

## LE PROBLÈME ΦΥΣΙΣ-NΟΜΟΣ CHEZ ARISTOTE

*Alfonso Garcia-Marqués*  
Murcie, Espagne

*Manuel Ballester*  
Elche, Espagne

### *Présentation de la question*

Dans une première approche, on peut considérer que la polémique φύσις-νόμος fait référence d'une part à ce qui émane d'un principe inscrit dans l'être des choses (φύσις), et d'autre part au principe qui est la délibération humaine (νόμος).

Cette controverse surgit au commencement de la philosophie grecque, même si habituellement on la rattache à la sophistique, courant au sein duquel le problème se pose d'une façon plus remarquable. Le dialogue *Gorgias*, dont l'objet est d'établir en quoi consiste la rhétorique, est le lieu classique pour analyser la question. Le point critique du *Gorgias* est l'intervention de Calliclès qui souligne qu'il faut distinguer φύσις et νόμος: ce qui est laid selon la loi pourrait être beau selon la nature. En plus, la loi est l'œuvre des faibles contre les forts, des moutons contre les lions et tout cela est contradictoire de la nature qui veut le triomphe des forts, des lions.

En suivant Calliclès, on voit que la mort d'un mouton causée par un lion est naturelle... pour le lion, mais pas pour le mouton. Alors, la nature se diversifie en chaque espèce avec des impératifs différents, voire contraires, comme dans l'exemple donné. Et cet antagonisme est insurmontable.

Cette opposition trouve son fondement dans le fait qu'il n'y a pas un bien commun au lion et au mouton. Alors l'opposition φύσις-νόμος signifie «que la validité du *nomos* se réduit à la force naturelle qui l'a produit»<sup>1</sup>, et c'est pour cela que la légitimité du *nomos* provient de la force qu'il a pour s'imposer; et il est faux de dire qu'un *nomos* est meilleur qu'un autre, en tant que chacun exprime les relations de force qui l'ont produit: il est naturel que le lion veuille manger le mouton; il est aussi naturel que le mouton ne veuille pas servir de nourriture au lion. La thèse sophistique se base sur l'application sans nuances au cas de l'homme de ce qui se passe dans l'ordre naturel non humain.

La réponse de Platon à la thèse sophistique consiste à affirmer que, pour le cas de l'homme, il y a le κοινὸν ἀγαθόν: le bien commun ne peut apparaître que pour une instance ouverte à la totalité du réel, c'est-à-dire la raison:

---

<sup>1</sup> Robert Spaemann, «Lo natural y lo racional», dans Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, p. 125-155. Cit. p. 136.

c'est dans la mesure où la rationalité appartient à l'essence de l'homme que le dépassement de l'antagonisme naturel des intérêts n'est pas non naturel. La raison n'est pas identique à la nature. Mais ce qui est rationnel est aussi, en premier lieu, le fait d'arriver à découvrir la vérité sur le naturel, et cette révélation réside dans la téléologie de la nature. Le naturel, en tant que purement naturel, se rattache antagoniquement aux autres réalités naturelles. Mais la vérité sur le naturel est commune et quand un être naturel s'intéresse à cette vérité, en tant que rationnel, il surmonte l'antagonisme immédiat<sup>2</sup>.

La solution d'Aristote suppose d'approfondir spéculativement quelques idées qui se trouvent présentes dans la période antérieure. Commençons par sa conception de la φύσις.

### 1. La φύσις chez Aristote

Aristote emploie le terme φύσις en plusieurs sens<sup>3</sup>. Nous ferons référence à deux de ceux-ci : «La nature est un principe (ἀρχή) et une cause (αἰτία) de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident»<sup>4</sup>. D'autre part, dans la *Politique*, il dit : «ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée [τελεσθείσης], c'est cela que nous disons être la nature de cette chose»<sup>5</sup>. La définition de la *Physique* nous montre la φύσις en tant que principe ou ἀρχή; la définition de la *Politique* souligne une caractéristique fondamentale : la nature est une fin.

Que la nature soit une fin signifie que l'être qui est par nature n'est pas totalement donné *ab initio*. L'être naturel existe, mais il n'est pas tout ce qu'il pourrait être. Et cela exige de conclure que la nature est un *processus* à travers lequel l'être naturel, τελεσθείσης, complète sa génération. Il va vers sa propre perfection ou plénitude. Ainsi, φύσις est le principe (ἀρχή) et la fin (plénitude). Mais cela veut dire que le *processus* qui conduit vers la fin est aussi naturel.

Tout cela est exprimé par le dicton *natura est plenitudo rei*. Mais en quoi consiste la plénitude des êtres naturels? Du point de vue formel, la fin est la même pour tous : la plénitude ou autoréalisation. Mais du point de vue matériel, c'est bien différent.

<sup>2</sup> R. Spaemann, «Lo natural y lo racional», *op. cit.*, p. 141.

<sup>3</sup> La question de la φύσις est développée spécialement dans la *Physique* II, 1 et dans la *Métaphysique* V, 4 où on trouve huit sens du terme.

<sup>4</sup> Aristote, *Physique* II, 1, 192b20. Ce passage est identique à *Métaphysique* V, 4, 1014b18.

<sup>5</sup> Aristote, *Politique* I, 2, 1252b33-1253a2.

Pour toutes leurs manifestations, la vie est «un progrès de l'être en lui-même et vers son entéléchie»<sup>6</sup>. Les végétaux arrivent à leur plénitude quand ils ont la taille d'un végétal adulte. Les animaux arrivent à la leur quand ils peuvent avoir un comportement propre à un individu adulte de leur espèce.

Chez les végétaux et les animaux, comme pour les instances végétatives et sensibles de l'homme, il y a une tendance naturelle *ad unum*, c'est-à-dire nécessaire. Et cela signifie que l'homme, de même que les végétaux et les animaux, doit réaliser certains types de fonctions, mais ce qui se passe chez l'homme est qu'il ne sait quoi manger ni comment manger, ni avec qui, ni quand, ni comment il doit avoir des relations sexuelles: il faut qu'il invente tout cela, puisque la nature ne l'a pas pourvu d'une *determinatio ad unum* par rapport à la manière de faire tout cela. Et cela arrive parce que l'homme n'est pas seulement nature: dans lui habite le νοῦς qui «vient de dehors»<sup>7</sup>.

L'homme est un être vivant doué de *logos*. Ce *logos* est indéterminé, informe, puisque sa forme empêcherait son activité la plus spécifique, celle de connaître, c'est-à-dire de posséder intentionnellement une forme étrangère en tant qu'étrangère. La nature ne peut pas se déterminer elle-même, elle ne peut pas changer la détermination qu'elle a par soi-même. Pour la raison, c'est justement le contraire: parce qu'elle n'est pas prédéterminée, elle peut se déterminer.

L'homme arrive au monde sans nature achevée, et c'est pour cela qu'il est toujours en train de la constituer par ses actions; de celles-ci proviennent ses habitudes (*habitus*, ἔξις), manières d'être permanentes, principes intrinsèques d'action. Telle est justement la définition de la nature que nous avons admise dès le commencement. Rappelons que la philosophie classique appelle *deuxième nature* ce que nous appelons ἔξις, ou *habitus*.

## 2. Le λόγος chez Aristote

Quand on pense à la nature humaine, un élément paraît capable de découvrir la nature telle qu'elle est en soi-même. Cela signifie que cet élément se pose comme différent de la nature. La raison vient du dehors: elle est irréductible à ce qui est purement naturel. La raison se différencie de la nature parce qu'elle est orientée vers les opposés, et c'est pour cela qu'elle doit se déterminer elle-même. La tâche de la raison peut être purement spéculative mais elle peut être aussi pratique, s'essayer à la réalisation de fins. Pour cela, elle a besoin d'introduire rationalité, ordre et normativité dans l'action humaine. Le *nomos* est le produit de la raison pratique.

Ce que nous venons de dire peut se trouver en divers textes du *corpus aristotelicum*. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, par exemple, nous lisons ceci:

<sup>6</sup> εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν, Aristote, *De l'âme* II, 5, 417b6-7.

<sup>7</sup> Aristote, *De la génération des animaux*, 736b28.

la notion de juste suppose des gens dont les rapports sont réglés eux-mêmes par une loi. Mais qui dit loi dit aussi des gens pour qui il y a possibilité d'injustice, car la procédure judiciaire est le discernement du juste et de l'injuste. Là donc où il y a injustice, il y a aussi action injuste. [...] Or, agir justement, c'est prendre plus que sa part des choses qui sont de soi des biens, et moins que sa part de celles qui de soi sont des maux. On voit ici pourquoi nous ne tolérons pas que ce soit un homme qui gouverne, mais seulement la raison (ἀλλὰ τὸν λόγον)<sup>8</sup>.

Il faut noter que la cohérence du texte devrait établir que la proposition finale soit ἀλλὰ τὸν νόμον, «mais seulement la loi», puisqu'on est tout le temps en train de parler du *nomos* et qu'on ne dit rien du *logos*<sup>9</sup>, ce qui laisse supposer que les concepts de *nomos* et *logos* sont parfaitement interchangeables. Le *nomos* serait le *ergon logon*, et la force du *nomos* découlerait du *logos*, pas de la φύσις.

Alors suivre le *nomos* c'est suivre le *logos*, et se soumettre à la loi c'est se soumettre à l'intelligence, tandis que se soumettre au tyran c'est se plier au désir et à l'animalité. En ce sens, Aristote dit:

Ainsi donc vouloir le gouvernement de la loi c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de la raison seuls, mais vouloir celui d'un homme, c'est ajouter celui d'une bête sauvage, car c'est ainsi qu'est le désir. [...] Voilà pourquoi la loi est une raison sans désir<sup>10</sup>.

Cette thèse paraît contredire d'autres textes d'Aristote. Par exemple:

J'appelle loi (νόμον) d'un côté celle qui est particulière et d'autre part, celle qui est commune. [...] La loi commune est selon la nature (κατὰ φύσιν)<sup>11</sup>.

Que serait cette loi commune κατὰ φύσιν? Selon ce que nous venons d'exposer, toute loi devrait être κατὰ λόγον.

<sup>8</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque* V, 6, 1134a30-36.

<sup>9</sup> En fait, tous les manuscrits disent τὸν λόγον, sauf le M<sup>b</sup> qui dit τὸν νόμον. Des auteurs comme R.A. Gauthier, F. Susemihl, J. Burnet, H. Rackham, entre autres, suivent M<sup>b</sup>. Pour une discussion du problème philologique voir R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, *Commentaire à l'Ethique à Nicomaque*, Louvain, Nauwelaerts, 1959, II-1, p. 388-389. Nous ne portons pas notre intérêt sur le débat philologique, mais seulement sur l'équivalence spéculative de ces concepts.

<sup>10</sup> Aristote, *Politique* III, 11, 1287a28-30.

<sup>11</sup> Aristote, *Rhétorique* I, 13, 1373b4-27. L'*Ethique à Nicomaque* (cf. V, 7) distingue entre une justice légale et une justice naturelle (en correspondance avec celle qui est appelée commune dans la *Rhétorique*) dont la caractéristique est d'avoir une force égale partout.

## 3. φύσις et λόγος pour la constitution du νόμος

Si la loi découlait seulement de la φύσις et était cette φύσις immuable, alors le *nomos* serait absolument identique à la φύσις et serait absolument inaltérable, à la manière de la loi qui établit que la pierre doit tomber. Si, au contraire, la loi découlait seulement du *logos*, alors elle serait absolument arbitraire et sa valeur se réduirait à être cohérente avec le *logos* du sujet qui la produit. Il saute aux yeux qu'en ce cas-là nous ne serions pas loin de la thèse sophistique.

En pensant au dicton *natura ad unum, ratio ad opposita*, nous pouvons nous poser la question de savoir si le *logos* est absolument indéterminé: est-ce qu'il n'y a rien qui pousse le *logos* nécessairement – *ad unum*?

Il faut rappeler que le *logos* seul n'est pas chez Aristote critère suffisant de la *eupraxis*: il faut le ὀρθὸς λόγος. La raison règle, mais elle règle l'homme tout entier et cela suppose que la raison prenne en charge la nature humaine complète, en y intégrant les divers niveaux présents en elle, c'est-à-dire le végétatif, les désirs, les passions, les sentiments... en rappelant que chacun d'entre eux tend à se satisfaire au détriment du reste, et que ce qu'il faut faire, c'est emmener l'homme tout entier vers sa propre plénitude.

C'est justement là que nous trouvons quelque chose par rapport à quoi la raison est déterminée *ad unum*: la tendance nécessaire de tout homme vers la connaissance<sup>12</sup> (dimension théorique) et vers la εὐδαιμονία<sup>13</sup> (domaine pratique).

Ce qu'il y a dans le *logos* humain de *determinatio ad unum* est l'intellection selon les premiers principes (si on ne connaît pas suivant ces principes, tout simplement on ne connaît pas). Quand ce qui est connu sont les premiers principes, on parle du νοῦς. Tandis que si le *logos* se conduit *ad opposita* on parle de *raison*<sup>14</sup>.

De cette façon l'action du *logos* trouve certaines déterminations: nous ne sommes pas libres par rapport à la fin et la seule chose que nous pouvons faire est d'essayer de l'atteindre de la manière la plus efficace possible.

Dès que la raison a un ensemble de fins naturellement données, elle peut établir les moyens pour les atteindre, ou pour emmener l'homme vers sa plénitude en faisant des lois

<sup>12</sup> Cf. par exemple: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, *Métaphysique*, A, 1, 980a22.

<sup>13</sup> Cf. notamment *Ethique à Nicomaque*, A, 4, 1095a14-28.

<sup>14</sup> De ces instances cognitives découlent les désidératives. Étant donné qu'il s'agit d'instances rationnelles, le désir qui en découle est appelé chez Aristote βούλησις et a été traduit en latin par *voluntas*. C'est justement dans la tradition latine que nous trouvons la distinction entre *voluntas ut natura* ou tendance nécessaire (*ad unum*) vers le bien et *voluntas ut ratio* où réside le libre arbitre.

qui orientent la recherche des fins fondamentales. En ce sens, s'il est vrai que l'éthique se fonde sur l'activité créatrice de la raison, cela est vrai parce qu'elle est au préalable en train de s'appuyer sur la nature et c'est selon la nature qu'il est possible de déterminer dans quelle mesure la raison – qui s'adresse aux contraires – a trouvé le chemin correct<sup>15</sup>.

Le *nomos* est le produit de la raison, mais de la raison qui connaît une réalité pourvue d'un dynamisme propre. C'est ainsi que la raison, quand elle agit sur les êtres inertes, a l'unique pouvoir de découvrir la loi qui règle ce domaine: on découvre la loi de la pesanteur. C'est en ce sens qu'on emploie le dicton *natura non vincitur nisi parendo*. Le ὀρθὸς λόγος, dans ce domaine, est celui qui connaît la *logos* qui règle le monde physique, mais ce *logos* est la φύσις du cosmos.

Quand la réalité connue est l'homme, on voit qu'il y a dans ce microcosme des aspects réglés de façon rigide (par exemple ceci: en tant qu'êtres corporels nous obéissons à la loi de la pesanteur) et nous voyons aussi que la raison doit établir un ordre, puisque nos tendances désidératives n'ont pas la régulation naturelle qu'ont les plantes et les animaux.

S'il s'agit d'établir des normes de conduite qui soient appropriées à la nature de l'homme, la raison doit aussi considérer que l'homme est un animal politique par nature. Or, les conditions politico-culturelles dans lesquelles se déroule l'existence de l'homme sont muables. C'est pour cela que les lois valables à un moment donné peuvent être inadéquates à un autre moment.

Nous avons fait référence ci-dessus à la distinction entre loi commune et loi particulière. Ce que nous appelons loi commune, première, naturelle et immuable, est «cet ensemble de lois qui, pour être fondées sur des tendances naturelles humaines assez stables, servent de guide universel pour tous les hommes de partout»<sup>16</sup>.

A côté du φυσικὸς νόμος est placé le juste légal, y compris les lois écrites et non écrites. Ces lois font référence à

ce qui, à l'origine, peut être indifféremment fait de telle ou telle façon, mais qui ne le peut plus une fois que l'on a posé qu'il faut agir de telle façon déterminée<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Joaquín García-Huidobro, «Naturaleza y razón en la filosofía práctica»; *pro manuscripto*, p. 9-10.

<sup>16</sup> Alfonso García-Marqués, Joaquín García-Huidobro, «Razón y naturaleza en el fundamento de la ética», *Atti IX Congresso Tomistico Internazionale. S. Thomas Doctor Humanitatis*, t. 4, Rome, Ed. Vaticana, 1991, p. 26-36. Cit. p. 35.

<sup>17</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque* V, 7, 1134b20.

#### 4. Conclusion

Nous voudrions résumer notre intervention en disant que chez Aristote apparaît un traitement de la φύσις qui concerne aussi bien le cosmos que les individus et, plus spécifiquement, l'homme.

Considérer la nature humaine permet de voir que l'homme est doué d'un élément qui n'est pas naturel: le *logos*. Grâce au *logos*, l'homme est capable de se placer comme distinct de la nature, pour la connaître et ainsi capter la légalité qui la règle.

Pour l'homme, comme pour tout le reste des êtres naturels, la nature est fin, plénitude; mais la seule façon d'atteindre cette plénitude est de diriger sa propre activité d'une manière rationnelle, selon le ὀρθὸς λόγος.

Le *logos* a la capacité de découvrir sa tendance naturelle nécessaire vers quelques fins fondamentales. L'emploi argumentatif du *logos* établit les moyens les plus adéquats face à la poursuite de ces fins: c'est le domaine où le *logos* produit le *nomos*.

Par conséquent, le *nomos* sera plus ou moins muable du fait d'avoir été produit, suivant une orientation vers une fin fondamentale ou secondaire. Mais, mis à part la mutabilité ou l'immuabilité, le *nomos* est une *continuatio naturae*: si le mot *nature* est à comprendre dans son sens étymologique, à savoir comme «la croissance qui se maintient» ou comme «ce qui croît et jaillit par soi-même», alors ce qui est propre et adéquat à l'homme est justement que ce qui croît et jaillit par soi-même, et la manière dont se produit en lui ce jaillissement soient ce qu'il veut comme il le veut. Autrement dit, ce qui est naturel à l'homme est que ce qui émerge spontanément de son intériorité à sa conscience soit déterminé par sa volonté, en tant que volonté d'un organisme vivant qui décide de soi parce qu'il dispose de soi. Et cette disposition de soi c'est l'*artifíce*, la *culture*, le *nomos*<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Cf. Jacinto Choza, *Antropología de la sexualidad*, Madrid, Rialp, 1991, p. 145-146.