des intelligibles, sans qu'il y ait d'ailleurs d'organe de la pensée (*De l'âme*, III, 4, 429a24-27). De ce point de vue, bien que nous ne puissions rien penser sans phantasme, donc que nous ayons besoin du corps et des sens pour penser, la pensée en acte reste indépendante du corps. Or, n'est-ce pas là ce qu'il importe avant tout à Aristote de préserver ?

Jean-Louis LABARRIÈRE

LES AUTEURS

Jean-François BALAUDE enseigne à l'Université de Paris X-Nanterre. Ses travaux portent notamment sur les auteurs présocratiques (il a soutenu en 1992 une thèse sur la tradition antique de lecture des *Catbarmes* d'Empédocle), sur la tradition platonicienne et l'épicurisme (*Épicure, Lettres, Maximes, Sentences*, Livre de Poche, 1994) et sur des questions d'éthique (*Les Théories de la justice dans l'antiquité*, Paris, Nathan, 1996).

Bernard BESNIER enseigne à l'ENS Fontenay-St Cloud depuis 1967 où il organise régulièrement la préparation à l'agrégation pour la philosophie ancienne. Il prépare une thèse sur Aristote, mais ses recherches portent sur l'ensemble de la philosophie antique.

Jacques BRUNSCHWIG est Professeur émérite à l'Université de Paris I-Panthéon Sorbonne. Traducteur des *Topiques* et auteur d'un grand nombre d'études sur l'ensemble de la philosophie ancienne, il a récemment publié des *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1995, et édité *Le Savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996, en collaboration avec Geoffrey Lloyd. Il est également co-auteur, avec J. Barnes, L. Brisson et M. Canto (dir.) de *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997

Marie-Hélène GAUTHIER-MUZELLEC enseigne à l'Université de Picardie-Jules Verne. Auteur de plusieurs travaux sur Aristote, elle vient de publier aux éditions Kimé *L'âme dans la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1996.

Jean-Louis LABARRIÈRE est chercheur au CNRS. Menant en partie ses recherches sur les animaux chez Aristote, il a également publié un nombre important d'études sur la psychologie aristotélicienne en général et sur la question de la *phantasia* en particulier. Il est co-éditeur, avec Barbara Cassin, des actes du colloque *L'Animal dans l'antiquité*, Vrin, 1997.

Pierre-Marie MOREL enseigne à l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3. Il a récemment publié *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996 et prépare actuellement une traduction des *Petits traités d'histoire naturelle* d'Aristote.

Alain PETIT enseigne à l'Université Blaise Pascal-Clermont-Ferrand. Spécialiste du pythagorisme, il a également publié un grand nombre de travaux sur l'ensemble de la philosophie antique, notamment sur Aristote. Il a récemment donné une nouvelle traduction du *Politique* de Platon (Hachette, 1996).

Histoire des Pensées
Collection dirigée par Jean TERREL

Professeur de philosophie à l'Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3

Titres parus :

- Pierre-Marie MOREL (Textes réunis et présentés par), *Platon et l'objet de la science*.
- Charles RAMOND (Textes réunis et présentés par), *Kant et la pensée moderne . alternatives critiques*.