



Guy François Delaporte

Commentaire des Physiques d'Aristote¹

par Thomas d'Aquin

Pour la première fois en langue française, la traduction du *Commentaire des huit livres des Physiques d'Aristote* de Thomas d'Aquin, offre la quintessence de ce qu'on a appelé l'"aristotélo-thomisme". Encore méconnue des spécialistes d'Aristote, l'œuvre constitue pourtant le sommet qui domine toute la tradition philosophique antique et médiévale. Traversant les aléas critiques du modernisme et du scientisme des trois derniers siècles, ce commentaire brille d'une actualité renouvelée grâce à l'évolution des sciences physiques et humaines les plus récentes, avec lesquelles il est étonnamment en accord.

Les *Leçons sur la Nature* (autre titre du livre) d'Aristote sont le porche d'entrée pour quiconque veut approfondir la philosophie et en vivre. Le métaphysicien reçoit d'elles le modèle méthodologique et l'assise conceptuelle pour sa contemplation ; le moraliste en hérite les principes d'une éthique rationnelle et sociale ; le théologien y puise les fondements naturels de sa discipline. Nombre de philosophes contemporains se mettent avec passion à son étude, à la suite de leur maître Heidegger qui vénérât ces *Physiques* comme l'ouvrage clé de toute la philosophie occidentale.

En détachant le fond philosophique de son appareil méthodologique, cette traduction met singulièrement l'un et l'autre en relief. La densité de réflexion se voit ainsi libérée des nombreuses coupures techniques, pour permettre une lecture ininterrompue, tandis que l'ordre de progression, dont Thomas d'Aquin avait un tel souci, est exhaussé pour lui-même. L'ensemble se veut donc autant une œuvre de méditation qu'un instrument de travail.

La problématique

« Sapientis est ordinare ! » (*Commentaire des Métaphysiques*, Introduction)². Le propre du sage est d'ordonner. Chez Aristote et Thomas d'Aquin, l'ordre est la première clef de

¹ En deux tomes. Traduction de Guy-François Delaporte, Editions de l'Harmattan septembre 2008

² Dans ce guide de lecture, les références des citations sont données de la façon suivante : lorsque l'ouvrage n'est pas mentionné, il s'agit des *Physiques*, sinon, le titre est précisé. Lorsque sont donnés la leçon et le n^o,

compréhension en toutes choses. Pour méditer en profondeur sur le traité des *Physiques*, il faut pouvoir d'abord en dégager l'organisation. Par les *Météorologiques*, nous savons de la bouche même d'Aristote, la place des *Physiques* dans l'ensemble de son projet scientifique : la première chronologiquement (sans que cela lui confère *a priori* quelque dignité prééminente). Mais qu'en est-il de la structure intrinsèque des huit livres qui constituent ce que nous appelons *Leçons sur la Nature* ou encore *Physiques* ?

I- Exégèse d'Aristote

Les exégètes d'Aristote, anciens et contemporains

La réponse n'est, semble-t-il, pas si aisée à formuler. Certains anciens y ont vu plusieurs livres indépendants, tardivement accolés par Andronicos de Rhodes. D'autres, comme Porphyre, ont divisé l'ouvrage en deux parties égales : les quatre premiers livres puis les quatre derniers. D'autres encore, avec Simplicius, ont voulu marquer une séparation à la fin du livre V et associer les livres VI, VII et VIII. A beaucoup, le statut du livre I et celui du livre VII semblent singuliers. Il est vrai qu'Aristote conclut le I en proposant en quelque sorte de tout reprendre à zéro, et que la doctrine du VII est assez décousue (d'autant qu'il en existe deux versions) et ressemble souvent à un brouillon du VIII. Un certain consensus se dégage néanmoins pour associer les livres I et II sur le thème des "principes" ou de la "nature", ainsi que les VII et VIII sur le sujet du "premier moteur". On reconnaît aussi volontiers que plusieurs parmi les quatre livres intermédiaires pourraient se réunir sous la bannière du "mouvement".

Nous retrouvons aujourd'hui, exactement inchangée, la variété de ces points de vue, parmi les récents exégètes d'Aristote (pour ce que nous en connaissons). Carteron, traducteur d'Aristote en français aux éditions *Les Belles Lettres*, regroupe les livres I et II, III et IV, V et VI ainsi que VII et VIII. Il semble aussi admettre une césure plus essentielle entre les quatre premiers et les quatre derniers livres. Pour lui encore, le livre VII serait postérieur au livre VIII et tendrait avec les livres V et VI à préparer le VIII. David Ross, traducteur anglophone des *Physiques* et spécialiste reconnu d'Aristote, distingue les livres I et II, dont l'objet porterait sur la nature, des livres III à VIII qui auraient trait au mouvement. Notamment, les livres III à VI traitent du mouvement, du continu, de l'infini, du lieu, du vide et du temps, VIII du premier moteur. Ross ne parle pas du VII, du moins pas dans son *Aristote*. Ailleurs, il évoque également une coupure entre les quatre premiers et les quatre derniers livres. Jacques Brunschwig, éminent aristotélicien, divise également la physique en deux : les Livres I à IV traitent, selon lui, des principes, les livres V à VIII du mouvement. Lui aussi, cependant, reconnaît un lien entre les livres I et II et entre VII et VIII. Tout dernièrement, Pierre Pellegrin, nouveau spécialiste d'Aristote et son traducteur aux Editions Garnier de poche, revendique l'analyse de Simplicius. Il associe les livres I à V sous le titre de "définition du mouvement", en reconnaissant à l'intérieur une certaine distinction entre I et II d'une part et III à V d'autre part. Il joint ensuite VI à VIII, en considérant dans le livre VI le véritable début de la cinématique d'Aristote.

Notons toutefois ce point d'importance : quasiment tout le monde – anciens et modernes – s'accorde à reconnaître une très forte cohérence de composition des *Physiques*, supérieure à bien d'autres ouvrages d'Aristote, et notamment aux *Métaphysiques*.

il s'agit du commentaire de Thomas d'Aquin. Lorsque c'est le chapitre et/ou la numérotation Bekker, il s'agit de l'œuvre d'Aristote.

La réponse de Thomas d'Aquin et notre propre thèse

Ce n'est pas Aristote qui nous intéresse ici au premier chef. L'objet de l'étude est bien la pensée de Thomas d'Aquin. Il se trouve (mais ce n'est pas sans raison) qu'elle s'exprime à propos d'un ouvrage du Philosophe³ ; pourtant, c'est bien l'œuvre et l'intelligence du maître moyenâgeux qui est notre centre de considération. Nous n'entrerons donc pas dans les discussions sans doute nécessaires sur la fidélité du disciple envers le maître. C'est à "l'Aristote de Thomas d'Aquin" que nous nous arrêterons, car c'est lui qui exprime la pensée philosophique de l'Aquinate, et c'est à cette pensée, et non à celle d'Aristote lui-même, que nous voulons nous consacrer, parce qu'elle a (selon l'intention même de l'auteur), quelque chose à nous dire de la vérité contemplée. Notre propos n'est ni philologique, ni technique, ni historique, il se veut philosophique. « L'étude de la philosophie ne consiste pas à savoir ce qu'ont pensé les hommes, mais bien à découvrir la vérité des choses » (*Commentaire du Traité du Ciel*, L I, l 22, n° 228).

Saint Thomas, relève, dans les *Physiques*, une première césure entre les deux premiers livres et les six suivants, puis une coupure presque aussi essentielle entre les livres III à VI d'un côté, et les VII et VIII de l'autre. De façon surprenante, cette vision semble (délibérément ?⁴) négligée de la plupart des aristotéliens actuels. Carteron la rappelle toutefois, pour la qualifier d'excessive rigueur. Elle s'insère pourtant parfaitement dans le fil des observations des commentateurs que nous avons relevées il y a un instant. Pour nous, nous voudrions nous appuyer sur cette articulation pour avancer notre thèse, qui est la suivante : *l'ordre qui préside au déroulement des huit livres des Physiques est encore plus construit qu'on ne le conçoit habituellement. Tout l'ouvrage est étroitement structuré autour d'un syllogisme démonstratif "du fait de"*⁵, c'est-à-dire remontant de l'effet à la cause.

Ce syllogisme se formule ainsi :

Tout être sujet de mouvement est mû par un être immobile.
Or tout être naturel est un être sujet de mouvement.
Donc tout être naturel est mû par un être immobile.

Une telle démarche est pleinement illustrative du principe épistémologique qu'Aristote livre au début de sa métaphysique : « La connaissance des causes d'un genre de réalités est la fin vers laquelle tend la considération de la science » (*Commentaire des Métaphysiques*, L I, l 1).

Aux livres I et II, Aristote traite de l'être naturel et de la nature, il aborde ensuite le mouvement aux livres III à VI, puis achève sur la nécessité et la nature de l'être immobile pour rendre compte du mouvement, aux livres VII et VIII, ayant ainsi visité les trois termes de notre syllogisme.

Qu'on n'attende donc pas de nous une explication des grandes questions soulevées par le traité : la finalité dans la nature, la métaphysique du temps, l'infini en acte, etc. Tel n'est pas notre but. Nous avons seulement l'intention de dégager les mécanismes

³ Autre surnom traditionnel d'Aristote.

⁴ Pierre-Marie Morel réussit l'exploit de publier un ouvrage sur Aristote (*Aristote*, Garnier Flammarion poche, 2003) sans mentionner une seule fois le nom de Thomas d'Aquin ! Ni dans le corps du texte, ni dans le chapitre consacré aux commentateurs d'Aristote, ni dans l'abondante bibliographie annexée. Nous ne pouvons penser qu'il s'agisse, chez un spécialiste, maître de conférence de la Sorbonne, de la conséquence d'une ignorance crasse.

⁵ Voir notre ouvrage : *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la Démonstration d'Aristote*. L'Harmattan, 2005.

essentiels qui conduisent à cette argumentation, qui est certainement la clé d'explication de tout l'ouvrage.

D'entrée de jeu, cependant, une objection s'élève. Le déroulement des huit livres ne respecte pas du tout l'agencement de cette argumentation, puisqu'elle commencerait par le sujet de la mineure (l'être naturel), pour poursuivre sur le moyen terme (l'être sujet de mouvement) et terminer avec le prédicat de la majeure (l'être immobile), contre toute rectitude logique. Donnons maintenant la réponse, pour la développer ensuite : l'ordre des *Leçons sur la Nature* est pédagogique et non doctrinal (d'où cette appellation de "leçons").

II- Physique et métaphysique

Par où commencer ?

Nous connaissons l'insistance d'Aristote et de Thomas d'Aquin sur la nécessité d'opter pour un bon point de départ. Une erreur à son sujet, et tous les développements à venir seront faussés dans l'œuf. « Même une petite déviation à l'origine par rapport à la vérité devient dix mille fois plus grande au fur et à mesure qu'on avance (...) le principe est plus important par sa potentialité que par sa taille ; c'est pourquoi ce qui à l'origine, est petit devient à la fin énorme » (*Traité du Ciel*, L I, chap. 5). Or ce que cherche à obtenir le Philosophe, c'est par-dessus tout la certitude, ou tout au moins la détermination du degré de certitude à accorder. Tel est l'objectif premier de la science : « En science, nous ne cherchons pas n'importe quelle connaissance, mais un savoir certain » (L I, l 1, n°7). Mais il existe une proportion inverse entre certitude et élévation. Plus l'objet d'étude est pointu, moins les conclusions à son sujet sont assurées. « ... Aussi considérons-nous que l'acte scientifique le plus noble est celui qui porte sur l'objet le plus élevé, ou, du côté de la méthode, celui qui offre la plus grande certitude. La classification des sciences se fait donc selon l'élévation de l'objet ou selon la rigueur de la méthode. Mais cela varie beaucoup avec chacune : les unes, quoique plus certaines, ont un objet moins noble, tandis que c'est l'inverse pour d'autres. Aucune cependant ne surpasse celle dont l'objet est le plus éminent. Comme le dit Aristote dans son "Traité sur les Animaux", nous préférons savoir peu de choses, même mal assurées, sur un sujet très élevé, plutôt que beaucoup de certitudes sur des trivialités. » (*Commentaire du Traité de l'Ame*, L I, l 1) C'est pourquoi, notre point de départ, qui ne se veut aucunement le plus éminent, se doit d'être le plus général, le plus englobant, le plus immédiat et le plus banal, car ce sera aussi le plus certain. C'est un constat permanent dans tous les traités d'Aristote.

L'auteur commence donc par ce qui, pour l'homme, et même pour les animaux [ceci est important à noter, la science physique se situe modérément au-dessus de la certitude animale], est chronologiquement le plus connu dans tous les cas : l'être sensible extérieur, c'est-à-dire l'être naturel. « Notre connaissance progresse de façon innée du plus connu de nous vers le plus connu par nature (...) Le principe de notre connaissance vient donc des sensibles qui sont matériels et intelligibles en puissance » (L I, l 1, n° 6, 7).

Différents points de départ possibles ?

Avant d'aller plus loin, si le choix du point de départ est tellement important, nous pourrions nous demander pourquoi ne pas débiter par l'objet artificiel, qui paraît être le plus connaissable pour l'homme, puisque celui-ci en est l'auteur et le maître ? La raison essentielle pour laquelle nous ne pouvons nous fonder sur lui est qu'il n'est pas premier.

L'être artificiel dépend dans sa réalisation du matériau naturel à partir duquel il est élaboré. L'artéfact provient du travail sur la nature et il faut soigneusement connaître cette dernière avant de pouvoir bien fabriquer. Pourtant, il est vrai, Aristote se servira souvent de l'analogie avec l'objet artificiel pour illustrer sa pensée sur l'être naturel, en raison, expliquera-t-il, d'une réelle filiation. A notre époque de sophistication technique envahissante, où l'expérience de la nature chez le citadin se réduit parfois aux platanes malades, aux pigeons dégénérés et aux rats contagieux, où ce même pigeon paraît bien insignifiant en comparaison de l'Airbus qui déchire son ciel quotidien, nous touchons peut-être là une des difficultés culturelles majeures pour comprendre la démarche d'Aristote et de ses devanciers. Une des raisons pour lesquelles la philosophie est abandonnée au profit de l'efficacité.

Ou bien, pourquoi ne pas entamer par le nombre et les mathématiques, qui semblent la science par excellence et la rationalité la plus ancienne qui soit ? Déjà, la Bible affirme que Dieu « a tout disposé avec mesure, nombre et poids » (*Sagesse*, 11, 20). Ce fut aussi l'option de Pythagore, inspirateur de Platon. Beaucoup de mathématiciens contemporains, dûment médaillés, sont pareillement persuadés que tout est nombre. Mais avec l'être mathématique, nous sommes de plain-pied dans l'élaboration intellectuelle et l'abstraction. Il n'est pas chronologiquement premier par rapport à l'expérience sensible. C'est encore plus vrai de l'idée platonicienne, qui pourtant demeure en fond de tableau, une préoccupation constante d'Aristote, tout au long des huit livres des *Physiques*.

A défaut, ne devons-nous pas, aujourd'hui, nous appuyer sur les sciences physiques contemporaines, pour bâtir une philosophie solidement fondée sur leurs conclusions ? Il est évident que des pans entiers des sciences de la nature d'Aristote sont aujourd'hui caducs : sa conception de la structure de l'Univers, nombre de ses analyses biologiques, etc. Pourtant il n'est pas si simple de distinguer chez lui les conclusions durables, du savoir devenu obsolète. On observe par exemple que les conceptions contemporaines du temps, de l'espace ou de la matière sont beaucoup plus proches d'Aristote que celles de Newton ou de Galilée, opérant ainsi une sorte de retour philosophique : « ... Un second exemple, c'est la notion d'espace. La philosophie de saint Thomas nous dit que l'espace, c'est-à-dire la quantité étendue est un accident de la substance corporelle, c'est-à-dire quelque chose qui détermine d'une certaine manière la substance corporelle. Nous voyons comment ceci s'oppose aux conceptions de Newton qui considérait l'espace comme une sorte de cadre vide ayant en lui-même son existence, et dans lequel les corps viendraient se loger et prendre place. Mais les progrès de la physique moderne ont ruiné définitivement cette conception de Newton, et la physique d'Einstein a montré qu'il n'y a d'espace qu'un espace physique en fonction des corps, qui est déterminé par les dimensions des corps, leurs distances, leurs relations entre eux. Donc la physique d'Einstein retrouve ainsi ce que la philosophie de saint Thomas d'Aquin permettait de prévoir, sans être capable de pouvoir le préciser comme le précise la physique moderne, qu'il n'y a d'espace qu'en fonction des corps dont l'espace est une propriété comme une autre ». (Jean Daujat, ENS, docteur en physique, *Actualité de saint Thomas d'Aquin*, Desclée, 1972). La difficulté provient de ce que les sciences physiques utilisent les concepts généraux de temps, d'espace, de force, d'énergie, etc. dès leurs premiers travaux, comme s'ils étaient dores et déjà à disposition. Au mieux le savant (Newton, par exemple) leur donne-t-il une brève définition de principe ; le plus souvent, ces notions sont considérées comme manifestes de soi et l'on passe immédiatement aux calculs. Tant mieux pour ceux qui ont l'évidence de ce qu'est le temps ! Mais pour les autres, ils sont contraints à une réflexion préscientifique antérieure, puisque ce n'est pas l'objet des sciences contemporaines. Qu'est-ce que le temps ? l'espace ? l'univers est-il

vide ? etc. Autant d'interrogations sur des définitions qui posent le cadre a priori des sciences, et qu'on doit aborder auparavant avec la philosophie de la nature.

Ou encore, pourquoi pas l'être humain lui-même, qui paraît bien être véritablement ce qu'il y a de plus connaissable pour nous, puisque nous le sommes ? Cela ne fut-il pas le choix de Socrate, que l'on redécouvre chez nombre de modernes et de contemporains, de Descartes à Michel Henry ? « En raison de l'opinion, répandue à son époque, qu'il ne pouvait y avoir de science du sensible, Socrate, qui fut le maître de Platon et disciple d'Archélaos, lui-même élève d'Anaxagore, ne voulut point scruter le monde de la nature, mais décida de ne s'intéresser qu'aux questions morales » (*Commentaire des Métaphysiques*, L I, l 10). Il y a une vraie tentation à définir la philosophie comme "la science de l'homme". Depuis Heidegger, mais déjà avec Kant, la métaphysique est mise sous la gouverne de l'éthique, qui est purement humaine. Ajoutons qu'avec le développement de la civilisation occidentale, de l'urbanisation démesurée et de la technicité omniprésente, la notion de "nature" tend à disparaître au rythme des défoliants et des manipulations génétiques. Seule une série de catastrophes écologiques – fort probable, et d'ailleurs n'a-t-elle pas déjà commencé ? – pourrait nous sortir de notre sommeil dogmatique actuel. En attendant, l'homme paraît bien demeurer le dernier objet spéculatif, c'est-à-dire celui qui échappe au pouvoir de l'homme – du moins voudrions-nous maintenir ce principe pour ne plus sombrer dans les totalitarismes à charniers du XX^{ème} siècle. Ricœur ou Levinas sont les deux grands hérauts récents de cette tendance. La philosophie doit savoir, selon eux, se suffire de l'éthique, et abandonner aux sciences positives le champ libre pour tout le reste.

Mais Aristote veut porter universellement sa considération sur toute la nature et ne pas l'enfermer dans les limites d'un seul de ses représentants, fût-il le plus noble, le plus accessible et évidemment, le plus passionnant pour nous. Déjà, il reprochait à ses contemporains platoniciens de limiter l'étude de la question de l'âme à l'être humain, sans l'étendre à tout ce qui est susceptible d'animation, au risque de se priver de l'essentiel de cette notion. « C'est qu'aujourd'hui, ceux qui parlent de l'âme et enquêtent à son sujet, ont l'air de faire porter leur examen sur la seule âme humaine. Or il faut bien se garder de laisser dans l'ombre la question suivante : est-ce que la définition de l'âme est unique et exprime l'animé, ou bien y a-t-il, de chaque âme, une définition différente, une pour le cheval, une pour le chien, une pour l'homme, une pour le dieu ? » (*Traité de l'Âme*, L I, chap. 3, 1402 b 3)

C'est l'être naturel sous l'aspect où il percute d'abord notre sensibilité – donc l'être sensible – qui sera le principe de cette étude. [Ni l'étant indifférencié, trop hétérogène, ni "l'être-là", trop particulier, ne sauraient donc constituer un bon point de départ]. La connaissance la plus prochaine, la plus évidente, la plus certaine mais aussi la moins détaillée, c'est celle de la nature environnante, que l'homme voit, qu'il respire, qu'il admire, et dont il se sait faire partie, particulièrement au cœur de cette Grèce antique et méditerranéenne où l'univers pouvait être fascinant, de jour comme de nuit, sur terre, sur mer et au sommet des montagnes. L'anthropocentrisme et l'utilitarisme sont des philosophies de plates glèbes, de brumes citadines et de froid ; l'universelle mathesis, une conception d'intellectuels en chambre (ou en caverne, ou en "poêle").

L'être naturel paraît mobile

Or à ce sujet, il est une opinion que tous – tous, c'est-à-dire les philosophes de tous bords ainsi que le commun des mortels – partagent : l'être naturel, rencontré d'abord par la sensibilité, paraît changeant aux sens. L'être naturel paraît mobile. ["Paraît" est ici important, car nous sommes bien dans le cadre d'une perception sensible, mais l'usage

de ce mot ne doit pas nous conduire à envisager une dialectique du subjectif (= perception) face à l'objectif (= science), qui serait totalement anachronique]. Telle est la toute première constatation, le tout premier principe, le plus répandu, le plus trivial et le plus certain, à partir duquel se développe la recherche qui nous préoccupe. « L'induction montre clairement que les choses naturelles sont en mouvement, car leur mobilité saute aux yeux » (L I, l 2, n° 18). Peut-être comprendrions mieux la portée de ce jugement en le proférant ainsi : "l'être naturel paraît meuble", c'est-à-dire hésitant, mal consolidé, encore en gestation. La mobilité n'est pas une caractéristique qui se surajouterait de l'extérieur à d'autres mais bien un état d'être foncier, la nature même de l'être naturel : il est mouvant, manquant de fermeté, in-firme. « Aucun infini – interminé – n'est parfait » (L III, l 3, n° 295). Aristote, en insistant sur cette débilité d'être de la réalité naturelle, se montre le digne fils de Platon : « *Socrate* - Examinons donc cette chose en soi, au lieu d'examiner si tel visage ou quelque chose du genre est beau ou si tout cela paraît être dans un état d'écoulement. Ce Beau en soi n'est-il pas, selon nous, toujours pareil à lui-même ? *Cratyle* - Nécessairement. *S* - Alors, comment une chose qui n'est jamais dans le même état pourrait-elle exister ? Si, à un moment donné, elle reste dans le même état, il est clair que, pendant ce temps-là du moins, elle ne change pas. Si, au contraire, elle est toujours dans le même état et reste la même, comment pourrait-elle changer ou bouger, alors qu'elle n'abandonne pas sa forme ? *C* - Elle ne le pourrait pas du tout. *S* - En effet, elle ne pourrait pas non plus être connue de qui que ce soit. Car au moment où l'on s'en approcherait pour la connaître, elle deviendrait autre et différente, de sorte qu'on ne pourrait connaître ce qu'elle est et dans quelle condition elle se trouve. Il n'y a évidemment pas de connaissance qui connaisse ce qui n'est dans aucune condition. *C* - Il en est comme tu dis. *S* - En outre, *Cratyle*, on ne peut même pas dire qu'il y ait Connaissance si tout change et si rien ne demeure fixe. Car, si la Connaissance elle-même ne cesse pas d'être Connaissance, alors la Connaissance peut toujours subsister et peut toujours être Connaissance. Mais si la Forme même de la Connaissance vient à changer, elle se change alors en une autre Forme que la Connaissance et, du coup, il n'y a plus de Connaissance. Et si la Forme change toujours, il n'y aura jamais Connaissance, de sorte qu'il n'y aurait jamais quelqu'un qui connaisse ni chose à connaître. Si au contraire ce qui connaît et ce qui est connu existent toujours, si le Beau, si le Bien, si tout le reste de qui est réel, existent, je ne vois pas comment les conditions dont nous parlons aient une ressemblance avec le flux et le mouvement » (Platon, *Cratyle* 439 c-440 e). Vouloir faire une étude scientifique, c'est-à-dire ferme, au sujet de ce qui est essentiellement meuble, est donc typiquement aristotélicien. C'est tout l'enjeu des *Physiques*. Il n'y a pas d'Aristote sans Platon.

Négation du mouvement ?

Tous les prédécesseurs d'Aristote partagent ce jugement, avons-nous dit (pas seulement la plupart d'entre eux ou les plus éminents, mais bien tous !), mais ce n'est pas nécessairement pour le corroborer rationnellement. Pourtant, ceux qui nieraient par déduction la réalité du changement, à l'encontre de l'apparence, comme Parménide ou Platon, tomberaient hors de la considération du naturaliste en remettant en cause son point de départ et ses raisons. Car cela supposerait de s'appuyer sur une évidence antérieure à la connaissance sensible et à la constatation du mouvement. Or de ce point de vue, l'homme est proche du tyrannosaure : c'est lorsque les choses bougent qu'il perçoit leur existence. La main laissée durablement sur un radiateur à température constante ne perçoit plus ni la chaleur ni le métal. Un bruit sourd permanent (le

brouhaha de la ville) n'est vite plus entendu, etc. Hors de la sensation de changement, l'existence de l'être passe inaperçue.

Donc la négation rationnelle du mouvement devra s'appuyer sur autre chose que l'expérience sensible, mais qui lui soit antérieure, plus accessible et plus certaine. Si nous devons effectivement partir du plus connu de nous, quel principe plus prochain que la perception, un Parménide peut-il avancer pour nier le mouvement ? Seule, une confiance de la Déesse ... Mais alors, nous abandonnons même le terrain de la métaphysique et de la raison naturelle pour celui de la mystique révélée. L'objection des modernes sur le biais introduit par la subjectivité de l'acte de connaître lui-même, ferait sourire l'éléate. Comment ce moderne prend-il conscience d'un ci-devant biais, si ce n'est en l'observant à un moment par un acte de connaissance ? Mais c'est alors introduire un biais dans le biais ... On irait à l'infini ... Tout s'écroule.

Un tel principe plus commun (et hors du commun !) n'est nulle part énoncé parmi les anciens Grecs de Sicile, qui commencent, eux aussi au bout du compte, avec la perception. Même Platon se fonde sur la réalité de l'expérience sensible pour en nier sa valeur. Aristote lui reprochera de scier en quelque sorte la branche sur laquelle il a accroché tout son monde idéal : « L'erreur des platoniciens vient de ce qu'ils ne sont pas en état d'expliquer ce que sont leurs substances incorruptibles, en dehors des substances sensibles et particulières. Sous le rapport de l'espèce, ils les font absolument pareilles aux êtres corruptibles, aux substances que nous connaissons, et quand ils disent : "l'homme en soi, le cheval en soi", ils ne font qu'ajouter ces mots de "en soi" aux êtres que la sensation nous fait connaître » (*Métaphysiques*, L Z, ch. 17, 1040b25). Le naturaliste ne peut rien contre celui qui nie la portée réelle de la constatation du mouvement, parce qu'il ne peut rien contre celui qui sape un point de départ absolu. Il n'a donc pas, en théorie, à s'en préoccuper, et peut continuer sereinement son chemin. Si l'être naturel paraît meuble, c'est qu'il est meuble. D'ailleurs, dira Aristote au dernier livre des *Physiques*, le paraître est lui-même un mouvement : « Nier l'opinion selon laquelle des choses sont en mouvement, c'est faire exister le mouvement (...) car d'une manière générale, une opinion est un mouvement, comme l'est aussi la représentation (...) Le mouvement apparaît mieux si l'opinion ou l'imagination nous pousse à dire que quelque chose nous paraît tantôt ainsi et tantôt autrement. C'est ce qui se produit lorsque les choses nous paraissent tantôt reposer et tantôt non. L'existence d'un mouvement s'en suit automatiquement » (L VIII, l 6, n° 1018).

Une proto- méta- physique ?

En s'interrogeant sur l'être naturel, le philosophe donne, au départ, le sentiment de s'intéresser, ni plus ni moins, à l'être en tant que tel. A aucun instant, il n'envisage l'existence d'un univers de réalités différentes de celles qu'il a sous les yeux. C'est pourquoi Thomas d'Aquin précise « Donc, ce qui devient selon la nature, est et devient à partir du sujet et de la forme. Il est à noter qu'Aristote s'enquiert ici non seulement des principes du devenir, mais aussi de l'être » (L I, l 13, n° 111). C'est pourquoi également, Aristote précise dans sa *Philosophie première* que s'il n'existait que des êtres matériels, cette discipline ne ferait qu'un avec les *Physiques* : « Si donc il n'y avait pas au monde d'autre substance que celles formées par la nature, la Physique serait incontestablement la science première » (*Métaphysiques*, L E, 1026 a 30).

Car *Les Physiques* d'Aristote sont, avons-nous noté, rédigées sous forme de "leçons", qui respectent un ordre pédagogique, c'est-à-dire le déroulement que suivrait naturellement l'intelligence explorant par elle-même le sujet : « La science peut s'acquérir au moyen d'un enseignement, mais aussi par soi-même. Dans ce cas, c'est

par une ressource intime. L'intelligence acquiert spontanément les principes premiers, et peut poursuivre jusqu'aux conclusions, pour acter une connaissance au départ potentielle (...). C'est de la même manière que l'enseignant doit conduire au savoir : partir des principes connus de l'auditeur et le conduire par la démonstration aux conclusions d'abord ignorées de lui » (*Commentaire du Traité de l'Âme*, L II, l 11, n° 371, 372). Le Philosophe, au moins dans le premier livre des *Physiques*, mais aussi dans tout l'ouvrage, poursuit un plan qui simule précisément la progression naturelle de l'intelligence. Une véritable ontogenèse de la philosophie. « Puisque les anciens ont regardé la physique comme la science suprême et comme celle qui considérerait l'être en tant qu'être, c'est par elle, comme par ce qui est le plus manifeste, qu'Aristote commence » (*Commentaire des Métaphysiques*, L VI, l 1, n° 1152).

Nous qualifierions donc la science de la nature comme une sorte de proto-, de paléo-métaphysique (en assumant le paradoxe véhiculé par l'emploi concomitant de ces termes antinomiques : proto-, méta-). Le premier livre est particulièrement emblématique à ce point de vue. Il définit l'être naturel en tant qu'être naturel, c'est-à-dire finalement, en tant qu'être, puisqu'on ne connaît pas encore d'autre point de vue à ce stade d'avancement de la réflexion. C'est d'ailleurs pourquoi ce premier livre s'intéresse tout de même aux penseurs qui ont nié le mouvement – et de ce fait, la nature – car ils l'ont nié à propos de l'être, donc à propos de l'être naturel, matériel et sensible, dont ils sont eux-mêmes partis, puisqu'il n'en est pas d'autre dans l'état d'esprit du philosophe encore en recherche. Matériellement, le sujet d'étude des physiciens et des premiers métaphysiciens est exactement le même.

Physique et métaphysique

Entendons “proto-métaphysique” comme nous le faisons de “proto-type”. La *Physique* est un premier essai d'étude de l'être en tant qu'être. Mais ses conclusions font éclater l'univers de référence qui lui sert de point de départ : seule l'existence d'un ou de plusieurs êtres qui ne sont ni naturels, ni sensibles, ni matériels, peut rendre compte de l'être naturel. Les conclusions finales de la *Physique* conduisent à reprendre le problème de l'être à frais entièrement nouveaux, en ne le limitant plus à sa seule matérialité sensible naturelle. Nous pénétrons alors véritablement en métaphysique : « ... Mais s'il y a une autre substance, une autre nature, séparée et immobile, il faut nécessairement que la science qui étudie cette substance, soit antérieure à la physique et antérieure en tant qu'universelle » (*Métaphysiques*, L E, 1064b6).

Il faut donc relire en ce sens le discours scolastique qui stigmatise la *Physique* comme une science particulière parmi d'autres. C'est évidemment vrai à terme – Saint Thomas le confirme, une fois parvenu à la philosophie première : « la physique ne porte pas sur l'être pur et simple, mais sur un certain genre d'être » (*Commentaire des Métaphysiques*, L VI, l 1, n° 1152, suite) – mais ce n'est pas l'intention de départ. L'objet formel de cette science – l'être mobile ou meuble – n'est pas d'abord une différence marquant un secteur d'études parmi d'autres, mais bien un point d'attaque suffisamment universel pour tenter d'atteindre tout ce qui existe, du moins en apparence. Ce n'est qu'au terme de cette avancée que la *Physique* débouche sur la découverte de l'océan métaphysique. La *Physique* est à la *Métaphysique* ce que la chenille est au papillon : un même être. La *Métaphysique* est proprement la “métamorphose” de la *Physique* ; cette vérité se justifie jusque dans l'étymologie. Le “Premier moteur” en est la chrysalide.

Mais en conséquence, la *Métaphysique* contracte envers la *Physique* une dette irrémissible ! L'intelligence de l'être en tant qu'être est entièrement fondée sur

l'analogie avec l'être reçu dans l'expérience sensible. Jamais l'esprit ne pourra délaissier cette référence, même dans ses considérations les plus élevées sur l'Être premier. Quiconque prétend se passer de la *Physique*, pour se consacrer d'emblée à l'étude métaphysique est condamné à se priver pour toujours de la véritable lumière de cette science et à ne jamais dépasser le stade d'une considération dialectique. Car les deux disciplines ont même sujet et c'est très souvent qu'on les confond ; presque toujours, en prétendant raisonner en métaphysicien, on ne se montre qu'honnête dialecticien. C'est très exactement la situation de Wolff divisant la philosophie en logique, ontologie, cosmologie, psychologie et théologie. Ce qu'il nomme ontologie n'est ni plus ni moins qu'un savoir dialectique. Certes, celui-ci a toute sa valeur, et Aristote, dans ses *Métaphysiques* y fera largement appel, mais l'erreur serait de croire que la métaphysique se divise en deux parties : ontologie et théologie, dont la première serait comme une vaste introduction philosophique générale. Hélas, nombre de manuels de philosophie, y compris thomistes, ont repris cette articulation, conduisant le plus souvent à une incompréhension définitive de ce que pourrait être une vraie *Métaphysique*, suscitée par les conclusions déroutantes de la *Physique*.

8 octobre 2008