



**HAL**  
open science

## La nature : un nom aux acceptions multiples

Pascal Mueller-Jourdan

► **To cite this version:**

Pascal Mueller-Jourdan. La nature : un nom aux acceptions multiples. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2010, n° 261 (HS), pp.71-98. 10.3917/retm.261.0071 . hal-04382793

**HAL Id: hal-04382793**

**<https://hal.science/hal-04382793v1>**

Submitted on 30 Apr 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

# La nature : un nom aux acceptions multiples

## Physique et éthique dans la pensée d'Aristote

**Pascal Mueller-Jourdan**

DANS **REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE** 2010/HS (N° 261), PAGES 71 À 98  
ÉDITIONS **ÉDITIONS DU CERF**

ISSN 1266-0078

ISBN 9782204093415

DOI 10.3917/retm.261.0071

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2010-HS-page-71.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.

**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions du Cerf.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

*Pascal Mueller-Jourdan*

# LA NATURE : UN NOM AUX ACCEPTIONS MULTIPLES

## Physique et éthique dans la pensée d'Aristote

Censée embrasser, à l'origine, une approche de la nature couvrant un aussi vaste domaine que celui qui va des premiers physiologues d'Ionie aux derniers Pères de l'Église, ma contribution se veut plus modeste en raison de la démesure qu'une telle entreprise devait nécessiter. J'aurais aisément pu me limiter à la philosophie grecque et/ou latine ou, par choix plus théologique, à la patristique. C'eût été encore trop vaste. J'ai donc fait le choix de me cantonner à un auteur que l'on peut raisonnablement tenir pour le plus influent de l'histoire de la pensée occidentale. Sa pensée, en effet, a régné presque sans partage sur les courants dominant la théologie latine officielle<sup>1</sup>, du Moyen Âge au xx<sup>e</sup> siècle. Il y avait une autre raison, peut-être plus importante encore, pour me conduire à un tel choix. La pensée d'Aristote est assez fréquemment tenue dans l'opinion théologique pour une pensée systématique, responsable d'avoir figé tant le domaine des sciences que celui de la morale par une irrépissable tentation à tout vouloir classifier, ordonner, et par là même ferrer dans une fixité qu'il n'y aurait plus qu'à assimiler et à répéter. Il semble qu'Aristote fasse alors l'objet d'une curieuse méprise car une telle tendance cherche vraisemblablement à atteindre en bloc un aspect saillant de la théologie du xiii<sup>e</sup> siècle, plutôt qu'Aristote

1. Malgré, faut-il le rappeler, la résistance d'une frange non négligeable de théologiens et un notable incident de parcours dans la condamnation parisienne d'Aristote par Étienne Tempier en 1277.

lui-même, qui n'est souvent connu que par un choix d'axiomes décontextualisés. Une telle posture me semble insuffisamment faire part à la finesse tout en nuances de la pensée du Stagirite, autant que celle du XIII<sup>e</sup> siècle latin, d'ailleurs. Ma contribution, modeste à l'origine, a tôt fait de prendre la forme d'un véritable défi. Afin d'éviter toutes sortes de glissements et de mécompréhensions d'un auteur aussi vaste, j'ai décidé de prendre le problème à sa racine : l'usage du nom nature et la variété des acceptions qu'il peut recouvrir. C'est de là que je partirai.

Mais avant même de traiter ce problème bien mis en lumière par Aristote, j'ai pensé qu'il serait utile d'indiquer par une question les motifs et l'intention de ma recherche, proche du thème du colloque de l'ATEM en 2009. Voici cette question ; je la formulerai de deux manières.

La nature – pour Aristote s'entend – se présente-t-elle sous un jour suffisamment idéal et suffisamment universel pour donner lieu à une modalité d'être, normative, selon la nature<sup>2</sup>, qui puisse avoir des incidences éthiques contraignantes pour tout, pour tous, tout le temps et dans tous les cas ? Autrement dit : la façon dont Aristote considère la nature permet-elle de passer sans transition, de la nature en général, de ses constantes, conséquemment des lois qu'on peut prétendre y déchiffrer, à la nature humaine en particulier et de la nature humaine aux modes d'être de cette nature, ultimement à la façon dont un être rationnel se l'approprie, soit à l'éthique ? Je pense ainsi ne pas m'être trop éloigné du thème de notre commune recherche.

En un mot, l'objectif qui a guidé la préparation de ma contribution était de fournir des éléments de travail susceptibles de repenser à frais nouveaux les répercussions éthiques d'une certaine philosophie de la nature si tant est qu'Aristote les ait de fait envisagées. Ce qui, à mon avis, n'est pas définitivement acquis. C'est la raison pour laquelle j'attacherai une certaine importance à me mouvoir sur fond d'une hypothétique éthique naturaliste, qui fait problème aujourd'hui et dont la pensée du Stagirite aurait pu se trouver être, en quelque manière, le berceau.

2. Par mode d'être selon la nature, j'entends : un possible normatif éthique enté sur la nature et sur ses lois internes.

## UNE MÉTHODE CARACTÉRISTIQUE

La méthode aristotélicienne est caractérisée, me semble-t-il, par deux impératifs difficiles à esquiver.

### **Il faut premièrement commencer par déterminer le sens que nous donnons aux noms.**

Cette exigence est parfaitement résumée par un propos que tient Socrate dans le *Sophiste* de Platon. Je le cite :

À présent, il faut te joindre à moi pour mener cette enquête, et commencer, à mon avis, par le sophiste, en recherchant et expliquant ce qu'il est. Pour le moment, toi et moi, nous ne sommes d'accord que sur son nom ; quant à la chose que nous désignons par ce nom, chacun de nous s'en fait peut-être à part lui une idée différente. Or, de quoi qu'il s'agisse, il faut toujours se mettre d'accord sur la chose même, en la définissant, plutôt que sur le nom seul, sans le définir. (PLATON, *Sophiste* [218c].)

Il est évident qu'une telle règle doit anticiper toute investigation et qu'elle ne saurait souffrir d'exception. Aristote en a traité dès les premières lignes du livre des *Catégories*, dont le commentaire systématique devait ouvrir le premier cycle d'études dans la plupart des cursus savants de l'Antiquité tardive. Ce fait en dit toute l'importance.

Mais cette règle devait occuper une telle place pour le Stagirite qu'il lui a consacré plusieurs notices classées tardivement avec les volumes qui constituent aujourd'hui les livres de la *Métophysique*. Il s'agit du livre *Delta*, appelé parfois dans la littérature d'érudition le livre des acceptions multiples, dont l'objectif est de régler le problème des choses qui se disent de multiples façons (*to pollachôs legomenon*, en grec<sup>3</sup>).

3. Mentionnons, par exemple, l'application de cette même règle en éthique à propos du nom « bien » dans le chapitre 8 du premier livre de l'*Éthique à Eudème* [dorénavant *EE*]. Dans ce chapitre, Aristote prend soin de préciser que, je cite : « ... le bien se dit selon des acceptions multiples et aussi nombreuses que celles de l'être ; en effet, selon une distinction faite ailleurs, ce dernier signifie la quiddité [*i.e.* la substance], la qualité, la quantité, le temps, et en outre, il se retrouve tantôt dans le fait d'être mù, tantôt dans celui de se mouvoir ; et le bien existe dans chacune de ces catégories : dans la substance < il signifie > l'intellect et le dieu, dans la qualité le juste, dans la quantité la mesure, dans le temps le moment propice, l'enseignant et l'enseigné pour le mouvement » (*EE*, I. 8 [1217b], trad. V. Décarie corrigée). Même précision dans le livre des *Topiques* I, 15 [107a.3-12].

Voilà pour l'impératif méthodologique visant à réduire l'ambiguïté des noms.

### **Il faut deuxièmement s'assurer que le discours ait constamment le souci de s'accorder aux faits.**

Souci que l'on pourrait résumer par le propos d'un philosophe chrétien aristotélisant du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, Jean Philopon. Je le cite :

Car il faut, je pense, que celui qui discute des réalités de la nature, ne compose pas lui-même des discours qui ne s'accordent pas aux réalités, mais qu'il proportionne aux phénomènes observés des paroles à leur sujet qui s'y accordent et qui leur soient proches... (JEAN PHILOPON, *Contra Proclum* XI [435.3-7].)

La méthode d'Aristote est traversée par cet autre principe méthodologique, à savoir la vérification du discours à l'aune des faits. On constate, en effet, dans tous les domaines d'investigation où Aristote s'est engagé, qu'ils portent sur les données du monde sensible ou sur les modes d'organisation des sociétés humaines, qu'il accorde une singulière attention non seulement aux faits observés (*phainomena*, en grec) comme on peut, par exemple, s'en rendre compte à la lecture du chapitre 6 du livre I de l'*Éthique à Eudème*, mais également aux données qui nous sont connues par l'expérience. Ces données sont généralement distinguées par Aristote de celles qui sont connues absolument, comme dans le cas des principes explicatifs des phénomènes<sup>4</sup>. On note une incontestable préférence, chez Aristote, à considérer toute chose à partir de son origine en suivant avec attention son développement naturel ; c'est aussi la méthode qu'il pratique dans la *Politique* comme il l'avait fait, dit-il, dans d'autres domaines

4. Par exemple : *Métaphysique* Z, 3 [1029b] : « Tout le monde procède ainsi dans l'étude : c'est par ce qui est moins connaissable en soi qu'on arrive aux choses plus connaissables : et de même que, dans la vie pratique, notre devoir est de partir de chaque bien particulier, pour faire que le bien général devienne le bien de chacun, ainsi doit-on partir de ce qu'on connaît mieux soi-même, pour rendre ce qui est connaissable en soi connaissable pour soi-même. Ces connaissances personnelles et premières sont souvent des connaissances faibles, et ne renferment que peu ou point de réalité. Pourtant, c'est en partant de ces connaissances vagues, mais personnelles, qu'il faut s'efforcer d'arriver aux connaissances absolues, en passant, comme nous l'avons dit, par les premières » ; voir également : *Éthique à Nicomaque* [dorénavant *EN*] I, 2, 1 [1095b] ; *Physique* I, 1 [184ab].

d'investigations <sup>5</sup>. En d'autres lieux, Aristote rappelle que les faits enseignent ce que le raisonnement démontre (voir, par exemple, *Politique* I, 5 [1254a]), ou encore qu'ils viennent corroborer ce que la théorie cherche à démontrer (*Politique* VIII, 5 [1340b]).

À propos des faits observés ou phénomènes, il semble parfois qu'Aristote alterne entre une position qui veut en faire le point de départ de la connaissance scientifique et une position qui préfère y voir des témoignages postérieurs attestant ce que le propos pouvait tenter de démontrer. Il n'y a peut-être pas de véritable opposition entre les deux voies, dont l'une est ascendante et l'autre descendante, car après tout, le caractère immédiat des faits observés, même vagues et grevés d'imprécision, permet de collecter d'importantes informations et des constantes qui sont à la base du propos scientifique qui ne veut traiter qu'avec des données fixes et générales. Car, pour Aristote, il n'y a de science que du général. Ces données collectées et sériees fournissent autant de postulats qui doivent à leur tour être réexaminés sur le terrain des choses sensibles particulières, lesquelles avaient préalablement fourni le point de départ de l'ascension analytique, et ce des phénomènes aux principes qui les régissent.

Deux points sont donc à considérer : le problème des acceptations multiples et la vérification du discours à l'aune des faits.

## LA NATURE CHEZ ARISTOTE. DE LA NATURE EN GÉNÉRAL

À l'instar de la plupart des anciens philosophes, les présocratiques, et même de son maître Platon, Aristote semble avoir à leur suite, mais avec plus d'exhaustivité à ce qu'il semble, tenter de saisir le permanent (*i.e.* ce qui est stable) dans le champ toujours mouvant du monde sensible <sup>6</sup>. Sur ce point et sur la restauration du témoignage du phénomène naturel pour renforcer la justesse

5. Voir ARISTOTE, *Politique* I, 2 [1252a]).

6. Que je n'oppose évidemment pas à un monde intelligible, comme on pourrait peut-être le supposer. Par « monde sensible », j'entends toute réalité pouvant être perçue par les sens.

du propos scientifique, Aristote est traditionnellement tenu pour un adversaire résolu de Platon. Cela dit, cette opposition emblématique de la pensée occidentale, entre idéaliste et réaliste, mériterait, une fois de plus, de faire l'objet d'une sévère et sérieuse réévaluation. Mais ce n'est pas là l'objet de mon propos.

Afin d'examiner le statut du concept de nature dans la pensée d'Aristote, il faut nécessairement prendre en compte le problème de l'homonymie dont j'ai précédemment parlé car Aristote en a explicitement traité, et la perspective universaliste du projet aristotélicien d'une théorie générale de la nature.

### **L'homonymie de la nature : le nom et les choses.**

Comme la plupart des termes clés attachés à tout système prétendant à la plus grande généralité, termes clés parmi lesquels on peut habituellement compter des mots comme : principe, cause, élément, substance, etc., le mot « nature » fait partie de ceux qui se disent de multiples façons et qui tendent donc, derrière un nom unique, à désigner plusieurs réalités, que celles-ci, d'ailleurs, soient considérées comme des entités ou comme des *process*. Aristote recense au moins cinq référents que le mot « nature » peut potentiellement désigner. Il en propose un, en particulier, que j'emprunterai au livre de la *Physique*. Je l'ajouterai à la liste. Il comprend implicitement tous les sens précédents et tiendra souvent lieu pour lui de sens acquis et présupposé. Nous allons brièvement les parcourir.

Si l'on veut recenser, à la suite d'Aristote, les acceptions possibles du nom « nature », il faut se reporter au livre *Delta* de la *Métaphysique*<sup>7</sup>. Résumons-les comme suit :

- Acception (1) : « nature » se dit du « devenir » de ce qui croît. Étymologiquement en effet, pour Aristote, nature (*phusis* en grec) signifie croissance, soit le fait de croître. Un tel fait peut être soit passif, lorsque un agent externe en est le principal facteur, soit actif, lorsqu'on croît de son propre fait et que l'agent de croissance n'est pas extérieur à la chose en croissance.
- Acception (2) : « nature » se dit de l'élément premier immanent d'où procède ce qui croît ; selon Tricot dont j'emprunte ici la traduction, il s'agirait de la semence. C'est possible, dès lors qu'on considère la semence comme un élément dynamique doté de sa propre puissance et force de développement.

7. Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 4 [1014b-1015a], que je reformule en le précisant.



- Acception (3) : On appelle aussi nature ce dont, et ce à partir de quoi, est fait un objet. Il s'agit bien évidemment de la matière entendue de la façon la plus générale qui soit. Ainsi la statue est réalisée à partir d'airain. La nature de la statue est donc l'airain. Le corps des animaux, dont notoirement celui de l'homme, provient du mélange équilibré des corps élémentaires (feu, air, eau, terre). Ce mélange constitue, pour la plupart des Anciens, la nature propre du corps des êtres vivants.
- Acception (4) : On appelle enfin nature, la substance des êtres naturels. On sait que, pour Aristote, la substance première (*prôtè ousia* en grec) est le composé concret de matière et de forme. Un objet naturel, ou peut-être plus exactement la nature d'un objet, provient pour Aristote de l'union de la matière et de la forme ; c'est ce qui se passe notamment, dit-il, pour les animaux et leurs parties.
- Acception 5 : « nature » se dit également de la forme, car, dit-il, elle est la fin du devenir.

Comme on peut le constater, le nom « nature » a des acceptions multiples.

On appelle « nature » non seulement le processus ou chemin de croissance de tous les êtres vivants qui les voit passer de l'état embryonnaire à l'état d'achèvement, par un certain nombre de séquences, qui ont la particularité d'être toujours les mêmes et toujours dans le même ordre, mais également le point de départ du processus de croissance, soit la semence possédant l'être en puissance de devenir une certaine chose déterminée et rien que cette chose. On appelle aussi « nature » le terme du processus, soit la forme à proprement parler, forme qui, en tant que fin du devenir, est la chose en entéléchie, c'est-à-dire la chose réalisée. Enfin, on doit aussi appeler « nature » la force à l'œuvre dans l'ensemble du processus. La nature est ainsi la cause à laquelle on peut imputer la charge de ce qui se passe selon une certaine régularité dans tous les phénomènes précisément naturels du monde sensible. La nature, dans cette acception particulière, est une force orientée, ou plus exactement une force intrinsèquement orientante, qui accompagne le devenir de tous les êtres du monde sensible. Elle serait presque, en tant que principe de mouvement et de repos, un autre nom de l'âme (entendue comme principe d'animation structuré et structurant). Ce propos est, me semble-t-il, bien récapitulé dans la définition de la nature qu'Aristote donne en Physique II : « la nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle

elle réside immédiatement (= sans médiation, sans intermédiaire), par soi et non par accident » (*Physique* II, 1 [192b20]).

On pourrait compléter ce propos en signalant qu'Aristote ne dénie pas totalement à la nature une certaine intentionnalité puisqu'elle est, à l'instar de l'art qui en est l'imitation, à visée de fin. L'observation, en effet, semble attester qu'une fois relâchées la contrainte et la violence qui s'opposent à un mouvement ou à une inclination naturels, quels qu'ils soient, il y a retour de fait à un mouvement orienté vers un terme, une fin, un lieu programmé par un certain type de détermination. À moins, s'entend, d'avoir précisément détruit l'être contraint à un mouvement contraire au sien propre.

### **L'universalisme en matière de science de la nature.**

Comme nous pouvons nous en douter au vu des éléments de méthode exposés, l'universalisme du projet aristotélicien recouvre au moins deux étapes distinctes. La première étape, c'est l'*historia* ou l'exploration de tout le champ du vivant, caractérisée par trois séquences successives. La première relève de l'observation, la seconde de la description et la troisième de la classification des faits observés et décrits<sup>8</sup>. La seule bibliographie d'Aristote suffit à démontrer qu'il n'aborde pas le champ du vivant de manière dialectique, en faisant abstraction du donné sensoriel, mais qu'il le fait à même la chair de son domaine d'investigation, ici l'animé.

La deuxième étape consiste à saisir les traits généraux et communs du vivant qui se déclinent, à leur plus haut degré, en termes de principe, de cause et d'élément, comme en atteste le premier livre de la *Physique*. Vouloir, comme Aristote y prétend, établir une science de la nature et du vivant, ne peut se satisfaire d'une simple description et classification, fussent-elles les plus complètes et les plus précises. Un tel projet veut passer du particulier à l'universel et, de ce fait, remonter aux causes explicatives des phénomènes physiques. Il n'est donc pas étonnant que, dans le deuxième livre de la *Physique*, Aristote s'attarde assez longuement à expliciter le « ce de quoi », le « ce que », le « ce par quoi » et le « ce pour quoi » des choses de

8. À noter qu'Aristote commence par une étape similaire lorsqu'il étudie la diversité des sociétés humaines et des constitutions politiques qui les régissent.

la nature. Ces tournures aristotéliennes que je traduis ici de façon littérale, afin de préciser ce qu'il faut imputer à chacune de ces causes dans l'apparition d'une entité naturelle, sont habituellement connues sous les noms de causes matérielle, formelle, efficiente et finale.

Ainsi, pour Aristote, le nom « nature » permet de désigner le point de croisement d'un faisceau de causes expliquant le statut et/ou l'état d'une chose de la nature ou de l'art, ici et maintenant, au regard de son origine et de sa fin.

Toutefois, cette saisie, *hic et nunc*, qui fixe, à l'instar d'un instantané photographique, le mouvement continu du vivant, requiert une certaine prudence dans son traitement. Car l'aspect fixe des choses ainsi saisies n'exprime pas, à proprement parler, le réel, pas plus que ne le fait une photographie, d'ailleurs. À ce qu'on sait, la fixité<sup>9</sup>, plutôt que d'être une expression du réel, relève par priorité d'une exigence propre à l'esprit humain. De ce fait, il se pourrait qu'elle ne soit qu'une reconstruction de l'esprit qui interagit toujours avec la perception qu'il a du donné sensoriel. Peut-être même le conditionne-t-il, mais c'est là une autre question.

Quoi qu'il en soit, il me semble tout à fait correct d'admettre que la théorie aristotélienne de la nature, qui a trait de manière générale au changement, se propose de rendre compte d'une certaine stabilité interne aux divers *process* qui affectent le vivant, comme la génération et la corruption, la naissance et la mort, l'apparition et la disparition, la composition et la décomposition. Ces phénomènes naturels entretiennent par paires un rapport, d'antécédence pour le premier et de conséquence pour le second, qui en constitue la loi inamovible. Il y a de ce point de vue une certaine légitimité à reconnaître, dans ce monde du changement multiforme, la permanence de certains *process* naturels et la fixité des séquençages régulant toutes les transformations intramondaines qui régissent l'apparition et la disparition du vivant. Outre ce fait vérifiable à grande échelle dans le monde sensible, j'entends bien dans le monde perceptible par les sens, Aristote pouvait postuler une certaine stabilité des êtres ainsi régis et identifier des déterminations continues, essentielles et fixes

9. Dans l'absolu, la fixité ne saurait exister pour le vivant car elle serait synonyme de mort.

donc, d'un type d'être donné. Cela devait permettre ultimement d'en fournir une définition qu'Aristote ramène souvent à la notion de *logos* (*tès phuseôs* précisément).

Il faut toutefois, me semble-t-il, nuancer l'opinion encore largement répandue selon laquelle la théorie aristotélicienne de la nature se serait exclusivement cantonnée à une théorie fixiste des essences. Ce serait ne pas prendre en compte le fait qu'elle est, par priorité, me semble-t-il, ou plus simplement dans son principe, dans son intention première, une théorie générale du mouvement, bien qu'il soit parfaitement clair que les mouvements observés sont, dans la quasi-totalité des cas, des mouvements orientés vers une fin qui ne présente que peu ou pas de variante.

Admettons enfin que le monde d'Aristote n'est pas un monde en évolution, qu'à l'instar de la stabilité de certains *process*, les genres et les espèces, en tant qu'abstractions<sup>10</sup>, y sont fixes : l'homme engendre l'homme, le cheval le cheval, et ce depuis toujours et pour toujours, bien qu'il y ait, parmi les exceptions relevées par Aristote à l'encontre d'une si belle sécurité, un certain lot d'irrégularités accidentelles et « contre-nature<sup>11</sup> » parfaitement explicables dans le monde sublunaire qui connaît la déficience, à la différence du monde supra-lunaire qui est par excellence le lieu de la régularité.

10. Je précise à dessein « en tant qu'abstractions » car, pour Aristote, le genre et l'espèce n'ont aucune existence en dehors des individus qu'ils permettent d'identifier et de classer, ce qui ne veut pas nécessairement dire pour lui qu'ils ne soient que des noms.

11. Par exemple : « Et puisque la nature est double, matière d'un côté, figure de l'autre, que celle-ci est fin, et que tout le reste est en vue de la fin, la <nature comme forme> sera la cause en vue de quoi. Mais des *erreurs* se produisent même dans les <opérations> de l'art (il arrive, en effet, que le copiste n'a pas écrit correctement <ce qu'on lui a dicté> et que le médecin n'a pas prescrit correctement le médicament), de sorte qu'il est évident que cela est également possible dans ce qui est selon la nature. Si, donc, parmi les produits de l'art il en est dans lesquels ce qui est correct est en vue de quelque chose, et si pour ceux qui sont erronés ils ont été entrepris en vue de quelque chose qui a été manqué, il devrait en aller de même dans les réalités naturelles ; c'est-à-dire que les monstres sont des erreurs par rapport à cet en vue de quelque chose » (*Physique* II, 8 [199ab]) et la note 3, p. 153, de Pellegrin, Paris, GF, 2002 (2) : « Cette erreur par rapport au but, qui dans la génération est la forme de l'animal, est décrite ailleurs comme une "déviation par rapport à l'espèce" » (*Génération des animaux*, IV, 3 [767b6]). D'où la conséquence assez logique en termes de législation pour Aristote : « ... qu'une loi défende d'élever aucun enfant difforme », *Politique* VII, 16 [1335b] et la note de l'édition de Tricot s'insurgeant contre ce qu'il appelle une tare des sociétés antiques reproduisant de façon irréflichte ce que l'on se doit d'appeler la sélection naturelle.

Il me semble, pour en terminer avec cette partie, qu'Aristote n'a pas cédé à la tentation d'idéaliser ce qui se produit dans les phénomènes naturels, comme si les règles qui les régissent pouvaient tenir lieu de norme infrangible ; ce serait là une théorie purement mécaniste du monde. On voit assez mal comment il eût été possible pour Aristote de passer de la nature initialement observée à des codifications pouvant servir de base absolue à des lois éthiquement valables pour tous, pour tout, tout le temps et dans tous les cas car, dans le monde sublunaire, la nature est traversée de déficiences, et même par ce que d'aucuns pourraient à juste titre nommer des faits de violence naturelle, comme en attestent les rapports qu'entretiennent la plupart des vivants. Il semble, par ailleurs, difficile de ne pas relever dans ces rapports une sorte d'eugénisme naturel réalisé par la prédominance du fort sur le faible, prédominance qu'on appelle justement « sélection naturelle ». Le propre de l'homme, mais j'anticipe, pourrait être précisément de réguler ces rapports naturels en les humanisant, et c'est là l'œuvre du politique pour Aristote.

## DE LA NATURE EN GÉNÉRAL À LA NATURE DE L'HOMME

Peut-on passer sans transition d'une considération de la nature en général, de ses principes et de ses causes, à la nature de l'homme ? Il faut répondre par oui et par non.

Oui, en tant que l'homme est, de par sa constitution corporelle et même psychique, lié au système des causes qui président aux changements qui traversent le champ naturel et multiforme du vivant, comme la génération, la croissance et le développement, le vieillissement, la corruption et la mort.

Non, en tant que l'homme est de nature plus complexe que tous les autres vivants et qu'il comporte une dimension, qu'en philosophie nous nommons « différence spécifique », qui le distingue des autres vivants sans pourtant l'affranchir de son existence corporelle. Il possède en effet la raison et, de ce fait, il est le seul des vivants à pouvoir transcender volontairement, pour le meilleur et pour le pire, les tendances ou inclinations vitales fondamentales qui le traversent. Autrement dit, il peut,

dans certains cas, dans la visée d'un bien supérieur, ne pas suivre ses inclinations pourtant naturelles et même agir contre elles. Bien loin d'être destiné aux seuls instincts qu'il partage avec le monde animal (la reproduction, l'autoconservation et donc la vie en groupe et la recherche de nourriture), l'homme est doté d'une raison qui, dans le cas de son rapport aux forces vitales qui le constituent, le pousse à s'appropriier sa propre fin qui dépasse la fin du règne animal et ce, par sa faculté à délibérer sur les moyens les meilleurs qui puissent l'y conduire, en régulant ses appétits naturels notamment<sup>12</sup>. Cette faculté à délibérer sur les moyens les meilleurs est située, par Aristote, dans la partie calculatrice de l'âme rationnelle (*EN VI, 1, 2* [1139a]). Il y a plus encore, car, à ce qu'Aristote a pu, semble-t-il, observer, l'homme est capable d'embrasser une fin qui ne se choisit pas en vue d'autre chose, mais qui n'est choisie que pour elle-même. Il s'agit, comme on le sait, du bien en tant que bien. Cette capacité se loge dans la partie théorique de l'âme humaine qui désigne son ouverture naturelle, soit son ouverture immédiate et native, à ce qui dépasse la physique ; ce que la tradition mystique du christianisme d'Orient et d'Occident s'appropriera sous la forme du « désir naturel de voir Dieu ».

L'homme aurait donc, aux dires d'Aristote, trois vies ou plus précisément trois niveaux de vie correspondant à sa nature tripartite complexe. Ces trois niveaux ou degrés de vie semblent destinés, dans l'individu concret, à n'en former qu'un. Du moins, tel est l'idéal qu'Aristote semble proposer. Il faudrait sans doute repenser toute cette question à la lumière de la dernière section de l'*Éthique à Eudème* dans laquelle Aristote, traitant de la vertu complète, introduit une notion extrêmement difficile à traduire en français, le *kalos-kai-agathos*, qui recouvre les notions de bonté et de beauté (*EE VIII, 3* [1248b-1249b]).

Ces trois niveaux de vie se déclinent comme suit :

12. On rétorquera peut-être à l'encontre de la différence qu'Aristote prône entre l'homme et les autres vivants que certains animaux aussi, dès lors qu'il est question d'atteindre de la nourriture ou un objectif plaisant, sont capables de délibérer, à savoir d'opérer un choix entre plusieurs possibilités. Bien qu'Aristote ne dénie pas à de nombreux comportements animaux une certaine logique témoignant d'un certain type de rationalité, il leur refuse cependant la capacité rationnelle à délibérer qui est pour lui proprement humaine, faisant de ce dernier un être moral. L'animal, quant à lui, suit avec une certaine logique son instinct.

- La vie naturelle, qui reconnaît en l'homme un être de nature au sens le plus général qui soit, est la première. Elle est faite d'appétits, de désir et de plaisir. Elle est dite irrationnelle au sens d'irréfléchie, bien qu'elle ne soit pas dépourvue de certains *process* logiques. Elle répond aux impératifs de la nature corporelle et du premier degré de vie psychique, comme se nourrir, se reproduire, vivre en groupe, tendre vers le plaisant, etc.
- La vie rationnelle, qui est la vie de l'âme dirigeante, maîtresse de la nature corporelle, dira Aristote, est la deuxième. Elle a à faire avec la vie pratique. Elle est le lieu, à proprement parler, de la vertu éthique, du volontaire, de la responsabilité et de la délibération. Elle est la vie proprement humaine.
- La vie théorique, qui est la vie de ce qu'Aristote appelle l'élément divin en nous (EN 10 [1177b]), se nourrit de contemplation gratuite. Elle est à proprement parler, pour le Stagirite, la source du bonheur humain. Elle est simple et divine et, de ce fait, dépasse la vie humaine qu'elle parachève par ailleurs.

Les choses humaines n'épousent donc pas exactement ce que les phénomènes de la nature donnent à voir, et ce pour plusieurs raisons. La plus importante, sans doute, tient au fait que si les entités naturelles sont prises dans des schèmes fixes de développement caractérisés par des lois précisément naturelles, bien qu'à ma connaissance Aristote n'ait jamais fait usage dans ses études de naturaliste de l'expression « loi naturelle (*ho physikos nomos* en grec)<sup>13</sup> », les affaires humaines connaissent, elles, une très curieuse absence de fixité (EN II, 4, 1 [1104a]). Je ne dis pas qu'Aristote n'y observe et n'y relève pas des faits récurrents comme l'union du mâle et de la femelle, le soin de ses propres petits, la vie en groupe, etc., mais ce qui est spécifiquement humain, l'usage de la raison, l'agir proprement humain, l'appréciation des circonstances et des moyens spécifiquement humains de tendre vers sa fin, tout cela ne présente aucune contrainte naturelle qui puisse être érigée en loi, sauf peut-être sous la forme d'une certaine nécessité à s'en tenir en

13. On notera, par exemple, qu'Aristote oppose explicitement la nature à la loi (voir EN I, 3 [1094b]), la nature étant un donné qui ne dépend pas de nous, qui nous précède en quelque manière, alors que la loi est pour lui objet de convention. Cette dernière a d'ailleurs pour objectif de régler ou même réguler de la façon la plus adéquate possible les rapports entre les hommes. Elle exprime précisément la médiété, sans excès ni défaut, que l'on devrait rencontrer dans les phénomènes naturels quand ces derniers ne sont pas viciés ou corrompus. Bien que normative, la loi ne présente pas le caractère absolu de la nature et de ses règles, elle est soumise à de perpétuelles évaluations et à des ajustements, comme la vie morale individuelle, d'ailleurs.

tout à la « médiété <sup>14</sup> » qui désigne une posture déterminée entre excès et défaut, et ce pour son propre salut d'abord. Une telle médiété est, comme Aristote en convient, la recherche du mode d'être optimum ici et maintenant. On admettra volontiers que la médiété elle-même n'est pas fixe, en ce sens qu'elle est proportionnelle aux individus et aux groupes sociaux auxquels elle s'applique, car elle dépend directement des caractères propres des agents humains concernés et, en ces matières, il n'y a pas de norme unique, mais ajustement continu et adaptation <sup>15</sup>. La seule mesure absolue, s'il en est, pourrait être le fameux *kalos-kai-agathos*, la vertu complète, qui préside, pour Aristote, à toutes les vertus particulières qui parfont l'homme très concret, pris dans la contingence, engagé par nécessité dans des rapports avec autrui qui n'ont rien d'idéal.

Aristote avait d'ailleurs pris soin d'avertir son lecteur des difficultés de traiter cet aspect contingent qui ressort des affaires humaines, dès les premières pages de l'*Éthique à Nicomaque* ; je cite :

La même rigueur, en effet, ne doit pas être réclamée dans tous les arguments, pas plus que dans les travaux d'artisans. Or les matières que sont le beau et le juste, sur lesquelles veille le politique, offrent *une telle diversité* et la marque d'une *telle fluctuation* qu'elles peuvent sembler tenir à la loi seulement et pas à la nature. Et même les bonnes choses *présentent pareille fluctuation*, puisque, pour beaucoup, elles sont à l'occasion source de dommages : certains, en effet, ont péri pour cause de richesse et d'autres pour cause de courage. – On peut donc se contenter, lorsqu'on argumente sur de telles matières ou à partir d'elles, de *montrer le vrai à gros traits, c'est-à-dire en l'esquissant* (...). (EN I, 3 [1094b]).

La même consigne de prudence méthodologique à propos des matières proprement morales est d'ailleurs rappelée peu après par le Stagirite, mais elles portent alors non sur le beau et le juste comme dans le texte précédent, mais sur les actions à exécuter,

14. Sur la vertu comme médiété, voir par exemple : EE II, 3-5 [1220b-1222b].

15. Voir, par exemple, EN II [1109b1sq] : « ... car nous avons chacun *nos* inclinations naturelles » ; mais encore EN II [1106b35-1107a1] : « ... la vertu est état décisionnel qui consiste en une moyenne, *fixée relativement à nous* » ; même idée, sans surprise, dans l'*Éthique à Eudème* : « Mais en tout, l'intermédiaire *relatif à nous* est ce qu'il y a de mieux puisqu'il est comme la science et la raison l'ordonnent. Partout il produit aussi la meilleure disposition » (EE II, 3 [1220b]).



comprenez les actions concrètes, particulières. Là aussi, semble-t-il, Aristote propose de s'en tenir à une esquisse et de renoncer à la rigueur même qu'il a appliquée à la science de la nature, car, dit-il, « les biens dont se réclament nos actions et les intérêts qu'elles poursuivent n'ont *rien de fixe* » (*EN II, 4, 1* [1104a]<sup>16</sup>). En ces matières spécifiquement humaines, l'attitude qui semble prévaloir est celle du marin qui doit à chaque instant prendre en compte des paramètres en constante évolution, hormis, cela va de soi pour Aristote au moins, le port qu'il est destiné à rejoindre et qui est la seule raison d'être de sa présence en mer. Il est certain, toutefois, que le métier de timonier repose sur un art qu'il faut apprendre à l'instar du métier d'homme et que l'un comme l'autre requiert un apprentissage, ou une éducation, adapté et objectif.

Cela dit, comme on s'en convaincra en reparcourant les œuvres éthiques et politiques d'Aristote, le Stagirite ne puise pas dans ses observations de naturaliste un cadre normatif et contraignant en termes de comportements humains. Il en aurait eu pourtant, plus que quiconque, les moyens.

Bien au contraire, ses amples observations du phénomène humain, parallèles empiriques à ses enquêtes de naturaliste, semblent lui avoir montré qu'à la différence de l'universalisme qui peut être tiré des sciences naturelles et qui comporte donc, dans la plupart des cas, un caractère de nécessité, les sciences de l'homme, elles, se meuvent dans le domaine du contingent, de l'évaluation permanente et de l'adaptation aux multiples circonstances particulières qui caractérisent la vie humaine individuelle et collective. Non pas, encore une fois, que les affaires humaines ne comportent pas de finalités objectives, de finalités orientées à l'instar des entités naturelles, mais les moyens d'accéder à cette fin, qui, ultimement, est le Bien suprême pour Aristote, reposent sur la délibération des instruments les plus appropriés pour y accéder, ainsi que sur l'appropriation volontaire et subjective de celle-ci. La perspective d'Aristote est résolument pragmatique bien qu'elle ait une très haute percep-

16. Il l'exprime en des termes quelque peu différents dans *l'Éthique à Eudème*, bien qu'ils recouvrent une idée similaire : « ...les actions dont l'homme est le principe et le maître, il est clair qu'elles peuvent se produire ou non, et qu'il est en son pouvoir qu'elles se produisent ou non, celles du moins dont l'existence et la non-existence dépendent de lui » (*EE II, 6* [1223b]).

tion de l'excellence humaine possible qui est, pour le Stagirite du moins, objective<sup>17</sup>.

En fait, à la différence des autres êtres vivants, l'homme seul est, selon Aristote, le principe et le père de ses actes, et ses actes sont, en quelque manière, ses propres enfants (voir, *EN* III, 3, 2 [1113b]). En bref, moralement, l'homme devient, pour Aristote, ce qu'il choisit d'être (voir, *EN* III, 3, 4 [1114a])<sup>18</sup>.

Il apparaît donc que, pour Aristote, l'homme, seul des vivants qui puisse être dit moral, n'est pas programmé par sa nature, exception faite des contraintes attendantes à sa vie corporelle et aux développements de sa vie psychique (la nécessité d'inscrire des apprentissages dans le temps, par exemple). La norme ultime ne saurait être la nature, la *physis* du monde sensible, pour l'homme, du moins tel qu'Aristote paraît l'avoir envisagé, mais ce qu'il nomme et décrit comme la vertu complète, le *kalos-kai-agathos*. C'est au mieux en l'envisageant à partir de sa fin ultime qu'on peut énoncer pour l'homme du « normatif » et donc de l'universel. L'office propre de l'homme, sa fonction si l'on préfère, consiste à harmoniser le bien pour lui, tel qu'il le perçoit maintenant, au bien suprême qui est son vrai bien et qui ne lui est, de ce fait, pas extérieur. Au contraire, ce bien suprême répond à la réalisation et à l'achèvement de sa nature complexe. C'est, d'ailleurs, la tâche du politique, pour Aristote, que d'organiser la vie de la Cité de façon à conduire tous et chacun en particulier au bonheur<sup>19</sup>, en créant notamment, par des lois justes, les conditions de possibilité d'un tel bonheur qui lui, encore une fois, présente, pour Aristote du moins, une réelle objectivité au sens qu'il ne dépend pas de l'évaluation subjective et affective de tel ou tel particulier. On admettra volontiers que si l'intention est heureuse, dans les faits elle ne peut être réalisée que de façon partielle et, la plupart du temps, de façon inégaleitaire ou, plus simplement, ne pas être réalisée du tout.

17. Le fait qu'il puisse par exemple la comparer au centre d'un cercle en dit, me semble-t-il, toute l'objectivité. Voir : *EN* II [1109a25].

18. À noter au passage que Grégoire de Nysse, dans la *Vie de Moïse* ou *Traité de la perfection en matière de vertu*, exprime une idée similaire : « ...la naissance < dans la vertu > ... est le résultat d'un choix libre et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents » : voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse* [Theoria, II, 3], Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 1<sup>er</sup>, 1968.

19. C'est l'objet du Livre VII de la *Politique* d'Aristote.

Aristote avait enfin parfaitement observé que si l'inné, le « par nature » se trouvant en puissance en tout homme, établissait un ensemble de caractères communs à tous les individus de l'espèce humaine et donc une certaine égalité entre tous, simultanément, à la naissance donc, des dispositions particulières tout aussi innées, et donc parfois imputables à la nature<sup>20</sup>, impliquaient une inégalité foncière entre individus d'une espèce pourtant commune. Une telle inégalité, anti-moderne au possible, mais logique dans cet ancien système, est absolument requise par le système d'Aristote qui repose sur des rapports d'équilibre et correctement définis entre un principe actif, la forme, le mâle et le maître, et un principe passif, la matière, la femelle et l'esclave. Ce rapport dialectique transversal à toute réalité est de ce fait universel. Ses implications sociales font l'objet d'études approfondies dans la *Politique*.

Je voudrais m'autoriser, pour clore cette partie, une brève digression concernant ce que d'aucuns pourraient reconnaître chez Aristote comme l'embryon de notre problématique touchant au rapport de la nature et de la loi, en bref quant à la possibilité pour une loi d'être fondée en nature. Nos habitudes langagières nomment ce principe, connu d'Aristote, « droit naturel ». Une telle appellation dont l'idée, incontestablement, apparaît chez Aristote, nous fait parfois oublier, en raison du caractère presque exclusivement juridique de notre usage du mot « droit », que littéralement, il est moins question d'obligation que du constat d'un sens universellement répandu de « ce qui est juste » par nature (*physei dikaiton*, en grec)<sup>21</sup>.

Serait-ce donc la voie ouverte à une éthique fondée en nature ? Une telle position pourrait par exemple prendre appui sur quelques textes épars plus que sur un présupposé ferme et sur la théorie développée d'une telle idée. En fait, comme nous allons le voir, ce principe a toujours trait à la question du juste et de l'injuste, lesquels ne sauraient souffrir, pour Aristote, comme on peut l'imaginer, le plus et le moins. Comme à son habitude,

20. Concernant le délicat rapport entre chance, bonne chance et bonheur qui demande à laquelle, de la chance ou de la nature, il faut imputer les différences entre individus de l'espèce humaine, voir : *EE* VIII, 2 [1246b-1248b].

21. Par exemple : ARISTOTE, *Rhétorique* I, 13 [1373b10].

Aristote prend soin de préciser ce qu'il veut dire par le mot « loi » et comment ce dernier désigne des réalités différentes selon que la loi est dite « particulière » ou « commune ». Dans la *Rhétorique*, il affirme :

La loi est tantôt particulière, tantôt commune. Par loi particulière (*idios*), j'entends la loi écrite qui régit chaque cité ; par lois communes (*koinos*), celles qui, sans être écrites (*agrapha*), semblent (*dokei*) être reconnues par le consentement universel (*para pasin homologeisthai*)<sup>22</sup>.

Mais la *Rhétorique*, encore, apporte peu après une précision de taille, presque sans équivoque :

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 < littéralement, la loi conforme à la nature (*kata physin, en grec*) >. 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<sup>23</sup>.

À en juger au regard de ces textes, le juste, conséquemment le sens du juste et par suite le sens de sa privation, à savoir le sens de l'injuste, sont, pour Aristote, fondés en nature. Cela veut dire qu'on les retrouve chez tous les hommes.

Il demeure pourtant frappant que la seule ébauche d'une possible loi naturelle, qui ne se développera que bien plus tard, ne porte que sur le sens inné du juste et de l'injuste, et non sur un catalogage d'obligations fondées en nature, même s'il paraît aller de soi que l'homme, en tant que vivant concret, connaît pareilles obligations lui enjoignant notamment d'organiser la

22. *Rhétorique I*, 10 [1368b7-9].

23. *Rhétorique I*, 13 [1373b4-9] ; mais aussi *Rhétorique I*, 13 [1375a31-35]. Aristote fondera sa thèse du « juste par nature » sur un sens inné du juste et de l'injuste répandu chez tous les hommes ; sens inné d'ailleurs attesté par les Anciens. Il cite à cet égard un propos de l'Antigone de Sophocle qui fait du juste ou de l'injuste par nature une : « Loi qui n'est ni d'aujourd'hui ni d'hier, qui est éternelle et dont personne ne connaît l'origine », mais aussi un propos d'Empédocle concernant l'injustice qui consiste à tuer un être animé : « Mais la loi universelle (*to pantōn nomimon*) s'étend en tout sens, à travers l'éther qui règne au loin et aussi la terre immense » ; pour les deux citations : ARISTOTE, *Rhétorique I*, 13 [1373b11-12 & 16-17]. On consultera avec profit sur ce sujet, EN V [1134b] et le commentaire de Gauthier-Jolif, in : ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, tome II, première partie : livre I-V, éd. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain-la-neuve, Peeters, 2002, p. 385-396.

survie de l'espèce et le bien-être des individus du groupe, politique, social et familial, auquel il appartient. On aura remarqué que pareilles obligations sont communes sur de nombreux points au genre animal, même si elles revêtent selon toute vraisemblance un caractère moral pour l'homme. Je voudrais clore ainsi ma digression, conscient qu'elle ouvre sur toute une série d'autres problèmes que je ne puis traiter ici.

LA NATURE,  
SOURCE DU POLITIQUE ANTIQUE ?  
BREF EXAMEN  
DU *PROTREPTIQUE* D'ARISTOTE

Puisque nous avons évoqué l'importance du politique dans le système d'Aristote qui, sur ce point, le place à bonne distance de l'individualisme contemporain qui ne reconnaît pas au politique la place que lui accordent les Anciens<sup>24</sup>, essayons d'examiner quelle peut être précisément la source du politique dans ce système, dans quel cadre et à partir de quoi le législateur peut estimer qu'une loi est bonne pour la Cité particulière qu'il a pour charge d'administrer ? Pour ce faire, je voudrais brièvement examiner le cas d'un court texte d'Aristote que l'on peut raisonnablement tenir pour authentique, bien qu'il ne nous soit conservé que sous la forme de fragments. Je veux parler du *Protreptique* qui, de par son genre littéraire, est une exhortation publique à la vie philosophique. Ce texte fait partie des œuvres d'Aristote qualifiées d'exotériques, c'est-à-dire destinées à une large diffusion externe à l'école.

La source du politique, on l'a vu rapidement dans la partie précédente, est inscrite dans un rapport universel qui régule toute la réalité. Certains l'appelleront « principe régulateur<sup>25</sup> ». Ce

24. Il faut bien préciser qu'il n'y a pas *stricto sensu* de morale exclusivement individuelle pour Aristote dès lors que l'homme est considéré, toujours et dans tous les cas, comme un animal politique (*politikon*), communautaire (*koinonikon*) et familial (*oikounomikon*) (voir *Politique* I, 2 [1253a], *EE* VII, 10 [1242a]). C'est en tant qu'il est déterminé par son rapport naturel à autrui qu'il est exhorté à atteindre sa propre perfection en faisant profession de philosophie.

25. Voir TRICOT dans la note 4, p. 38-39 de sa traduction de la *Politique* d'Aristote (Paris, Vrin, 1977).

principe voudrait que toute chose, animée ou inanimée, repose sur la dualité de ce qui commande et de ce qui est commandé<sup>26</sup> ; si s'agit, ni plus ni moins, d'une transposition sociale et politique de l'hylémorphisme. Je l'évoquais à la fin de la partie précédente, peu avant la digression qui la clôt.

Le *Protreptique* d'Aristote nous fournit vraisemblablement une version plus platonisante du politique, législateur et homme d'État, comme on peut le constater à la lecture du fragment que nous allons brièvement aborder et qui nous est rapporté par Jamblique<sup>27</sup>. En fait, il s'agit, selon toute vraisemblance, d'une œuvre de jeunesse d'Aristote qui ne recouvre pas exactement l'aspect plus fouillé, plus pragmatique de la *Politique*. On pourrait même y déceler une certaine idéalisation du politique qui n'est pas sans rappeler le statut du philosophe-roi de la *République* de Platon. Je l'évoquerai par la suite. Ce n'est pas en tant que dernière parole d'Aristote sur la question que je convoque ce texte, puisque, historiquement, il s'agirait plutôt de la première, mais je le fais en raison de sa diffusion et de sa réception dans l'Antiquité tardive, même si le document n'a pas été conservé dans son intégralité. La nature y apparaît alors comme une source du politique et de la bonne législation.

Aristote affirme donc :

De plus, que la sagesse théorétique<sup>28</sup> procure à notre vie humaine les plus grands avantages, on le constatera facilement à partir des arts. Les médecins capables et la plupart des maîtres de gymnastique deviennent sans peine que, pour prétendre devenir médecin ou gymnaste de valeur, il faut s'y connaître en matière de nature<sup>29</sup> ; de même aussi *les bons législateurs doivent connaître la nature*, et bien plus, certes, que les premiers. Ceux-ci, en effet,

26. Voir ARISTOTE, *Politique* I, 5 [1254ab]. Je ne souhaite pas développer et vérifier la légitimité ou non d'un tel principe. Je le constate et lui reconnais volontiers une réelle pertinence dans ce système, bien que les conséquences sociales qui en découlent, l'esclavage de droit naturel par exemple, soient choquantes pour un contemporain. Ces conséquences, tout à fait discutables, n'invalident toutefois pas le principe, notamment quand Aristote place dans une position de subordination le corps par rapport à l'âme et le désir par rapport à l'intellect (1254 b 1 s.).

27. Sur Jamblique, voir : J. DILLON, « Iamblichos de Chalcis », *DPhA*, tome III (2000), p. 824-836 et l'introduction de Des Places à son édition du *Protreptique* de Jamblique, aux Belles Lettres, Paris, 1989.

28. On se rappelle que c'est le niveau de vie supérieur à la raison calculatrice, qui se meut, quant à elle, dans le contingent.

29. Littéralement : être expérimenté en ce qui concerne la nature.

ne travaillent que pour la santé<sup>30</sup> du corps, tandis que les autres, qui s'occupent des vertus de l'âme et se font forts de donner des leçons sur le bonheur ou le malheur de la cité, ont beaucoup plus besoin de philosophie. Dans les autres arts, en effet, les arts productifs, c'est à partir de la nature qu'ont été découverts les meilleurs instruments ; dans la construction, par exemple, on regardait tantôt la surface de l'eau, tantôt la lumière, les rayons du soleil pour faire le cordeau, la règle, le compas qui guident notre jugement et nous permettent de contrôler ce qui apparaît à nos sens de suffisamment droit et uni. *De même, le politique doit demander certaines normes à la nature même et à la vérité, pour juger d'après elles ce qui est juste, beau, et avantageux.* De même que, tout à l'heure, ces instruments l'emportaient sur tous les autres, de même est la plus belle la loi la plus conforme à la nature<sup>31</sup>.

Avant de m'arrêter et d'interroger brièvement chacune des deux phrases soulignées, je voudrais qu'on note bien le fait que la loi, ici, n'est pas dite naturelle par Aristote, quand bien même il affirme qu'elle doit se conformer à la nature qui lui fournit les instruments de cette possible et souhaitée conformité. Elle ne peut en être que l'imitation à l'instar de l'art ; « ... les législateurs doivent connaître la nature... » : cette courte sentence soulève deux difficultés.

La première est le statut exact du « connaître » qui apparaît comme une nécessité (voir « doivent » [*dei* (il faut), en grec]). Le ton général du propos me semble, au vu de l'ensemble, moins catégorique et systématique qu'il n'y paraît, et beaucoup plus pragmatique, car « connaître la nature » pour la sagesse théorétique dont il est question dans ce texte ne saurait relever d'un savoir documentaire issu de l'*historia* (voir *supra*). Il me semble que cette connaissance de la nature a trait à une connaissance intuitive, immédiate, qui relève d'une intime expérience de sa structure et des rapports d'équilibre qui la sous-tendent.

La seconde difficulté relève de ce que j'abordais précédemment sous le rapport des choses qui se disent de multiples façons. Que faut-il entendre par « nature » dans ce cas précis ? La comparaison avec le médecin capable et le gymnaste de valeur

30. Littéralement : la vertu du corps.

31. ARISTOTE, *Le Protreptique*, fragments issus du *Protreptique* de Jamblique (184.7-85.1), éd. E. Des Places). On peut se reporter à cette édition en attendant la parution de l'édition critique du texte d'Aristote aux Belles Lettres à Paris, préparée par Mme Sophie Van der Meeren.

me semble apporter un certain éclairage. Le mot « nature » serait une manière de se référer moins à la fixité d'une norme naturelle qu'aux ressorts intimes et dynamiques du vivant, et du vivant « naturellement » orienté, finalisé. On se souvient par exemple que le corps humain dont s'occupent précisément médecins et gymnastes repose sur des équilibres de forces en tension. On admettra qu'ils s'en occupent différemment car, si l'action est curative pour le médecin, elle est essentiellement préventive pour le gymnaste. Ces équilibres manifestés par la santé et par le bon fonctionnement du corps sont comparativement les mêmes que ceux qui doivent assurer la santé de l'âme pour laquelle il existe aussi du curatif et du préventif. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le législateur doit s'occuper de la vertu de l'âme et non de la santé du corps. En fait, si l'on voulait être précis, on devrait dire qu'il s'occupe aussi de la santé du corps par la médiation de la santé de l'âme, en fait, des âmes. En réalité, il semble bien que sa fonction, plutôt que son devoir, même si les deux se recoupent partiellement, consiste à garantir à son univers, la Cité, les conditions de possibilité d'un juste rapport des forces en présence, en respectant notamment les rapports de subordination, du corps à l'égard de l'âme, du désir à l'égard de l'intellect, et de manière générale de l'élément dominé et ordonné à l'élément dominant et ordonnant.

De même, le politique doit demander certaines normes (*horoi*, en grec) à la nature même et à la vérité, pour juger d'après elles ce qui est juste, beau, et avantageux.

Dans cette seconde sentence, on retrouve un impératif (voir : <il> doit) identique à la sentence précédente. Dans ce cas, il est moins question de connaissance et de proximité avec les ressorts intimes de la nature que de la nécessité d'en attendre quelque chose. À l'instar du parallélisme précédent qui comparait le législateur au médecin capable et au gymnaste, cette portion de texte comprend un autre élément de comparaison. En effet, tout comme le constructeur tire de la nature les instruments qui lui permettront de produire des imitations de la nature, car il est admis que l'art imite la nature et c'est particulièrement le cas pour l'architectonique, le politique doit demander à la nature certaines normes. À noter qu'il ne les demande pas à la nature seulement, mais, précise Aristote, à la nature même et à la vérité, ce qui n'est



sans doute pas tout à fait pareil. Évidemment, un problème similaire à la sentence précédente se pose. Que veut dire Aristote quand il parle ici de nature ? Faisons plusieurs remarques pour débroussailler quelque peu le terrain. On peut noter, tout d'abord, que le politique n'a pas à attendre de la nature qu'elle lui fournisse des lois fixes qu'elle précontendrait en quelque manière, en attendant que quelqu'un daigne bien les déchiffrer. Il lui demande des normes (*horoi*) pour juger, autrement dit des critères pour évaluer ce qui est juste, beau et avantageux. Bien que la nature ne délibère pas sur la conduite à tenir, elle peut, à ce qu'en dit Aristote, fournir au politique des critères qui lui permettent de délibérer sur les moyens les meilleurs qui puissent garantir la justice, la beauté, l'avantageux, ultimement le bonheur de la cité.

Ce texte n'est pourtant pas sans poser de sérieux problèmes. On peut en effet parfaitement admettre qu'il est capital à qui veut guider un groupe humain, que ce soit un État, une cité, une armée ou plus simplement une maisonnée, de connaître la nature, simple ou complexe, de ce qui doit être dirigé comme l'âme dirigeante doit connaître les tendances fondamentales, les appétits de la vie psychique et corporelle, qu'elle doit réguler. Mais ce n'est pas exactement de cela qu'il s'agit car on ne saurait admettre que les appétits et tendances à canaliser puissent servir de normes et de critères d'évaluation à ce qui est juste, beau et avantageux. La nature, ici, doit donc être entendue en une autre acception. Je pense qu'elle doit être entendue dans un registre similaire à celui du constructeur, à savoir comme ce qui fournit à un art donné les instruments de son imitation. La nature dont s'inspire l'art du constructeur se résume à la surface de l'eau, à la lumière et aux rayons du soleil. Les instruments qui en proviennent sont, on peut en convenir, de nature mathématique et relèvent plus précisément de la géométrie.

La difficulté avec le deuxième terme de comparaison, qui d'ailleurs commande l'intention du texte, est qu'Aristote ne précise pas quelle est exactement la nature à observer : l'eau ? la lumière ? ou les rayons du soleil ? C'est assez difficile à expliciter car l'objet du constructeur et celui du politique ne sont pas tout à fait similaires. Le premier compose avec des matériaux inertes ou devenus plus ou moins tels, comme la pierre, le bois, etc. ; le second doit pallier la complexité du vivant humain. Cela dit, on peut admettre que, dans l'un et l'autre cas, ce qui est

emprunté à la nature, les instruments ou critères sont des invariants. C'est le cas du cordeau, de la règle et du compas pour l'architectonique. Il se pourrait dès lors que ce que le politique puisse tirer de la nature relève, à l'instar du bâtisseur, de normes, de critères relevant des sciences mathématiques<sup>32</sup>. On connaît la place du pythagorisme à l'intérieur de l'Académie<sup>33</sup>, et il n'est pas totalement suspect de penser qu'Aristote rapproche dans son esprit le démiurge du *Timée*, régulateur du monde, et le philosophe-roi de *La République*, régulateur de la cité. On sait que le démiurge du *Timée* ordonne et régule le monde grâce à l'âme, sur la base de rapports mathématiques. Les critères d'évaluation de ce qui est juste, beau et avantageux, non explicités par Aristote, seraient donc des rapports de proportion mathématiques, des *logoi*<sup>34</sup>, régulant dans la nature des équilibres complexes. Ils seraient, dans le cas du politique, des critères invariants destinés à gérer dans leur application de nombreux cas à géométrie variable. Ils apporteraient ainsi à la cité des points d'équilibre, des lois, qui en assurent, en quelque manière, la stabilité, l'équilibre et la force<sup>35</sup>. Une telle hypothèse pourrait

32. Il est difficile de faire exactement la part des choses entre ce qui relève d'Aristote lui-même, de l'Aristote du *Protreptique* s'entend, et ce qui pourrait relever d'une tendance toute néoplatonicienne cherchant à pythagoriser Aristote. On se rappelle que le *Protreptique* d'Aristote est encadré dans celui de Jamblique, qui en est sans doute devenu le principal vecteur de transmission. Il est incontestable que le néoplatonisme, soucieux de faire concorder Aristote et Platon, a pu chercher à les faire se rencontrer dans une source qui leur fût, au moins à titre d'hypothèse, commune : la source pythagoricienne.

33. Et même pour l'Aristote du *Protreptique*, ainsi qu'on peut aisément en juger à partir des propos suivants : « Or des vivants d'ici-bas le plus parfait est l'homme, de sorte qu'évidemment il est né naturellement et selon la nature. Quelle est donc celle des réalités pour laquelle nous ont engendrés la nature et le Dieu ? À cette question, *Pythagore* répondit : "pour contempler le ciel" ; il prétendait être lui-même un contemplateur de la nature et que c'était pour cela qu'il était venu à la vie », ARISTOTE, *Le Protreptique*, fragments issus du *Protreptique* de Jamblique ([81.9-15] ; voir également : *Ibid.*, [82.7-15]).

34. C'est aussi ce qui ressort, me semble-t-il, de la théorie aristotélicienne du juste et de l'injuste telle qu'elle est exposée au livre 5 de l'*Éthique à Nicomaque*, en particulier dans la section traitant de la justice distributive et de la justice correctrice (*EN V* [1131a-1133a]). On peut utilement se rapporter une fois encore à l'excellent commentaire de Gauthier-Jolif, in : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, tome II, première partie : livre I-V, p. 351-380.

35. Une idée tout à fait similaire, issue cette fois encore de la tradition pythagoricienne, se trouve chez Proclus : elle met en avant la valeur de l'angle droit pour réguler l'existence, in : PROCLUS, *In Euclidem* [133.2-134.8], éd. G. Friedlein.

d'ailleurs se targuer de l'ajout assez énigmatique de la vérité car, pour la tradition platonicienne dans laquelle l'Aristote du *Protreptique* me paraît encore se mouvoir, la vérité est, à la différence de l'opinion, un invariant simple.

Une telle hypothèse pourrait d'ailleurs avancer à son actif ce qu'Aristote rapporte peu après :

... le philosophe est le seul (artisan <sup>36</sup>) dont les lois soient stables et l'activité droite et belle. Seul, en effet, il vit les yeux fixés sur la nature des choses et le divin ; pareil à un bon pilote < s.-e. qui règle la course du navire sur les astres <sup>37</sup> >, il rattache les principes de sa vie à l'éternel et au permanent et, dès lors, s'élance sur les flots du réel et vit comme son propre maître <sup>38</sup>.

La nature des choses et le divin procureraient donc des critères stables permettant au politique, dont la nature philosophique est dévoilée en cette fin de texte, de s'aventurer dans l'univers instable, non fixe, impermanent de la cité des hommes. Une telle compétence lui est donnée par ce qu'Aristote nommait, dès les premières lignes du propos que je rapporte ici, la sagesse théorétique (*phronesis theorèthikè*).

## CONCLUSION

Le nom de « nature » a donc des acceptions multiples qu'Aristote a pris soin de recenser dans deux œuvres majeures, soit le livre *Delta* de la *Métaphysique* et le livre II de la *Physique*. Aristote y précisera, comme nous l'avons vu, sa propre acception du mot « nature ». Le choix de cette dernière acception ne suffit pourtant pas à rendre compte de tous les usages qu'il fait de ce nom parfois utilisé sans la précision qu'on serait en droit d'attendre. Si l'acception technique finalement adoptée (la nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par soi et non

36. Littéralement, le seul parmi les démiurges. Il n'est pas incongru de penser qu'Aristote avait ici à l'esprit le Démiurge du *Timée* qui fabrique le monde à l'image de ce qui est éternel et permanent. Le parallèle organisation du monde/organisation de la Cité/organisation de soi est patent.

37. J'emprunte cette précision à Des Places qui la signale en note (note 3, p. 85) comme une proposition de Festugière.

38. Fragments issus du *Protreptique* de Jamblique [85.18-22].

par accident, in : *Physique* II, 1 [192b20]) vaut pour ses enquêtes de naturaliste et ce, de façon universelle, pour Aristote s'entend, il faut bien admettre qu'en de nombreux cas, l'usage de « nature », par extension de « naturel », signifie simplement chez lui « ce qui va de soi », que ceci serve d'ailleurs à désigner une disposition innée, un état permanent ou un mouvement. « Nature/naturel » signifie parfois, nous l'avons vu, une détermination commune à un genre, une espèce, conséquemment à tous les individus qui viennent s'y classer. Relativement à un être donné, l'usage de « nature/naturel » signifie parfois « propre » à une catégorie d'être, sans ajout, suppression ou transformation artificielle des qualités inhérentes à une chose donnée. Nature s'opposerait ainsi à artificiel, en bref s'opposerait, dans son usage commun, à ce qui est issu d'un artifice qui ne peut être, dans le meilleur des cas, qu'une imitation de la nature. La nature et le naturel s'opposent également à l'accidentel car l'accident, qui relève du contingent, de ce qui peut indifféremment être ou n'être pas, contrecarre les plans de ce qui, présentant un caractère de nécessité interne, va de soi. Ce qui relève de la nature et du naturel devrait se produire – les conditions nécessaires étant remplies – de soi et par soi, à moins d'être contraint à ne pas le faire. Il faut garder à l'esprit la pluralité de ces usages provenant d'Aristote lui-même pour réduire autant que faire se peut l'ambiguïté inhérente au langage humain. C'est peut-être ce que nous enseigne avant toute chose le Stagirite et, sur ce point précis, ses propos et sa méthode ne manquent pas d'acuité.

Concluons en rappelant une fois encore que « ce qui va de soi » dans les choses de la nature ne va pas, dans tous les cas, de soi dans les affaires humaines. Si donc, pour Aristote, la loi n'est pas naturelle, en ce sens qu'elle est en dernier recours, dans la pratique, l'objet d'une convention entre pairs, elle doit toutefois se conformer à la nature en demandant à celle-ci non des lois, mais des critères qui puissent servir à juger ce qui est juste, beau et avantageux pour les êtres humains que le politique a pour office de conduire au bonheur. C'est exiger du politique, de tout homme finalement en tant qu'animal politique, qu'il soit philosophe (ami, amant de la sagesse) et qu'il retrouve cet aspect de son office propre, donc commun à l'espèce, qui paraît si souvent lui échapper, à savoir la familiarité avec les

ressorts intimes du réel par la contemplation<sup>39</sup> de la nature (la *physikè théôria*).

Au terme de ma contribution, j'éprouve le sentiment un peu frustrant de n'avoir fait que survoler ce qui mériterait un traitement beaucoup plus approfondi. Je me rends compte que je soulève d'importants problèmes qu'il faudrait mesurer à l'aune des textes que je peux ici ou là n'avoir pas compris avec la précision requise. Si, toutefois, ma contribution avait quelque chance d'avoir attiré l'attention sur la nécessité de traiter, avant toute entreprise intellectuelle, du problème de l'homonymie et de ce qui se dit de multiples façons, elle aurait atteint son objectif et n'aurait pas été, dès lors, tout à fait inutile.

*Pascal Mueller-Jourdan*

Maître de conférence en philosophie ancienne,  
Faculté de théologie,  
Université catholique de l'Ouest, Angers.

#### **BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE.**

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 4 tomes, éd. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain-la-neuve, Éditions Peeters, 2002.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. R. Bodéüs, Paris, GF, 2004.
- ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, éd. V. Décarie, Paris, Vrin, 2007 (1<sup>re</sup> éd. Montréal, 1978).
- JAMBLIQUE, *Protreptique*, éd. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2004<sup>4</sup>.
- R.-A. GAUTHIER, *La Morale d'Aristote*, Paris, PUF, 1958 (1973).
- W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (trad. O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'Éclat, 1999).
- A. KENNY, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- P. MUELLER-JOURDAN, « L'homme et son écosystème. Traces antiques d'une cohabitation responsable : entre échec et promesse », in *Écologie et Création*, Parole et Silence, 2008, p. 99-111.
- ID., article « Aristotélisme », *Dictionnaire d'éthique chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf (à paraître).

39. Afin d'éviter un quiproquo, je précise, mais cela va de soi, que la contemplation de la nature (*physikè théôria*) pour les Anciens n'a rien à voir avec je ne sais quel romantisme qui se fait jour surtout à l'époque moderne : elle est au contraire foncièrement rigoureuse... mais c'est là m'engager dans une autre étude.

- C. NATALI, article « Aristote de Stagire. Les éthiques, tradition grecque », *Dictionnaire des philosophes antiques* (=DPhA), Supplément 2003, p. 174-190.
- G. ROMEYER DHERBEY (dir.), *L'Excellence de la vie. Sur l'« Éthique à Nicomaque » et l'« Éthique à Eudème » d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002.
- G. VERBEKE, *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne*, Louvain University Press, 1990.