

La cause finale de l'homme : nature et éthique¹

Priscilla Tesch Spinelli

Département de Philosophie de l'Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS – Brésil
Boursière de la CAPES/Brésil – Programa de Estágio Pós-doutoral no Exterior. Dossier n° 0643/15-7

I.

À partir de Bernard Williams – ou plutôt surtout à partir de lui – une forte critique a été mise en place concernant les fondements de l'éthique aristotélicienne et par la suite concernant l'éthique elle-même. La vision de monde sur laquelle s'appuyait Aristote, soutient Williams, ne nous est plus accessible, on ne croit plus en elle. L'éthique d'Aristote dépendrait, au bout du compte, de sa vision totalisante de la nature et du cosmos : il y a un ordre fixe de toutes les choses dans le monde ; les plantes, les animaux et les hommes qui y sont trouvent leur place, jouant ainsi leur rôle (*ergon*) dans la totalité des choses. Comme il dit :

Pour Aristote, l'agent vertueux ne rencontrait pas aucun conflit de ce genre. Il pouvait comprendre que les dispositions dont il tirait son regard éthique sur le monde représentaient un développement normal ou complet des potentialités humaines. Ainsi en allait *absolument*, au sens du moins (Aristote certes en pensait plus) où la meilleure théorie possible de l'humanité et de sa place dans le monde aboutissait à ce résultat. Cette perfection pouvait aussi être déployé harmonieusement de telle sorte que le développement de ces capacités éthiques s'accorde à d'autres formes d'excellence humaine. La théorie d'Aristote signifie que lorsque l'agent réfléchit, même de l'extérieur, à tous ses besoins et toutes ses capacités, il n'entre jamais en conflit avec ses dispositions éthiques. (...) Aristote voyait un certain type de vie éthique, culturelle et même politique comme une culmination harmonieuse des potentialités humaines, acquise grâce à une compréhension absolue de la nature humaine. Nous n'avons aucune raison d'y croire. (*L'Éthique et les limites de la Philosophie*, pp. 61-62)

Ainsi, toutes les parties du cosmos aristotélicien œuvrent ensembles et contribuent de façon harmonieuse à l'ordre des choses. C'est dans ce cosmos que l'homme se trouve et est compris comme un être qui a lui aussi une nature et une tâche à accomplir. L'harmonie de ses facultés (des vertus) s'insère dans le tout lui aussi harmonieux.

Plusieurs et différentes tentatives de libérer Aristote de cette critique ont été envisagées et

¹ La motivation initiale de l'écriture de ce texte était d'examiner la conception téléologique derrière l'affirmation aristotélicienne selon laquelle il y a une finalité ultime pour les êtres humains. Cependant, il ne montre pas le lien entre cette conception et le bien humain. Il fallait montrer comment, dans les textes éthiques d'Aristote, cette conception téléologique opère, tout en essayant de se libérer des critiques que j'ai présentées ici, ce que j'espère faire lors d'une autre opportunité.

réalisées. Beaucoup d'entre elles ont en commun l'effort d'écartier le projet éthique d'Aristote de la conception totalisante résumé ci-dessus. Martha Nussbaum (« Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics »), par exemple, a essayé de répondre directement à Williams en cherchant des bases aristotéliennes pour les arguments éthiques qui ne font pas appel à sa physique ou à sa cosmologie. Elle ne refuse pas l'affirmation selon laquelle l'éthique aristotélienne dépend du concept de nature humaine, mais essaye de montrer que le type de compréhension que l'on doit avoir de ce concept dans les arguments éthiques est éthique, herméneutique et non-réductible. Il ne s'agit pas de déduire l'éthique à partir de la métaphysique – ou de déduire comment on doit vivre pour être heureux à partir de résultats scientifiques sur la nature humaine. Dans le domaine éthique, poser sur quelqu'un le label « être humain » n'est pas faire une classification mais plutôt une *évaluation*, lui attribuer une valeur. Et la façon avec laquelle nous, êtres humains à ce même titre, avalions ce label est directement liée à la façon avec laquelle nous agissons et nous nous reconnaissons comme tels dans le monde. Nussbaum discute l'analyse de la *philia* dans l'*Éthique à Nicomaque* et la thèse de l'homme comme animal politique dans la *Politique* (pp. 90-91 ; 103-106) comme deux cas où la question de l'identité personnelle et de groupe peut être poursuivie et comprise sans faire appel aux conceptions scientifiques d'Aristote (même si elle reconnaît que les concepts aristotéliens de nature, essence, etc. ne sont pas totalement dénués de valeur).

La réponse de Bernard Williams (« Replies ») à l'article de Nussbaum est à mon avis claire et frappante. D'abord, il écarte l'idée selon laquelle l'éthique serait dérivée de la métaphysique : il ne pense ni que la démarche de justification philosophique de l'éthique doit être ainsi faite ni qu'Aristote l'a faite de cette façon (p. 200). De plus, la stratégie d'extraire les matériaux nourrissants de la compréhension éthique à partir d'une conception de nature humaine et d'être humain herméneutique et non-réductible est problématique : le fait que l'on puisse voir même dans la procédure aristotélienne des mouvements herméneutiques ne veut pas dire qu'Aristote les concevait comme nous les concevons maintenant (p. 201). Comme il affirme :

(...) notre compréhension de la nature et de ce qui est 'naturel' n'entraîne pas la même relation avec (ce que nous appelons) la connaissance herméneutique ou sociale que celle qu'Aristote a conçue. Voici pourquoi (...) je pense encore que, en abandonnant la cosmologie aristotélienne, le monde moderne a perdu les éléments nécessaires pour rendre son style de théorie éthique plausible, malgré le fait que l'on puisse certainement en tirer plusieurs pensées utiles. (« Replies », p. 201)

Une autre raison pour rester sur sa position est donnée par Williams quand il réaffirme une prémisse aristotélienne à laquelle l'explication de Nussbaum apparemment ne touche pas : Aristote suppose une harmonie par principe de toutes nos facultés, capacités et désirs. Cette prémisse se révèle plus plausible si l'on se sert de la cosmologie aristotélienne :

Cette supposition, je l'avoue, me semble plus plausible si vous pouvez vous servir de la cosmologie aristotélicienne que si vous regardez comme ouverte la question sur si le succès évolutionnaire de l'humanité, dans sa courte période d'existence, pourrait être dépendant d'un certain bricolage mal assorti de pouvoirs et instincts. Voici une des raisons pour lesquelles je pense toujours, contrairement à l'accent que donne Nussbaum et d'autres, qu'il y a une énorme différence pour l'acceptation de la perspective éthique aristotélicienne si l'on ne peut pas accepter sa cosmologie. (« Replies », p. 199)

Très récemment, David McPherson a défendu que les tentatives néo-aristotéliciennes de rétablissement de l'éthique ne doivent plus esquiver l'objection de Williams, qui lui semble correcte et précise. Il ne faut plus « fuir » de la cosmologie tout simplement, mais trouver

une conception sur comment notre vie s'adapte à l'ensemble de toutes les choses ; c'est-à-dire nous avons besoin d'une conception sur la signification et le sens de la vie humaine selon laquelle certaines de nos caractéristiques – par exemple, notre capacité pour la vertu – puissent de façon intelligente être vues comme ce qu'il y a de plus noble et mieux en nous. (...) Si la vie est, au bout du compte, déstituée de signification et sens, et vient à être tout simplement le produit des forces aveugles et contingentes, il est donc difficile de voir comment on peut maintenir une conception évaluative forte sur ce qui est noble et mieux par rapport à la vie humaine. (« Cosmic Outlooks and Neo-Aristotelian Virtue Ethics », p. 11)

McPherson analyse la réponse de Rosalind Hursthouse (présente en *On Virtue Ethics*) à l'objection de Williams, car à sa connaissance elle a été la seule à l'affronter directement. Mais elle n'offre pas non plus une explication sur comment et pourquoi même sans se servir d'un « larger scheme of things » la nature humaine dans son ensemble doit s'harmoniser. Elle fait appel à l'*espoir* qu'on doit finalement déposer en l'homme (McPherson, p. 6) précisément là où Williams a vu qu'il ne nous reste que du désespoir. Comme Mark Jenkins (*Bernard Williams*) l'affirme, « sans *ergon*, sans *telos*, l'indétermination inhérente à l'*eudaimonia* et aux vertus qu'ils rempliraient engloutirait la capacité de la théorie [éthique] » (p. 158). Sans une « ontologie morale » ou un arrière-plan ontologique qui puisse nous informer et donner sens à notre phénoménologie morale (ou à notre expérience évaluative la plus profonde) on ne voit pas comment *justifier objectivement* les exigences de la vertu². Le désespoir de Williams s'origine de l'apparente faillite d'une vision globalisante de la vie ; l'espoir de Hursthouse, du seul espoir³.

2 La formulation est de Charles Taylor, comme le crédite McPherson (p. 12).

3 McPherson critique aussi la façon de John McDowell (présente en *Mind, Value, and Reality*) de répondre à l'objection de Williams. Dans une note de pied de page il observe : « McDowell semble séparer l'éthique et la métaphysique aristotéliciennes d'une façon dont Aristote lui-même ne fait pas. En outre, même si l'on considère qu'Aristote défend que la perspective éthique ne peut être justifiée qu'à partir de l'intérieur de cette perspective, cela ne veut pas dire qu'il n'aurait pas besoin – à partir de l'intérieur de cette perspective –, de faire appel à un arrière-plan ontologique sur les êtres humains et leur place dans le cosmos afin que la catégorie évaluative forte du 'noble' dans la vie humaine ait un sens. En effet, apparemment Aristote offre justement une telle conception quand il place cosmiquement les êtres humains entre les bêtes et le divin (ils contiennent des éléments des deux), ce qui donne du sens à l'affirmation que les êtres humains, comme animaux rationnels, sont capable d'une vie

McPherson note qu'il y a des scientifiques et philosophes qui essaient de rétablir pour ainsi dire une cosmologie aristotélicienne moderne où il faut tenir compte de l'évolutionnisme. C'est le cas de Thomas Nagel (« *Mind and Cosmos* »). Nagel argumente contre le réductionnisme matérialiste et dit qu'un traitement de la conscience, de l'esprit (*mind*) ou de la raison est plus intelligible si l'on voit des lois téléologiques opératrices qui dirigent le développement de la vie vers eux⁴. Nagel comprend la téléologie qu'il soutient comme « aristotélicienne sans intention » et observe que, même s'il n'est pas sûr que cette idée soit sensée, pour l'instant il ne voit pas pourquoi elle ne le serait pas (p. 96)⁵. McPherson commente la proposition de Nagel en disant que sa conception téléologique non-théiste « (...) semble soutenir spécialement cette autre conception [de ce qui est noble et mieux sur nous] en ce qui concerne notre capacité humaine de comprendre la nature de l'univers et de prendre la perspective du tout (en des termes social et cosmique) » (p. 16). Sur des bases de ce type donc, nous pourrions comprendre pourquoi certains actes, dispositions et modes de vie sont objectivement mieux que d'autres ; on pourrait voir pourquoi on a un compromis avec la vie vertueuse et comment nos capacités et dispositions peuvent s'organiser afin de constituer un ensemble harmonieux.

La direction qu'on doit prendre semble donc précise : en ce qui concerne l'éthique aristotélicienne, il faut se tourner vers sa téléologie – l'examiner, la comprendre. Bernard Williams a bien compris qu'elle est l'appui de l'éthique ; on ne peut pas fermer les yeux sur ce fait. Soit on abandonne la téléologie et on reste avec une éthique minimale, locale et en tout cas pas tout à fait aristotélicienne, comme le prétend Williams, soit on essaie de montrer la richesse et la rentabilité philosophique de la téléologie aristotélicienne (en l'occurrence, une téléologie non-théiste-crétionniste et non intentionnelle) et ainsi montrer de quelle façon l'éthique peut, au moins sans les soucis qu'elle a déjà subit, dépendre d'elle. Dans ce dernier cas, il sera nécessaire de la rendre compatible avec l'évolutionnisme, vu que c'est surtout lui la cause de l'échec d'une vision du monde téléologiquement structurée, comme l'a remarqué Williams.

À l'égard de cette dernière tâche j'aimerais juste signaler un article d'Allan Gotthelf (« Darwin on Aristotle ») où il analyse les correspondances entre Darwin, Ogle et Gray et rend très plausible l'idée selon laquelle Darwin n'avait jamais abandonné l'idée de la téléologie, même si sa théorie de la plus élevée que les autres animaux » (p. 13, note 39).

4 Il faut observer que Nagel ne s'éloigne pas non plus d'une téléologie théiste.

5 À la page 87, Nagel affirme : « Rationality, even more than consciousness, seems necessarily a feature of the functioning of the whole conscious subject, and cannot be conceived of, even speculatively, as composed of countless atoms of miniature rationality. » Et, à la 86 : « (...) [T]o explain not merely the possibility but the actuality of rational beings, the world must have properties that make their appearance not a complete accident: in some way the likelihood must have been latent in the nature of things. » Penser à des lois téléologiques « would probably have to involve some conception of an increase in value through the expanded possibilities provided by the higher forms of organization toward which nature tends : not just any outcome could qualify as a *telos*. (...) Teleology means that in addition to physical law of the familiar kind, there are other laws of nature that are "biased toward the marvelous". » (pp. 91-92) Les éléments soulignés ici, on les reconnaît, sont tous aristotéliciens ou presque. En 1971, Étienne Gilson (« D'Aristote à Darwin... et retour ») a défendu une interprétation de la téléologie d'Aristote – et sa compatibilité avec la sélection naturelle de Darwin – dans ces termes.

sélection naturelle a été – et est encore aujourd'hui – interprétée de cette façon⁶. Je ne veux pas défendre ce point ici, mais je me permet d'affirmer que la téléologie que Darwin aurait pu explicitement épouser était une proche de l'aristotélicienne⁷. Les défenseurs de la téléologie de son époque défendaient une téléologie théiste, laquelle Darwin ne voyait pas impliquée (ou présupposée) par l'explication de la sélection naturelle.⁸ Voici pourquoi son apparent refus de toute forme de téléologie.⁹

II.

J'aimerais maintenant signaler deux conséquences plus génériques que je pense être impliquées par les tentatives de libérer l'éthique aristotélicienne de la téléologie naturelle – en plus de ceux qui ont été déjà montrés – et, ensuite, prendre parti pour la seconde option que j'ai signalée auparavant : montrer la richesse et la rentabilité philosophique de la téléologie aristotélicienne et de quelle façon l'éthique peut, au moins sans les soucis qu'elle a déjà subit, en être dépendante.

La stratégie de se débarrasser de la téléologie peut entraîner une critique selon laquelle l'objet

6 Dans la lettre que Darwin adresse à Ogle après avoir lu au moins l'Introduction et sans doute un quart de sa traduction de *De Partibus Animalium* on lit : « (...) Linnaeus and Cuvier have been my two gods, though in very different ways, but they were mere school-boys to old Aristotle ». Gotthelf la commente : « si ma suggestion est correcte et Darwin exalte Aristote en partie parce qu'il anticipe Cuvier en étudiant comment la fonction (avec l'environnement) détermine la structure, on peut donc dire que Darwin a compris quelque chose de la téléologie aristotélicienne que Ogle n'as pas compris » (p. 22). Gray écrit (dans *Nature* en juillet 1874) : « on doit reconnaître l'important service que Darwin a fait à la science naturelle en remplaçant en elle la téléologie ; ainsi, à la fois d'avoir 'Morphologie versus Téléologie', on a la morphologie conjuguée à la téléologie. » (p. 177). Même si la téléologie défendue par Gray au sein de la sélection naturelle était intelligente et intentionnelle (théiste), Darwin répond positivement à l'appréciation faite par Gray : « What you say about Teleology pleases me especially and I do not think anyone else has ever noticed the point. ».

7 C'est en effet ce que défend Gotthelf : « L'émergence d'une nouvelle espèce étant le résultat de plusieurs occurrences individuelles de sélection naturelle et non un but visé par le processus, la sélection pourtant fait que le caractère sélectionné soit présent parce qu'il collabore avec la vie de l'organisme qui lui possède, et cela est le cœur de n'importe quelle théorie téléologique. La téléologie aristotélicienne est plus forte que celle de Darwin, car Aristote postule une direction primitive ou basique envers une fin, une direction irréductible (et toujours non-consciente) construite à l'intérieur de chaque processus ontogénique qui ne peut pas être expliqué par rapport à rien de plus simple (...) ; et, contre l'arrière-plan d'une vision du monde mécaniste comme celle de Démocrite, c'est plutôt la similarité et non la différence ce qu'on aperçoit » (p. 23).

8 Un article de Sara Joan Miles (« Charles Darwin and Asa Gray discuss Teleology and Design ») détaille quelques extraits des lettres échangées entre Darwin et Gray (et des articles de ce dernier). Ces documents attestent de l'hésitation de Darwin – ainsi que de son honnêteté intellectuelle et une extrême gentillesse avec lesquelles il mène la discussion avec Gray – devant les arguments en faveur d'un *design* intelligent. La question sur la nécessité de la téléologie l'inquiétait vraiment ; je pense qu'il n'a pas réussi à l'accommoder dans sa théorie parce qu'il se battait contre les conceptions finalistes qui supposaient un être intelligent qui dirige intentionnellement le développement des êtres vivants. Comme soutient Gotthelf, Darwin ne connaissait pas bien la téléologie aristotélicienne ; peut-être l'aurait-il intégrée à sa théorie s'il la connaissait mieux (pp. 15-18).

9 J'aimerais mentionner aussi qu'il y a de remarquables scientifiques et philosophes de nos jours qui sont en train d'essayer de montrer la compatibilité entre l'évolutionnisme et l'essentialisme de type aristotélicien, ce qu'à mon avis aborde par un autre côté le même sujet (l'essentialisme aristotélicien est téléologique). Pratiquement la totalité des écrivains d'un volume supplémentaire du *Royal Institute of Philosophy* de 2012 s'est dédié à cela : il s'agit de différentes tentatives de rapprocher l'essentialisme de type aristotélicien et l'évolutionnisme darwinien. Stephen Boulter (« Can evolutionary biology do without Aristotelian essentialism ? »), par exemple, défend non seulement la compatibilité de l'évolutionnisme avec l'essentialisme mais aussi la dépendance du dernier par rapport au premier.

de l'éthique – le bien pour l'homme – *flotte* pour ainsi dire dans un vide théorique. Les points d'appui de l'objectivité des affirmations sur le bien humain deviennent, dans le meilleur des cas, intersubjectifs, culturels ou relationnels. Et, si ce genre de relation change, on peut bien conclure que le contenu du bien humain changera lui aussi. Toutefois, en ce qui concerne l'éthique aristotélicienne, je ne vois pas comment cette possibilité pourrait s'avérer : même si certains détails d'une bonne vie peuvent changer ou être légèrement différents pour chaque personne ou communauté, le cœur du concept – ce qui est, en effet, la bonne vie et ce qui la rend *bonne* – ne peut pas changer, vu que cela doit tenir pour *tous les êtres humains en tant que tels*. Le projet aristotélicien en éthique envisage d'établir des vérités sur le bonheur humain et, s'il y a des relations humaines qui nous sont *nécessaires* au point de pouvoir justifier cette conception du bonheur, il faut bien trouver des bonnes raisons selon lesquelles *il faut* que ce soit comme cela. Au bout du compte, cette stratégie se retrouve avec la charge de montrer pourquoi ces relations nous appartiennent nécessairement.

En outre, cette stratégie peut amener à une duplication des fins. La science de la nature (cela veut dire, la *Physique*, *De l'Âme*, tous les traités biologiques et dans une certaine mesure la *Métaphysique*) établit *une et même* finalité naturelle pour tous les êtres naturels *vivants*¹⁰, y compris les être humains. Tous les être vivants s'efforcent de continuer dans l'existence : sa finalité naturelle est son propre être, sa propre vie. Voilà notre but et finalité. Détachée de la téléologie naturelle, comment comprendre la recherche de la fin de l'homme tel qu'elle est faite dans *l'Éthique* ? Comment comprendre les affirmations d'Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* qui suggèrent que le bonheur humain est la réalisation parfaite de notre nature ?¹¹ L'abandon de la téléologie naturelle n'impliquerai-t-il pas que la fin morale humaine doit être placée au-delà de la (notre?) nature ?

Si l'on considère le naturel chez l'homme comme quelque chose de nécessaire seulement dans la mesure où il constitue un point de départ – c'est-à-dire comme condition de possibilité de notre développement – mais jamais d'arrivée – c'est-à-dire, comme fin ou but en vue duquel notre être se développe – que fait-on de l'affirmation, dans le domaine éthique, qu'il y a une finalité propre à l'homme ? Je pense que, dans ce cas, on risque le divorce entre le naturel et la morale. Or l'investigation sur le premier n'aurait pas de conséquences sur l'investigation de la seconde et vice versa. En effet, ceci pose un problème par rapport à la tentative de compréhension de l'être humain dans la philosophie aristotélicienne dans son ensemble. Par contre, le naturel a partout chez Aristote un sens normatif : ce qui est par nature incarne en lui une norme, une règle, parce que la nature est le but, la cause finale. La

¹⁰ Les pierres n'ont pas de fin, même si elles sont des êtres naturels. Elles ne sont pas vivantes, n'ont pas d'âme et ne réalisent pas de fonction.

¹¹ Cf., par exemple, *EN V 7 1134b18-1135a5* (sur la justice) et *VII 13 1153a12-15* (sur le plaisir). Je suis ici le chapitre 4 de la deuxième partie de *The Morality of Happiness*, de Julia Annas où elle montre qu'une notion *forte* de 'nature' – en contraste avec une notion *faible*, comme condition de possibilité –, précisément au titre de fin ou but, opère de manière très importante dans l'éthique aristotélicienne (cf. p. 145 et 149). Ce qui est bon pour nous c'est ce que nous désirons par nature en raison d'être l'être que nous sommes. Cf. aussi « Nature et norme dans les traités éthiques d'Aristote », de Jean-François Balaudé, qui explicitement suit la suggestion d'Annas.

nature est donc point d'arrivée parce que elle est ce en vue de quoi les êtres naturels vivants font tout ce qu'ils font.

III.

La nature, le « principe ou cause interne de mouvement et d'arrêt »¹², de tous les êtres naturels est plus au moins complexe d'après leur constitution et façon de vivre. Chez tous les animaux capables de mouvement local, on peut distinguer entre les mouvements naturels propres, engendrés par leur principe interne (c'est-à-dire, les mouvements volontaires), et les mouvements naturels nécessaires, dus à leur constitution corporelle¹³. *Par eux-mêmes*, c'est-à-dire, d'après leur principe interne, ils cherchent de la nourriture et fuient le danger, par exemple. Pour cela ils se servent de leur *phantasia* (*De l'Âme* III 11 433b29), une capacité de « représentation » sensible (dans le cas de tous les animaux autres que les humains)¹⁴ pour concevoir l'objet désiré et partir donc à sa recherche. Ils le font donc volontairement. Leurs cœurs battent aussi naturellement, mais les animaux n'y sont pour rien : éveillés ou endormis, conscients de ce mouvements ou pas, s'ils sont vivants, leurs cœurs battent. Chez nous, les être humains, il y a aussi par nature le même type de mouvement nécessaire : nos cœurs battent, nous respirons, nous digérons. Et aussi par nature nous réalisons des mouvements *par nous-mêmes* – c'est-à-dire selon un principe interne qui nous est propre – et donc volontaires : nous cherchons de la nourriture agréable et aussi saine, nous analysons ce qui nous semble dangereux et décidons si nous devons l'affronter ou pas, nous allons au théâtre, nous payons nos dettes à temps.

Les animaux et les plantes cherchent leurs fins, qui sont plusieurs. Ils se nourrissent, se protègent, se reproduisent. Mais ils réalisent leurs mouvements, qu'ils le veulent ou qu'ils ne le veulent pas, en vue d'une finalité ultime : leur vie. Tous leurs efforts sont faits *en vue de* continuer dans leur existence, ce qui donne sens à l'affirmation qu'ils sont des *êtres vivants*. C'est leur vie et comment ils l'amènent ce qui institue la norme et la règle pour comprendre leur être. Mais ils ne visent pas à mener leur propre vie consciemment ; ils ne sont pas en train de concevoir leur but ultime et de calculer les moyens de l'atteindre. Il ne faut pas non plus penser que, parce que la nature – ou *leur nature* – les fait faire tous ce qu'il font, elle agit sur eux comme un être doté de conscience : qui dirige intentionnellement le processus de la vie. « La nature » n'est pas, elle-même, un être vivant ou un être

12 *Physique* II 1 192b21-23 : « la nature est un certain principe, à savoir une cause du fait d'être mù et d'être en repos pour ce à quoi elle appartient immédiatement par soi et non par accident ». Toutes les traductions utilisées ici sont présentes dans *Aristote : œuvres complètes* (org. Pierre Pellegrin).

13 Cf. *Physique* VIII 6 259b8-11 : « (...) d'autres mouvements naturels sont présents dans les animaux, qu'ils ne mettent pas en œuvre par eux-mêmes, par exemple l'augmentation, la diminution, la respiration, qui meuvent chacun des animaux alors même qu'il est au repos c'est-à-dire qu'il n'est pas mù selon un mouvement venant de lui-même. »

14 Notre façon d'agir volontairement, quand nous agissons volontairement, comme le dit Zingano (« *Deliberação e vontade em Aristóteles* »), est toujours enveloppée par la raison. Cela ne veut pas dire que nous agissons toujours rationnellement, c'est-à-dire, par un choix délibéré, mais que notre représentation de l'objet désiré est toujours rationnelle et donc *peut* être soumise au jugement rationnel, ce qui peut aboutir à un choix délibéré. En effet, notre *phantasia* est *bouleutiké* (*De l'Âme* III 11 434a6-7).

capable d'intention¹⁵. Elle est la *cause finale non-intentionnelle* qui opère à l'intérieur des êtres vivants en tant que tels et qui est responsable de la génération de leurs parties corporelles et de leur processus de mûrissement, aussi bien que du fait qu'ils fassent ce qu'ils peuvent pour continuer dans leur existence. Elle est, en eux, leur *forme*¹⁶.

Chez tous les êtres vivants l'âme est ce qui correspond à la forme ; en effet, le corps est la matière de l'âme et c'est grâce à elle qu'il est vivant ou justement *animé*. Comme dit Aristote, « l'âme est, pour le corps vivant, cause et principe (...), et l'âme constitue ainsi une cause dans les acceptions qu'on a définies, à trois titres : c'est, en effet, et l'origine du mouvement et la fin poursuivie, et, en sa qualité de substance [*ousia*] des corps animés, l'âme tient aussi un rôle causal. »¹⁷. C'est le dernier sens qui correspond à la forme : en effet, ce qui répond, en premier lieu, pour l'être d'une chose est sa *ousia*. L'âme est donc l'*ousia* et à ce titre forme des êtres vivants.

Principe de détermination et identité des êtres naturels vivants, l'âme est responsable de l'organisation et de l'orientation de la constitution de leurs parties matérielles et de leurs mouvements. Cela veut dire qu'elle est non seulement forme (principe ou cause d'identification et de l'unité de l'être) mais aussi origine du mouvement (principe ou cause motrice ou mouvante) et fin. Dans le *De l'Âme* Aristote affirme:

(...) à titre de fin, l'âme est également cause poursuivie. De même, en effet, que l'intelligence poursuit une fin dans ce qu'elle fait, de la même manière la nature. Et c'est ce qui constitue son but. Or, chez les animaux, c'est l'âme qui joue naturellement ce genre de rôle. Car tous les corps naturels constituent des instruments de l'âme, et ce qui est vrai dans le cas des animaux, l'est aussi dans le cas des plantes, comme quoi ils existent aux fins de l'âme. Et cette fin peut s'entendre des deux façons: le but visé et le sujet servi. (II 4 415b15-22)

Ce passage exprime la signification d'une *téléologie de premier degré, localisée ou immanente* : animaux et plantes sont et se meuvent par nature en vue d'une fin, mais cette fin n'est rien d'autre qu'eux-mêmes, en l'occurrence, leur âme. Leur corps est pour eux un instrument, un outil. C'est à travers lui qu'ils arrivent à chercher et obtenir de la nourriture (les plants le font par les racines, sous la terre), et à accomplir donc cette fonction : se nourrir. Dans ce sens, en étant ce qu'ils sont et en faisant ce qu'ils font par nature, leur âme est la fin dans la mesure où ils sont les bénéficiaires – le « sujet servi » – de leurs structures et actes, vu que l'âme est ce qu'en premier lieu concède l'être et l'identité à un être vivant. Leur âme est aussi le but de leur constitution et mouvement : elle est l'objectif visé, le

15 Je serai obligée de revenir à cela, quand je considérerai la cosmologie aristotélicienne. Pour l'instant, ce que je peux dire c'est que, même si l'on veut défendre que chez Aristote toutes les choses dans la nature suivent un ordre et s'harmonisent, cela ne l'oblige pas à se compromettre avec une téléologie universelle ou de deuxième ordre. Comme j'ai dit, je reviendrai à cela plus loin.

16 Forme et matière sont, ensemble, les principes des êtres naturels, mais la forme est nature plus que la matière *Physique* II 1 193b7.

17 *De l'Âme*, II 4 415b8-12.

but ultime de leur existence.¹⁸ Cela veut dire qu'avoir pour finalité l'âme est avoir pour but la continuité de sa propre vie. Dans le passage que je vient de citer, comme je l'ai dit, Aristote souligne le caractère immanent de la finalité des choses vivantes. Les deux sens de *tò hou héneka* peuvent ainsi être compris dans l'affirmation que l'âme est fin.

En 415a22-27 Aristote explique, par rapports aux fonctions de l'âme, la signification la plus basique de ce qui est un être vivant. Il s'agit des fonctions rassemblées dans ce qu'il appelle *l'âme nutritive* (*threptiké psyché* : *De l'Âme* II 4 415a24), ce qui inclut la nutrition et la reproduction. Ensuite, il explique :

En effet, la plus naturelle des fonctions dévolues à tous les vivants, s'ils sont complets et non atrophiés ou le produit de la génération spontanée, c'est de produire un autre vivant tel que lui : un animal génère un animal et un végétal un végétal, de manière à participer à l'éternel et au divin autant que possible. Tous, en effet, tendent à cela et c'est à cette fin que visent toutes leurs actions lorsqu'elles suivent. Fin qui s'entend d'ailleurs de deux façons : le but visé, d'une part, et de l'autre, le sujet servi. Vu, donc, l'impossibilité d'avoir part à l'éternel et au divin par continuité, parce que rien, dans l'ordre corruptible, n'est en état de conserver son identité et son unité numériques, chacun y a part dans la mesure de ses moyens, l'un plus, l'autre moins. Et ce qui se conserve, ce n'est pas lui-même, mais une réalité qui lui ressemble, l'unité, non pas numérique, mais spécifique. (*De l'Âme* II 4 415a26-b7)

Un doute peut être mis sur la première affirmation du passage ci-dessus (« la plus naturelle des fonctions (...), c'est de produire un autre vivant tel que lui »). On pourrait penser à ce qui permet de continuer à vivre, et on aurait pu conclure que la nutrition est la plus naturelle des fonctions. L'explication pour cela se trouve précisément dans la suite du texte : même s'ils peuvent continuer leur propre existence par la nutrition, un jour ou l'autre ils vont mourir. La reproduction se présente pour l'être vivant, dans la seule mesure où il est vivant, comme le moyen qu'il a pour continuer dans l'existence même après son décès ; c'est ainsi qu'il peut « participer à l'éternel et au divin ». Comme je l'ai remarqué un peu avant, il s'agit ici d'éclaircir la signification la plus basique de ce qui est un être vivant. En tant que tel, il ne veut pas cesser d'être : il veut être éternel et, dans cette mesure, divin. En effet, c'est l'éternité de la vie du dieu, comme on verra plus loin, qui caractérise en premier lieu le divin : il est toujours, il a toujours été, il sera toujours.

La fin de la reproduction peut donc être comprise comme un bénéfice pour l'être vivant, comme l'explique Gotthelf (« The Place of the Good in Aristotle's Natural Teleology »). La reproduction est une extension de l'auto-préservation. Les êtres vivants sont incapables de se préserver éternellement donc ils font la meilleure chose qu'ils peuvent pour y arriver : ils laissent derrière eux quelqu'un qui est essentiellement le même. Comme Gotthelf dit : « L'objectif c'est l'auto-préservation et non pas la préservation de l'espèce » (p. 58). Toujours dans un contexte immanent et non-

¹⁸ Cette distinction entre deux sens de *tò hou héneka*, comme bénéficiaire et comme objectif à atteindre, peut être trouvée aussi dans *Métaphysique*, Λ 7 1072b1-3 et dans *De l'Âme* II 4 415b1-2.

intentionnel, la téléologie naturelle qu'on aperçoit ici opère au bénéfice de l'être qui se reproduit, et cela même s'il ne peut en profiter individuellement mais seulement spécifiquement : il continue à exister par l'autre pareil que lui *en espèce*. Reproduire est donc la façon que les êtres naturels ont d'atteindre la divinité.

Même si la reproduction est « la plus naturelle des fonctions », elle est à la limite de la poursuite de la vie : les efforts pour se maintenir dans sa propre vie trouvent une barrière quand il s'agit de la mort. Les êtres vivants ont besoin de dépasser leur propre être pour continuer à vivre. Et tous les autres actes naturels des êtres vivants se font aussi en vue de sa propre vie, c'est-à-dire, en vue de l'éternel, du divin. C'est dans cette mesure que tous les mouvements des êtres naturels vivants sont en vue du premier moteur immobile, le dieu aristotélicien. Gotthelf l'explique comme une forme d'imitation (comme d'ailleurs le suggère Aristote dans *De l'Âme* II 4 415b13) : « Les autres êtres imitent le premier moteur dans la mesure où (...) il est quelque chose de 'complètement actuel', 'complètement lui-même'. Les organismes vivants poursuivent l'actualité en poursuivant la vie : 'dans le cas des êtres vivants, être est être vivant' » (p. 59).

Dire que tous les mouvements naturels des êtres vivants ont dieu comme *tò hoû héneka* pourrait être compris de deux façons, comme on a vu dans les passages du *De l'Âme* citées auparavant. Cependant, il ne s'agit pas de voir ici un bénéficiaire : dieu ne bénéficie pas de leurs actes. Il est plutôt le but, l'objectif ou l'objet ultime désiré de leur mouvement et, ainsi, cause finale. Son existence est éternelle, nécessaire, toujours actuelle et jamais en puissance :

D'un tel principe dépendent donc le ciel et la nature. (...) Et la vie aussi, certes, lui appartient, car l'acte de l'intellect est vie et l'acte est dieu. La vie du dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle est acte. Nous affirmons donc que le dieu est l'animal éternel et le meilleur, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu, car le dieu est cela même. (*Métaphysique* Λ 7 1072b14 (...) 27-30)

Qu'il soit comme cela est une exigence de l'éternité du mouvement naturel et des objets célestes. Pour garantir l'éternité du mouvement – sans quoi il n'y a pas de temps et donc pas d'existence sensible, toujours temporelle – il faut quelque chose qui meut sans être mû. Il faut donc quelque chose que *soit*, dans la plus plaine signification de l'expression. Voici l'être dans sa plénitude, sans aucune potentialité, modèle et but poursuivi par tout ce qui se meut¹⁹.

19 Le Premier Moteur est aussi *moteur*, c'est-à-dire, démarreur de tout mouvement et donc cause motrice. Cf. *Métaphysique* Λ 4 1070b34-35 : « De plus, en dehors de ces causes [motrices localisées], il y a le moteur de tout, comme premier de tout ». En tant que tel, il met en mouvement les choses dont le mouvement est circulaire (1072b9-10). Celles-là seront elles aussi causes motrices d'un type de mouvements juste au-dessous d'elles. Je n'ai pas pu vérifier la quantité des cercles célestes avant d'arriver au « cercle oblique » (1071a16), mais c'est celui-là avec le soleil qui sont causes motrices de toutes et, celles-là, comme moteur externe universel, sont causes de la continuité de toute génération et corruption (cf. *De la Génération et la Corruption* II 10 336a-17-18 ; 336a32-33 ; 11 338a3-5). Je ne m'arrêterai pas à ce texte, mais il s'agit d'un sujet auquel je reviendrai à une autre occasion.

IV.

À la fin du livre *Lambda* de la *Métaphysique* Aristote pose une question sur « la nature du tout » : ce n'est pas le fait que tous les êtres n'aient pas de rapport entre eux, mais comment doit-on le comprendre ? Il s'agira de préciser ce qu'on peut appeler l'ordre inter-substantiel des êtres naturels. On observe que dans la nature il y a une certaine collaboration entre les êtres, ils ne sont pas totalement indépendants surtout par rapport au but de se nourrir : le pâturage se nourrit de la terre et de l'eau qu'il y trouve ; la vache mange le pâturage ; l'homme mange la vache. Pourrait-on dire que l'existence des uns est *en vue* de l'existence des autres, vu qu'ils en tirent avantage ? Ne serait-il pas possible de considérer *tò hoû héneka* comme bénéficiaire, surtout parce qu'apparemment on ne peut pas y voir un objectif à atteindre ?

Pour essayer de répondre à ces questions je propose d'examiner le texte de *Métaphysique* :

Il faut examiner aussi de laquelle des deux manières la nature du tout possède le bien ou la perfection: comme une chose séparée, c'est-à-dire en soi et par soi, ou comme l'ordre <de ses parties>? Ou des deux manières à la fois, comme une armée? Et en effet, le bien de l'armée est dans son ordre, et il est aussi son général, et surtout ce dernier, car il n'existe pas à cause de l'ordre, mais l'ordre à cause de lui. Toutes choses, poissons, oiseaux et plantes, sont ordonnées ensemble d'une certaine manière, mais non de manière semblable; ce n'est pas d'une manière telle que qu'il n'y ait aucun rapport d'une chose à une autre, mais il existe entre elles un rapport. En effet, tout est ordonné ensemble relativement à un but unique (mais, comme dans une maison, les hommes libres ne peuvent pas du tout agir n'importe comment et tout ce qu'il font ou presque a un ordre, alors que les esclaves et les bêtes font peu pour l'intérêt commun, mais beaucoup n'importe comment), car tel est pour chaque chose le principe qui est sa nature. Je veux dire, par exemple, que nécessairement toutes choses en viennent à être séparées en leurs éléments et qu'ainsi d'autres choses existent auxquelles toutes s'associent en vue de la totalité. (*Métaphysique* Λ 10 1075a11-25)

Aristote ouvre le passage avec une question : la finalité – le bien ou la perfection – de la nature considérée comme une totalité doit être comprise comme quelque chose à part, une fin différente des fins atteintes par chaque être naturel, ou elle doit être comprise comme justement l'ordre et l'harmonie des fins atteintes par chaque être naturel ? Ou encore des deux manières ? Les deux manières ont lieu pour une armée : sa finalité se trouve dans son ordre, parce que c'est cela qui la définit et constitue son être. Une armée n'est pas juste un ensemble d'hommes avec des armes et prêts à lutter, mais un ensemble *organisé, ordonné* d'une certaine manière. Celui qui établit l'ordre et l'organisation est le général et c'est pour cela qu'il est aussi la finalité et le bien de l'armée : l'organisation de ses parties est due à lui et lui obéit. Est-ce que pour la nature on peut rencontrer une relation pareille ?

Je pense que la réponse à cette dernière question est positive (même si l'on doit refuser certains aspects de l'analogie avec l'armée, auxquels je reviendrai plus tard). Tous les êtres sont ordonnés ensemble, dit Aristote, mais pas de la même manière : il y a plusieurs ordres (en ce qui

concerne à la nourriture, l'hébergement, les vêtements, etc.) et donc plusieurs types de rapports entre eux. Mais ils sont tous ordonnés ensemble « relativement à un but unique » : l'être ou la vie. C'est la dernière l'organisatrice de toutes ces relations. Je reviendrai à cela tout-à-l'heure.

Une autre comparaison est aussi faite dans ce passage de la *Métaphysique* : dans une maison, il y a l'homme, la femme, les enfants, les esclaves, les bêtes. Tous « travaillent » unis pour que l'économie de la maison trouve son autosuffisance. Chacun des êtres qu'y vit sont eux-mêmes des êtres indépendants et accomplissent par eux-même leur tâche ou fonction et, en ce faisant, ils contribuent à l'harmonie de l'ensemble. De façon semblable, les êtres naturels réalisent leur nature et mouvement naturel de façon à vivre de la meilleur façon qu'ils peuvent et, ainsi, ils contribuent d'une manière générale à la vie, à l'être, à « la nature du tout ». Une des contributions vers la totalité de la nature, totalement due à la composition matérielle des êtres, concerne la décomposition des corps : quand on meurt, nos corps se décomposent et « viennent à être séparés en leurs éléments », permettant que d'autres choses viennent à être et à s'associer d'une manière différente en vue de la totalité.

Gabriela Rossi (« Aristotle and the rain, once again ») expose l'aporie qui suit quand on considère quelle est *la cause* de cette interaction entre les substances naturelles :

(...) si l'ordre inter-substantiel est le résultat du fait que chaque substance atteigne sa fin immanente, il n'y aura donc pas cause finale de l'ordre inter-substantiel en tant que tel, mais juste de ses parties ; et cela amène à dire que l'ordre inter-substantiel existe par hasard (dans le sens aristotélicien du terme). D'un autre côté, si l'on défend que cet ordre *est causé* par une cause finale, nous devrions admettre que cette cause opère au-delà des fins intrinsèques de chaque substance, car ces fins-là seraient subordonnées à la première, ce qui est aussi une conséquence non plausible. (p. 01)

Rossi délibérément ne nous offre pas de réponse à cette aporie ; mais on peut oser en offrir une. Commençons par sa deuxième partie : pourquoi serait-il une « conséquence non plausible » d'admettre qu'il y a une cause qui opère au-delà des fins de chaque substance ? Or apparemment il n'est que les substances individuelles qui ont une nature et donc une fin (et, uniquement d'une façon dérivative et dépendante des individus, les espèces). Admettre une cause finale opérante au-delà des fins intrinsèques de chaque substance impliquerait que la fin ultime des substances individuelles n'est pas, au bout du compte, elles-même ou en elles, mais quelque chose d'autre et d'externe.

Pour ceux qui défendent la présence d'une *téléologie universelle, de deuxième ordre et/ou anthropocentriste* chez Aristote²⁰ (en plus d'une immanente ou de premier ordre), cela ne poserait pas tellement de problème. Pour eux, les fins des différentes substances auraient un ordre hiérarchique : la fin d'une serait *tò hoû héneka* celle de l'autre 'supérieure', comme bénéficiaire. La substance naturelle supérieure serait l'homme ; en vue de lui toutes choses s'arrangent dans la nature. D'après ces

20 C'est le cas de David Furley (« The Rainfall Example in Physics II.8 ») et David Sedley (« Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? »).

interprètes, cette façon de voir la téléologie trouve de forts soutiens, par exemple, dans ce passage dans *Les Politiques* :

(...) les plantes existent pour les animaux et les animaux pour l'homme, les animaux domestiques pour le travail qu'il en tire et la nourriture, les animaux sauvages, sinon tous, du moins la plupart, pour sa nourriture et pour d'autre secours, puisqu'il en tire vêtements et autres instruments. Si donc la nature ne fait rien d'inachevé ni rien en vain, il est nécessaire que ce soit pour les hommes que la nature ait fait tout cela. (I 8 1256b16-22)

Je ne vois pas ce passage comme un appui à la thèse de la téléologie universelle ou anthropocentriste. En fait, si l'on tient compte de son contexte, il est naturel qu'Aristote conclue cette relation entre toutes les choses dans la nature. La discussion dans *Les Politiques* se déroule de façon à montrer l'*ordre politique* que les êtres suivent dans la nature. Sans nul doute, *quand notre façon de vivre est le critère*, nous voyons toutes les choses comme naturellement ordonnées envers nous. C'est-à-dire, on raisonne bien si l'on arrive à la conclusion que toutes les choses dans la nature sont en vue de nous, c'est vraiment comme cela que les choses se passent quand il s'agit de considérer l'organisation de la vie humaine en forme de cité, étant donné que « la nature ne fait rien d'inachevé ni rien en vain ». mais cela ne veut pas dire que d'une simple perspective naturelle les choses s'ordonnent de cette façon.

Un passage de la *Physique* II 8 (198b16-199a8) est aussi – et surtout – utilisé pour appuyer la thèse de la téléologie universelle et/ou anthropocentriste :

Mais il y a une difficulté : qu'est-ce qui empêche la nature de faire les choses non pas en vue de quelque chose et parce que c'est le meilleur, mais comme la pluie tombe du ciel, non pas pour faire croître le blé mais par nécessité ? (En effet ce qui a été porté vers le haut doit se refroidir, et ce qui a été refroidi, étant devenu de l'eau doit retomber ; or cela étant arrivé, il arrive coïncidemment que le blé croît) ; mais il en va de même dans le cas aussi où le blé est, pour quelqu'un, gâté sur l'aire : ce n'est pas en vue de cela qu'il pleut, pour qu'il soit gâté, mais cela est arrivé par accident. De sorte que qu'est-ce qui empêche qu'il en aille également ainsi des parties dans la nature, par exemple c'est par nécessité que les dents poussent, les unes, celles du devant, aiguës et propres à couper la nourriture, les autres, les molaires, larges et utiles pour la broyer, puisqu'elles non pas été produites pour cela, mais que cela c'est rencontré ainsi ? Et il en est de même de toutes parties dont on est d'avis qu'elles sont en vue de quelque chose. C'est donc là où tout s'est passé comme si les choses s'étaient produites en vue de quelque chose, que les êtres en question ont été conservés, étant, par le fait de la spontanéité, convenablement constitués. (*Physique* II 8 198b16-31)

L'objection vise détruire la thèse de la nature comme cause finale des êtres naturels vivants : ainsi comme il pleut non pas pour faire croître le blé (et au bout du compte pour nous nourrir), les parties des animaux qui apparemment sont en vue d'une fin sont en fait dues à la nécessité matérielle de leur constitution et *par hasard* contribuent à la vie de l'organisme dont elle font partie. Selon Sedley (« Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? »), par exemple, Aristote répondrait à l'objection (à la suite

du passage cité) en montrant que sa prémisse est fausse. Il défendrait donc que la pluie tombe du ciel pour faire croître le blé (et le blé croît pour nous nourrir) et que ce n'est pas par nécessité ni pas hasard que ce phénomène naturel a lieu. De la même façon, les parties des êtres vivants sont en vue d'une fin.

Contre cette dernière interprétation, Rossi (p. 15-16) argumente que le texte de la *Physique* peut être lu d'une autre manière. En effet, Aristote ne nierait pas le point de départ de l'objection – il ne pleut pas pour faire grandir quoi que ce soit, ni le blé qui nous nourrit, ni les arbres, même pas les océans – ni les étapes de son argumentation : il ne montre ni que la prémisse est fausse, ni qu'elle n'implique pas sa conclusion. *De la perspective naturelle*, qui est la perspective adoptée par Aristote dans la *Physique*, on doit dire que le fait que la pluie tombe du ciel est dû à la nature de l'eau et au mouvement cyclique que tous les corps simples réalisent en se transformant les uns vers les autres. En fait, l'explication de la pluie donnée par Aristote n'est pas tellement différente de celle que l'on reçoit encore aujourd'hui à l'école : la vapeur monte à cause de la chaleur, cela crée des nuages et, quand suffisamment froide, reprend la forme de l'eau et tombe :

(...) l'humide autour d'elle [la terre], vaporisé par les rayons du soleil et par le reste de la chaleur venue d'en haut, est entraîné vers le haut ; mais lorsque la chaleur qui le fait monter vient à manquer (...), la vapeur condense de nouveau en se refroidissant en raison du lieu et du manque de chaleur, et, d'air, elle devient eau ; et une fois qu'elle en est devenue, elle est entraînée de nouveau vers la terre. La vapeur est l'exhalation provenant d'eau et le nuage celle provenant d'air et se transformant en eau. (*Météorologiques* 9 346b24-33)

L'explication donnée ici par Aristote est strictement *matérielle*, où aucune finalité, ni dans le sens d'un bénéficiaire, ni d'un but, joue un rôle²¹. Cependant, on peut se demander *quel est le sens* de ce mouvement de l'eau, selon Aristote, éternel. Cela veut dire : on peut se demander *pourquoi il pleut* – la réponse à cela est décrite ci-dessus –, mais *pourquoi l'ensemble des transformations qui aboutissent à la pluie a lieu*. Dans *De la Génération et la Corruption* Aristote nous présente une réponse :

(...) toutes les autres choses, qui se transforment les unes vers les autres selon leurs affections et leurs puissances, comme les corps simples, imitent le déplacement circulaire. Quand l'air est engendré à partir de l'eau, le feu de l'air et qu'à partir du feu on a de nouveau l'eau, nous disons que la génération s'est déroulée « en cercle » parce qu'elle est revenue à son point de départ. (*De la Génération et la Corruption* II 10 337a2-7)

Si l'on veut y voir une téléologie, ce serait celle des éléments ou corps simples, et dans la mesure précise où ils se transforment les uns vers les autres pour imiter le mouvement circulaire parfait

21 Il est important de noter qu'Aristote ne dit pas que toutes les choses naturelles ont lieu grâce à une cause finale (c'est le cas, dit Aristote, « probablement » de l'éclipse : cf. *Métaphysique* H 4 1044b12). En effet, son explication téléologique, *appliquée aux êtres naturels vivants*, est tout à fait compatible avec une explication matérialiste des corps simples et de certains phénomènes naturels. Certains aspects des êtres naturels vivants trouvent aussi leur explication dans leur nature matérielle, comme la couleur des yeux ou la taille du nez (ou encore le fait qu'ils vont nécessairement mourir).

et éternel²². J'observe aussi que *la pluie* n'est pas elle-même un être naturel, mais le résultat de certains facteurs environnementaux qui en aboutissent. La nature matérielle des corps simples est suffisante pour expliquer *pourquoi* – en montrant *comment* – il pleut et on n'a donc pas besoin d'y voir une cause finale. Mais, si l'on veut comprendre le phénomène de formation de la pluie dans son ensemble et surtout *pourquoi ceci ne s'arrête jamais*, on fait appel au mouvement circulaire qu'il imite.

Pour refuser donc la conclusion de l'objection (à savoir « quand toutes les choses se montrent comme si elles avaient eu lieu en vue de quelque chose, elles ont en fait survécu par hasard (*apò toû automátou*), parce qu'elles étaient convenablement constituées » (Rossi, p. 15)), Aristote prend un autre point de départ qui consiste à souligner une autre caractéristique de ce qui arrive par spontanéité ou par hasard : son caractère *exceptionnel et rare*, et donc non nécessaire ou régulier (è *aiei hoúto gígnetai è hos epì tò polú*, *Physique* II 8 198b35). Les parties des être vivants, par contre, prennent la place qu'elles prennent et contribuent à la maintenance de la vie toujours ou régulièrement. Ce n'est donc ni par nécessité matérielle ni par hasard qu'elles viennent à être, même si d'autres événements naturels, comme la pluie, peuvent être (bien) compris comme cela.

Il faut considérer que, de même que la pluie et l'armée, l'être de « la nature du tout » (évoqué dans le passage de la *Métaphysique* vu ici un peu avant) a un statut particulier : il s'agit bien sûr des choses réelles, mais elles ne sont pas des organismes ou des substances naturelles. C'est justement par rapport à la relation que leurs parties, qui sont des êtres substantiels – l'eau, les êtres humains, les êtres naturels vivants et inanimés –, entraînent entre elles qu'on peut dire que la pluie, l'armée et « la nature » existent, comme d'ailleurs tous les êtres collectifs. En accord avec cela, David Charles (« La cause finale ») argumente qu'on ne doit pas interpréter de façon littérale cette « personne » qui apparemment serait la nature pour Aristote (cf. pp. 157-158), mais comprendre que cela est la meilleure façon qu'on a pour expliquer ce qui se passe dans la nature dans son ensemble. En effet, à la fin du livre I du *Les Parties des Animaux* Aristote nous rappelle que malgré la perfection, noblesse et divinité des substances non-générées et non-corruptibles – et la terre, en tant que telle, est comme cela, où on localise la nature –, l'étude des plantes et des animaux avance beaucoup plus « du fait que nous vivons avec eux » et donc nous avons sur eux « une connaissance meilleur et plus importante » (644b29-645a1). La connaissance que nous pouvons avoir de « la nature du tout » est donc divine et meilleure, mais dans une certaine mesure à peine approximative. Cette certaine mesure est la façon « personnaliste » ou « organicienne » que nous avons pour l'expliquer.

V.

Si l'on me permet de tirer une conclusion de tout cela, la voici : ce n'est pas que la nature ait une fin externe, différente et au-delà des fins intrinsèques à chaque être naturel vivant. Ils cherchent

²² Sur une téléologie de corps simples, voir « 'And these things follow'. Teleology, necessity, and explanation in Aristotle's *Meteorologica* » de Margaret Sharle.

tous, chacun à leur façon et comme ils peuvent, l'éternité et donc la fin du tout, et cela dans la mesure où ils sont ce qu'ils sont et développent leur propre être. C'est parce qu'ils cherchent tous ce but unique, et non parce qu'ils sont ordonnés les uns vers les autres, que l'ensemble de la nature devient l'ensemble ordonné et harmonieux des êtres naturels : tous cherchent *la vie*. *De la perspective naturelle*, une téléologie immanente – proprement dite des êtres naturels *vivants* – comme celle esquissée ici peut être donc la téléologie trouvable chez Aristote, sans besoin de faire appel à une relation de subordination ontologique des êtres naturels à l'homme, à la nature dans son ensemble et, au bout du compte, à dieu comme le bénéficiaire de cette subordination. L'harmonie et l'ordre seraient donc une conséquence de la recherche individuelle par chacun des êtres naturels de sa propre fin.

Pour essayer donc de répondre à l'aporie sur la cause de l'ordre inter-substantiel explicitée par Rossi, je dirais que, comme la nature n'est pas elle-même un être vivant, un organisme, qu'il n'y ait pas de cause finale *proprement dite* à cet ordre et harmonie ne pose pas de gros problème à la téléologie comprise comme immanente. Et cela parce qu'on peut y voir une seule et même cause finale opératrice en tant que but – la vie éternelle – qui, poursuivie par tous les êtres vivants, finit par les mettre en collaboration.

Pour finir, j'aimerais retourner à Bernard Williams : en fait, quelle conception de téléologie avait-il en tête quand il a formulé ses critiques ? Qu'est-ce qu'il comprenait par une « cosmologie qu'on n'accepte plus » qui serait derrière l'éthique aristotélicienne ? Je n'ai pas trouvé, dans ses textes, une explicitation de ce qu'il comprenait comme téléologie et cosmologie. En tout cas, je pense que nous ne sommes pas obligé de voir que ses critiques ne s'appliquent que si l'on conçoit la téléologie aristotélicienne comme universelle : elles peuvent aussi se faire par rapport à une téléologie comme celle que j'ai présentée ici. Apparemment le problème de l'harmonie reste, car on n'arrive pas à expliquer *pourquoi* toutes les choses, en poursuivant leurs propres finalités, ne se percutent pas, ne se disputent pas, pourquoi la poursuite de la vie n'entraîne pas justement une guerre entre les êtres. En ce qui concerne l'homme et sa nature, les mêmes questions se posent.

Cependant, si l'on y voit moins une question d'*espoir* (comme l'a fait Rosalind Hursthouse) que d'*optimisme*, je pense qu'on peut envisager une conclusion intéressante : voir l'harmonie entre les êtres naturels – et parmi eux les humains – est une question de voir le verre à moitié plein et non à moitié vide. Assumer une vision positive plutôt que négative du monde et de l'être humain se présente comme un point de départ par rapport auquel il faut prendre une décision première, originelle. Ce qui compte, après cela, est la façon avec laquelle les concepts et les arguments se construisent de manière à rendre consistant et plausible soit l'optimisme soit le pessimisme (ou le scepticisme). En ce qui concerne l'optimisme aristotélicien, j'espère avoir au moins esquissé les concepts et arguments principaux qui le soutiennent.

Références bibliographiques :

ARISTOTE. Aristote : œuvres complètes. Sous la direction de Pierre Pellegrin. Flammarion, 2014 ;

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford: Oxford University Press, 1993 ;

BALAUDÉ, Jean-François. « Nature et norme dans les traités éthiques d'Aristote ». *Aristote et la notion de Nature*. Morel, Pierre-Marie (org.). Presses Universitaires de Bordeaux, 1997 ;

BOULTER, Stephen. « Can evolutionary biology do without Aristotelian essentialism ? ». *Royal Institute of Philosophy Supplement / Volume 70 / July 2012*, pp 83-103 ;

CHARLES, David. « La cause finale ». AITIA I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations. Viano, C., Natali, C. et ZINGANO, M. (éd.). Leuven : Peeters, 2013, pp. 123-159 ;

GILSON, Étienne. *D'Aristote à Darwin... et retour. Essai sur quelques constantes de la bio-philosophie*. Paris : Vrin, 1971 ;

GRAY, Asa. « Evolutionary Teleology ». *Darwiniana : Essays and Reviews pertaining to Darwinism*. British Library Cataloguing-in-Publication Data. 2013 ;

GOTTHELF, Allan. « Darwin on Aristotle ». *Journal of the History of Biology*, Vol. 32, No. 1 (Spring, 1999), pp. 3-30 ;

_____. « The Place of the Good in Aristotle's Natural Teleology ». *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*. Oxford : Oxford University Press, 2012, pp. 45-66 ;

JENKINS, Mark. *Bernard Williams*. McGill-Queen's University Press, 2006 ;

LENNOX, James. « Darwin was a Teleologist », *Biology and Philosophy* 8, 1993, pp. 409-421 ;

MILES, Sara Joan. « Charles Darwin and Asa Gray discuss Teleology and Design ». *PSCF* 53 (September 2001), pp. 196-201. Adresse internet : <http://www.asa3.org/ASA/PSCF/2001/PSCF9-01Miles.html> ;

McPHERSON, David. (« Cosmic Outlooks and Neo-Aristotelian Virtue Ethics ». *International Philosophical Quarterly* 55:2 (June 2015): 197-215. Extrait de sa page Academia : https://www.academia.edu/7920363/Cosmic_Outlooks_and_Neo-Aristotelian_Virtue_Ethics;

NAGEL, Thomas. *Mind and Cosmos : why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. New York : Oxford University Press, 2012 ;

NUSSBAUM, Martha. « Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics ». *World, mind, and ethics* [Texte imprimé] : essays on the ethical philosophy of Bernhard Williams / edited by J. E. J. Altham and Ross Harrison. Cambridge : Cambridge university press, 1995, pp. 86-131 ;

ROSSI, Gabriela. « Aristotle and the rain, once again ». (Traduction en anglais de « Aristóteles y la lluvia, una vez más », *Diánoia* LVI - 65 (November 2010), p. 91-123). Extrait de sa page Academia : https://www.academia.edu/15281328/Aristotle_and_the_rain_once_again ;

SEDLEY, David. « Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? ». *Phronesis*, Vol. 36, No. 2 (1991), pp. 179-196 ;

SHARLE, Margaret. « 'And these things follow'. Teleology, necessity, and explanation in Aristotle's *Meteorologica* ». *Theory and Practice in Aristotle's Science*. Ebray, David (ed.). Cambridge University Press, 2015, pp. 79-99 ;

WILLIAMS, Bernard. *L'Éthique et les limites de la philosophie*. Paris : Gallimard, 1990 ;

_____. « Replies ». *World, mind, and ethics : essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Altham, J. E. J. and Harrison, Ross (eds.). Cambridge : Cambridge university press, 1995, pp. 194-202 ;

ZINGANO, Marco. « Deliberação e vontade em Aristóteles ». *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. Pp. 167-211.