

Quelques aspects de l'idée de nature, d'Aristote à Al-Ghazâlî

Autor(en): **Genequand, Charles**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **34 (1984)**

Heft 2

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381268>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

QUELQUES ASPECTS DE L'IDÉE DE NATURE, D'ARISTOTE À AL-GHAZÂLÎ*

CHARLES GENEQUAND

L'idée de nature joue aujourd'hui, et depuis le XVIII^e siècle, un rôle de premier plan dans notre environnement intellectuel. Dans l'Antiquité et jusqu'au Moyen Age qui à cet égard en est le prolongement, la philosophie de la nature, sous le nom de physique, constitue l'une des principales disciplines de la philosophie. Pourtant, ce qu'un Grec entendait par *phusis* et ce que nous entendons par nature sont deux réalités profondément différentes. Que l'on essaie, pour s'en convaincre, de traduire en grec des expressions aussi banales que «sentiment de la nature» ou «protection de la nature». Toute tentative de rendre ces idées au moyen du terme *phusis* est vouée à l'échec. Pourtant le concept moderne est sorti de l'idée ancienne par un développement continu. Où donc s'est produite la rupture?

Les considérations qui suivent ne prétendent pas résoudre ce problème, ni retracer toute l'histoire de l'idée de nature, mais montrer que dans la pensée grecque déjà et en particulier dans la tradition aristotélicienne, cette idée fut souvent grevée d'une ambiguïté fondamentale. C'est par un processus dialectique que deux conceptions rivales et antagonistes, en s'affrontant, ont fini, non sans détours et retours en arrière, par donner naissance au concept moderne de nature. Aujourd'hui encore, d'ailleurs, cette idée est loin d'être unitaire et il est plus que douteux que l'écologiste et le physicien parlent de la même chose lorsqu'ils utilisent le mot de nature.

Aristote est le premier à avoir élaboré une philosophie autonome de la nature à proprement parler, c'est-à-dire à développer une conception de la nature qui ne fasse de celle-ci ni le jouet de forces divines, comme c'est le cas dans les formes de pensée mythiques (Hésiode), dans plusieurs systèmes présocratiques et jusque chez Platon où le monde naturel n'est que le reflet de l'âme et de la pensée du démiurge, et ne la livre pas non plus au «hasard et à la nécessité». S'il est vrai que la pensée rationnelle se distingue de la pensée mythique par la conviction que les phénomènes du monde sublunaire sont explicables causalement, réguliers, et par conséquent prévisibles, il n'en reste pas moins qu'il existe une différence importante à cet égard entre Aristote et ses prédécesseurs: pour le premier, la nature est une force qui agit dans le domaine qui lui est propre et auquel elle est immanente, elle

* Je tiens à remercier le Professeur F. Brunner qui a lu une première version de cet article et m'a fait des observations dont je me suis efforcé de tenir compte.

n'est pas l'application de forces supérieures sur une matière inerte et passive (Platon); elle n'est pas non plus, comme dans l'atomisme ou chez Empédocle, un jeu de forces mécaniques et aveugles qui finissent par réussir à produire un monde compréhensible à force d'essais infructueux. S'il lui arrive d'échouer, c'est l'exception; la nature produit ses créatures de façon régulière et comme voulue. Lorsqu'Aristote dit que l'art imite la nature, il ne se contente pas d'exprimer de façon aphoristique l'un des fondements de sa philosophie naturelle; il y introduit un élément de polémique visant les physiciens présocratiques qui s'étonnaient de la rationalité de la nature et cherchaient à l'expliquer à partir de quelque chose d'autre qu'elle-même. Pour Aristote, c'est la nature qui est le phénomène premier, essentiellement rationnel et ne pouvant être expliqué à partir d'autre chose que lui-même. C'est ce que l'on exprime en parlant de la finalité de la nature, en disant qu'elle est téléologique. Mais cet effort vers une fin donnée, avant Aristote, est l'œuvre de forces qui dominent et utilisent la nature: dieux, démiurge, etc. Certains attributs de ces êtres supérieurs ont été transférés sur la nature par Aristote¹. Quant à Platon, s'il refuse de faire de la nature la force dirigeante de notre monde, c'est que pour lui nature est synonyme de hasard². Il n'est prêt à faire une place à la nature que comme instrument de Dieu, ou de l'âme, et attaque la conception qui veut que l'art, la *technê*, soit un tard-venu dans notre monde et pour ainsi dire le rejeton de l'homme. Si Aristote, en redonnant la première place à la nature, paraît en revenir aux conceptions des physiologues sophistiques et présocratiques, il ne le fait qu'avec une rectification fondamentale: la nature est désormais la *technê* par excellence, et toutes deux s'opposent au hasard et à la spontanéité.

La nature aristotélicienne se différencie encore de celle de ses devanciers par son absence de délibération (*bouleuesthai*). Dans un passage polémique, Aristote reproche à ceux-ci d'avoir méconnu la finalité naturelle parce qu'ils ne percevaient pas de délibération. L'art (*technê*) non plus, poursuit Aristote, ne délibère pas, songeant par là, sans doute, aux automatismes de l'artisan qui fabrique toujours le même objet, ainsi que fait la nature³. Celle-ci, comme le remarque encore Theiler⁴, est donc pour Aristote à la fois forme et fin (*eidos, telos*) et cause efficiente (*archê tês kinêseôs*).

¹ Cf. W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1925, p. 89.

² *Lois*, X, 888 d sqq; *Sophiste*, 265 c.

³ *Physique*, 199 b 26; THEILER, *op. cit.*, 90, montre bien en quoi A. se distancie de la téléologie de Platon et de Xénophon. A cet égard, le reproche de Jaeger (*Paideia*, II, 366, n. 67) à Theiler de se limiter au *Vergleich der Natur mit der bewussten Kunst* et d'ignorer *die unbewusste Zwecktätigkeit der Natur* ne paraît pas entièrement justifié.

⁴ *Op. cit.*, 91-92.

Tout ce qui survient dans le monde sublunaire est donc l'effet de la nature, considérée comme la force régissant l'ensemble des phénomènes. Comme ces phénomènes se laissent réduire à certaines catégories et à certaines lois qui les régissent et permettent de les prévoir, Aristote aura généralement tendance à parler de cette force en des termes qui la personnalisent et la vitalisent. Cela est particulièrement évident dans les deux formules qui résument la conception aristotélicienne de la nature et dont la première revient comme un leitmotiv dans toute son œuvre: «la nature ne fait rien en vain» et «la nature est source du mouvement»⁵. La première de ces deux formules est assez remarquable si l'on a présente à l'esprit la répugnance du grec à l'égard de l'utilisation de verbes transitifs et énergiques avec un sujet inanimé⁶. Ce fait confirme, au niveau subconscient du langage, la nouveauté radicale introduite par le Stagirite dans sa conception de la nature.

S'agissant d'un philosophe aussi puissamment créateur qu'Aristote, il est vain de vouloir rechercher les «sources» de ses idées; je crois néanmoins qu'il faut souligner l'impact qu'ont eu, à côté de ses propres recherches biologiques, les théories médicales de son temps sur l'élaboration de sa nouvelle conception de la *phusis*. Leur influence se remarque à plusieurs éléments dont je ne fais qu'esquisser ici les plus importants. Pour les médecins, la nature se manifeste dans l'organisme humain par l'équilibre des qualités primordiales, chaud, froid, sec et humide, ou des humeurs, sang, bile, bile noire et phlegme. La maladie est la rupture de cet équilibre. Mais la nature n'est pas seulement cet équilibre: elle le produit aussi, c'est-à-dire qu'elle cherche à le restaurer lorsqu'il est perturbé; elle est donc téléologique, comme l'*eidos* aristotélicien est à la fois cause formelle et cause finale, la forme inhérente à l'individu et le but vers lequel il tend⁷. La tâche du médecin est de faciliter celle de la nature, de se substituer à elle dans la mesure où elle n'est pas capable de rétablir seule l'équilibre de la santé. De même, selon la fameuse formule aristotélicienne, l'art imite la nature. La nature est ainsi une sorte d'artisan supérieur.

Un autre aspect important de la physique qui est à la base du Corpus Hippocratique consiste dans le rejet des causes surnaturelles et divines. Les seules forces dont l'action sur l'organisme humain soit reconnue sont celles des phénomènes naturels et du milieu ambiant. C'est la thèse bien connue du *De Aeris Aquis Locis* et du *De Morbo Sacro*⁸. La nature est une puissance supérieure à et d'un autre ordre que celle des humains; elle n'en est

⁵ Cf. BONITZ, *Index Ar.*, 836 a 25 sqq.

⁶ SCHWYZER, *Gr. Grammatik*, II, 64.

⁷ JAEGER, *Paideia*, II, 38. Cf. W. NESTLE, «Hippocratica», *Hermes*, 73, 1938, 1-38: «Der Grieche hört aus der Wortbildung *phusis* nicht etwas Fertiges, sondern ein Werden und Wachsen, etwas Schaffendes, eine natura naturans, heraus».

⁸ Certains auteurs ont cru déceler dans le Corpus Hippocraticum une dichotomie entre les deux traits juste nommés et d'autres qui accordent une place à des agents

pas moins différente, par son mode et son champ d'action, des forces démoniques. Son action est rationnelle, régulière, prévisible, quoiqu'il soit difficile d'expliquer exactement *comment* elle opère. Les expressions à retenir, à cet égard, sont « sans réflexion » et « sans avoir appris »⁹; elles indiquent bien la spécificité de son mode d'action, à la fois rationnel et irrationnel ou, selon l'heureuse formule de Nestle *übervernünftig*. La formule: « tout est divin et tout est humain » exprime admirablement l'unité des deux mondes humain et sur-humain dans ce type de pensée, en quoi celle-ci s'oppose tout à la fois à la pensée théologique¹⁰ et à la pensée de type platonicien¹¹ qui subordonne la nature à un monde transcendant. C'est le même étonnement face au mode d'action de la nature que devaient ressentir ceux qu'Aristote réfute en ces termes: il est paradoxal de nier que (les objets naturels) viennent à l'être en vue d'une fin parce qu'on ne voit pas délibérer ce qui est la source du mouvement (i.e. la nature); l'art non plus ne délibère pas¹².

Le champ d'action par excellence de la nature est le phénomène de la génération, dans le sens restreint, biologique, de ce terme. Le nom même de *phusis* suggère un processus de croissance; c'est dans la génération que la nature va se manifester le plus clairement. *Anthrôpos anthrôpon gennâi*: dans cette formule, Aristote résume son opposition à la théorie des Idées. C'est l'individu qui engendre un individu semblable à lui-même, mais c'est la nature qui se manifeste au travers de ce phénomène: l'individu n'est que son instrument. Il existe toutefois d'autres modes de génération, ou de production, que ceux de la nature. Aristote en distingue quatre¹³: par nature, par art, par hasard, et spontanément. La production par art, nous l'avons déjà vu, n'est qu'une imitation de la nature. Qu'en est-il des deux dernières? La production spontanée échappe-t-elle au contrôle de la nature? Un homme peut-il naître d'un non-homme? L'enjeu est d'importance car c'est

décrits comme *theia*. Il s'agit en fait d'une interprétation erronée de ce dernier terme qui ne désigne dans les passages en question rien d'autre que les phénomènes météorologiques, ainsi que l'a montré F. KUDLIEN, « Das Göttliche und die Natur im hippokratischen Prognostikon », *Hermes*, 105, 1977, 268-274. C'est le sens de la formule célèbre: *panta theia kai anthrôpina panta* (Ed. Littré, VI, 394). Voir aussi l'article de Nestle cité à la note précédente.

⁹ V, 314, Littré.

¹⁰ Au sens de W. JAEGER dans *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

¹¹ « Type » platonicien car la théologie du premier moteur chez Ar. appartient au même type de pensée.

¹² *Physique*, II, 199 b 26. A. pense évidemment au travail plus ou moins automatique de l'artisan.

^{12bis} Cf. K. OEHLER, « Ein Mensch zeugt einen Menschen », dans *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter*, Munich 1969, 121-144.

¹³ E.g. *Métaphysique*, Λ, 1070 a 6-7.

sur cet axiome fondamental, un homme engendre un homme, qu'Aristote a fondé non seulement sa philosophie naturelle, mais aussi sa réfutation de la théorie des Idées. Quel besoin avons-nous de formes transcendantes pour expliquer la formation des objets concrets du moment que nous voyons que c'est toujours un individu concret qui en produit un autre semblable à lui?

D. M. Balme a montré¹⁴ que la théorie d'Aristote sur la génération spontanée se présentait sous différents aspects nettement distincts suivant les écrits que l'on prenait en considération. L'auteur distingue en fait trois états de la théorie aristotélicienne; disons pour simplifier que deux tendances semblent être à l'œuvre: l'une, observable surtout dans la *Physique* et la *Métaphysique*, considère la production spontanée de certains animaux comme un troisième mode de production à côté de la production naturelle et de la production technique, mais la réduit à une anomalie, n'obéissant à aucune règle fixe et amenant les mêmes résultats que la nature amène de façon régulière et accessible à la science (*epistémê*). Dans cette optique, une seule et même espèce animale est susceptible à la fois de génération naturelle et de génération spontanée.

En revanche, les écrits zoologiques fournissent une explication rationnelle du phénomène de la génération spontanée, le ramènent à des règles générales et en fournissent les causes matérielle, formelle et efficiente. Dans cette optique, loin d'être une aberration échappant aux lois de la nature et de la connaissance, la génération spontanée n'est plus qu'un mode de production ou de génération également naturel, mais différent de la génération sexuelle que l'on observe dans la majorité des espèces animales.

Cette contradiction est comme le reflet d'une ambiguïté plus fondamentale qu'Aristote a laissé subsister au cœur de sa philosophie naturelle. D'une part, en effet, il développe une physique dans laquelle la nature, force quasi rationnelle, suffit à expliquer la totalité des phénomènes du monde sublunaire, et d'autre part il expose en *Physique VIII* et *Métaphysique A* une théologie selon laquelle les phénomènes naturels sont ramenés, au moins de façon programmatique, à l'action du premier moteur céleste qui est aussi Dieu. D'une manière générale, il y a ici conflit entre deux axiomes fondamentaux d'Aristote: celui qui postule que tout ce qui est mû est mû par quelque chose¹⁵ et la définition de la nature, déjà donnée plus haut, comme source du mouvement pour l'être en qui elle réside¹⁶.

¹⁴ «Development of Biology in A. and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation», *Phronesis*, 7, 1962, 91-104.

¹⁵ *Physique*, VII, 241 b 34.

¹⁶ L'hypothèse naturaliste rend superflue celle du premier moteur également dans les phénomènes célestes: si l'éther est *naturellement* mû en cercle, nul besoin d'un premier moteur. Cf. G. A. SEEK, «Leicht-Schwer und der Unbewegte Beweger», *Naturphilosophie bei A. und Theophrast*, hrsg. von I. Düring, Heidelberg 1969, 210-216.

Le problème de la génération spontanée est lié à celui-là, non seulement en ce que l'évolution d'Aristote, et d'Aristote à Théophraste, telle que la reconstitue Balme, tend à étendre le champ d'action de la nature, comme le fait l'abandon de l'hypothèse théologique de *Métaphysique A*. Chez les successeurs d'Aristote ces deux problèmes, comme on le verra, sont encore plus étroitement liés. En ce qui concerne la génération spontanée, Théophraste continue dans la ligne «biologique» et «naturaliste» d'Aristote. En revanche, sa métaphysique semble plutôt vouloir placer la nature sous la tutelle du monde céleste :

« Il faut tout d'abord se demander s'il existe un lien et pour ainsi dire une communauté réciproque entre les intelligibles et les êtres de la nature, ou s'il n'en existe point, mais que les deux sont séparés tout en coopérant d'une certaine manière pour constituer l'univers. Il est plus rationnel qu'il y ait un lien et que le tout ne soit pas comme une suite d'épisodes (*epeisodiôdes*), mais qu'il y ait de l'antérieur et du postérieur, des principes et des choses soumises aux principes, comme le sont les choses éternelles par rapport aux choses périssables¹⁷. » Ce passage, et particulièrement le terme *epeisodiôdes*, fait clairement allusion à la critique adressée par Aristote à certains platoniciens, en particulier Speusippe¹⁸. Mais chez Théophraste c'est Aristote lui-même qui est l'objet d'une attaque voilée pour n'avoir pas établi ce lien entre l'éternel et le sublunaire de façon suffisamment étroite et précise. Il faut se souvenir que Théophraste ne reprend dans sa *Métaphysique* que les questions qui à son avis n'ont pas été traitées de façon absolument satisfaisante par son maître.

Il faut mentionner une deuxième forme sous laquelle se présente la croyance à la génération spontanée et qui la rend embarrassante pour un péripatéticien. Nous venons de voir le phénomène sous son aspect accidentel, ou régulier pour certaines espèces de vers ou de moustiques. D'autres auteurs, comme Démocrite, ont expliqué par la génération spontanée la formation originelle de toutes les espèces animales, y compris l'homme. Cette hypothèse est non seulement inutile si l'on admet avec Aristote l'éternité du monde et des espèces qu'il contient, mais encore gênante en ce qu'elle compromet précisément ce dogme de l'éternité du monde. Il ne semble pas qu'Aristote fasse allusion à cette forme de la théorie dans les textes conservés. En revanche, elle joue un rôle important dans les polémiques entre Stoïciens et Péripatéticiens¹⁹. Les Stoïciens semblent en effet avoir utilisé la notion de génération spontanée pour expliquer la réapparition des espèces après chaque *ekpurôsis*. Il est significatif que Critolaos, péripatéticien du II^e s. av. J.-C. utilise le postulat de l'éternité de l'espèce

¹⁷ THÉOPHRASTE, *Métaphysique*, 4 a 9-17.

¹⁸ Ar., *Mét.*, A, 1076 a 1; N, 1090 b 19.

¹⁹ Cf. K. REINHARDT, *Poseidonios*, Munich 1921, p. 365 sqq.

humaine, excluant *a priori* toute génération spontanée, pour démontrer l'éternité du monde²⁰.

L'école péripatéticienne connaît une certaine éclipse au cours des derniers siècles avant notre ère et des premiers de notre ère, avant qu'Alexandre d'Aphrodise ne lui rende son éclat vers 200. Galien, contemporain et (peut-être) ennemi de ce dernier, défend lui aussi une conception de la nature d'inspiration à la fois médicale et aristotélicienne. Médicale en ce qu'elle attribue à la nature une autonomie absolue tandis qu'elle doit à l'artistotélisme son aspect résolument téléologique, dont l'exposé le plus complet et le plus systématique apparaît dans le *De Usu Partium*. Après avoir montré la finalité à l'œuvre dans chaque organe du corps humain, le livre XVII et dernier culmine dans une sorte d'hymne (*epôidos*) à la nature²¹ dont la contemplation nous initie à des mystères infiniment plus profonds que ceux d'Eleusis ou de Samothrace²². L'aspect le plus remarquable de cette nature est sa «technicité»: elle est une *technê* infiniment plus parfaite que la *technê* humaine laquelle ne fait qu'imiter, de manière inférieure, la *technê* naturelle. Notons le caractère très polémique de tout ce livre, qui fait supposer que Galien a des adversaires bien réels en vue: «ceux qui disent que la nature est dépourvue de *technê*»; «quant à toi, noble accusateur des œuvres de la nature...»; «certains philosophes nient purement et simplement son existence»; «ennemi acharné des œuvres de la nature»²³. Ce qui caractérise encore la nature, c'est sa providence²⁴. Comparant le travail de la nature à celui d'un artiste comme Polyclète, Galien donne l'avantage à la première qui n'agit pas seulement à la surface de la matière, mais en profondeur. C'est là une idée importante qui est développée dans le *De Naturalibus Facultatibus*²⁵ où les exemples sont Praxitèle et Phidias:

«La nature qui façonne les organes et les fait croître peu à peu s'étend à travers eux tout entiers; elle les façonne, les nourrit et les fait croître tous par le moyen de tous, et non pas seulement de l'extérieur. Praxitèle ou Phidias ou n'importe quel autre sculpteur n'ordonne la matière que de l'extérieur, dans toutes les parties qu'il arrive à toucher, mais laisse le centre à l'état brut, non travaillé et non façonné.»

Dans ce même contexte, Galien aborde le problème de la génération spontanée; il y a des animaux parfaitement formés qui naissent d'eau crouissante et de matière en décomposition²⁶. Contrairement à Aristote, Galien

²⁰ Frg. 12 Wehrli.

²¹ II, 451, 21 Helmreich.

²² II, 448, 5.

²³ II, 443, 3.

²⁴ II, 439, 22; 449, 19; 451, 4 etc.

²⁵ II, 82 Kühn.

²⁶ *De Usu Partium*, II, 446, 19-23 Helmreich.

ne cherche pas à expliquer le processus physiologique qui produit ces créatures de manière à le soumettre à la régularité de lois naturelles, mais en reconnaît l'existence comme un donné qu'il utilise pour prouver la présence d'une force intelligente jusque dans les matériaux les plus vils. Dans ce même passage, par un paradoxe qui n'est peut-être qu'apparent, Galien identifie soudain la nature à un *nous*²⁷. Si un esprit est présent dans la boue, comme en témoigne la naissance d'animaux qui, pour être petits, n'en sont pas moins parfaitement organisés, combien plus parfaits doivent être les esprits résidant dans les astres et les lieux supérieurs. L'organisation merveilleusement précise à l'œuvre dans chaque animal témoigne de la force de l'esprit qui arrive à agir jusque dans les régions les plus « basses » du monde : « quelle partie du monde est plus vile (*atimoteron*) que celle qui se trouve proche de la terre ? Pourtant, même là il semble qu'un certain esprit arrive des corps supérieurs. »²⁸. La terre où nous vivons n'est elle-même qu'un borbier, ainsi que la matière de notre corps, comparée aux astres : « si un esprit supérieur naît dans un tel borbier — quel autre nom pourrait-on donner à ce composé de chair, de sang, de phlegme et de bile jaune et noire ? — combien plus sublime doit être celui qui se trouve dans le soleil, la lune ou les autres astres ». L'étude de la nature est donc une véritable théologie²⁹.

Notons ici l'idée, que l'on retrouve plus loin, que la petitesse des animaux nés spontanément dans les marais ou les matières en décomposition ne fait qu'accroître l'admiration que nous devons éprouver pour eux, ou pour l'esprit qui les crée. Galien mentionne à ce propos l'artiste qui, sur la surface minuscule d'une bague, avait représenté Phaéthon sur son char, tiré par quatre chevaux avec tout leur harnachement nettement discernable³⁰.

La nature est ainsi pour Galien une force intelligente et omniprésente qui façonne tout ce qui est soumis au processus de la génération et de la corruption. La rationalité qu'on y voit à l'œuvre est si évidente que Galien finit par l'appeler *nous*. Cependant, cette dernière désignation est tout à fait exceptionnelle et cet esprit n'est pas aussi fortement personnalisé que celui d'Aristote. Si Galien le localise une fois au moins de façon précise dans le ciel³¹, son caractère semble être plutôt celui de l'omniprésence, et ce jusque dans les lieux les plus vils.

Un autre aspect de la nature qui la distingue de l'âme ou du démiurge platonicien aussi bien que des agents humains, est, ainsi qu'il a été relevé plus haut, son caractère immanent, sa capacité d'agir au cœur de la matière. Par là, elle se distingue fondamentalement de ce que les philosophes appel-

²⁷ *Ibid.*, 446, 7.

²⁸ *Ibid.*, 446, 11-13.

²⁹ *Ibid.*, 447, 4-8; 23.

³⁰ *Ibid.*, 448, 15-449, 4.

³¹ *Ibid.*, 447, 21.

lent *nous*, dont le rôle se borne à disposer (Anaxagore), à mouvoir (Aristote), dont l'action, peut-on dire, s'exerce sur des êtres déjà constitués. Qui forme le sang, les os, les veines, etc., d'un homme en gestation? Le sperme: dès qu'il commence à agir, il est une nature (*phusis tis*). Nous retrouvons alors une conception matérialiste de la nature; c'est dire qu'il ne faut pas donner trop de poids à sa définition occasionnelle comme *nous*.

Les relations entre Galien et son contemporain Alexandre d'Aphrodise présentent un problème et n'ont pas encore fait l'objet d'une étude systématique. Tous deux auraient étudié auprès du même maître et l'on trouve au début du *De Anima* d'Alexandre une théorie matérialiste de l'âme qui rappelle fort celle de Galien telle qu'il l'expose par exemple dans le *Quod Animae Facultates*³². D'autres sources, très tardives il est vrai³³, font état d'une rivalité et même d'une hostilité entre les deux hommes. Laisant ce problème de côté, je voudrais citer quelques textes qui répondent littéralement à ceux de Galien qui viennent d'être discutés.

Le premier est le commentaire à la réfutation par Aristote de la théorie des Idées en *Métaphysique A*, 9:

«Voici par quelle sorte de raisonnement l'on pourrait montrer que les objets naturels ne viennent pas à l'être et ne sont pas venus à l'être selon un modèle et une Idée (*pros paradeigma ti kai idean*): si le monde est éternel et qu'aucune des choses qui viennent à l'être maintenant naturellement ne vient à l'être selon un modèle et une Idée, elles ne sauraient être venues à l'être de cette manière auparavant; or, le monde est éternel, à ce qu'on dit, et rien de ce qui maintenant vient à l'être naturellement ne devient une forme selon un modèle, ainsi que je vais le montrer; donc, rien de ce qui est venu à l'être n'est devenu une forme selon un modèle. Tout vient toujours à l'être de la même manière dans un monde éternel. S'il en est ainsi, même les Formes ne sauraient être des modèles. Que rien de ce qui maintenant vient à l'être naturellement ne devienne une forme selon un modèle est évident pour la raison suivante: tout ce qui vient à l'être fait partie des choses individuelles, y compris les choses naturelles; par exemple, c'est naturellement que cet homme-ci est engendré par cet homme-là et ce cheval-ci par ce cheval-là³⁴.»

La démonstration prend appui sur un point qui, avant d'être argumenté, est posé comme un axiome (*hôs phasi*): l'éternité du monde. Cela prouve que le monde n'a pas été créé, au commencement, conformément à un archétype (*Timée*). Il faut prouver que les choses qui viennent à l'être *maintenant* ne sont pas créées selon un modèle intelligible. Alexandre y parvient à l'aide de l'argument classique *anthrôpos anthrôpon gennâi*: nous voyons

³² Alex. Aphr., *De Anima*, 7, 9-11, 13 Bruns; Galien, *Scripta Minora*, II, ed. I. Müller, Leipzig 1891 (1967), 32-79.

³³ Ibn al-Qifî, *Ta'rikh al-Hukamâ'*, ed. J. Lippert, Leipzig 1903, 54, 3.

³⁴ Alex. Aphr., *In Met.*, 103, 4-16 Hayduck.

de nos yeux que tel homme individuel est engendré naturellement par tel autre sans recours à quelque modèle ou «forme» que ce soit mais seulement en vertu du principe de mouvement qui est en lui. Ainsi, la génération naturelle se fait sans délibération rationnelle :

«Ce n'est nullement en réfléchissant (*nooun*) à la manière dont ce qui sera doit venir à l'être qu'il se met à faire ce qu'il fait, comme nous le voyons pour les arts (*technai*). C'est pourquoi nous voyons que les arts n'existent que chez ceux qui peuvent considérer à l'avance (*pronoian poieisthai*) ce qui existera par art, c'est-à-dire chez les hommes; tandis que beaucoup de choses sont engendrées naturellement par des êtres irrationnels et inanimés (*hupo alogôn kai apsuchôn*)³⁵. » Dans cette seule phrase se trouvent nettement dissociés de la nature trois concepts que Galien y avait étroitement liés: *technê*, *pronoia* et *logos*³⁶.

Alexandre poursuit en admettant que ceux qui concluent de la régularité des phénomènes naturels à leur rationalité ont partiellement raison. La nature agit en effet avec régularité mais sans se régler pour autant sur un modèle; elle assure seulement la succession harmonieuse des mouvements qui produisent pour finir le résultat qu'ils doivent produire (*hou charin eginonto*). Alexandre ne nie donc pas la finalité naturelle mais souligne qu'il s'agit d'une finalité aveugle et irrationnelle. La *technê*, elle, imite la nature, mais de façon rationnelle, c'est-à-dire en imitant un modèle qui est précisément la nature, alors que celle-ci n'a pas de modèle. On pourrait dire que pour Alexandre l'imitation est le critère de la rationalité. Comment expliquer dans ces conditions la régularité et l'*apparente* rationalité de la nature? La réponse mérite d'être citée:

«La *technê* est une force rationnelle (*logikê*) alors que la nature est irrationnelle. Mais il n'est pas juste de dire que la nature, étant une sorte de *technê* divine, ne fait rien de manière irrationnelle (*alogôs*), et de penser qu'elle fait ce qu'elle fait dans un but défini (*pros tetagmenon ti*) et selon un modèle déterminé (*hôrismenon paradeigma*), ayant reçu ce don divin parce qu'elle est divine elle-même. La nature n'est pas appelée *technê* divine en ce sens que les dieux utilisent cette *technê*, mais parce qu'elle est une force d'origine divine et capable de préserver la régularité du mouvement selon un ordre régulier (*kat'akolouthian hêrmosmenên*), non par raisonnement et intelligence (*logismon kai noêsîn*), mais parce qu'elle tire son origine de ceux-là (*scil.* des dieux). Elle ne saurait avoir le don divin d'agir selon un modèle: comment pourrait-elle agir selon un modèle dont elle n'a aucune perception rationnelle (*anenoêtos*)? Il serait plus juste de dire qu'elle a reçu des dieux quelque chose de semblable à (ce que possède) l'agent, c'est-à-dire (la faculté) d'agir, dans l'être dans lequel elle se trouve et d'où l'être

³⁵ *Ibid.*, 103, 24-29.

³⁶ Cf. aussi *ibid.*, alt. rec. (en bas de page): *alogos... ou gar esti logikê dunamis hôsper hê technê*.

en devenir tire son origine, selon l'ordre irrationnel (*kata tèn chôris logou eutaxian*) des mouvements (c'est-à-dire des mouvements astraux). Car l'ordre se trouve également dans les choses mauvaises et contraires à la nature comme les abcès, les blessures, les inflammations, les maladies périodiques. De même certains animaux naissent de manière régulière mais non selon une forme (*scil.* préexistante) comme les vers, les moustiques, etc.³⁷. »

La nature est appelée divine non pas en tant qu'elle serait un instrument des dieux mais par sa capacité de préserver, spontanément, l'harmonie des mouvements d'origine divine, c'est-à-dire des mouvements célestes, quoique la façon dont les révolutions circulaires des astres produisent la génération des animaux n'est pas exprimée par Alexandre avec beaucoup de clarté (*kat'akolouthian tina hêrmosmenên*). La nature ressemble (*homoion*) seulement à un agent en préservant la régularité (*eutaxia*) des mouvements. Ici encore, il s'agit évidemment des mouvements sidéraux et du rôle d'intermédiaire entre Dieu et le monde qu'ils jouent dans le livre Λ de la *Métaphysique*. Alexandre conclut sa réfutation de la rationalité de la nature par un argument *a contrario*: la régularité se trouve également dans les phénomènes contraires à la nature, telle la génération de certains animaux comme les *skôlêkes* et les *empides*, faisant ainsi allusion au phénomène de la génération spontanée dont on a vu que ces deux espèces sont des exemples classiques.

Relevons le caractère polémique de tout ce passage: l'insistance sur l'irrationalité de la nature qui revient comme un leitmotiv, la réfutation de la position contraire (*ou kalôs legetai*, etc.). La polémique est-elle dirigée contre Galien? ou plutôt contre les Stoïciens qu'Alexandre attaque à de nombreuses reprises? Un élément de réponse nous est fourni par un texte du *De Mixtione*, traité expressément dirigé contre les Stoïciens³⁸. Un passage³⁹ y attribue aux Stoïciens la théorie que nous avons vue exposée par Galien: la nature, contrairement à l'art, agit sur la matière en profondeur; l'artisan est un agent extérieur à la matière, la nature un agent intérieur. A cela, Alexandre répond que dans les processus naturels aussi il y a un agent extérieur, soit les mouvements célestes responsables des changements survenant dans les éléments simples, soit l'individu dans le cas de la génération d'un individu, animal ou autre (*anthrôpos anthrôpon gennâi*). Un peu plus loin⁴⁰, Alexandre ajoute que la théorie stoïcienne est indigne de Dieu dont elle fait le créateur de *skôlêkes* et d'*empides*. Comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, ce sont là des exemples classiques d'animaux produits par génération spontanée, phénomène qu'Alexandre utilise pour démontrer l'irrationalité de la nature, de sorte que les Stoïciens, d'après lui, font de

³⁷ *Ibid.*, 104, 3-18.

³⁸ Cf. ROBERT B. TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden 1976.

³⁹ 225, 18-27 Bruns.

⁴⁰ *Ibid.*, 226, 24-30.

Dieu lui-même un être irrationnel. L'objection d'Alexandre ne s'adresse pas seulement au fait que les Stoïciens font de Dieu « a meddler in details » comme dit Todd⁴¹, ni que ces créatures sont « disgusting ». Il s'agit bien plutôt de réfuter une philosophie de la nature incompatible avec certaines doctrines fondamentales de l'aristotélisme, en particulier l'éternité du monde et l'immanence de la génération. Que ce faisant, Alexandre ait eu tendance à rabaisser la nature à un statut inférieur à celui qu'elle avait chez Aristote, c'est là un fait qui, comme nous le verrons, fait partie intégrante de l'évolution de l'aristotélisme à partir d'Alexandre d'Aphrodise et que l'on peut caractériser, en un certain sens, comme une « platonisation » de l'aristotélisme.

L'importance du débat sur le caractère *apparemment* rationnel de l'activité de la nature nous est attestée par une longue citation d'Alexandre que l'on trouve dans le commentaire de Simplicius sur la *Physique*⁴². C'est là sur l'idée de téléologie que se concentre l'attaque d'Alexandre: « ce qui agit naturellement n'agit pas après avoir réfléchi (*noêsanta*) sur son acte ». Plus loin: « la fin (*telos*) et le modèle (*paradeigma*) ne jouent pas le même rôle dans tout ce qui agit en vue d'une fin (*heneka tou*), mais ce qui agit conformément à un choix, à une *technê* et à la raison doit d'abord réfléchir sur la fin en vue de laquelle les autres choses viennent à l'être et se fixer cette fin comme but et modèle des choses à naître; les choses qui viennent à l'être naturellement, en revanche, ne procèdent pas ainsi, car la nature ne travaille pas par choix ni par raison; elle est *alogos* »⁴³.

C'est donc contre la finalité naturelle qu'Alexandre dirige son attaque. Alors qu'Aristote, de par son axiome que « l'art imite la nature » plaçait celle-ci au-dessus de celui-là, Alexandre rabaisse la nature bien au-dessous de l'art en lui déniait toute raison, toute délibération, toute intelligence, et par là se situe aux antipodes de la position adoptée par Galien. La suite du texte de Simplicius va nous montrer comment Alexandre développe d'une façon très cohérente une vue purement mécaniste de la nature. Lorsqu'un processus quelconque se déclenche dans la matière, son principe ne fait que donner, pour ainsi dire, le coup de pouce initial. Ce mouvement en produit un autre, qui produit le suivant, et ainsi de suite jusqu'à ce que le but, c'est-à-dire l'être complet, soit atteint. Alexandre compare cette activité de la nature à l'art des marionnettes (*hôsper en tois neurospastoumenois*)⁴⁴. De même, la nature qui se trouve dans le sperme produit de proche en proche tous les mouvements qui assureront le développement d'un autre animal. Ce processus obéit à certaines règles (*kata tinas arithmous kai taxin*, 311, 18), mais sans intelligence (*ou kata logon kai proharesin*, 311, 20). Il ne faut

⁴¹ *Op. cit.*, p. 226.

⁴² 310, 20 sqq. Diels.

⁴³ 310, 31-311, 1.

⁴⁴ 311, 8.

draît toutefois pas croire, précise Alexandre, que la nature agit au hasard (*kata tuchên*, 311, 21): tout ce qui arrive selon certaines règles et d'une façon prévisible arrive bien dans un certain but défini (*pros hôrismenon*). On peut donc dire qu'en un certain sens, la forme (*eidos*) est un modèle (*paradeigma*), puisque l'être causé reproduit la forme de sa cause. Dans ce processus, la nature ne fait que se laisser porter, que donner son assentiment (*neneuken*, 311, 29); elle n'exerce aucune volonté.

Avant d'étudier la réponse donnée par Simplicius à l'interprétation d'Alexandre, il faut encore se tourner vers un autre texte qui fait écho à celui que nous venons de voir. Il s'agit de la paraphrase de Thémistius au livre Λ de la *Métaphysique* dont la version hébraïque a été publiée par S. Landauer⁴⁵ avec la traduction latine de Moïse Finzi. Le texte arabe sur lequel la traduction hébraïque a été faite n'a été jusqu'ici retrouvé et publié que de façon incomplète⁴⁶. Le passage qui nous intéresse, fort heureusement, est cité *in extenso* par Averroès dans son commentaire de la *Métaphysique*⁴⁷, ce qui nous permet de nous rapprocher d'un degré du modèle grec dont apparemment il ne reste rien.

Le passage qui nous intéresse forme une digression de Thémistius et ne correspond à rien dans le texte d'Aristote. Le fait est digne de remarque car les écrits exégétiques de Thémistius ne sont pas des commentaires développés à la manière d'Alexandre ou de Simplicius, mais des paraphrases qui suivent pas à pas le texte d'Aristote. En règle générale, Thémistius ne fait pas de commentaires de son cru. Il est donc peu probable que l'objection soulevée dans la digression et sa réfutation soient de lui quant à leur fond. Pour que Thémistius se soit départi de sa règle de conduite constante, il faut qu'il y ait été poussé par une raison contraignante qui doit être la suivante: la tradition exégétique et scolaire du péripatétisme avait ajouté là un chapitre important au texte du fondateur, chapitre que la tradition subséquente ne pouvait plus passer sous silence et dont on a vu plus haut la source principale chez Alexandre.

Juste après la réfutation de la théorie des Idées, réfutation fondée sur le principe de l'immanence de la génération à l'intérieur de chaque espèce (*anthrôpos anthrôpon gennâi!*), Themistius mentionne une objection possible dérivant du phénomène de la génération spontanée: dans ce cas-là au moins, ce n'est pas le semblable qui engendre le semblable. Soulignons au passage la phrase apologétique sur le caractère vil de ces animaux: tout comme un artiste est d'autant plus habile qu'il peut créer à partir de boue et non seulement d'or et de marbre, de même il ne faut pas mépriser ces animaux parce qu'ils naissent de boue et de cadavres en décomposition. Nous

⁴⁵ *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V, 5, Berlin 1903.

⁴⁶ In A. BADAWÎ, *Arisfû 'ind al-'Arab*, Le Caire 1947.

⁴⁷ *Tafsîr mâ ba'cd al-Tabî'ca*, ed. M. Bouyges, Beyrouth 1948, III, 1492-4.

avons là comme un écho de l'argument de Galien sur l'artiste capable de représenter toute une scène sur un chaton de bague. L'explication que donne Thémistius du phénomène est fort intéressante; même dans le cas de la génération sexuelle, dit-il, le père ne façonne pas le fils à la manière d'un artisan car la nature n'agit pas seulement à la surface des corps, mais pénètre à l'intérieur^{47bis}. Nous sommes ainsi reportés au complexe d'idées examiné plus haut. Le père ne fait que déclencher un processus qui se poursuit ensuite selon des « proportions » et des « formes » naturelles. D'ailleurs, la nature ne sait pas et ne comprend pas ce qu'elle fait (voir encore *supra*). D'où lui viennent donc ces proportions et cette aptitude à atteindre un but donné? Elles proviennent de l'âme du monde qui elle-même vient des dieux seconds selon Platon, selon Aristote du soleil et de l'écliptique. Ces derniers mots nous réfèrent au récit de la création du monde dans le *Timée* et à une interprétation, inexacte mais destinée à s'imposer de plus en plus, de certains passages aristotéliens sur le rôle des corps célestes dans les processus du monde sublunaire, en un mot de la nature⁴⁸. En insistant sur l'irrationalité de la nature, Thémistius ne fait que suivre Alexandre, mais il va plus loin que lui en postulant l'intervention d'une âme, liée de façon non précisée aux astres, dans la génération de *toutes* les espèces du monde sensible. Je pense que nous tenons là le point de départ de la conception du *Dator Formarum* des philosophes arabes. Thémistius est également plus précis dans sa description des mécanismes de la génération dans laquelle il s'inspire, outre les écrits zoologiques d'Aristote, des Stoïciens et de leur théorie du *logos spermatikos*. Il se sépare de ces derniers, toutefois, et de la façon la plus nette, en insistant sur le caractère séparé et individualisé de l'agent qui contrôle les phénomènes naturels. Il conçoit leurs rapports sur le modèle de ceux que le dieu entretient avec le devin inspiré en train de vaticiner sans savoir ni comprendre ce qu'il dit.

Nous arrivons ainsi à la critique que fait Simplicius de l'exégèse alexandriste exposée plus haut. Cette critique repose essentiellement sur deux arguments:

1) Ce qu'Aristote appelle dans le passage en question de la *Métaphysique paradeigma* n'est pas la cause (*to poioun*), mais le causé (*to ginomenon*), bien qu'en un sens la cause et le causé soient identiques, puisqu'un homme engendre un homme⁴⁹. Si l'on appelle la forme (*to eidos*) *paradeigma* parce que c'est ce que vise (*ephiemenê*) la nature, il faudra l'appeler fin (*telos*). Ce premier argument est donc essentiellement logique et exégétique.

^{47bis} Chez Plotin aussi, la nature est par elle-même inerte et inconsciente; ses actes ne sont que le reflet de l'âme dont le phénomène de la génération spontanée prouve l'omniprésence. 4, 3, 4; 4, 4, 13.

⁴⁸ En part. *Mét.*, Λ, et *De Gen. et Corr.*, II, 10-11.

⁴⁹ *Anthrôpos ex anthrôpou*, 312, 7.

2) Le deuxième argument est biologique. Le grain (*ho puros*) produit la pousse (*botanê*), qui produit la plante (*kalamê*), qui produit l'épi (*astachus*), le plus parfait étant l'épi. Comment un moins parfait pourrait-il légitimement être appelé cause du plus parfait?⁵⁰ En outre, si la pousse donne naissance à la tige, elle est une tige en puissance et, par conséquent, matérielle (*hulikê*), car ce qui est en puissance, selon Aristote, est matériel et non formel. Tout ce qui passe de la puissance à l'acte le fait sous l'influence de ce qui est déjà en acte, si bien que si la pousse n'était pas déjà la tige en acte, elle ne saurait produire une tige. Ainsi, la nature du sperme ne saurait produire que du sperme, et non un homme⁵¹.

Si l'on suivait la conception d'Alexandre, on devrait dire que ce qui devient se fait soi-même, est efficient de soi-même: *hê men tou ginomenou phusis, ei poiêtikê legoito, houtôs an eiê poiêtikê hôs kai autê ginomenê*⁵². Dans cette conception, en effet, chaque étape du développement d'un organisme donné produit l'étape suivante, c'est-à-dire, en définitive, produit quelque chose qui lui est radicalement étranger et hétérogène. Pour Aristote, comme le souligne Simplicius, la venue à l'être d'un individu quel qu'il soit implique la préexistence d'un autre individu identique, toutes les étapes intermédiaires n'étant que des moyens en vue de cette fin, moyens tous « prévus », en quelque sorte, par la cause efficiente:

« La nature engendre ce qui lui est semblable en anticipant (*prolambanei*) toutes les étapes intermédiaires en vue de cela; quoiqu'elle se transforme en cours de route, se paraisant (*teleiomenê*) en même temps qu'elle crée, néanmoins c'est le même enchaînement de causes (*heirmon*) qu'elle préserve jusqu'à la fin; une fois celle-ci atteinte, la nature cesse d'agir »⁵³.

L'effet est déjà présent dans la cause et en sort par un développement continu (*sunechôs*). Reprenant l'exemple des marionnettes, Simplicius précise: celui qui tire les ficelles ne donne pas seulement l'impulsion initiale, mais la capacité que celle-ci a de se perpétuer jusqu'à produire le mouvement escompté de la figurine⁵⁴.

Ayant ainsi réfuté la conception matérialiste et atomistique d'Alexandre sur la base du finalisme aristotélicien, Simplicius résume sa conception de la nature en contradistinction par rapport à celle d'Alexandre; il faut distinguer, dit-il, deux degrés de l'action (*dittos ho poiêtikos logos*) suivant qu'elle est consciente ou non. Il ne faut pas dire que la nature est *alogos* car cela donne à penser qu'elle ne participe en aucune manière au logos, ce qui est faux: la régularité de ses effets indique la présence en elle de la raison. Elle produit ses effets par son être même, sans délibération ni choix (*ou gnôs-*

⁵⁰ 312, 24-31.

⁵¹ 312, 34-313, 5.

⁵² 313, 13-15.

⁵³ 313, 15-19.

⁵⁴ 313, 24-25.

tikôs all'ousiôdôs), comme le sceau imprime sa marque dans la cire⁵⁵. Mais, tout comme dans le cas du sceau, ce qui est vraiment créateur, c'est l'artiste qui a gravé le sceau ou la main qui l'applique sur la cire chaude. La nature, du coup, se trouve dépouillée par Simplicius de son statut de cause à proprement parler (*sunaition mallon*)⁵⁶. Elle n'est plus qu'un instrument, une cause « organique », ainsi qu'il est suggéré un peu plus loin :

« Alexandre admet que la nature n'est pas efficiente à proprement parler... les instruments aussi paraissent être cause de mouvement mais ne le sont pas, car ils ne meuvent pas de façon première, mais en étant mus (*kinoumena kinei*)⁵⁷. » La nature n'est qu'un intermédiaire dans la chaîne des êtres et reçoit ses formes des hypostases supérieures par une sorte d'inspiration (*ellampsis* 314, 13). Avec plus de détails et plus de précision, reflétant le développement plus complet du système néoplatonicien à son époque, Simplicius fait écho à Thémistius : la nature, dépourvue de délibération et d'intelligence, agit néanmoins de façon rationnelle sous l'inspiration du monde intelligible. Rien ne montre mieux la distance qui le sépare du Stagirite que cette remarque : « c'est Dieu qu'Aristote appelle maintenant « nature »^{57bis}.

Cette controverse sur le statut de la nature, comme tant d'autres débats de l'Antiquité tardive, se prolonge dans la philosophie arabe où elle se teinte de nuances propres au milieu islamique ; pour en retrouver les traces, il faut partir non de Simplicius mais d'Alexandre et de Galien. Ces deux derniers auteurs, en effet, jouirent d'une grande faveur auprès des Arabes, et beaucoup de leurs œuvres furent traduites, à tel point qu'Aristote ne fut souvent lu et compris qu'à travers le prisme déformant de l'exégète, tandis que Galien fut à l'origine de la majeure partie de la science médicale des Arabes. On peut supposer que les éléments stoïciens que l'on a détectés dans la pensée philosophique et théologique de l'Islam ont été souvent transmis par son intermédiaire. Ce dernier point n'est pas sans intérêt pour le problème qui nous occupe, puisqu'on a vu que la doctrine de l'intelligence de la nature attaquée par Alexandre d'Aphrodise se présente, sous des formes différentes mais néanmoins comparables, aussi bien chez l'un que chez les autres. En ce qui concerne les rapports personnels d'Alexandre et de Galien, on sait que c'est des Arabes que vient l'histoire de leur rivalité et du surnom de « tête de mule » appliqué par Alexandre à Galien⁵⁸. Les

⁵⁵ 314, 16. Cette image anticipe curieusement la conception islamique de la nature : *tabîca* = « marqué », « imprimé », « formé », soulignant l'inertie de la nature, instrument entre les mains du Dieu tout-puissant.

⁵⁶ 314, 10.

⁵⁷ 315, 13-16. Cf. aussi *in de Caelo*, 381, 27-36 : la nature n'est pas mue par elle-même ; elle n'est qu'une disposition des corps à *être mus* par l'âme.

^{57bis} *In de Caelo*, 467, 23.

⁵⁸ Cf. *supra*, n. 33.

sources grecques ne font pas état de cette rivalité, au contraire⁵⁹, mais on peut entrevoir comment cette légende a pu prendre naissance. Tout d'abord, les Arabes ont connu un certain nombre d'épîtres (qui peuvent être dans certains cas des extraits de commentaires) dans lesquelles Alexandre réfute les attaques dirigées par Galien contre certains dogmes aristotéliens⁶⁰. Cette connaissance partielle des controverses entre les deux hommes a pu donner l'impression d'une hostilité personnelle et violente. Mais il y a plus.

A la polémique sur le statut de la nature dont nous venons de voir quelques aspects chez les Grecs correspond dans le monde arabo-islamique une discussion sur le rôle et l'acceptabilité de la philosophie naturelle elle-même qui s'élargira jusqu'à mettre en question la spéculation rationnelle toute entière. Je dis que la controverse arabe correspond à la grecque car il serait sans doute excessif de dire qu'elle en dérive directement. Toutefois, ainsi que nous l'allons voir, certains éléments et arguments s'y retrouvent textuellement. Dans le milieu monothéiste de l'Islam, le problème ne sera plus d'expliquer comment une force aveugle, impersonnelle, peut agir de façon apparemment rationnelle, mais de justifier la présence d'un second agent à côté, ou même en dessous, de Dieu, créateur de tout ce qui existe et, par conséquent, seul agent véritable. Plus on insiste sur l'omnipotence divine (et l'Islam y insiste encore davantage que le Christianisme), plus il devient difficile de maintenir entre créateur et créé un espace dans lequel puisse s'exercer l'action de la nature.

Al-Kindi déjà assigne à la nature la place, subalterne, qui sera la sienne chez la plupart des philosophes arabes. Il cite la définition aristotélienne de la nature « principe de mouvement et de repos » mais ajoute aussitôt : « et première puissance de l'âme »⁶¹, la réduisant par là au rôle d'un simple instrument de l'âme, comme le *pneuma*. Plus loin, il mentionne que les philosophes appliquent le terme de nature à cinq réalités : matière, forme, essence d'une chose (*dât*), venue à l'être (*aṭ-ṭarîq illâ 'l-kawn*), force qui régit les corps (*al-quwwa al-mudabbira li-'l-adjsâm*)⁶². Ce passage, tiré de l'*Épître des Définitions*, nous est livré sans aucun commentaire et ne révèle évidemment pas la pensée propre d'al-Kindi. Ce qui est digne de remarque est qu'il est suivi presque immédiatement d'une quadruple définition de la nature, diffé-

⁵⁹ Cf. Alex. Aphr., in *Topica*, 549, 24 Wallies.

⁶⁰ En particulier contre le principe que « tout ce qui se meut est mû par quelque chose », principe qui contredit la conception galénique de la nature comme source de mouvement spontané. Cf. N. RESCHER et M. MARMURA, *The refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's treatise on the theory of motion*, Islamabad s.d. (1965 ?); A. DIETRICH, *Die arabische Version einer unbekanntenen Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica*, Göttingen 1964, p. 96 (réfutation de Galien sur la notion de possible); SIMPLICIUS, in *Phys.*, 718, 14 sqq. (sur le temps).

⁶¹ AL-KINDI, *Rasâ'il falsafîyya*, ed. Abû Rîda, Le Caire 1950-1953, vol. I, p. 1965.

⁶² *Ibid.*, 179.

rente, et attribuée à Hippocrate: la nature est le corps (*badan*) de l'homme, la forme (*hay'a*) des corps⁶³, la force qui régit les corps, le mouvement de l'âme. Dans un autre passage, où al-Kindi exprime sa pensée personnelle, il déclare que la nature est la chose que Dieu a faite cause (*'illa wa sabab*)⁶⁴ de mouvement et de repos. Cette conception est confirmée par d'autres textes, tel celui qui dit que Dieu est le seul agent, et que tous les autres êtres ne sont agents que métaphoriquement (*bi-l-madjâz*)⁶⁵. Ailleurs encore, les causes secondes causes de la génération et de la corruption sont causes par la volonté de leur Créateur (*bi-irâdati bârî-hâ*)⁶⁶. Dieu est la cause finale et efficiente de tout, le Créateur des agents. Dans un tel système, il est clair qu'il n'y a pas de place pour une nature conçue comme une force active autonome ou comme un domaine soumis à ses lois propres.

Al-Fârâbî se désintéresse lui aussi de la physique. Ses principaux traités combinent de façon très intéressante une métaphysique cosmologique et une philosophie politique plus proche de Platon que d'Aristote. Dans l'exposé qu'il a donné de la philosophie aristotélicienne⁶⁷, la physique, vidée de toute substance, se réduit à quelques généralités. Après un paragraphe purement programmatique qui ne révèle rien du contenu concret de la physique aristotélicienne⁶⁸, il est question des quatre éléments et de leur interaction ainsi que de l'action des astres sur le monde sublunaire. Al-Farabi établit encore une distinction entre deux sortes de nature⁶⁹, distinction peu claire dans le détail mais de laquelle il ressort qu'une des espèces de nature reste purement naturelle (= les corps simples, les quatre éléments?), tandis que l'autre sert de matière (*mâdda*) ou d'instrument à l'âme (= les corps animés?). Un autre passage explique que les corps célestes et l'intelligence agente font que tel être est doué d'une nature, tel autre d'une âme, tel autre encore d'un intellect⁷⁰. La nature se trouve ainsi former une sorte de quatrième hypostase à la manière de Plotin et de Simplicius⁷¹, mais plus exclusivement matérielle que chez ceux-ci: entre l'âme et la matière inerte, il n'y a place pour rien.

Une analyse des grandes synthèses avicenniennes (*Shifâ', Ishârât*) conduirait à des constatations analogues. La grande tradition philosophique

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, II, 40. Les deux termes sont souvent interchangeables. La distinction établie par certains auteurs: *sabab* = ce pour quoi l'on fait quelque chose, cause finale, et *'illa* = agent lui-même, est loin d'être universellement respectée. Cf. AL-TAWHÎDÎ et MISKAWAYH, *al-Hawâmil wa al-Shawâmil*, Le Caire 1951, p. 30.

⁶⁵ AL-KINDÎ, *Rasâ'il*, I, 183.

⁶⁶ *Ibid.*, I, 236.

⁶⁷ AL-FÂRÂBÎ, *Falsafat Aristûjâtîs*, éd. M. Mahdî, Beyrouth 1961.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 93, § 23.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 113. 14-20; 115, 8-11.

⁷⁰ *Ibid.*, 129, 13-18.

⁷¹ Cf. aussi, pour la triade nature-âme-intellect, 130, 9-10.

arabe se situe donc, à cet égard, dans la ligne d'Alexandre et de Simplicius: la nature est cause de mouvement, comme l'avait dit Aristote, mais de manière purement passive, c'est-à-dire inintelligente et non délibérée.

Pourtant, la conception que l'on pourrait dire vitaliste de la nature, celle dont Galien est apparu comme le plus éminent représentant et dont l'origine médicale me paraît hors de doute, est aussi représentée chez les Arabes. Mentionnons pour commencer un petit traité de Razi, déroutant à plus d'un égard. Tout d'abord son titre, *Métaphysique (Fî mâ ba^cd at-Tabî^ca)*, ne correspond pas au contenu⁷². La première partie du traité est bien plutôt d'ordre physique, contenant une réfutation de ceux qui affirment le caractère intelligent et téléologique de l'activité de la nature. La deuxième partie est essentiellement une réfutation de la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde. Il est intéressant de rappeler à ce sujet que les deux doctrines, intelligence de la nature et éternité du monde, apparaissent déjà liées chez les Grecs.

L'auteur commence par attaquer l'opinion d'Aristote et de ses commentateurs⁷³ selon laquelle l'existence de la nature est évidente par elle-même et n'a pas besoin d'être démontrée⁷⁴. Après une réfutation de divers arguments destinés à établir l'existence de la nature, l'auteur aborde le point qui nous intéresse ici:

« Nous voyons que vous accordez à la nature les mêmes attributs qu'à l'être vivant, savant et intelligent; vous dites qu'elle agit avec sagesse et habileté (*ḥikma, ṣawâb*), qu'elle poursuit un but et agit en vue de quelque chose. Par exemple, elle donne à l'embryon l'œil pour voir, la main pour frapper, les molaires pour mordre; elle met toutes choses à la place qui leur convient, les dispose comme il faut; elle forme l'embryon dans la matrice et le dirige (*tudabbiru*) avec douceur jusqu'à ce qu'il atteigne sa perfection; ensuite, elle gouverne l'homme, lui donne la santé et écarte de lui les maladies, à telle enseigne qu'Hippocrate a dit: « les natures sont les médecins des maladies ». Ensuite, vous avez prétendu tout à la fois qu'elle est une matière morte (*mawât*), sans vie, insensible, impuissante, incapable de choisir et ignorante. C'est là une contradiction évidente⁷⁵. Cette contradiction, Razi ne peut l'attribuer à ses adversaires qu'en fusionnant de façon tout à fait arbitraire ce que nous avons vu être les thèses opposées d'Alexandre et de Galien. Ce qu'il cherche par là, c'est à les forcer d'admettre sa propre thèse de la création divine: « pourquoi nier que ce soit le créateur qui ait fait cela? Vous accordez à la nature les attributs du créateur »⁷⁶.

⁷² AL-RÂZÎ, *Opera Philosophica*, I, éd. P. Kraus, Le Caire 1939.

⁷³ Ar., *Phys.*, 193 a 3-9.

⁷⁴ AL-RÂZÎ, *op. cit.*, 116, 2-16.

⁷⁵ *Ibid.*, 118, 6-13.

⁷⁶ *Ibid.*, 120, 2-3.

Razi cite ensuite, pour les réfuter, les opinions de quelques auteurs grecs, en commençant par Aristote :

« La thèse d'Aristote selon laquelle la nature reçoit la sagesse par une inspiration (*ulhimat*) qui lui vient de l'âme, laquelle est répandue dans le monde, est une sottise⁷⁷. » Bien évidemment, rien de tel ne se trouve chez Aristote, mais la formulation est très proche de celle que l'on a trouvée chez Thémistius. Il se peut que Razi ait pris le commentateur pour le maître⁷⁸.

Suit une réfutation de Galien, accusé comme les autres de se contredire lui-même : en effet, la volonté est une faculté de l'âme ; par conséquent une activité dirigée vers un but ne peut être le fait que d'une âme⁷⁹.

C'est ensuite au tour d'Alexandre d'être blâmé pour avoir placé les œuvres de la nature au-dessus de celles de l'art⁸⁰. Ici encore, il est difficile de voir à quel passage du commentateur Razi peut bien faire allusion, à part ceux où il ne fait que répéter la thèse aristotélicienne. D'une façon générale, comme nous l'avons vu, Alexandre a plutôt tendance à rabaisser la nature par rapport à l'art.

Choix et délibération en tant que caractères propres à la nature sont ensuite attribués à Porphyre et à Jean Philopon d'après Plotin. Porphyre, en particulier, aurait dit « à propos du deuxième livre de la *Physique*, que la nature agit dans un certain but et pour quelque chose (*li-garađin wa min adjli shay'in min al-ashyâ'*). Seul l'art (*mihna = technê*), poursuit Razi, agit en vue d'un but et consciemment »⁸¹.

Un des arguments que l'on utilise pour prouver la finalité naturelle est l'exemple des hirondelles construisant leur nid ou des guêpes leurs alvéoles. C'est justement sur ce point que Razi se sépare de ses adversaires : ces animaux sont des êtres vivants et par conséquent n'agissent pas par nature (*li-anna 'l-hayy lâ yaf'alu bi 't-Ṭab'*), comme font les choses qui ont reçu une certaine empreinte (ou nature : *maṭbû'ât*), tel le feu. Les oiseaux peuvent choisir de voler ou de se poser, choisir leur nourriture, choisir les lieux élevés et cachés pour y bâtir leurs nids. Ils sont doués de discernement (*tamyẓ*), mais non de raison (*'uqalâ'*). Si l'on dit que la nature exerce un gouvernement naturel (*tadbîr ṭabî'î*), qu'elle agit en vue d'un but et de façon

⁷⁷ *Ibid.*, 120, 10-11.

⁷⁸ En tous cas, l'hypothèse de H. V. B. BROWN, « Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad », *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays presented to R. Walzer*, Oxford 1972, 35-48, est gratuite. Sur le mythe d'Aristoclès, cf. P. MORAUX, « Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1967), p. 169-182.

⁷⁹ *Ibid.*, 120, 13-18. Rappelons qu'Aristote avait répondu d'avance à une telle objection.

⁸⁰ *Ibid.*, 120, 19-21.

⁸¹ *Ibid.*, 121, 3-19. Toutes ces références semblent fausses. Plotin n'est pas cité dans le commentaire de Philopon à la *Physique*, et aucune des citations de Porphyre que l'on y trouve ne correspond à ce que dit al-Râzî. Plotin et Porphyre sont cités dans le *De Aeternitate Mundi*, mais dans un autre contexte.

naturelle (*taqṣudu wa taf'alu qaṣdan wa fi'lan tabi'iyyan*), pourquoi ne devrait-on pas dire que le feu brûle en vertu d'un choix naturel⁸².

Razi réduit ainsi *ad absurdum* la thèse adverse. Tout le passage est fondé sur la distinction entre le vivant et le non-vivant: seul le premier peut être dit agir pour une fin et volontairement, et inversement dès que l'on parle de finalité et de choix, l'on sort du domaine propre de la nature. Il est significatif que Razi appelle, à plusieurs reprises, la nature ou les corps naturels *mawât*, chose morte. Pour lui, le problème de savoir si la nature peut agir de façon rationnelle est résolu *a priori* puisque tout ce qui agit ainsi est par définition non naturel. Le domaine de la nature se réduit donc à la matière, aux éléments fondamentaux et à leurs mouvements propres, vers le haut pour l'air et le feu, vers le bas pour l'eau et la terre.

Cette conception pourrait être considérée comme déterminée, en partie tout au moins, par la perspective d'un musulman se refusant à introduire dans sa vision du monde une instance susceptible de restreindre l'omnipotence divine. Le nom même de la nature en arabe, *tabî'a*, est révélateur: il signifie à peu près « ce qui a reçu une marque, une empreinte », avec une nuance nettement passive⁸³. Pour être encore plus clair, Razi emploie plusieurs fois le terme *matbû'*, participe passif de la même racine. Il oppose *al-mukhtâr al-ḥayy* (ce qui est doué de choix et vivant) à *al-matbû' al-mawât* (ce qui est façonné, ou naturel, et mort). Nous sommes fort loin de la *phusis*, terme qui implique au contraire un processus actif et spontané. Il serait excessif, toutefois, d'attribuer au milieu islamique seul ce changement de signe subi par le concept de nature puisque, comme nous l'avons vu, Alexandre d'Aphrodise déjà en avait affaibli la force et restreint la portée.

Razi s'attaque ensuite à la théorie qui voit dans la formation de l'embryon l'action admirable de la nature. Il est superflu de suivre pas à pas le détail des théories que Razi attribue à Galien, Aristote, Hippocrate, Empédocle, etc., d'autant plus qu'il se borne à les réfuter sans proposer d'explication de son cru. En une phrase significative, Razi dit que si c'était la nature qui formait l'embryon, le formateur et le formé (*al-muṣawwir wa 'l-muṣawwar*) seraient alors identiques, ce qui est absurde⁸⁴. Nous touchons là, je crois, le fond de l'opposition de Razi à l'idée de nature héritée des Grecs; c'est précisément l'idée d'une force autonome, d'un développement ayant sa source en lui-même, d'un processus spontané qui soit en même temps son propre objet, qui s'applique à soi-même, qui lui répugne foncièrement ainsi qu'aux grands philosophes arabes dont le déterminisme causal émanatiste forme l'antithèse la plus complète avec l'idée aristotélicienne et galénique de nature.

⁸² *Ibid.*, 121, 20-122, 12.

⁸³ Cf. *supra*, n. 55.

⁸⁴ *Ibid.*, 124, 7-9. Al-Râzî rejoint ici l'objection adressée par Simplicius à Alexandre.

Il faut mentionner ici un groupe de textes sur lesquels l'attention a été attirée par H. V. B. Brown, dans un article par ailleurs confus et contenant plusieurs erreurs d'interprétation évidentes⁸⁵. Il s'agit d'un commentaire à la *Physique* d'Aristote composé par quatre philosophes de Bagdad⁸⁶. Brown cite les remarques de l'un de ces commentateurs, Abu Bishr Mattâ, dans lesquelles il voit «the most extreme support of nature we have yet encountered. Nature is seen as somewhat alongside the whole system of being; the Neo-Platonic account of emanation rather crudely outlined above is shown as obeying nature».

Le passage en question présente des difficultés et des ambiguïtés assez sérieuses. Il est clair néanmoins qu'Abu Bishr dit à peu près le contraire de ce que lui fait dire Brown:

« Par « Nature Active » (*ṭabî'c a fa^{cc}âla*), je n'entends ni la matière, ni la forme, mais la nature répandue (*mabthûtha*) dans les êtres engendrés (*al-mutakawwinât*); c'est elle qui les fait venir à l'être. En effet, le corps soumis à la génération et à la corruption, par son contact avec le corps céleste, reçoit de ce dernier cette nature; ce corps à son tour (la reçoit) d'un autre corps, et l'autre (corps) du mouvement du Créateur, comme la générosité (émanant) du généreux. Cette nature se trouve dans le sperme produit par

⁸⁵ Les principales critiques à formuler contre l'article de Brown (*supra* n. 78) sont les suivantes:

1) L'auteur montre qu'il n'a pas compris la position d'Aristote lorsqu'il écrit (p. 38): «Aristotle says that nature is purposive but on the other hand is reluctant to talk about nature having rational choice or deliberating or in any way functioning as an independant intelligent being». Aristote n'est pas «reluctant», il nie expressément que la nature doive délibérer (*bouleuesthai*) pour atteindre son but; elle agit en tout comme un être indépendant et intelligent, si intelligent même qu'il n'a plus besoin de délibération; la nature atteint son but infailliblement.

2) Il n'a pas compris la position de Galien (p. 40). Celui-ci attaque le principe «tout ce qui se meut est mû par quelque chose» précisément pour préserver la possibilité d'une nature source de son propre mouvement.

3) Il est faux d'opposer Alexandre à Aristote en tant qu'ayant substitué une conception efficiente de la causalité naturelle à une conception finaliste. Aristote insiste toujours sur l'efficience de la nature.

4) La conclusion de l'article (p. 47) est plus que contestable. La controverse entre Avicenne et les philosophes de Bagdad tourne autour du destin de l'âme après la mort, comme le dit expressément Avicenne. Inutile donc de chercher dans leur conception de la nature la cause de leur querelle, d'autant plus que, comme je crois l'avoir montré, elles sont pour ainsi dire identiques. Une confirmation de ce fait nous est fournie par al-Tawhîdî (*al-Imtâ'c wa al-Mu'ânasa*, I, 38) qui attaque certains philosophes chez qui il ne trouve rien de satisfaisant concernant l'âme et qui ne s'occupent que de la santé et de la maladie, ou d'observer les astres. Or, les auteurs auxquels il fait ce reproche sont pour la plupart des inconnus, et les «philosophes de Bagdad» en tous cas ne sont pas de leur nombre. Au contraire, dans les pages qui précèdent, al-Tawhîdî a cité avec éloge au moins deux d'entre eux: Yaḥyâ b. °Adî et Ibn al-Samḥ.

⁸⁶ ARISTŪTÂLÎS, *Al-Ṭabî'c a*, éd. A. Badawî, 2 vol., Le Caire 1964-1965.

celui qui éjacule; lorsqu'il arrive dans la matrice, elle (= la nature) lui donne une forme, puis une autre forme, et la première forme disparaît alors puis (elle lui donne) encore une autre forme, jusqu'à ce que, l'âme étant survenue, la nature cesse de mouvoir; après cela, elle (= l'âme) est présente directrice et génératrice. Cette nature n'agit pas par assimilation, car elle crée l'étendue à partir de la non-étendue⁸⁷. La nature qui agit par assimilation est celle qui se trouve dans le corps humain et transforme la nourriture en la divisant⁸⁸ en sang, chair et os. Cette forme qui existe depuis la formation du sperme jusqu'à l'acquisition de l'âme est toute entière comme la matière devant permettre l'acquisition de l'âme car elle est nécessaire à l'existence de cette dernière et existe dans ce but.»

Ce qu'il est important de noter ici et ce sur quoi insiste Abu Bishr, c'est le fait que cette nature émane du Créateur par l'intermédiaire des sphères célestes selon un processus qui rappelle assez, pour autant que le caractère imprécis du passage permette de l'affirmer, celui que l'on trouve chez Alexandre d'Aphrodise⁸⁹. Abu Bishr d'ailleurs précise:

« Cette nature est répandue (ou diffusée: *mabthûtha*) par le Créateur dans toutes les choses naturelles »⁹⁰. La nature n'est donc considérée ici que comme un instrument passif, conforme en cela au nom qu'elle porte en arabe: *ṭabîʿa*, c'est ce qui porte une certaine marque ou empreinte. Notons aussi l'emploi fréquent du participe passif de la même racine, *maṭbûʿ*, pour rendre le grec *pephuke*. Ce qui s'est perdu dans la traduction, c'est précisément l'aspect actif et vitaliste de la *phusis*.

Je citerai encore les remarques d'un autre de ces commentateurs bagdadiens de la *Physique*, Yaḥyâ b. ʿAdî, à propos du même passage:

« Si elle (la nature) ne provenait pas d'une intelligence, elle ne pourrait exécuter les œuvres de l'intelligence, c'est-à-dire partir d'un principe pour arriver à ce qui est la meilleure fin (*ghâya* = *telos*) pour cette chose en train de se faire. Par là, il (= Aristote) désigne le Créateur. Platon, quant à lui, déclare qu'elle est une technique intelligente que le Créateur a façonnée dans les choses afin qu'elles agissent en vue d'une fin »⁹¹.

Il s'agit donc bien de nier, et non d'affirmer, l'autonomie et l'activité spontanément intelligente de la nature.

De la philosophie, la problématique de la nature a débordé dans le *kalâm*, sans qu'on puisse établir d'ailleurs de filiation précise ou même de rapport d'antériorité. Sur ce sujet, il existe une synthèse excellente et récente

⁸⁷ On peut aussi comprendre: « elle crée l'os à partir de ce qui n'est pas os ».

⁸⁸ Le texte présente une difficulté. Il faut peut-être comprendre: « en la divisant dans le sang, la chair et les os ».

⁸⁹ *Quaestiones*, II, 3, 47, 28-50, 27 Bruns.

⁹⁰ *Al-Ṭabîʿa*, I, 47. Passage cité d'ailleurs par Brown, p. 44, ce qui rend son erreur d'autant plus étrange.

⁹¹ *Ibid.*, 148, 1-5. Lire, 1.2, *takun* au lieu de *yakun*.

de M. Bernard⁹² à laquelle je renvoie pour les détails. Je me contente de relever ci-dessous quelques-unes de ses conclusions et des questions qu'elle soulève.

1^o) La théorie des natures se rattache étroitement à la philosophie antique. Le pluriel s'explique par le fait qu'on appelle natures les quatre qualités élémentaires (froid, chaud, sec et humide) ou les quatre tempéraments (sang, bile, bile noire et phlegme).

2^o) La théorie des natures est également liée à l'idée de causalité; elle doit permettre de rendre compte de la génération des actes et des phénomènes physiques. Elle est attaquée par les auteurs non-mu'tazilites parce qu'elle paraît fournir un substitut à l'efficiencia du seul Agent véritable, Dieu. A cet égard, les auteurs arabes divisent les tenants des natures en deux catégories: ceux qui les considèrent comme directement créées dans les choses par Dieu, par conséquent comme de simples instruments, et ceux qui les considèrent comme intrinsèquement présentes dans les corps, basculant ainsi dans le camp des partisans de l'éternité de la matière et du monde, des matérialistes (*dahriyyûn*). Nous retrouvons ici le lien observé plus haut entre l'affirmation de l'éternité du monde et la croyance à l'autonomie de la nature.

3^o) L'auteur constate qu'il est difficile de rattacher cette théorie à des personnes ou à des écoles bien définies, mais suggère, outre l'hypothèse alchimique déjà avancée par P. Kraus, une influence stoïcienne. Là encore, il est bon de remarquer que Galien et les Stoïciens se complètent souvent. Il est peut-être inutile de chercher des identifications trop précises. La théorie des natures en Islam ne nous est connue que par les réfutations des doxographes musulmans; or, ceux-ci se préoccupent fort peu de l'histoire. Leur but est de classer les sectes, non seulement existantes mais également *possibles*, en fonction de leur éloignement plus ou moins grand de l'Islam tel qu'ils le conçoivent⁹³, quitte à remplir arbitrairement les cases pour lesquelles il n'existe aucun représentant historiquement attesté. Je rappellerai à cet égard qu'al-Ghazali classe les philosophes en trois groupes⁹⁴:

1) Les matérialistes (*dahriyyûn*), partisans de l'éternité du monde.

2) Les naturalistes (*ṭabī'īyyûn*), croient que l'âme, étant le résultat du mélange des éléments (*mizâğ*), est mortelle, mais considèrent la nature comme l'œuvre d'un créateur.

3) Les théistes (*ilâhiyyûn*): Platon, Aristote, Avicenne.

⁹² « La critique de la notion de nature (*ṭab'*) » par le Kalâm, *Studia Islamica*, 51 (1980), p. 59-105.

⁹³ Voir en particulier H. LAOUST, « La classification des sectes dans le *Farq* d'al-Baghdadi », *Revue des Etudes Islamiques*, 29 (1961), 19-59 et D. SOURDEL, « La classification des sectes islamiques dans le *Kitab al-Milal* d'al-Shahrastani », *Studia Islamica*, 31 (1970), 239-248.

⁹⁴ *Al-Munqidh min aḍ-Ḍalâl*, éd. F. Jabre, Beyrouth 1953, t. ar. p. 19-20; trad. fr. p. 71-72.

Classification nette et claire mais tout à fait a-historique. Aristote devrait être dans la première catégorie, Platon, à certains égards, dans la seconde, etc.

La célèbre polémique du *Tahâfut* sur la notion de causalité naturelle se situe entièrement dans la perspective de la controverse dont nous venons de décrire quelques aspects. La recherche récente a montré⁹⁵, je crois très clairement, que ce n'est pas à la notion de causalité qu'en a Ghazali, mais à celle de nature. C'est l'idée d'une efficience située au niveau de la nature qui est intolérable à un théologien musulman, comme elle l'était, pour de tout autres raisons, à Alexandre d'Aphrodise. Nous retrouvons dans le texte de Ghazali quelques-uns des arguments régulièrement utilisés dans ce contexte, en particulier celui de la génération spontanée. Son trait de génie, si l'on peut dire, fut d'utiliser pour défendre sa cause des arguments sceptiques remontant probablement à la Moyenne Académie, mettant ainsi, de façon à première vue paradoxale, le scepticisme au service du fidéisme. En cela, sa postériorité sera nombreuse et comptera en particulier Guillaume d'Ockham.

Je ne me propose pas de pousser l'enquête plus loin dans cette direction ; je voudrais seulement, pour conclure, marquer encore quelques points de repère.

Les Byzantins ont été conscients du paradoxe de la quasi-rationalité de la nature, comme en fait foi la formule que l'on trouve chez un médecin du XIII^e siècle, Démétrios Pepagomenes: *hê phusis alogos ousa ta kata logon poiei*⁹⁶.

En Occident, sous l'influence du cartésianisme, la nature sera dépouillée de toute autonomie par les philosophes aussi bien que par les médecins. Robert Boyle lui dénie tout pouvoir de guérison et soutient qu'elle obéit aveuglément aux lois divines⁹⁷, Th. Brown la considère comme l'art, la main et l'instrument de Dieu, W. Harvey inventera l'expression « architecte divin »⁹⁸. Il en ira ainsi jusqu'à ce que le romantisme et l'idéalisme allemand amènent une nouvelle révolution⁹⁹.

⁹⁵ I. ALON, « al-Ghazali on causality », *Journal of the American Oriental Society*, 100 (1980), p. 397-405 et L. E. GOODMAN, « Did al-Ghazali deny causality? », *Studia Islamica*, 47 (1978), p. 83-120.

⁹⁶ M. NEUBURGER, « The concept of nature from a medical viewpoint », *Isis*, 35 (1944), p. 16-28.

⁹⁷ O. TEMKIN, *Galenism, Rise and Decline of a medical philosophy*, Ithaca and London 1973.

⁹⁸ M. NEUBURGER, *op. cit.*

⁹⁹ Des considérations fort intéressantes et trop peu connues (peut-être à cause du lieu de publication) sur l'idée de nature d'al-Ghazali à Descartes se trouvent chez R. SPECHT, « Die Vorstellung von der Ohnmacht der Natur », *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays presented to R. Walzer*, Oxford 1972, p. 425-436. Sur l'idéalisme allemand et la philosophie néoplatonicienne de la nature, cf. P. HADOT, « L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident », *Eranos Jahrbuch*, 37 (1968), p. 91-132.