Φύσις → Κίνησις...
**AUX ORIGINES ARISTOTÉLICIENNES
DU CONCEPT DE MOUVEMENT***

Jean-Toussaint DESANTI

RÉSUMÉ : Le titre même donne à la transcription de cet exposé son résumé le plus exact et le plus laconique. Huit phrases extraites du corpus aristotélicien tracent un ensemble de dépendances où sont pris les mots que nous traduisons habituellement par nature et mouvement. L'exposé met en évidence le travail des concepts et son examen contrôlé par une lecture stricte du texte ancien et sa critique étymologique. La nature apparaît dès lors comme fondamentalement en écart par rapport à elle-même, et c'est cela que nous avons encore à penser aujourd'hui.

MOTS-CLÉS : nature, mouvement, dynamique, puissance, temps, nombre, concept, Aristote.

ABSTRACT : *The title itself gives to the transcription of this exposé its most exact and most laconic résumé. Eight sentences drawn from the Aristotelian corpus trace an ensemble of dependencies from which are taken the words which we habitually translate by nature and motion. The presentation points out the manipulation of the concepts and its controlled examination through a strict reading of the ancient text and its etymological criticism. Nature appears thereupon to deviate fundamentally from itself, which obliges us to think through the problem.*

KEYWORDS : *nature, motion, dynamics, power, time, number, concept, Aristotle.*

* Notre transcription conserve la forme orale de l'exposé de Jean-Toussaint Desanti. Nous avons simplement rajouté les citations dans l'original (*Charles Alunni*).

ZUSAMMENFASSUNG : Der Titel enthält bereits eine genaue und lakonische Zusammenfassung dieses Beitrags. Acht Sätze aus dem Corpus Aristotelicum umreißen den Zusammenhang, aus dem die Worte stammen, die wir üblicherweise mit Natur und Bewegung übersetzen. Der Beitrag macht deutlich, wie die Begriffe bearbeitet wurden, wobei der antike Text streng überprüft und einer etymologischen Kritik unterzogen wird.

STICHWÖRTER : Natur, Bewegung, Dynamik, Kraft, Zeit, Zahl, Begriff, Aristoteles.

RIASSUNTO : Il titolo stesso da' alla trascrizione di questo articolo il riassunto piu esatto e laconico possibile. Otto frasi del corpus aristotelico tracciano un'insieme di interdipendenze di cui fanno parte le parole che normalmente traduciamo con natura e movimento. Questo articolo mette in evidenza lo studio dei concetti ed il suo esame controllato da una lettura precisa del testo antico e della sua critica etimologica. La natura appare allora distaccata rispetto a se stessa, cio' che ci rimane da pensare.

PAROLE-CHIAVE : nature, movimento, dinamica, potenza, tempo, numero, concetto, Aristotele.

Philosophe, ancien élève de l'École normale supérieure, Jean-Toussaint DESANTI a enseigné depuis 1960 à l'École normale supérieure de Saint-Cloud. Il est actuellement professeur honoraire à l'université de la Sorbonne.

Adresse : 6, rue Clauzel, F-75009 Paris.

Φύσις → Κίνησις... : la flèche est orientée de la gauche vers la droite. Il aurait fallu en orienter une autre, de la droite vers la gauche, mais sans orientation. Espace ouvert... + points d'indétermination. Il s'agit là d'un signe d'indétermination. Ce qui est à sa droite porte une détermination sur ce qui est à sa gauche.

Vers l'origine aristotélicienne du concept de mouvement

Ces points, à la droite, nous ne sommes pas certains, nous-mêmes, aujourd'hui, d'être en mesure de les remplir pleinement. Seulement, peut-être que nous suivons le fil que nous indique Aristote. Nous trouverons non pas de quoi les remplir, mais l'indication d'un travail de la pensée qu'Aristote a mis en chemin, et donc que d'une certaine façon nous avons à vivre encore. Car, penser l'unité de ce que nous nommons nature et mouvement, il nous le faut encore.

Origine ne veut pas dire que nous allons répéter ce qu'Aristote a dit, mais que nous allons essayer de découvrir la forme d'un certain travail de la pensée au sein duquel aujourd'hui encore, après tout ce temps, nous pouvons et nous devons nous trouver engagés.

Comment procéder? Évidemment, je déteste les doxographies. Par conséquent, je ne vais pas raconter les doctrines d'Aristote concernant le mouvement, mais simplement dégager une certaine forme de travail de la pensée. Et pour cela, on va simplement prendre huit phrases d'Aristote, que je vais commencer par vous lire.

Pour ceux qui n'ont pas d'accointances particulières avec Aristote, ces phrases pourront paraître énigmatiques. Seulement nous tâcherons de voir ce qu'elles veulent dire et dans quoi elles nous engagent si nous voulons en penser le sens, et en quoi nous avons ou nous pouvons essayer de les penser dans leur connexion.

Je les énonce d'abord :

1) La première, c'est la célèbre définition de la *φύσις* qui figure en *Physique* II, 192 b 21 :

Φύσις — ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινός καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. « Principe et cause de l'être en mouvement [le verbe!] et de l'être en repos dans cela en quoi en tant que principe, elle appartient immédiatement en soi et non par simple accident. »

Cela paraît énigmatique, en effet.

2) *Κίνησις — ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἶδη τοσαῦτα τοῦ ὄντος.* « Du mouvement et du changement il y a autant d'espèces

[autant de genres — si l'on veut, dans un sens un peu général], qu'il y en a de ce qui est. »

3) La « fameuse » définition du mouvement (*Κίνησις*), qui figure en *Physique* III, 201 a 10-11 :

Διηρημένον δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.

Celle-là même donc Descartes s'est moqué en la proposant comme exemple des énoncés absurdes et inintelligibles que les philosophes se plaisent à produire. La voici : « Étant donné que pour chaque chose il faut distinguer son être, son actualité et son être en puissance (*δυναμει*), l'actualité de ce qui est en puissance en tant qu'elle est telle en puissance, voilà ce qu'est le mouvement. »

Descartes considère cela comme inintelligible, mais nous allons revenir là-dessus, et voir quelle sorte de problème cela nous pose.

4) *Physique* IV, 219 b 1-2 :

τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. « Voici donc ce qu'est le temps, le nombre [laissons ça comme ça momentanément, et nous verrons] du mouvement selon l'avant et l'après. Voilà ce qu'est le temps. »

5) Une précision qui est apportée à *πρότερον καὶ ὕστερον*. Elle est en 219 a 15 et elle nous dit, comme en passant :

Τὸ δὲ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. Ἐνταῦτα μὲν δὴ τῇ θέσει. « Ce qui est l'antérieur et le postérieur, l'avant et l'après, réside premièrement, fondamentalement, dans le lieu, bien entendu selon le site, selon la situation. »

Mystérieux ! Nous verrons tout à l'heure ce que cela veut dire.

6) La sixième phrase change de registre. Elle est dans *Physique* IV, 223 a 20-27, et elle dit ceci :

ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός· ἀριθμός γὰρ ἢ τὸ ἡριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. « S'il est impossible qu'il puisse y avoir de nombres sans quelque chose qui nombre, et s'il n'y a rien d'autre que l'âme qui puisse nombrer, et dans l'âme, l'intellect, alors il est impossible que le temps soit, si l'âme n'est pas, sauf quant au sujet du temps, c'est-à-dire au mouvement. »

Il faudra voir ce que cela veut dire « l'âme nombre ».

7) Septième phrase qui concerne l'« âme nombre ». Mais qu'est-ce qui nombre ? Eh bien, il faut se référer au *Περὶ Ψυχῆς* où l'âme c'est *έντελέχεια*, l'actualité, celle qui est immédiate d'un corps naturel possédant la vie en puissance.

8) Toujours *Περὶ Ψυχῆς* III, 8, 431 b 20. Aristote énonce :

Νῦν δὲ περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, εἵπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα. « Récapitulons maintenant tout ce que nous avons déjà dit de *Ψύχη*, et déclarons à nouveau, encore une fois, que d'une certaine façon, l'âme est tous les étants. »

Nous allons donc travailler. Mais comment procéder ? Eh bien ces textes, nous allons essayer de les faire travailler, non pas de les développer pour en faire une exégèse, d'en travailler les noyaux conceptuels que désignent certains des termes qu'ils comportent.

Remarquons d'abord, avant de commencer, la manière dont ces textes se commandent les uns les autres, lorsqu'on les lit dans l'ordre que je vous ai indiqué. Ils sont d'une certaine façon emboîtés. Exemple : on dit *φύσις ἀρχὴ κινήσεως*. Mais il faut déterminer *κίνησις*. On définit *κίνησις*. Donc, ce dont la nature est *ἀρχή*, se trouve précisé comme *ἀρχή* du moment du passage de la puissance à l'acte dans ce qui est en mouvement. Donc, les textes s'emboîtent de cette façon. De même dans *ἀριθμὸς κινήσεως*. Si c'est l'âme qui mesure, qui est *ἀριθμὸς*, alors, il faut bien dire comment l'âme mesure l'écart qui sépare la puissance de l'acte ?

Dans cette simple énumération de textes, les textes qui précèdent doivent être lus selon les exigences de ce qui les suit, et repris selon les exigences de ceux qui les suivent. C'est clair. C'est cela le travail de la pensée que nous allons faire. C'est donc une sorte d'exercice que je vous propose. Ce n'est pas un exposé, un contenu doctrinal, mais un exercice, une sorte d'expérience de la pensée concernant ces phrases que j'ai énumérées d'abord simplement.

Cela dit, reprenons tout, et d'abord *φύσις*. Il faudra faire attention au mot, tout à fait attention. *Φύσις*, qu'est-ce que cela veut dire ? Nous traduisons par « nature », mais qu'est-ce que cela veut dire en grec ? Aristote l'indique lui-même, dans *Μετὰ φυσικὴ* Δ. On sait qu'Aristote adorait dresser des listes, réussir des définitions, faire des dénombrements, des revues générales — complètes autant que possible —, exhaustives selon lui. Il adorait ça. Alors dans Δ, il dresse un inventaire, une façon de parler, une façon d'indiquer, une façon de définir un certain nombre de concepts, et parmi eux, le concept de *φύσις*. Or, il commence par dire : si du nom *φύσις*, avec un upsilon bref et un accent aigu au-dessus, nous allongeons l'upsilon, alors nous trouvons la racine qui est celle de *φύεσθαι*, *φυτά* avec upsilons longs.

C'est une bonne étymologie, parce que lorsqu'on consulte les dictionnaires étymologiques du grec, on trouve en effet qu'il y a deux formations, dont une avec un upsilon long, l'autre avec un upsilon bref, et que la plus vivace, c'est celle avec l'upsilon bref. C'est elle qui a donné *φύσις*. Mais, naturellement, le sens primitif n'est pas oublié. Or, la racine *φν*, c'est celle que nous trouvons par exemple en latin dans le parfait du verbe être : « *fuit* » (cela a été). Ça indique donc l'être en tant qu'il devient, l'être en tant qu'il croît, l'être en tant donc qu'il est du domaine de sa propre production. *Φῦης, φῦεσθαι, φυτά*, etc. Donc, *φύσις*, ça n'est pas exactement ce que nous appelons, nous, « nature », ça n'est pas simplement « la totalité de l'étant en tant qu'il subsiste ». C'est le fait, pour ce qui se manifeste, de se déployer, de croître, de se produire.

Reste *ἀρχή*. Il y a le mot *ἀρχή*. Or là, il faut expliquer deux choses. *Ἀρχή*, qu'est-ce que ça veut dire ? *Ἀρχή* veut dire le commencement. Ça veut dire aussi ce qui exerce le commandement — nous traduisons par « principe » —, et donc, dans tous les domaines, ce qui inaugure, demeure et règle, commande. Donc la *φύσις*, si on la définit en disant qu'elle est *ἀρχή τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν*, il faut toujours maintenir ferme, quelle que soit l'indétermination qu'on lui donne, cette exigence qui la pose d'être *ἀρχή*, de cette *ἀρχή* = commencement, disons principe — et ça reste aussi ambigu que *ἀρχή*...

On dit qu'elle est *καθ' αὐτό*, qu'elle « réside », que ce principe réside dans la nature essentiellement, et non par accident. Ce qui est principe immanent du se mouvoir et du demeurer, c'est ce qui est nommé *φύσις*.

Ici, une petite remarque. Il y a deux formulations qu'Aristote propose à quelques lignes d'intervalle dans ce texte de *Physique* II. Il commence par dire que la *φύσις* nous savons tous ce que c'est : les plantes, la Terre, le Feu, l'Eau, les éléments... Et il ajoute, un peu plus loin dans le texte, que vouloir démontrer que la nature existe est une absurdité. Elle est, un point c'est tout. Nous la voyons : elle se manifeste (*φαίνεται*). Elle se manifeste comment ? Elle se manifeste, dit-il, comme ce qui comporte en soi le principe du mouvement et du repos (*κινήσεως καὶ στάσεως*)¹. Mais *στασις* est un terme ambigu : ça veut dire repos, mais ça veut dire tout aussi bien le contraire. Dans les Cités, la *στάσις* c'est la « révolution », au sens propre : l'insurrection. *Στάσσω, στάσις*, c'est donc ici le principe du mouvement et de la surrection de la chose qui alors demeure en état de surrection. C'est ce que nous voyons : l'arbre, l'homme, le cheval, la terre, l'eau, le feu... Il précise quelques phrases plus loin, en ne parlant plus du tout de *στασις* ni de *κίνησις*, mais en utilisant les verbes *ἀρχῆς τοῦ κινεῖσθαι καὶ*

1. *Τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως.*

ἡρεμεῖν, « le principe de ce qui se trouve mis en mouvement et de ce qui atteint le repos ». Donc, la tâche, ici, doit être de comprendre à la fois ce qui est ici mouvement vers le repos, passage vers le repos — si la nature est cela : si elle est définie dans son concept comme son principe.

Alors pourquoi a-t-il dit *καθ' αὐτό*, en soi, en soi-même, essentielle-ment, et non par accident, car dit-il, il faut réserver, tenir compte du cas où c'est par accident que le principe est immanent. Par exemple, il peut arriver que le médecin malade se guérisse lui-même. Donc il est lui-même, en tant qu'il est malade et qu'il guérit, le principe de sa guérison. Mais, dit-il, ce n'est pas en tant que malade qu'il se guérit, c'est en tant que médecin. Donc, c'est par accident. S'il se guérit lui-même, c'est parce qu'il se trouve qu'étant malade, il est en même temps médecin. Mais ça, ce n'est pas *καθ' αὐτό* ; c'est *κατα συμβεβηκός*, tant que se trouve réservés, c'est-à-dire mis à part, les êtres naturels, ceux qui sont produits de main d'homme — la maison, etc. — et ceux qui semblent se produire eux-mêmes d'une façon immanente et de l'intérieur, mais qui ne possèdent pas dans leur essence même le *δ' ἀρχή* — le principe de leur production (ou s'ils le possèdent, c'est par accident).

Donc, voilà déjà une détermination de plus : *φύσις* se dévoile comme *ὁδός εἰς φύσιν*, c'est-à-dire d'une façon immanente. Le principe est principe du devenir-mouvement, principe immanent du devenir-mouvement. Mais ça reste encore indéterminé. D'où la flèche. Il faut encore savoir ce que veut dire *κίνησις*. Et c'est l'objet des deux petites phrases qui vont suivre plus loin. L'une qui nous dit : « Le mouvement (la *κίνησις*) se dit selon les catégories. » Ce qui, dans le texte de la *Physique* que nous avons cité se dit : « Il y a autant de genres du mouvement qu'il y a de genres de l'être. » Donc, quels sont ces genres de l'être ? Il faut redire qu'Aristote adore les inventaires. Et il a fait un inventaire de tout ce qui peut se dire de plus général concernant ce qui se montre.

Soit, par exemple, un homme qui est là devant moi. Qu'est-ce que je peux dire de lui si je ne sais rien de lui ? Je peux dire qu'il est. Je le définis alors selon l'*οὐσία*. Je peux dire qu'il est tel ou tel : qu'il est blanc, ou qu'il est noir, ou encore qu'il est petit, qu'il est grand. Je peux dire qu'il est à tel ou tel endroit... Ce que je peux énoncer ainsi, sans aucune exigence de liaison, d'un terme à l'autre, c'est ce qu'Aristote nomme *catégorie*. Alors, là on se réfère à autre chose ; on se réfère à quelque chose qui est doué du *λόγος* évidemment. Puisqu'il dit *κίνησις λέγεται*, « le mouvement se dit selon les catégories. Il se dit selon l'être » — on l'appelle génération et son contraire destruction. On le dit selon la qualité, et il se nomme altération. On le dit selon la quantité, et il se nomme croissance. On le dit selon le lieu, et il se nomme transport. Il n'y en a que quatre. On ne peut pas le dire selon la relation. On ne peut pas le dire selon le temps. Attention, selon le

temps, selon les déterminations de temps : l'hier, le maintenant et le tout à l'heure. Car la catégorie, ça n'est pas *χρόνος*, c'est la détermination de temps : hier, demain... Il y a ici, comme vous le savez peut-être, un peu de flottement dans le vocabulaire. Aristote dit souvent qu'il faut distinguer *μεταβολή* de *κίνησις*, *μεταβολή* étant un genre supérieur à celui de la *κίνησις*. La *κίνησις* étant une spécification du changement (*μεταβολή*).

Mais dans *Physique* II, il dit que pour l'instant, il ne fera pas de différence entre *μεταβολή* et *κίνησις*, bien que dans d'autres textes il fasse la différence, et établisse même cette différence. Mais là il ne fait pas de différence. Donc *κίνησις* ici, nous pouvons le considérer comme signifiant *μεταβολή* — toute espèce de *μεταβολή*, toute espèce de changements de modes d'être, où dans la génération ils sont contraires ; changement de qualité, de quantité, etc.

Donc, dans ce parcours des espèces de changement, nous découvrons bien sûr, que le concept qu'Aristote nous propose du mouvement est beaucoup plus large que celui que nous proposons aujourd'hui, puisqu'il comporte toutes sortes de changements. Mais tout ceci ne nous produit pas, ne nous fait pas disposer du concept de mouvement. Nous pouvons distinguer les espèces de mouvement, nous savons même « qu'est-ce que c'est » qu'être en mouvement. Ce n'est que dans le troisième des textes que j'ai cités et énumérés tout à l'heure, qu'il nous le précise.

Mais déjà nous pouvons dire que ce qui est nommé *φύσις*, en tant que principe du « se mouvoir » et du « demeurer », doit être *uniformément ἀρχή* dans toutes les espèces de mouvement. Le parcours que l'on fait — qui n'est pas le seul d'ailleurs : il y a, par exemple, le parcours selon les catégories — Aristote le fait aussi selon les façons de paraître du mouvement. Il distinguera par exemple, « tirer », « pousser », « lancer » — le mouvement de la pierre qui tombe du mouvement de la pierre qui est lancée. Il établira ces distinctions. Mais quelles que soient ces distinctions que l'on établit ou que l'on découvre, et ce par « coup d'œil » sur le champ des mouvements, ce qui est nommé *φύσις* se manifeste uniformément comme principe du « se mouvoir » (quelle que soit la catégorie selon laquelle on le présente et quelles que soient les déterminations, les différences non catégorielles que l'on découvre en les formes de mouvement).

Universellement, uniformément pourrait-on dire, ce qui est nommé *φύσις*, est principe dans tout mobile. Mais principe de quoi au juste ? C'est ce qui va être précisé dans le texte suivant, dans le troisième que j'ai cité, et qui présente cette fameuse définition du mouvement.

Elle est principe, de quoi ? Du passage de la *δύναμις*, du « possible » (de la possibilité), à l'*ἐντελέχεια*, à l'« actualité », dans toutes les espèces de mouvement. Ce qui est important ici, c'est le petit mot, comme souvent chez Aristote, *ἀρχή ἢ τοιοῦτον*, du passage de la puissance à l'acte, la

puissance étant saisie et pensée en tant que telle, d'une façon intrinsèque (*ἡ τοιοῦτον*). C'est là l'essentiel qui nous oblige, d'une certaine façon, à définir la *φύσις* en quelque sorte de deux façons : 1) d'abord principiellement, comme domaine de causalité et ensuite 2) non moins principiellement, comme ce qui, d'une certaine façon, en tant que principe de mouvement, se manque toujours à soi-même, comme ce qui va vers l'achèvement, mais n'est pas achevé, car la nature est aussi principe du repos qui arrête cet achèvement : l'arbre atteint sa taille, il atteint sa croissance, le point ultime de sa croissance. D'une certaine façon, il jouit de sa propriété d'arbre.

En distinguant les quatre espèces de causes, Aristote a bien dégagé la *φύσις* comme « domaine réglé de production et de détermination » de formes des domaines qui comportent un principe, une source d'indétermination. Si bien que ce qu'on nomme la « matière » (*ὑλη*), en son indétermination, exige la détermination suprême de l'*εἶδος*. Ce qu'on nomme *εἶδος* (la « forme »), exige la réalisation suprême de la fin (*τέλος τὸ οὐ ἔνεκα*); et ce qu'on appelle le « moteur » (*κινεῖν*) se situe dans l'ordre des mouvements, en tant que ce qui permet la constitution de l'unité de la matière et des trois moments de l'indétermination, de l'*εἶδος* et du *τέλος*. Moments productifs, disons causes efficientes, causes motrices. Mais remarquez que ces termes que nous distinguons passent les uns dans les autres. Il y a une unité interne des quatre espèces de cause, le pôle d'unité étant constitué par l'unité suprême et constitutive de l'*εἶδος* et du *τέλος* (*τέλος τὸ οὐ ἔνεκα*).

Donc, dire que définir le mouvement c'est définir le passage de la puissance à l'acte en tant que tel, en tant qu'il est en puissance, le passage conservant le caractère et la teneur de la *δύναμις*, c'est dire quelque chose sur la nature : c'est dire que ce qu'il appelle *φύσις* et que nous traduisons par « nature », est d'une certaine façon fondamentalement en écart relativement à elle-même. Et c'est en tant qu'elle est en écart relativement à elle-même qu'elle se produit dans l'unité des quatre formes de cause par lequel ce qui se meut atteint sa réalisation, son *ἐντελέχεια*. Mais il y a un écart. Et cet écart est un écart dans la plénitude. *Φύσις* est un écart relativement à elle-même, mais jamais séparée d'elle-même; dans la plénitude, car, comme vous le savez, il n'y a pas de vide, mais toujours un écart. Alors il faut penser cet écart dans le plein, qui définit le mouvement, qui saisit le mouvement pour ainsi dire « au vol », comme moment du passage, ni achevé, ni commencé, mais « en train de », en train de se produire, toujours comprenant ce moment de la *δύναμις* — donc « en écart ». Penser cet écart, c'est penser le temps, ce qui nous conduit alors au quatrième de nos textes dont je reprends l'énoncé : *χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον* — « le temps c'est *ἀριθμὸς* » (219 b 2). Il faut

donc définir ce que ça peut être qu'*ἀριθμός*, et ce sera là notre première tâche. Quant à *κατὰ τὸ πρότερον και ὕστερον*, il faudra aussi savoir ce que signifient ici *πρότερον* et *ὕστερον*, l'« avant » et l'« après », l'antérieur et le postérieur.

Alors, *ἀριθμός* d'abord. Si nous prenons *ἀριθμός* dans le sens usuel qu'Euclide retiendra, et qui était usuel aussi du vivant d'Aristote, *ἀριθμός πληθος μονάδων*, « le nombre est une multiplicité d'unités », alors cette phrase reste mystérieuse. Quelles sont ces unités ? Dira-t-on que ce sont les instants ? Mais personne n'a jamais compris des instants. Personne ! L'instant, dira-t-il dans la suite de son texte, n'est qu'une limite, déterminée mais tellement fuyante. Il est le même et autre. Compter les instants, c'est une tâche infinie, impossible ; on ne les compte pas. Donc *ἀριθμός* ça ne veut pas dire que c'est *πληθος μονάδων*. Que dit l'*ἀριθμός* ? Il faut le relier à l'étymologie. Certains rattachent *ἀριθμός* à *ἀρίσκω* (qui veut dire « ajointer ») : ça n'est pas vrai. *Άρίσκω* c'est un autre mot : ça veut bien dire « ajointer », mais c'est un autre mot. *Άριθμός* renvoie à une vieille, très vieille, racine indo-européenne *ai-*, qu'on retrouve dans le latin « *ritus* », qui veut dire le rite, c'est-à-dire le geste qui est toujours exactement répété. Donc, ce que contient, sémantiquement, le mot *ἀριθμός*, ce n'est pas l'idée de multiplicité d'unités, c'est l'idée d'exactitude dans la détermination. Donc nous dirons : le temps c'est ce qui apporte au mouvement, c'est-à-dire ce passage de la puissance à l'acte qui maintient toujours le moment de la *δύναμις*, l'exactitude de la détermination : *ἀριθμός*, la « mesure » peut-on dire. Mais enfin, tout ceci reste peu adéquat. Donc *ἀριθμός*, c'est ce qui permet de déterminer ce qui se montre, « avec exactitude ». On peut dire aussi « le compte exact » bien sûr, mais étant entendu que les instants, on ne peut les compter.

Donc nous dirons *ἀριθμός κινήσεως* : ce qui apporte son degré d'exactitude aux écarts qui, au sein d'une *φύσις* pleine, séparent la *δύναμις* de l'« actualité » que cette *δύναμις* exige. C'est clair comme ça ? Donc vous voyez, on ne fait que commencer à remplir nos petits points de suspension.

Restent *πρότερον* et *ὕστερον*. Eh bien Aristote nous dit en passant — c'est très intéressant ce texte, et d'une certaine façon assez drôle : « C'est dans le lieu qu'en premier existent l'avant et l'après. » Et, dit-il, comme si ça allait de soi, *δέ θέσει*, et bien entendu « selon la position », ou le « site » : « Selon le site. » Selon la façon dont le site est occupé (*θέσει*). Or, que sont les lieux ? Les lieux sont des « sites qualifiés », différenciés, non interchangeables — en un certain sens « rigides ». Et, cependant, en tant qu'ils sont précisément « non interchangeables », ils sont dans le plein de la *φύσις*, en écart relativement les uns aux autres. Et ce que signifie *θέσει*, la « situation », c'est précisément l'indication de cet écart. Donc, en un certain sens, les lieux qualifiés se font signe les uns aux autres, dans

l'écart. On distingue en effet le haut du bas, la droite de la gauche, etc., déterminations d'orientation qu'Aristote tient pour internes à la nature même. Donc l'« avant » l'« après » vont se montrer d'abord dans l'exigence pour le monde des lieux d'être en écart et situés : « d'abord » ceci, « après » cela, « d'abord » ici, « après » là-bas, « d'abord » à Athènes, « après » à Corinthe, « d'abord » au Pirée, « après » sur la trière, etc.

L'ordre des lieux va s'appliquer, tout en se maintenant dans son plein et dans ses différenciations locales, dans un espace pour ainsi dire « étale ». Et c'est ce que dit la suite du texte, mais d'une façon brutale : tout d'un coup Aristote dit : eh bien, « la grandeur (*μεγέθος*) accompagne le lieu ». « Le mouvement accompagne (*ἀκολουθεῖ*) la grandeur » : il suit pas à pas. Et « le temps accompagne le mouvement ». Donc, si dans le lieu et selon le lieu, il y a originairement la relation de l'« avant » et de l'« après », cette relation d'ordre des lieux, alors on doit la retrouver nécessairement, dit-il, dans la grandeur, dans le mouvement et dans le temps. Alors ça c'est curieux, car Aristote n'a jamais conçu ce que nous appelons nous, aujourd'hui, l'« espace homogène ». Cependant, il a conçu ce temps d'étalement du mode d'écartement des lieux qualifiés, du domaine d'écartement des lieux qualifiés. Et en tant que la précision peut être apportée à cet « être-en-écart » des lieux, c'est le temps qui est défini comme *ἀριθμός κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*.

Alors nous arrivons maintenant aux textes les plus étonnants. La conclusion que nous pouvons pour le moment dégager de ceci est la suivante : le plein de la nature se montre comme ordonnance de lieux qualifiés différenciés et orientés par essence. Donc il est impossible, pour un *φυσικὸν σῶμα*, pour un corps naturel, d'être en tout lieu à la fois. Il n'y a pas d'ubiquité des corps naturels. Tout transport, toute altération, toute augmentation, toute génération exigent une modification selon le lieu, et cette modification doit se plier à l'ordonnance naturelle des lieux. Ce qui veut dire que c'est en premier dans le lieu que se montrent d'abord l'« avant » et l'« après ».

Il ne faut donc pas s'étonner si cette distinction de « l'avant » et de « l'après » se trouve reconduite dans la *grandeur*, se trouve reconduite dans le *mouvement*, et par là, dans ce que nous appelons le *temps*.

Or, une question se pose. Si le temps est *ἀριθμός*, qu'est-ce qui nombre ? Il faut bien poser la question parce qu'Aristote distingue « le nombre nombrant » et « le nombre nommé ». « Dix chevaux » = nombre *nommé* ; « dix », qui peut être aussi bien « dix » cailloux, « dix » chevaux que « dix » hommes = nombre *nombrant*. Il faut distinguer ce qui est dénombré et ce qui est nombre.

Le temps, c'est bien ce qui est dénombré : l'exactitude, le laps de temps exact, c'est bien ce qui est dénombré. Mais qu'est-ce qui nombre ? Hypo-

thèse : si l'âme (*ψύχη*) nombre, alors c'est le *νοῦς* dans l'âme, l'« intellect » dans l'âme qui nombre. Ce qui me ramène aux deux textes que j'ai cités en dernier lieu : à la définition de l'âme en tant qu'*ἐντελέχεια* (actualité) *φυσικοῦ σώματος* d'un corps qui finit dans la *φύσις, ἐχόντος* = « qui dispose » *ζωήν* = « de la vie » *δυνάμει* = « en puissance ». Et il ajoute que ce corps doit être *ὀργανικόν* (il est composé). *Ὀργανικόν*, cela peut s'entendre de plusieurs façons. Il faut le distinguer des parties des animaux ; mais cela veut dire aussi que ce corps est instrumental, qu'il exerce une fonction immanente, et que l'âme est ce qui lui permet au plus près de son être *φυσικός* de se manifester en agissant, et par conséquent comme rapport au monde et aux choses dans le plein de la nature.

L'âme apporte la détermination, c'est-à-dire le *νοῦς*, en tant qu'il est « intellect possible » ou « intellect agent », c'est-à-dire activité immanente. Mais la question reste dans l'ombre.

Dans cette destination de départ que constitue la nature dans sa plénitude même, c'est au sein de l'intellect passif (possible) qu'elle opère. Mais ce qui opère c'est son « acte » ; c'est en tant qu'*ἐντελέχεια* qu'elle opère. Et alors voici que la boucle (que nos flèches d'indétermination, les points de suspension, que j'ai négligé de mettre à la droite de *κίνησις*) commence(nt) à se déterminer — sont même déterminés (pour Aristote). Car, ce que la flèche à la droite de *κίνησις* désigne, c'est de nouveau le point de départ, c'est de nouveau la *φύσις* en tant, cette fois, qu'elle est déterminée comme domaine temporalisé de causalité et de productivité, comme unité de la *δύναμις* et de l'actualité. Mais, dans le moment de la *δύναμις*, saisie pour ainsi dire au vol dans la détermination temporelle, dans la précision temporelle, d'une certaine façon les flèches qui semblent s'en aller ainsi dans l'indétermination et dans la vie, font retour au point de départ, à la *φύσις*, qui se trouve alors pleinement déterminée comme domaine de mouvement et comme principe de mouvement. Mais est-ce que ce vers quoi la flèche de retour se dirige et ce qu'elle atteint sous le nom de *φύσις*, est-ce que cela peut de nouveau toujours et sans cesse se fermer au point d'être et de se manifester en tant que but de la flèche de retour comme seule source de la flèche de renvoi vers le mouvement, vers elle-même en tant que nature, ou bien non ?

Non, ce n'est pas la *φύσις* qui se ferme : c'est l'acte pur qu'il nomme *νοήσις-νοήσεως*, ce qui ne fait rien, donc qui n'est source de rien. Il n'est rien qui parte de lui, rien de rien de rien... Il n'a qu'à être. En tant qu'il n'a qu'à être, toutes les formes qui se constituent dans la *οὐσίς*, à quelque degré d'être que ce soit, se mettent en mouvement et en connexion. Le monde (*κόσμος*), le ciel (*οὐράνιος*) se ferment.

On demandait autrefois aux écoliers au Moyen Âge : « Qu'est-ce que vous faites si vous êtes sur la dernière sphère et que vous lancez une

flèche ? Eh bien personne ne se tient sur la dernière sphère ; rien ni personne. Il n'y a pas d'au-delà, de lieu. » Le premier lieu c'est la « matière » (*ὑλη τοπική*) déterminée, avec une détermination maximale, de la dernière sphère, de la sphère des fixes. Au-delà viennent l'acte pur et la fermeture ; l'acte pur donne au monde à la fois sa borne et son ordonnance. Donc, la détermination de la nature est au-delà.

Qu'en est-il alors de la détermination du temps, de la détermination que l'âme lui apporte sous le nom de temps ? Qu'en est-il ? Disons-nous du temps qu'il est un être ? Non, il n'est pas un être. Et s'il est un être, il l'est à peine. Disons-nous qu'il n'est rien ? Non, il n'est pas rien. Il n'est pas un être et il n'est pas rien. Il est *τι*, « quelque chose », *τινος*, « qui se rapporte à autre chose », qui se rapporte au mouvement : ce par quoi le mouvement est déterminé et pensé, mais en tant que c'est l'âme qui détermine. Alors voilà qu'il va s'abolir, par le haut. C'est d'éternel qu'il va maintenir ce peu d'être qu'est le temps. Je ne veux pas aller plus loin. Mais la question qui se pose est celle-ci : lorsque j'ai proposé comme sous-titre : « À l'origine aristotélicienne du concept de mouvement », je voulais indiquer seulement ceci : nous avons encore affaire, dans un autre champ et selon d'autres déterminations, à ce qu'Aristote a dégagé comme *être-en-écart* de la nature relativement à elle-même. Nous avons encore affaire par conséquent à ce qu'il a nommé *δύναμις*, à ce qu'il a nommé *ἐντελέχεια*, à ce qu'il a nommé « détermination », et par conséquent aussi à l'unité, difficile à penser, du mouvement et du temps.

Qu'il faille répéter Aristote, non. Qu'il faille se situer dans la forme du travail de la pensée qu'il a inaugurée, de façon à pouvoir penser la nature à la fois comme ce qui, dans sa plénitude, est toujours en écart, cela nous avons encore à le penser aujourd'hui. Seulement comment ? Je vous dirais qu'il n'est pas de ma compétence de le tenter, ni même de le décrire.

Je m'en tiens là.

Jean-Toussaint DESANTI
(18 juin 1996).

DISCUSSION

Charles ALUNNI. — Merci Jean-Toussaint. Je pense qu'on peut continuer à apprendre des étirements du chat en le questionnant...

Jean-Toussaint DESANTI. — Comme vous savez, le chat est toujours en écart relativement à lui-même. Il n'est jamais tout à fait là où l'on croit qu'il est. Tout ça n'est pas un exposé de ce qu'Aristote pense de la nature et du temps. C'est *un exercice* sur quelques textes qu'on a essayé de faire travailler ensemble. S'il fallait raconter la nature chez Aristote, il y faudrait l'année entière.

Charles ALUNNI. — Vous pensez qu'il faut remettre sur le métier, en quelque sorte, le dispositif, ses interconnexions...

Jean-Toussaint DESANTI. — Il faut mettre sur le métier la relation entre *δύναμις* et « accomplissement ». Il y a certains thèmes à mettre en chantier, exactement ! C'est-à-dire que ce qui fait votre thème, à savoir le « virtuel », doit subir examen, à partir de ce qu'on a dit tout à l'heure, à savoir que « nul corps physique n'est doué d'ubiquité » ; chacun a son lieu. Il y a cependant une ubiquité « virtuelle », du fait même que la grandeur, ce qu'il appelle *μεγέθος*, accompagne (*ἀκολουθεῖ*) la distinction des lieux. Par conséquent, qui se meut selon des rapports de grandeur, d'une certaine façon se meut « virtuellement » dans les lieux pleins, du point de vue de leur texture naturelle. Il se meut dans l'exigence d'avoir à les penser *selon leur écart*. Et donc, dans ce qu'on peut nommer un « espace étale » dit *μεγέθος*, dit « grandeur ». Et le temps va se trouver déterminé là aussi pour Aristote.

Pierre CAYE. — Je voudrais vous poser une question sur cette notion d'écart de la nature. Et en vous écoutant, je songeais à tout autre chose, à une tout autre tradition qui est celle du texte de saint Augustin, où il propose, à partir de ces raisons séminales aussi, un développement de la création où le temps joue un rôle...

Jean-Toussaint DESANTI. — Le temps c'est « *distensio* ».

Pierre CAYE. — ... cet « écart »... justement. Je voudrais savoir quel est à la fois le lien et la différence entre cette création augustinienne, cette nature augustinienne où l'écart est présent, où l'écart et le temps sont présents, et la *φύσις* aristotélicienne.

Jean-Toussaint DESANTI. — Je crois qu'il n'y a pas de rapport. C'est un autre univers conceptuel, parce qu'Augustin dit du « temps » qu'il est « *distensio animi* ».

Pierre CAYE. — Oui, mais c'est dans les *Confessions*, car dans *Genesis ad litteram*, il y a certainement une autre conception du temps !

Jean-Toussaint DESANTI. — Oui oui, absolument, une conception cosmologique de l'écart et de la création relativement à elle-même. Sauf qu'il y a création. Et ce n'est plus le même univers conceptuel.

C'est la façon de penser ce qui est le « non-temps » qui n'est pas la même chez Augustin et chez Aristote. Le « non-temps » chez Augustin est pensé comme l'éternité divine, et par conséquent ça n'est pas pensé. Il n'en a pas le concept...

Pierre CAYE. — Oui, mais il utilise tout de même un matériau stoïcien pour penser l'« écart »...

Jean-Toussaint DESANTI. — Il utilise le mot même qui vient des stoïciens : le temps c'est *διαστήμα* (l'« ouverture » au sens propre, l'« écartement »).

Bernard BESNIER. — Non non, pas du tout, c'est l'intervalle complété — *διαστήμα τοῦ κόσμου*. C'est un cycle.

Jean-Toussaint DESANTI. — Ah oui, de ce point de vue là, c'est un cycle...

Bernard BESNIER. — Ça n'est pas un état de manque. Ça ne peut pas être un écartement.

Jean-Toussaint DESANTI. — Ça n'est pas un état de manque, tu as raison.

Bernard BESNIER. — Lorsqu'il reprend les *λόγοι σπερματικοί* — ils ne sont pas *σπερματικοί* en fait, on les appelle *περιληπτοί* — ce qu'il veut dire justement c'est « quelque chose qui se développe tout simplement »... qui développe dans la successivité quelque chose qui pourrait être pris en bloc. Ça me paraît embêtant de dire que l'« acte pur » ne fait rien.

Jean-Toussaint DESANTI. — *κινεῖ αἰδίδιον*.

Bernard BESNIER. — Oui, c'est d'accord, mais ça ne colle pas avec le fait qu'on l'appelle *κινούν*.

Jean-Toussaint DESANTI. — Il n'y a pas d'extériorité. *Κινεῖ ὡς ἐρομένον* (dans *Μεταφυσική* Λ). C'est un contact. Oui, mais qu'est-ce que ce contact ? Ce contact suppose-t-il un lieu ? Non, car il n'y en a pas. Il est *τοπική*. Mais il n'y a pas de lieu « au-delà ». Donc, il n'y a pas de lieu depuis lequel le premier moteur pourrait être dit « entré en contact » pour mouvoir. C'est son être simplement qui est le contact, son être pur en tant qu'acte, son « actualité » pure qui est le contact.

Bernard BESNIER. — C'est comme une grandeur, c'est comme un point.

Jean-Toussaint DESANTI. — Il n'est pas grandeur du tout.

Bernard BESNIER. — Ah si, ça n'est pas une grandeur, mais c'est comme un point.

Jean-Toussaint DESANTI. — C'est une façon de parler. Le point n'est pas une grandeur. Il est un point, il est autre. Soit — il faut tenir compte des formes imaginaires propres au philosophe —, un point.

Bernard BESNIER. — Parce qu'il y a dans cet endroit une puissance infinie, puisqu'il meut sans s'arrêter, et de manière continue.

Jean-Toussaint DESANTI. — Continue, dans quel sens ?

Bernard BESNIER. — Il n'y a pas de commencement ni de fin. C'est clair, il n'y a pas quelque chose qui fasse passer de la puissance à l'acte.

Jean-Toussaint DESANTI. — C'est curieux. Je pensais à quelque chose, à cette dissymétrie qu'il y a chez Aristote entre *χρόνος* et *τόπος*. Parce que tu ne peux pas dire que le lieu soit divisible, sauf en tant qu'il comporte la grandeur. Mais du temps, tu diras qu'il est divisible à l'infini. Du temps, tu pourrais dire que, d'une certaine façon, il dure aussi longtemps qu'il y a du mouvement.

Bernard BESNIER. — C'est ça.

Jean-Toussaint DESANTI. — Indéfiniment. C'est ça. Tandis que le lieu c'est clos, c'est tout à fait fermé.

Bernard BESNIER. — Oui puisque ça n'est qu'une enveloppe. C'est pourquoi il ne se sert pas seulement du lieu précisément. Quand il veut dire qu'il y a une *ἀκολουθία* entre le temps, le corps lui-même qui change, parce qu'il change de lieu (mais il peut changer de couleur aussi), il y a parcours de parties qui peuvent changer quelque chose aussi, et puis le changement lui-même. Il évitera de parler du lieu, surtout quand il a envie de parler d'élément de rapidité, de début du changement, car il a alors une formule qui permet de sauter par-dessus la distinction des lieux. Tout le Livre VI est consacré à ça.

Jean-Toussaint DESANTI. — Oui, absolument. Et d'ailleurs, lorsqu'il définit *ἀριθμός* — bien entendu, si tu considères les distinctions du mouvement selon les catégories —, il n'y a pas, bien qu'il y ait uniformité de principe de la *φύσις* en tant qu'elle est *ἀρχή*, il n'y a pas de mesure commune.

Bernard BESNIER. — Il n'y a pas besoin d'isomorphie des mesures ?

Jean-Toussaint DESANTI. — C'est ça. En tant que grandeur.

Bernard BESNIER. — Il n'y a pas isomorphie des mesures seulement dans le cas de la génération. Mais pour les autres, pour les trois qui sont vraiment des *κινήσεις*, on ne peut procéder de la même manière. L'accroissement et la diminution, ça se mesure à peu près comme le déplacement, et puis l'altération ça se mesure comme un parcours de parties. C'est un parcours de parties.

Jean-Toussaint DESANTI. — Absolument ! Seulement, ce qui est de l'ordre de la génération, ça ne marche pas. C'est pourquoi il dit que la génération n'est pas un mouvement. Bien que dans la *Physique* il dise que ça n'a pas d'importance.

Bernard BESNIER. — Ce qui fait d'ailleurs que toutes les démonstrations qui sont faites contre Zénon sont faites pour les cas *κινήσεις*, mais pas pour le cas de la génération et de la corruption.

Jean-Toussaint DESANTI. — Ah, mais sûrement pas !

Bernard BESNIER. — Justement la dissymétrie entre le temps et le lieu c'est très joli, mais en réalité il rétablit bien, quand il en a besoin, la symétrie. Il le fait par détours, ce qui lui permet de dire que s'il y a un début où une chose se met en mouvement (de même qu'une chose qui se met en repos — il y a la mise en mouvement et il y a la mise en repos), il dit : « Est-ce qu'il y a un début de la mise en mouvement, est-ce qu'il y a un début de la mise en repos ? » Alors il prend un petit morceau de la mise en mouvement, et puis il le découpe et puis il dit : eh bien ça c'est divisible, ça ça l'est encore, et donc je ne vais pas avoir le premier point. Il l'a bel et bien considéré exactement comme s'il était divisible. Simplement, il s'est bien gardé de parler de lieu.

Jean-Toussaint DESANTI. — Il est divisible relativement à son être *μεγέθος*, son mode d'être *μεγέθος*.

Gwenaëlle AUBRY. — Est-ce que vous pourriez préciser la différence entre *δύναμις* et *φύσις* ? Si vous caractérisez la *φύσις* comme « écart dans la plénitude », est-ce que la *δύναμις* n'est pas précisément le moment de l'écart ?

Jean-Toussaint DESANTI. — Oui, la *δύναμις* c'est le moment de réalisation de la *φύσις*. Le moment de manifestation, le moment productif par excellence au sein de la *φύσις* et selon la *φύσις*.

Gwenaëlle AUBRY. — Parce qu'il me semble qu'Aristote a fait de la *φύσις* une espèce de la *δύναμις*.

Jean-Toussaint DESANTI. — Ah non ! Pas une espèce de la *δύναμις*. Penser la *φύσις* comme principe de mouvement, c'est penser la *δύναμις*. Mais c'est penser également ce passage à l'*ἐντελέχεια*, mais qui reste passage, donc *δύναμις*.

Bernard BESNIER. — Ce n'est pas exactement qu'il reste passage. C'est que la *κίνησις* c'est une *ἐντελέχεια*, mais *ἀτελής*. C'est un acte, mais un acte incomplet.

Jean-Toussaint DESANTI. — C'est un acte qui n'est pas achevé.

Bernard BESNIER. — C'est-à-dire que si on prend quelque chose qui est en état de mouvement, on ne peut pas le prendre entièrement du point de vue de la *δύναμις*. C'est comme la construction de la maison, et non pas comme la maison achevée. Mais comme une construction de la maison, c'est un acte, c'est une *ἐντελέχεια*. C'est-à-dire qu'il pouvait ne pas se mettre en train de construire. Donc le passage de la *δύναμις* à l'*ἐντελέχεια*, c'est de l'activité à l'état de mouvement, ce qu'il n'est plus à l'arrivée. De ce point de vue là, on peut dire que si la *φύσις* c'est ce qui permet de déceler les conditions de mise en passage de ce qui était immobile, c'est-à-dire non encore en état de mouvement, c'est vrai alors que, sous cet aspect-là, c'est de l'ordre de la *δύναμις*.

Jean-Toussaint DESANTI. — Eh bien vous voyez, Aristote c'est plus riche qu'on ne pense ! Descartes n'avait peut-être pas tout à fait raison de se moquer.