Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1931)
Heft: 78

Artikel: La finalité d'après Aristote
Autor: Werner, Charles
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380191

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA FINALITÉ D'APRÈS ARISTOTE

La philosophie grecque, dans son effort pour comprendre le monde, a eu le privilège de pouvoir mettre en lumière la vérité, qui est la vérité philosophique par excellence, que les choses dépendent avant tout d'un principe absolu de perfection.

Cette vérité avait été déjà proclamée, à l'issue de la première philosophie de la nature, par Anaxagore. Recherchant le principe premier qui a mis en mouvement l'univers, Anaxagore avait déclaré que ce principe n'est autre que l'intelligence, et il avait énoncé la sentence mémorable : l'intelligence a mis en ordre toutes choses.

Nous savons, par le *Phédon* de Platon, l'impression que cette idée produisit sur l'esprit de Socrate, alors qu'il se demandait, dans sa jeunesse, quelles sont les causes des choses. Lui qui avait été profondément déçu par les théories des philosophes naturalistes, expliquant les choses par les éléments matériels dont elles sont faites, il salua avec enthousiasme la théorie d'Anaxagore, et il en tira cette conséquence que l'intelligence, du moment qu'elle est la vraie cause, a disposé les choses de la meilleure manière qu'elles pussent être. Xénophon nous rapporte d'ailleurs, sous une forme quelque peu naïve, comment Socrate démontrait que les êtres vivants sont l'œuvre d'un sage ordonnateur, auquel nous sommes redevables de l'harmonie qui existe entre l'homme et la disposition générale des choses dans l'univers.

Mais c'est Platon qui a donné toute son ampleur à la théorie des causes finales. Le sens de la philosophie de l'Idée est que la vraie réalité, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, dans leur devenir, mais le type éternel et parfait auquel les choses répondent. Et si nous

essayons de remonter jusqu'au principe suprême dont tout dépend, nous devons concevoir ce principe comme étant l'absolue perfection. Platon s'est d'ailleurs persuadé de plus en plus que le monde sensible, qu'il avait d'abord considéré comme le théâtre d'un changement désordonné, est soumis à des lois d'harmonie. Dans le *Timée*, il a voulu montrer que le monde sensible est une belle image du monde intelligible. Sa dernière pensée, telle qu'elle s'exprime encore dans les *Lois*, a été la pensée de l'intelligence divine, qui gouverne les choses et qui produit l'ordre du monde.

Cependant la philosophie de Platon renfermait certaines difficultés : d'une part, elle avait trop souvent présenté l'Idée comme un simple concept abstrait, sans vie et sans efficacité ; d'autre part, elle avait paru séparer le monde intelligible du monde sensible, de telle sorte qu'il devînt malaisé de comprendre comment la perfection de l'Idée se réalise dans les choses. Il était réservé au grand disciple de Platon, Aristote, de faire descendre l'Idée du ciel sur la terre, et de la concevoir comme le principe interne qui donne aux êtres le mouvement et la vie. La philosophie d'Aristote est fondée, non plus sur les mathématiques, comme celles de Pythagore et de Platon, mais sur la biologie : c'est en observant les êtres vivants qu'il a conçu l'Idée comme la forme active, qui donne au corps son organisation, et qui pousse les êtres vers la perfection à laquelle ils sont destinés. Charles Secrétan l'a très bien dit : « Aristote, le grand observateur, avait trouvé dans la nature les secrets de sa métaphysique ; c'est l'étude de la réalité vivante qui lui révéla les vrais rapports de la cause finale et de la cause efficiente ».

C'est donc la doctrine d'Aristote qu'il faut étudier pour avoir l'expression la plus achevée de la pensée grecque sur la finalité dans la nature. Efforçons-nous d'en exposer les traits essentiels. (1)

I

C'est au deuxième livre de la *Physique* qu'Aristote a traité le plus complètement de la finalité, et de son opposé, le hasard. Il a lié étroitement la notion de finalité à la notion de nature, en concevant la nature comme le principe interne de mouvement qui dirige les êtres vers leur fin.

(1) L'exposé suivant de la théorie d'Aristote est emprunté, en grande partie, à un ouvrage que nous préparons sur la philosophie grecque.

Au début de son exposé, Aristote déclare que les êtres produits par la nature ont ce caractère, qui les distingue de tous les autres êtres, qu'ils portent en eux-mêmes un principe de mouvement : ce principe interne de mouvement constitue l'essence des êtres naturels, et c'est justement lui que nous appelons la nature (1).

Certains philosophes, dit Aristote, ont pensé que la nature des choses consiste dans la matière. D'après eux, la nature du lit, si l'on peut encore parler de nature à propos d'une chose produite par l'art humain, c'est le bois. Antiphon en donnait cette preuve que, si l'on enfouissait un lit dans la terre et que la putréfaction en fît germer un rejeton, ce n'est pas un lit qui serait reproduit, mais du bois : ainsi la forme du lit ne serait qu'un accident, tandis que la matière serait la nature permanente des choses. Mais, en vérité, la nature est la forme. De même que les choses produites par l'art ne portent la marque de l'art et ne sont ce qu'elles sont que par leur forme (un lit n'est un lit que par sa forme), de même les êtres produits par la nature ne portent la marque de la nature et ne sont ce qu'ils sont que par leur forme : un animal est constitué par la forme qu'ont revêtue la chair et les os. Et c'est précisément cette forme qui est la nature. La matière n'est jamais que l'être en puissance : or une chose n'est ce qu'elle est que lorsqu'elle est en acte ; mais l'être en acte est constitué par la forme, réalisée dans la matière. C'est donc par leur forme que les êtres naturels sont ce qu'ils sont ; c'est la forme seule qui mérite le nom de nature (2).

Or la nature, comme principe de mouvement, est une cause finale (3). C'est à ce titre qu'elle produit les êtres naturels : tout devenir, toute génération a lieu pour une fin ; la vraie cause de l'existence des choses, c'est la cause finale (4). La forme n'est le principe constitutif du réel que parce qu'elle est le but auquel tend le devenir; nous savons que la cause formelle et la cause finale sont identiques. Voilà pourquoi la nature, en tant qu'elle est la cause finale qui produit les êtres naturels, se confond avec la forme (5). Cependant nous pouvons considérer la nature comme étant plutôt la tendance au but, que le but lui-même. De ce point de vue, elle nous apparaît, non plus comme la forme achevée, mais comme l'art souverain par lequel la forme se réalise elle-même dans la matière. La nature est

(1) *Phys.*, II, 1, 192b, 8-193a, 9. — (2) *Phys.*, II, 1, 193a, 9-b, 18. Cf. *Met.*, V, 4, 1015a, 3-5. — (3) *Phys.*, II, 8, 198b, 10; 199b, 32 ; cf. 2, 194a, 28-30; 8, 199b, 15-17. — (4) *Met.*, IX, 8, 1050a 7-9. — (5) Cf. *Phys.*, II, 8, 199a, 30-32.

le principe interne de mouvement qui dirige les êtres vers leur perfection. Si donc nous entendons la notion de nature d'une manière universelle, en appelant nature la cause de tous les phénomènes naturels, nous pouvons poser le principe de la finalité de la nature : la nature poursuit toujours une fin ; tout ce qui est produit par la nature, est produit en vue d'une fin (1).

Il est vrai, remarque Aristote, que le principe de la finalité de la nature a été contesté. On a soutenu que les phénomènes naturels se produisent sans aucun but, et que l'adaptation des choses à quelque fin n'a lieu que par accident, c'est-à-dire par hasard. Ainsi, dit-on, la pluie ne tombe pas pour nourrir le blé : la vapeur, en s'élevant, se refroidit ; en se refroidissant, elle devient de l'eau, et elle retombe ; que si le blé en profite pour se développer, c'est un accident. Il en est de même pour la conformation des êtres vivants : si les organes se trouvent adaptés à leur fonction, ce n'est pas qu'ils aient été produits en vue de cette fonction, mais leur adaptation à une fonction n'a été qu'un accident. Nous pouvons supposer que toutes choses ont été produites par le hasard, exactement comme si elles avaient été produites en vue d'une fin : parmi les êtres, ceux-là se sont conservés qui avaient acquis spontanément une structure appropriée aux fonctions vitales, tandis que les autres, n'étant pas viables, ont péri, comme Empédocle le dit de ses bœufs à face humaine (2).

Aristote répond que cette théorie, qui prétend tout expliquer par le hasard, est inadmissible, pour cette raison très simple que les phénomènes naturels se produisent constamment les mêmes. Les choses de la nature, en effet, se reproduisent, identiques à elles-mêmes, toujours, ou du moins le plus souvent. Or ce qui est produit par le hasard, n'arrive pas constamment. D'après l'opinion de tout le monde, ce n'est pas par hasard qu'il fait chaud au temps de la canicule, mais c'est par hasard qu'il fait chaud en hiver. Les phénomènes que l'on rapporte au hasard sont des phénomènes rares, exceptionnels. Mais, également de l'aveu général, nous sommes placés devant une alternative : les choses de la nature existent ou bien par hasard, ou bien en vue d'une fin. Puisque donc il est impossible,

(1) *De gen. an.*, I, 1, 715*b*, 15 : ἡ δὲ φύσις ἀεὶ ζητεῖ τέλος. — Aristote exprime cela très souvent par la formule : ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιεῖ. — (2) *Phys.*, II, 8, 198 b, 16-32.

vu leur constance, qu'elles existent par hasard, nous devons reconnaître qu'elles existent en vue d'une fin [1].

Il en est donc des productions de la nature comme des productions de l'art humain : les unes et les autres existent en vue d'une fin. L'art procède comme la nature, et la nature procède comme l'art. Si la maison était une chose que fît la nature, la nature la ferait exactement telle qu'elle est faite par l'art. Et si l'art pouvait produire les êtres naturels, il les produirait exactement tels que la nature les produit. En fait, l'art imite la nature : si donc les choses produites par l'art existent manifestement en vue d'une fin, les choses de la nature, elles aussi, existent en vue d'une fin. La nature est comme un art qui serait intérieur à la chose même qu'il produit : pensons au cas d'un médecin qui se soigne lui-même, et nous aurons une image assez exacte des opérations de la nature [2].

Dira-t-on que la nature agit sans délibérer, et que sans délibération il n'y a pas de finalité ? Mais il n'est pas nécessaire, pour que l'action soit dirigée vers un but, qu'il y ait délibération. L'art, très souvent, ne délibère pas : il en est de même pour la nature. Comment douter que la spontanéité naturelle, sans aucune réflexion, agisse en vue d'une fin ? Il est évident que les travaux de certains animaux répondent à un but, tout comme les travaux de l'art : c'est en vue d'une fin précise que l'hirondelle construit son nid, que l'araignée tisse sa toile, que la fourmi amasse des matériaux ; cela tellement qu'on s'est parfois demandé si tous ces animaux n'étaient pas doués d'intelligence. Des faits de ce genre démontrent irrésistiblement que la nature, de même que l'art, tend à des fins, sans qu'elle ait besoin, pour cela, d'aucune intention réfléchie [3].

Mais c'est avant tout la structure des êtres vivants qu'il faut considérer, pour se persuader des fins de la nature. De même que l'objet fabriqué par l'artisan existe en vue d'un certain usage, de même l'être vivant existe en vue d'une certaine fonction, et toutes les parties de sa constitution répondent à cette fonction : on exprime cela en disant que les parties de l'être vivant sont des organes, c'est-à-dire des instruments, au service d'une fonction déterminée [4]. C'est surtout dans l'homme et dans l'animal que se révèle l'organi-

(1) *Phys.*, II, 8, 198 b, 32-199 a, 8. Cf. *De gen. et corr.*, II, 6, 333 b, 4-20. — (2) *Phys.*, II, 8, 199 a, 8-20 ; b, 28-32. — (3) *Phys.*, II, 8, 199 a, 20-30 ; b, 26-28. Cf. *De part. an.*, II, 13, 657 a, 35-b, 1. — (4) *De part. an.*, I, 5, 645 b, 14-20 ; 1, 642 a, 11-12 ; cf. *De an.*, II, 4, 415 b, 18-20.

sation [1]. Mais elle apparait aussi chez la plante, dont les parties servent aux fonctions élémentaires de la vie [2]. Du haut en bas de l'échelle des êtres, la nature nous apparaît comme une force organisatrice, déterminée par des fins. — Il est vrai que ces fins ne se réalisent pas infailliblement. Sur ce point encore, l'analogie se retrouve entre la nature et l'art. Dans les productions de l'art, l'erreur est possible : le grammairien peut faire une faute d'orthographe, et le médecin peut se tromper en ordonnant un remède. De même, la nature peut manquer le but qu'elle poursuivait : les monstres sont des erreurs de la nature. Mais les monstres ne sont qu'une exception, et les bœufs d'Empédocle, dont nous avons parlé, ces bœufs à face humaine, bien loin de pouvoir être cités comme un exemple normal des productions de la nature, n'expriment qu'un défaut de la puissance créatrice [3].

Ainsi la nature est un principe analogue à l'intelligence. En effet, l'intelligence a ceci de propre qu'elle agit toujours en vue d'une fin : or la nature, elle aussi, agit toujours en vue d'une fin [4]. C'est donc à juste titre, dit Aristote, qu'Anaxagore a proclamé que l'intelligence est le principe universel de l'ordre qu'il y a dans les choses ; son tort a été de ne faire intervenir l'intelligence qu'une fois pour toutes, à l'origine du monde, au lieu de la concevoir comme la cause de tout ce qui arrive dans le monde [5]. La vérité, c'est que l'intelligence existe dans le monde sous la forme de la nature, partout présente, partout agissante. De là, l'ordre admirable qui se manifeste dans toutes les parties de l'univers, depuis les êtres périssables qui vivent sur la terre, jusqu'aux êtres éternels qui poursuivent dans le ciel leur course glorieuse. Tout tient à tout : l'univers n'est pas composé de pièces et de morceaux, comme une mauvaise tragédie. Les êtres les plus divers sont rattachés harmonieusement les uns aux autres, et leur variété même contribue à la beauté de l'ensemble. Tant est grande la puissance de la nature, qui dispose toutes choses selon des règles de convenance et de perfection [6].

(1) Les traités d'Aristote sur les animaux sont remplis d'exemples montrant la finalité de la nature. Nous en avons cité quelques-uns dans notre ouvrage, *Aristote et l'idéalisme platonicien* (1910), p. 100-104. — (2) *Phys.*, II, 8, 199 a, 23-30 ; *De an.*, II, 1.412 b, 1-4 ; 4, 415 b, 18-20 ; *De part. an.*, IV, 10, 686 b, 31-687 a, 2. — (3) *Phys.*, II, 8, 199 a, 33-b, 7. — (4) *De an.*, II, 4, 415 b, 16 : ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις. — Cf. *Phys.* II, 5, 196 b, 21-22 ; 6, 198 a, 6 ; *Met.*, XI, 8, 1065 a, 26-27. — (5) *Met.*, I, 3, 984 b, 15-19 ; 4, 985 a, 18-21 ; cf. *Phys.*, II, 8, 198 b, 14-16. — (6) *Met.*, XII, 10, 1075 a, 16-25 ; 1076 a, 1 ; XIV, 3, 1090 b, 19-20.

II

C'est donc la finalité qui décide de l'existence des êtres naturels, et non pas le hasard. Est-ce à dire, cependant, que le hasard n'ait point de place dans les choses ?

Quelques-uns, observe Aristote, l'ont pensé, et ils ont soutenu que rien n'arrive par hasard, attendu que tout a une cause. Mais c'est là, manifestement, une opinion outrée : il est évident que beaucoup de choses arrivent par hasard, et l'opinion commune ne se trompe point en estimant que certaines choses viennent du hasard, et que certaines autres n'en viennent pas. Qu'est-ce donc que le hasard ? (1)

Le hasard, répond Aristote, est une cause accidentelle, une cause fondée sur l'accident. De même qu'il y a l'être en soi, l'essence, et l'être par accident, de même il y a la cause en soi et la cause par accident. Ainsi la cause en soi de la maison, c'est l'architecte en tant qu'il possède l'art de bâtir, tandis que la cause par accident, c'est l'architecte en tant qu'il est, par exemple, musicien : c'est par hasard que la maison a été construite par un musicien. Le hasard est donc une cause accidentelle. Plus précisément, c'est une cause produisant par accident quelque chose qu'on aurait pu produire en vue d'une fin. Nous rapportons au hasard les choses qui, tout en étant telles qu'elles auraient pu répondre à un but, ont été produites sans que ce but ait été visé. Voici, par exemple, un homme qui se rend au marché pour y faire une emplette ; il y rencontre un débiteur, et rentre en possession de son argent : il aurait pu se rendre au marché dans l'intention de rencontrer son débiteur, mais en fait il y est allé dans un autre but, afin de faire une emplette, et c'est par accident qu'il a rencontré son débiteur ; nous disons que c'est par hasard. Ainsi le hasard appartient au domaine de la cause finale, et c'est dans ce domaine qu'il se manifeste comme une cause par accident (2).

Le hasard est donc indéterminé : si la cause en soi est toujours déterminée, la cause par accident est indéterminée, car un être peut avoir un nombre infini d'accidents. Le domaine du hasard est le domaine de l'indétermination, et c'est pourquoi le hasard reste pour nous quelque chose d'obscur (3). Le hasard est contraire à la raison,

(1) *Phys.*, II, 4. — (2) *Phys.*, II, 5; cf. *Met.*, V, 30. — (3) *Phys.*, II, 5, 197 a, 8-21 ; cf. *Met.*, V, 30, 1025 a, 25 ; XI, 8, 1065 a, 33.

puisque la raison se trouve dans les choses qui demeurent toujours les mêmes, ou du moins qui se produisent le plus souvent de la même manière, tandis que le hasard ne se trouve que dans les choses qui arrivent par exception (1). De cette inconstance du hasard vient l'inconstance de la fortune, si l'on veut appeler de ce nom le hasard heureux : nulle fortune n'est stable, puisque rien ne peut durer de ce qui est fondé sur le hasard, dont l'essence même est de ne pas durer (2). — Qu'on se garde, d'ailleurs, sous le prétexte que le hasard est irrationnel, de le considérer comme antérieur au principe rationnel, antérieur à l'intelligence et la nature. Tout au contraire, le hasard ne vient qu'après l'intelligence et la nature, puisqu'il a lieu précisément dans les choses qui peuvent exister en vue d'une fin. Ainsi la notion de hasard suppose la notion de finalité, bien loin de la précéder (3).

Que si nous recherchons quel est le fondement dernier du hasard, nous le trouvons dans la matière. Nous ne devons pas oublier, en effet, que les choses naturelles ne sont pas constituées par la forme seule, mais par la forme unie à la matière (4). Or, de même qu'à la forme correspond la finalité de la nature, à la matière correspond un principe opposé, qu'Aristote appelle du même nom que Platon ui avait donné dans le *Timée* : la nécessité. Lorsque nous disons qu'à la matière appartient la nécessité, nous voulons dire que certains éléments matériels sont nécessaires pour qu'une certaine fin se réalise : une maison, pour exister, suppose nécessairement des pierres et des briques ; une scie doit être en fer, et non pas en laine ou en bois. Il ne s'agit pas d'une nécessité absolue et primordiale, mais d'une nécessité «hypothétique», qui tient à ce qu'une fin, étant posée, ne peut être réalisée que par le moyen d'une certaine matière (5). Cette nécessité-là est tellement le contraire de la nécessité véritable, que c'est elle qui s'exprime dans le hasard (6). Nous avons dit que le hasard est une cause par accident. Or, tandis que les caractères essentiels d'un être, qui sont réalisés par la cause finale, proviennent de la forme, les caractères accidentels, qui sont réalisés en dehors de la cause finale, proviennent de la matière. Ainsi s'explique l'indéter-

(1) *Phys.*, II, 5, 197 a, 18-20 ; cf. *An. post.*, I, 30, 87 b, 19-22. — (2) *Phys.*, II, 5, 197 a, 25-32. — (3) *Phys.*, II, 6, 198 a, 5-13. — (4) Cf. *Phys.*, II, 2. — (5) *Phys.*, II, 9. — (6) Ce point a été mis en lumière par Alexandre d'Aphrodisias, qui oppose la nécessité matérielle d'Aristote à l'εἱμαρμένη des stoïciens. (*De fato*, éd. Bruns, p. 169 ss.)

mination du hasard : l'accident provient de la matière, en tant qu'elle est indéterminée, et c'est justement l'indétermination de la matière qui se retrouve dans l'indétermination du hasard. De ce point de vue, ce n'est pas seulement le hasard proprement dit que nous devons rapporter à la matière : ce sont tous les phénomènes qui se produisent indépendamment d'un but, y compris ceux-là qui ne sauraient en aucun cas représenter une fin que pût viser le principe intelligent. Par exemple, s'il est vrai que l'œil est fait pour la vision, la couleur particulière de tel œil, qui ne répond à aucun but déterminé, provient de la matière (1). La matière est ainsi le principe de tout ce qu'on pourrait appeler le « hors nature ». Bien plus, elle est le principe du « contre nature » : ainsi les monstres, que nous avons dit marquer un échec de la nature, sont produits par cette aveugle nécessité, qui se révèle comme étant capable de contrarier brutalement les desseins de l'intelligence (2).

Il n'en reste pas moins que la cause finale garde la suprématie sur la nécessité matérielle. La fin est cause de la matière, qu'elle appelle à son service, mais la matière n'est pas cause de la fin : le principe dont tout le reste dépend, c'est le but, le bien (3). C'est donc l'intelligence, et non pas le hasard, qui règne souverainement sur l'univers. D'ailleurs, le hasard s'efface, à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des êtres. Chez les êtres inférieurs, où la part de la matière est la plus grande, l'action de la cause finale est à peine visible. Au contraire, chez les êtres supérieurs, cette action apparaît de façon toujours plus éclatante. C'est seulement dans le fond ténébreux du réel que le hasard semble avoir établi sa prépondérance. Mais, plus haut, la vraie cause de l'être se manifeste dans toute son ampleur, et les choses, ordonnées par l'intelligence, ne sont qu'harmonie et beauté (4).

III

Aristote a d'ailleurs estimé que la raison dernière de la finalité dépasse la nature et doit être cherchée dans un principe supérieur au monde. On connaît les considérations par lesquelles il a posé, pour expliquer le mouvement de l'univers, un premier moteur im-

(1) *De gen. an.*, V, 1, 778 a, 32-35. — (2) Cf. *De gen. an.*, IV, 4, 770 a, 6-7, 30-31 ; b, 15-17. — (3) *Phys.*, II, 9, 200 a, 32-35 ; cf. *De part. an.*, I, 1, 642 a, 17. — (4) *Met.*, XII, 10, 1075 a, 18-23 ; cf. *Meteor.*, IV, 12, 390 a, 3-4.

mobile, consistant dans l'acte pur de la pensée. Cet être souverainement parfait, auquel convient le nom de Dieu, meut en tant qu'il est l'objet du désir : il meut, nous dit Aristote, en tant qu'il est aimé. A lui sont suspendus, par une aspiration éternelle, le ciel et la nature tout entière (1).

La perfection divine, qui attire le monde à soi, se manifeste dans l'ordre du monde. Sans doute, le premier moteur immobile est séparé du monde ; mais sa perfection ne laisse pas d'être présente dans le monde. Il en est, d'après Aristote, du monde comme d'une armée : le bien existe à la fois dans l'ordre de l'armée et dans le chef ; davantage, il est vrai, dans le chef, car ce n'est pas le chef qui existe par l'ordre de l'armée, mais l'ordre par le chef. C'est donc en Dieu, comme distinct du monde, que réside principalement la perfection. Cependant elle s'exprime aussi dans l'ordre du monde. N'avons-nous pas dit, en effet, que le monde est ordonné d'une manière admirable ? Il y a de l'ordre jusque dans les êtres périssables, quoique ce ne soit pas le même ordre qui existe dans le ciel. S'il est vrai que l'univers n'est pas comme une mauvaise tragédie, sans lien entre ses parties, cela provient de ce que les choses ne supporteraient pas d'être mal gouvernées : elles réclament l'ordre qui résulte d'un chef unique (2).

Mais ce n'est pas seulement dans l'ordre du monde que la perfection divine se manifeste : c'est encore dans la tendance de tous les êtres que le monde renferme. De même que le monde, dans son ensemble, est suspendu à Dieu par un désir éternel, de même ce désir anime les êtres particuliers. Assurément, chacun de ces êtres répond à une perfection qui lui est propre ; mais aussi tous répondent, par leur aspiration la plus intime, au Bien universel. La tendance au divin se marque jusque dans la plus élémentaire des fonctions de la vie : la reproduction, par laquelle l'être vivant engendre un autre être semblable à lui, est l'effort des êtres mortels vers la divine immortalité (3). Sous des formes diverses, la recherche du plaisir, cette recherche par laquelle tous les êtres tendent à leur perfection, n'est au fond jamais autre chose que la recherche du plaisir suprême, qui couronne la vie divine de la pensée. A vrai dire, l'homme seul peut réaliser le vœu de la nature et s'élever jusqu'à la jouissance

(1) *Met.* XII, 7, 1072 a, 26-b, 4 ; b, 13-14 ; *praes.*, 1072 b, 3 : κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. — (2) *Met.*, XII, 10, 1075 a, 11-25 ; 1076 a, 1-4 ; XIV, 3, 1090 b, 19-20. — (3) *De an.*, II, 4, 415 a, 26-b, 2.

attachée à l'acte de la pensée. Il n'en est pas moins vrai que le grand ressort de l'activité de tous les êtres reste le désir qu'ils éprouvent pour le plaisir divin [1].

C'est ainsi que, d'après Aristote, la finalité qui se manifeste dans le monde, a sa source, au delà du monde, en Dieu. Assurément, c'est la nature qui produit l'ordre du monde et qui dirige les êtres vers leur fin. Mais toute cette opération de la nature découle d'un principe supérieur à la nature. Comme la révolution du ciel a sa cause dans le désir suscité par la perfection divine, ainsi l'ordre du monde exprime cette même pefection; et c'est elle aussi qui produit l'irrésistible tendance de tous les êtres au plaisir. Quel que soit l'aspect sous lequel on l'envisage, la finalité dans la nature est la marque que les êtres obéissent à l'attrait qu'exerce sur eux la Vie éternelle et parfaite.

* * *

La notion de finalité, élaborée par Aristote, a soutenu jusqu'au bout la pensée grecque. Elle a été reprise par les stoïciens, qui n'ont d'ailleurs pas admis de principe supérieur à la nature, entendue comme la raison universelle. A vrai dire, Epicure a voulu renoncer à la finalité, et tout expliquer par le mécanisme ; mais la cause finale a été victorieusement rétablie par Plotin. Le dernier mot de la philosophie grecque a été l'affirmation que l'univers est régi par l'intelligence, et que toutes les choses dépendent du Bien.

Cette grande vérité s'est trouvée obscurcie dans les temps modernes. Descartes a rejeté la notion de cause finale, dans laquelle il n'a vu qu'une erreur d'Aristote. A sa suite, Spinoza a dénoncé le « préjugé » des causes finales comme le principal obstacle au progrès de la philosophie. C'est en vain que Leibniz a voulu réagir contre le mécanisme cartésien et restaurer le théorie de Platon et d'Aristote. Dans la *Critique de la raison pure* et dans la *Critique de la raison pratique*, la nature est réduite au seul mécanisme. Il est vrai que Kant s'est efforcé de faire une place à la finalité dans sa *Critique du jugement*, qui devait ouvrir la voie à la philosophie de la nature de Schelling. Cependant la pensée moderne ne s'est pas décidée à marcher fermement dans cette voie. Le dernier venu des grands

(1) *Eth. N.*, VII, 14, 1153 b, 30-32.

philosophes, M. Bergson, a fait de nouveau la critique de la finalité, et toute la question reste en suspens.

La raison de ce changement est bien claire : c'est l'avènement de la physique mathématique, avec l'idée, qu'elle implique, du déterminisme physique. Cette idée que la matière, dans laquelle Aristote avait vu le siège de l'indétermination et du hasard, est régie par des lois qui manifestent une nécessité géométrique, parut exclure la notion de cause finale, en même temps que la notion de liberté. Cela tellement que de nos jours, la théorie d'après laquelle les lois physiques exprimeraient, non pas une véritable nécessité, mais seulement une très grande probabilité, admettant de rares exceptions, a été tenue pour favorable à la thèse de la liberté. Comme si la liberté pouvait être quelque chose d'exceptionnel et trouver son fondement dans le hasard !

Il faut reconnaître que la vraie opposition avait été marquée par Aristote : d'un côté, la finalité et la liberté ; de l'autre côté, le hasard. Or le déterminisme physique, lui aussi, s'oppose au hasard, et vient se ranger du côté de l'intelligence. L'ordre qu'expriment les lois physiques est comme l'annonce et le symbole d'un ordre supérieur. La régularité dont la matière est le théâtre sert de base aux lois d'harmonie et de perfection qui gouvernent souverainement l'univers.

Ainsi, sans rien abandonner des conquêtes de la science moderne, nous devons revenir aux vérités fondamentales découvertes par la philosophie grecque. Quelle que soit la part, dans l'univers, du déterminisme physique, la place demeure pour une détermination d'un autre ordre. Les lois de la nature ne portent aucun préjudice à la liberté, qui est la loi de l'esprit. La vraie cause reste l'intelligence ; ou, si l'on veut remonter plus haut encore que l'intelligence, la vraie cause est le Bien, dans son unité première, dans son insondable absoluité. Les choses existent de par l'absolue perfection, qui a donné naissance au monde, et que le monde est destiné à manifester.

Charles WERNER.