

NATURA ARTIFEX

Le sens de l'analogie nature-technique chez Aristote

Marie-Christine Roessler
Lausanne, Suisse

Le conflit entre la nature, force aveugle, et la raison, perfection humaine, est un des problèmes les plus classiques de la philosophie. Et c'est actuellement un des problèmes les plus graves que de savoir si la raison humaine peut corriger la nature, si elle doit intervenir dans le cours des choses pour le modifier et l'adapter à ses fins propres.

On sait qu'Aristote compare fréquemment l'activité de la nature à l'activité humaine: la nature agit tel un sage artisan¹. On a souvent pensé qu'il s'agissait d'anthropocentrisme, mais la plupart des aristotéliens ont lavé le Stagirite de cette accusation en montrant que la nature ne pouvait imiter l'activité humaine, puisque la structure de l'action humaine et celle de l'action naturelle étaient identiques. Il reste qu'Aristote oppose aussi l'activité humaine à l'activité naturelle, et affirme que la raison peut achever ce que la nature est impuissante à faire. Faut-il comprendre par là qu'Aristote estime la raison supérieure à la nature? Doit-on en déduire que l'homme peut «corriger» la nature? Peut-il y avoir dans l'œuvre naturelle quelque chose de *mauvais* que l'homme devrait améliorer?

Le premier aspect que nous devons aborder est celui de la matière: peut-on la dire résistante, et donc «mauvaise», selon la tradition thomiste? Il semble que non: Aristote refuse énergiquement de considérer la matière comme source du mal (*Met.*, N, 4, 1092a5). Il n'accepte pas l'idée d'une matière qui serait opposée à la forme, qui serait résistante. Bien au contraire il affirme, dans la *Physique*, que la matière désire la forme comme la femelle désire le mâle². La matière ne peut donc que coopérer à la poursuite de la fin. Mais est-ce alors la forme qui est en cause dans la formation des monstres? Ce n'est pas non plus possible: en effet, pour que la forme fût en cause, il faudrait qu'elle *seule* soit cause de monstruosité (puisque la matière n'est

¹ Klaus Bartels, *Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles*, Tübingen, Druck Praezis, 1966.

² Sur le problème de la matière chez Aristote, voir Heinz Happ, *Hyle*, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1971; Ch. Kahn, Compte rendu de Heinz Happ, *Hyle*, in *Gnomon*, 47 (1975), p. 645-652; W. Charlton, «Aristotle and the principle of individuation», *Phronesis*, 17 (1972), p. 239-249; W. Charlton, «Prime Matter: a Rejoinder», *Phronesis*, 28 (1983), p. 197-211; D.W. Graham, «The Paradox of Prime Matter», *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), p. 475-490; H.R. King, «Aristotle without Prime Matters», *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), p. 370-389; F. Solmsen, «Aristotle and Prime Matter», *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), p. 243-252; H. M. Robinson, «Prime Matter in Aristotle», *Phronesis*, 19 (1974), p. 168-188. Sur Platon, M. Ostfeld, «Plato's concept of matter», *Classica & Mediaevalia, Francisco Blatt septuagenario dedicata*, Copenhague, 1973, p. 47-67; F.P. Hager, «Die Materie und das Böse im antiken Platonismus», *Museum Helveticum*, 19 (1962), p. 73-103.

pas en cause), mais alors elle pourrait être mauvaise et non bonne, ce qui n'est pas possible. En rejetant l'idée néo-platonicienne et thomiste de la résistance de la matière, nous excluons que la matière par soi en tant qu'*archè* de la substance puisse être cause de la monstruosité, et, dans le même mouvement, que la forme puisse être en cause. Sa cause est donc à chercher ailleurs: si ce n'est ni la matière, ni la forme, ni la fin, il reste que c'est la cause motrice ou efficiente, et c'est bien la doctrine qui est exposée dans le *De generatione animalium*.

La semence masculine est cause motrice, car elle a subi une coction suffisante. La semence féminine est passive, car elle n'a pas subi de coction suffisante. La semence féminine est la matière principale de l'embryon. Si la conjonction des deux semences échoue, faute d'harmonie entre les deux, la conception ne se fera pas. Si la conjonction réussit, alors le résultat dépend de la quantité d'efficience de l'agent – le père ou la semence, qui est la forme du père. Si la semence masculine n'est pas assez forte, elle va échouer successivement à imposer sa forme, et, puisqu'il y a privation, c'est son contraire qui apparaîtra. Les formes qui doivent successivement s'imposer sont: 1) l'individualité (Socrate ou Coriscos), 2) le caractère mâle, 3) le caractère humain, 4) le caractère d'animal. Ces deux derniers caractères existent et dans la semence femelle et dans la semence mâle, et ils expliquent le premier type de monstruosité, celui des êtres informés (des hommes qui ressemblent vaguement à des animaux): si, d'abord, la semence mâle n'arrive pas à imposer la forme humaine, et ensuite la semence féminine non plus, alors l'individu qui naîtra ne retiendra que la forme animale. On ne peut aller au-delà, car si la forme animale ne s'impose pas, il ne peut évidemment y avoir un être vivant. Retenons que, pour les monstres informes, la cause est à chercher dans la cause efficiente.

Quelle raison Aristote donne-t-il pour expliquer l'impuissance possible de la cause efficiente? Reprenant les règles établies dans le *De generatione et corruptione*, il affirme que dans toute relation entre un agent et un patient, l'agent subit une réaction de la part du patient. Donc, si la chaleur de la semence n'est pas suffisante pour cuire et spécifier le sang des *katamenia*, froid par nature, il n'arrivera pas à imposer sa forme dans toute son étendue. Mais faut-il comprendre ici, comme le fait Augustin Mansion en suivant Thomas, que c'est «à cette influence pernicieuse de la matière qu'Aristote attribue les formations tératologiques»³? Qu'a-t-elle donc de pernicieux, la matière? Pour que génération il y ait, il faut changement d'un état à un autre. En fait, la cause pleine et entière de l'information insuffisante de la matière est à rechercher dans la cause efficiente qu'est la semence. Et s'il arrive que la semence manque de puissance, la cause en est à chercher dans sa source: si la semence est produite par un organisme trop froid, un vieillard par exemple, il se peut qu'il n'ait pas une puissance suffisante.

³ Augustin Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, Paris, Vrin, 1946.

Le deuxième type de monstruosité l'est par le trop ou le pas assez, comme la polydactylie ou l'hermaphrodisme. Aristote pense que ces défauts sont plus fréquents chez les multipares que chez les unipares. Pourquoi? Il faut en rechercher la cause dans la *quantité de matière*, qui peut plus facilement être fautive chez les multipares que chez les unipares. Mais, distinction de taille, il ne faut pas en rechercher la cause dans *sa nature matérielle propre*, mais dans la quantité, quantité non déterminée par soi, mais par autrui, en l'occurrence, par la mère; en effet, la cause ne peut être dans les qualités propres de la matière, car si celles-ci ne conviennent pas, la conception n'a tout simplement pas lieu.

Foncièrement, dans la nature, l'erreur est donc due à l'*agent moteur*: elle n'est pas due à la forme, car la forme ne peut informer que la matière qui lui convient; elle n'est pas due à la matière en tant que telle, car si Aristote refuse toujours à la matière la qualité de *chôriston*, c'est bien parce qu'elle n'a pas de quantité par soi. Enfin, elle n'est pas due à la cause finale, car cela impliquerait que la nature pût ne pas tendre au bien.

Il reste à découvrir les causes de l'erreur de l'art. Aristote attribue à l'art d'une part la production des objets artificiels, d'autre part la modification de l'état physique ou spirituel de l'homme. L'art se distingue de la nature pour deux raisons. D'une part il s'agit d'une puissance qui n'est pas immanente: «l'art est un principe de changement dans un autre être, ou dans l'artiste lui-même en tant qu'autre» (*Met.*, Θ, 2). D'autre part, c'est une puissance rationnelle, capable de produire les contraires: en effet, «toute puissance irrationnelle n'est productrice que d'un seul effet, alors que toute puissance rationnelle est productrice des contraires» (Θ, 5). La chaleur n'est cause que de l'échauffement, tandis que la médecine est puissance à la fois de la santé et de la maladie, et ce parce que la science explique autant l'objet que sa privation (Θ, 2). Dans *Physique II*, Aristote donne comme exemples d'erreurs de l'art le scribe qui trace les mauvaises lettres et le médecin qui donne sa potion mal à propos. Ces exemples montrent que l'erreur ne peut être due à l'agent moteur entendu au sens strict. Ce n'est pas, en effet, par défaut d'énergie motrice que le scribe écrit les lettres fausses: l'activité d'écriture a bien eu lieu dans toute son étendue, mais le résultat n'est la chose visée que par homonymie, parce qu'elle ne remplit pas sa fonction. L'art, au sens absolu, ne délibère pas, il imite exactement le processus naturel. Toutefois, comme l'art est puissance des contraires, c'est-à-dire du but poursuivi et de sa privation, l'artisan peut se tromper, et ce parce qu'il a la capacité de délibération qui lui permet de confondre le bien réel avec le bien apparent et donc d'unir une forme et une matière non harmonisables par soi.

Le point commun entre l'activité humaine et l'activité naturelle est que chacune peut échouer dans sa tentative d'atteindre sa fin. Toutefois, cet échec est de nature différente: car le monstre est un être par nature incomplet, alors que la guérison ratée, l'artefact raté, ne sont pas incomplets, mais faux, privation absolue et non partielle. L'homme a donc, contrairement à la

nature, la capacité de produire des objets qui ne peuvent pas du tout atteindre leur fin. Cela concerne les artefacts. Mais, dans *Physique* II, Aristote affirme aussi que l'art «ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer ou bien l'imité», et, dans *Politique* VII, que «tout art et éducation a pour but de compléter ce qui manque par nature» (1336b37). Mais qu'est-ce que cela veut dire, accomplir ce que la nature a été incapable d'achever? S'agit-il de corriger la nature elle-même?

La nature (ici la forme paternelle) se charge de fabriquer l'enfant, mais, dès la naissance, elle cesse d'agir autrement que pour atteindre la forme physique de l'homme adulte, et quand cette *dynamis* sera épuisée, quand la chaleur se sera dissipée, l'adulte mourra. Précisons: l'enfant Socrate est en puissance l'adulte Socrate seulement, et non l'adulte Xénophon. Par contre, l'enfant Socrate contient une foule d'autres potentialités au sens plus éloigné, qui pourront se réaliser ou non. Ainsi, s'il est intelligent et a la chair tendre, il pourra en s'exerçant devenir philosophe. Ce type-là de réalisations ne dépend pas de la nature, mais de l'art, de la *techné*, dans la mesure où l'enfant en a la puissance. C'est un premier exemple de la manière dont l'art peut achever ce que la nature est impuissante à accomplir. Toutefois, il n'y a pas ici impuissance de la nature au sens strict, mais, simplement, cela ne relève pas de la *dynamis* naturelle.

Tel n'est toutefois pas le cas avec une autre forme d'achèvement, celle qui concerne les puissances de l'âme. En effet, Aristote affirme clairement que chacune des puissances successives que l'âme peut posséder est un bien. L'exercice de la capacité dianoétique est considéré par Aristote comme le plus grand des biens, et l'*Ethique à Nicomaque* montre que l'exercice des autres facultés de l'âme ne peut en aucun cas apporter le bonheur qu'apporte l'exercice de la capacité dianoétique, qui est la contemplation (*Eth. Nic.* X, 8). Or il est clair que l'homme, considéré en général, possède la capacité dianoétique en puissance. Mais, visiblement, cette puissance n'est pas toujours exercée – au contraire. Or si ce qui est bien est fin par soi, il faut donc admettre que la nature n'a pas la puissance d'atteindre cette fin, alors que l'on pourrait dire qu'elle devrait l'avoir. En effet, les autres puissances de l'âme, nutritives, sensibles, désirantes et locomotrices, sont toujours réalisées chez ceux qui les possèdent. La puissance dianoétique est le propre de l'homme, et la réalisation de cette puissance ne dépend que de lui, et non de la nature. Toutefois, la manière dont il réalisera cette puissance doit être une imitation de la manière d'agir de la nature: il doit délibérer sur les meilleurs moyens d'harmoniser la forme et la matière en vue de la fin.

Nous avons constaté que le mode d'action de la nature et de l'art est rigoureusement le même: dans la création artificielle comme dans la création naturelle, il s'agit d'imposer la forme convenable à la matière convenable avec la quantité d'énergie convenable. Aristote, en comparant la nature à un sage artisan, ne fait donc pas d'anthropomorphisme: en effet, ni l'artisan ni la nature ne peuvent, s'ils veulent atteindre leur fin, agir autrement qu'ils ne le font. Le sens, la *signification* de l'analogie nature-technique est d'ordre

pédagogique. Mais quel est le sens, *la direction* de l'analogie? Nous avons vu que les causes d'erreur étaient différentes dans le cas de la nature et dans celui de la technique. L'homme se trompe parce qu'il n'imité pas la nature, alors que la nature erre par défaut d'énergie, et non par défaut de justesse. Si la nature était intelligente, elle ne fabriquerait ni plus ni moins de monstres. Si l'homme délibérait toujours convenablement, il ne fabriquerait pas de monstres, parce qu'il imiterait toujours convenablement la nature. La capacité délibérative est donc cause d'erreur et d'échec dans l'homme. Toutefois, c'est cette même capacité délibérative qui permet à l'homme d'aller plus loin que la nature, et d'achever ce qu'elle est impuissante à faire, comme par exemple d'atteindre l'actualisation de la capacité dianoétique. On comprend donc pourquoi Aristote peut à la fois affirmer qu'«il y a beaucoup plus de finalité et de beauté dans les œuvres de la nature que dans celles de l'art» (*De part. an.* I), mais aussi que «l'art et l'éducation tendent à combler ce qui manque par nature» (*Politique* VII). Et la conclusion n'est paradoxale qu'en apparence: c'est parce que la nature est dénuée de raison qu'elle atteint la finalité avec *une plus grande justesse et facilité* que l'homme; mais c'est parce que l'homme est doué de raison qu'il peut accéder à *une finalité plus achevée* que la nature. La raison humaine toutefois ne peut servir à «corriger» la nature, comme on serait tenté de le soutenir; tout ce que la nature fait tend au bien, corriger la nature serait donc tendre au mal. La raison humaine doit imiter la nature, tant dans son procès que dans sa fin, et elle pourra ainsi atteindre un bien encore plus grand.