



L'intellection des indivisibles et l'appréhension des natures simples : Aristote et Descartes

Thomas De Koninck

Volume 53, numéro 3, octobre 1997

Actes du colloque international Descartes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401126ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401126ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

De Koninck, T. (1997). L'intellection des indivisibles et l'appréhension des natures simples : Aristote et Descartes. *Laval théologique et philosophique*, 53(3), 767–783. <https://doi.org/10.7202/401126ar>

L'INTELLECTION DES INDIVISIBLES ET L'APPRÉHENSION DES NATURES SIMPLES : ARISTOTE ET DESCARTES

Thomas DE KONINCK

RÉSUMÉ : Malgré quelques ressemblances superficielles, la différence séparant Descartes d'Aristote quant à la pensée du simple mérite d'être marquée à nouveau comme la plus fondamentale de toutes. Nous tentons ici de le faire ressortir en comparant De anima III, 6 et la Règle XII en particulier, étudiant ainsi de plus près chez Aristote la notion de noēsis, à laquelle Descartes substituera la sienne. On découvrira du même coup chez Aristote une anticipation tout à fait étonnante, jusqu'à ce jour méconnue, de rien moins que le cogito cartésien en toute sa rigueur.

SUMMARY : In spite of superficial similarities, the difference separating Descartes from Aristotle concerning thought of the indivisible deserves to be underscored once again as the most fundamental of all. We try here to bring this out by comparing De anima III, 6 and Rule XII in particular, studying more closely Aristotle's notion of noēsis, to which Descartes will substitute his own. We will discover at the same time in Aristotle a quite remarkable anticipation, so far unnoticed, of no less than the Cartesian cogito in all its rigor.

Un aveugle de naissance raisonnant — « syllogisant » — sur les couleurs, utilise des mots sans savoir de quoi il parle, il discute de ce qu'il ne connaît pas comme s'il le connaissait. Ainsi est-il possible, écrit Aristote, de discourir sur des mots (περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον) sans « rien penser » (voεῖν δὲ μηδέν) (*Physique* II, 1, 193 a 8-10). En d'autres termes, un *logos* sans *nous*, sans *noein*, est vide, n'est *logos*, « raisonnement », qu'en apparence. Mais qu'est-ce alors au juste que cette activité sans laquelle il n'y a pas de véritable raisonnement et qui fait donc toute la différence — qu'est-ce que « penser », *noein* ?

Dans l'œuvre d'Aristote, le texte répondant le plus directement à cette question est *De anima* III, 6, où Aristote analyse de près la *noēsis*, l'acte de penser, « l'intel-

lection », selon la traduction usuelle. Ce qu'on y découvre en premier lieu, c'est que l'activité de l'intelligence proprement dite, la *noēsis*, concerne les « indivisibles » (*adiaireta*). L'acte de penser, chez Aristote, se définit avant tout comme une saisie des indivisibles, ou, si on veut, des simples. Qui plus est, *De anima* III, 6 s'ouvre sur cette phrase : « L'intellection des indivisibles a lieu dans les cas que ne concerne pas l'erreur » (430 a 26-27). Or il se trouve que Descartes insistera lui aussi, dans les *Regulae*, sur l'impossibilité de l'erreur à propos des natures simples¹.

Dans *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975) et dans sa traduction annotée des *Regulae* (1977), Jean-Luc Marion a recensé, de manière à peu près exhaustive, les réminiscences aristotéliennes de cet ordre, relevant en même temps, à partir de là, les différences profondes qui définissent la rupture cartésienne, selon le principe que Marion dénomme « de métaphorisation », par allusion à la remarque de Descartes touchant les mots latins qu'il utilise — *transferam ad sensum meum*, « je transporte jusqu'à la signification qui est la mienne ceux qui me semblent y convenir le mieux » (*Regulae*, 369, 3-10)². Mais la différence séparant Descartes d'Aristote quant à la pensée du simple mérite d'être marquée à nouveau, nous semble-t-il, comme la plus fondamentale de toutes et celle où l'on entrevoit le plus nettement l'ampleur — problèmes y inclus — de ce qu'inaugure Descartes. Marion voyait dans la Règle XII le résultat de « rien moins que la patiente et précise réinterprétation de tout le traité *De l'âme*, c'est-à-dire faire éclater le centre de la méditation épistémologique d'Aristote — l'unicité d'*energeia* pour le connu et le connaissant³ ». L'étude comparée du seul chapitre III, 6, et de la Règle XII en particulier, corrobore mieux que toute autre la justesse de cette remarque.

Il s'agit, en bref, de considérer, pour commencer, de plus près qu'on ne le fait d'ordinaire, les vues d'Aristote touchant la *noēsis* — auxquelles Descartes substituera les siennes. Cette tâche indispensable n'est pas aisée, il est vrai. Faut-il rappeler qu'« un des problèmes les plus difficiles de l'aristotélisme est celui de la pensée (*noēsis*), divine et humaine, et quant à son contenu et quant à son mode d'exercice » (Victor Goldschmidt) ? W.D. Ross a même, dans son commentaire au *De anima*, capitulé

1. Cf. Règle II, 365, 16-18 ; Règle III, 368, 13-24 ; Règle VIII, 399, 13-16 ; Règle XII, 420, 14-421, 2 ; 423, 1-7 ; Règle XIII, 432, 18-19 ; nous utilisons le texte latin (*Regulae ad directionem ingenii*) de l'édition Adam-Tannery, ainsi que la traduction annotée par Jean-Luc Marion, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977 ; cf. les annotations, p. 243-244. Voir d'autre part l'excellente traduction et les notes de Jacques Brunschwig (*Règles pour la direction de l'esprit*), dans DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, tome I (1618-1637), Ferdinand Alquié, éd., Paris, Classiques Garnier, Bordas, 1988, p. 67-204. Pour le *De anima*, nous citons ARISTOTE, *De l'âme*, trad. par Richard Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993, sauf rare exception.
2. Cf. Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975, p. 22. Notre dette envers ce travail de Marion est évidente — de même qu'envers les précisions qu'il apporte, sur le rôle des natures simples dans les *Méditations*, la troisième étude de ses *Questions cartésiennes* (Paris, Presses Universitaires de France, 1991), intitulée *Quelle est la méthode dans la métaphysique. Le rôle des natures simples dans les Méditations*, à laquelle nous renverrons plus loin.
3. J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise...*, p. 130. Cf., sur la connaissance d'Aristote qu'avait Descartes, les p. 19-23. « Aristote restait pour Descartes, culturellement sinon métaphysiquement "un contemporain" (H. Gouhier). De cette contemporanéité, Descartes apporte lui-même la meilleure confirmation. Il faut bien remarquer, en effet, que la comparaison terme à terme avec Aristote constitue, programmatiquement du moins, une constante de la philosophie cartésienne » (p. 20-21).

devant les lignes les plus importantes de III, 6, au point de se montrer prêt à adopter des modifications au texte, suggérées par Torstrik — lequel n'avait, lui, rien compris du tout — allant à l'encontre de tous les manuscrits⁴. Ces lignes (430 b 20-26) concernent les indivisibles « absolus » ; leur relative difficulté n'en justifie guère la banalisation⁵. Elles ont en outre l'intérêt, nous le verrons, de contenir une anticipation tout à fait étonnante, et jusqu'à ce jour méconnue — autant que nous sachions —, de rien moins que le *cogito* cartésien en toute sa rigueur.

La difficulté initiale dont nous venons de parler est en réalité vite compensée par l'extraordinaire lucidité du traitement de la *noēsis* des indivisibles par Aristote. Nous nous proposons donc ici de parcourir à nouveau rapidement les distinctions formulées par ce dernier, en *De anima* III, 6 surtout mais ailleurs aussi, et d'esquisser d'autre part en parallèle les vues de Descartes sur les natures simples telles qu'elles apparaissent dans les *Regulae*, principalement la Règle XII. Les ressemblances de surface rendent l'opposition de fond d'autant plus saisissante et significative. Nous terminerons sur la Seconde Méditation.

On pourrait poser la question autrement. Ce qui pense (*τὸ νοοῦν*), c'est chacun de nous (*ἕκαστος*) ou le principal (*μάλιστα*), écrivait Aristote en son *Éthique à Nicomaque*. *Sed quid igitur sum? Res cogitans*. « Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense » affirme à son tour Descartes dans la Seconde Méditation⁶. Faut-il en conclure qu'Aristote et Descartes disent au fond la même chose?

I. L'INTELLECTION DES INDIVISIBLES

L'énoncé d'Aristote que nous venons de citer relativement à l'impossibilité de l'erreur dans l'intellection du simple (430 a 26-27) est fondamental. À la fin du chapitre, Aristote déclarera que l'intellect (*νοῦς*) est toujours dans le vrai lorsqu'il saisit

-
4. Cf. Victor GOLDSCHMIDT, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, p. 413 ; et ARISTOTLE, *De anima*, Edited with an Introduction and Commentary by W.D. ROSS, Oxford, 1961, p. 48-49 et 300-301. Voir Pierre AUBENQUE, « La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z, 17 et Θ, 10) », dans *Études sur la « Métaphysique » d'Aristote*, P. Aubenque, éd., Paris, Vrin, 1979, p. 69-80 ; et notre étude « La *noēsis* et l'indivisible selon Aristote », dans *La Naissance de la raison en Grèce*, Jean-François MATTÉI, dir., Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 215-228.
5. « A series of jottings », décide Ross (p. 300). Pour une étude de qualité, voir Enrico BERTI, « The Intellection of Indivisibles according to Aristotle », dans *Aristotle on Mind and the Senses*, G.E.R. LLOYD, G.E.L. OWEN, dir., Cambridge, 1978, p. 141-163, qui nous a semblé néanmoins banaliser à tort ces lignes (cf. p. 145-146, 161 ; et notre étude précitée, p. 216 et suiv.). Mais Enrico BERTI a répondu avec une rare probité aux critiques que nous lui adressions, dans ses « Reconsidérations sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, *De anima* III, 6 », dans *Corps et Âme. Sur le De anima d'Aristote*, Gilbert ROMEYER DHERBEY, dir., études réunies par Cristina Viano, Paris, Vrin, 1996, p. 191-404. H.-G. GADAMER est un de ceux qui ont bien entrevu l'importance de ces lignes : « *Ein besonders aufschlussreicher Text [...]* » (« Hegel und die antike Dialektik », dans *Hegels Dialektik*, Tübingen, 1971, p. 27).
6. Cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166 a 22-23, et, pour leur contexte, 16-23 ; ainsi que IX, 8, 1168 b 35 et 1169 a 2 ; X, 7, 1178 a 2-7 ; et *Protreptique*, fr. 6 (Ross). Pour d'autres développements et d'autres textes encore autour de ce thème capital, voir Jean PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, en particulier p. 80-84 ; et Rémi BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 183 et suiv., dont nous nous inspirons quant à la traduction de *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166 a 22-23. Pour Descartes, cf. AT VII, 28, 20, et toute la discussion, depuis la p. 25.

ce qu'est une chose (ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ ἦν εἶναι ἀληθής : 430 b 28), mais ou dans le vrai ou dans le faux, au contraire, quand il dit quelque chose de quelque chose (430 b 30-31). La même opposition est tout de suite marquée dès la seconde phrase du chapitre : « Là où, par contre, il y a place et pour le faux et pour le vrai, il y a d'emblée une certaine composition (σύνθεσις) des concepts (νοημάτων), lorsque ceux-ci forment une sorte d'unité (ὡςπερ ἐν ὄντων) (430 a 27-28) ». De même [poursuit-il], que dans la zoogonie d'Empédocle les membres errants, nés séparés, sont réunis ensuite par *Philotēs*, l'Amour⁷, de même les concepts d'abord séparés sont réunis après coup par l'intellect (cf. 430 b 5-6), tels l'incommensurable et la diagonale. Et s'il s'agit de choses passées ou futures, la pensée du temps s'y ajoute et entre elle aussi en composition (τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς : 430 b 1-2). Suit cet énoncé capital : « L'erreur, en effet, implique toujours une composition » (τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί : 430 b 2).

S'agissant de fausseté, Descartes ne semblerait-il pas — encore une fois — dire la même chose qu'Aristote lorsqu'il écrit : « ces natures simples sont toutes connues de soi, et ne contiennent jamais aucune fausseté. Ce qui se montrera aisément, si nous distinguons cette faculté de l'entendement (*intellectus*), par laquelle la chose est regardée (*intuetur*) et connue, de cette autre grâce à laquelle elle juge en affirmant ou niant » (Règle XII, 420, 14-18) ? Ou encore, lorsqu'il précise : « Il faut noter ici, que l'entendement (*intellectum*) ne peut jamais être trompé par aucune expérience, s'il regarde seulement et précisément la chose qui lui est objet (*intueatur rem sibi objectam*), pour autant qu'il l'a soit en lui-même soit dans un fantasme, et qu'il ne juge pas en outre que l'imagination rapporte fidèlement les objets des sens, ni que les sens revêtent les vraies figures des choses, ni enfin que les choses extérieures sont toujours telles qu'elles apparaissent [...] » (Règle XII, 423, 1-7) ?

Nous en viendrons à Descartes plus loin. On conviendra, en attendant, de la netteté de ce qu'Aristote vient d'avancer. Non seulement le faux ne se trouve-t-il point dans le simple comme tel, soit l'incommensurable, soit la diagonale, par exemple, pris chaque fois en eux-mêmes, mais il est *toujours* (*aei*) le fait d'une composition, d'une « synthèse »⁸. C'est à partir du moment où je pose ensemble l'incommensurable et la diagonale qu'apparaissent vérité et fausseté : en tentant de les unir s'agissant du carré je suis conduit à l'énoncé d'une vérité universelle, n'admettant jamais d'exception, savoir leur incommensurabilité, puisqu'il n'est en réalité jamais possible que la diagonale soit commensurable avec le côté du carré ; en unissant commensurable et diagonale, j'annoncerais donc inmanquablement une fausseté. Nous sommes ici dans le nécessaire. D'autres propositions ont trait en revanche à des faits empiriques, soumis au temps. Déclarer non blanc ce qui *est* blanc en réalité, tel ce cheveu, c'est faire erreur ; l'inverse aussi : déclarer blanc ce qui ne l'*est* pas est pour cette raison erroné.

7. Cf. H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche, 1961, 31 B 57 et B 20 ; cf. le commentaire de Jean BOLLACK dans *Empédocle*, III, *Les Origines*, Commentaire, 2, Paris, Minuit, 1969, p. 411 ; et, dans l'édition de Bollack, les fragments 495 et 60.

8. Ce que confirment *Perihermeneias*, I, 16 a 9 et suiv. ; et *Métaphysique*, Θ (IX), 10, 1051 b 1 et suiv. Le présent développement reprend des précisions apportées dans l'article précité.

Composition et division vont dès lors de pair. Ce qui explique la remarque d'Aristote : « on peut aussi prétendre, au rebours, qu'il s'agit partout de division » (ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα : 430 b 3-4). Partout où une composition est possible une division des mêmes éléments l'est évidemment autant ; mais plus radicalement, séparer ou nier une chose d'une autre équivaut à une composition puisque cela oblige à les considérer ensemble ; et plus profondément encore, toute composition présuppose une séparation, une division de composés, à l'instar des composants d'Empédocle : un élément *n'est pas* l'autre.

On voit encore mieux la composition et la division pour les faits contingents, où intervient expressément le temps : ce qui est faux ou vrai, c'est « non seulement que Cléon est blanc, mais aussi qu'il l'était ou le sera » (430 b 4-5). Or ce qui produit l'unité, conclut Aristote, c'est l'intellect, le *noûs*, à chaque fois (430 b 5-6). Comme le fait excellemment observer Themistius en son commentaire, deux traits, somme toute, sont propres à l'intellect ici, celui de réunir comme en un seul une multiplicité de concepts et celui de penser simultanément (προσεννοεῖν) le temps, ce dont sont incapables le sens et même l'imagination⁹.

Mais qu'en est-il donc au juste de l'indivisibilité des concepts séparés qui sont comparables aux membres épars chez Empédocle ? Indivisibilité a manifestement plusieurs sens, n'admettant pas tous la même rigueur : ainsi ce continu, tout indivisé qu'il soit pour autant qu'il est un, n'en est pas moins divisible par ailleurs. D'où cette distinction : « [...] l'indivisible, cependant, s'entend de deux façons, soit potentiellement, soit effectivement. Rien n'empêche donc l'intelligence de saisir l'indivisible quand elle saisit la longueur, puisque celle-ci est effectivement indivisible ; ni même de le faire en un temps indivisible, car le temps est divisible et indivisible à la manière de la longueur » (430 b 6-10). Qu'est-ce à dire ?

Rien de plus aisé que de diviser la droite continue AB au point C en deux moitiés AC et CB. L'argumentation de Zénon a suffisamment fait ressortir que de telles moitiés y sont à vrai dire en nombre infini, virtuellement. Il n'empêche que dès qu'on divise de la sorte, ne serait-ce qu'une fois, « ni la ligne ni le mouvement ne sont continus », précise nettement la *Physique* (VIII, 8, 263 a 26-27 ; trad. de Carteron). Ces innombrables moitiés y sont οὐκ ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει, « pas effectivement mais potentiellement » (263 a 28). Si ce n'est pas pour une que je compte la ligne continue, j'ai en fait deux demi-lignes, ou autant qu'on voudra : « c'est un accident (συμβέβηκε) pour la ligne d'être une infinité de demi-lignes, mais sa substance et son être sont autres » (263 b 7-9).

Comment comprendre toutefois ce temps indivisible dans lequel nous pensons l'indivisible ? Dans l'exemple évoqué plus haut, il est clair que le même point unique C sert pour nombrer les moitiés ; il est ainsi à la fois fin de l'une et commencement de l'autre ; mais comme je le reprends alors deux fois, il nombre en ce cas forcément comme deux. Il peut toutefois également servir à les unifier en un seul continu. La dualité n'est plus alors que virtuelle. « On ne peut donc dire ce qui se trouve dans

9. Cf. *Themistii in Libros Aristotelis De anima Paraphrasis*, R. HEINZE, éd. (*Commentaria in Aristotelem graeca*, V, 3), Berlin, 1899, p. 110, 1-4.

l'intelligence à chaque moitié du temps, puisqu'il n'est pas question de moitié sans division, si ce n'est potentiellement » (430 b 10-11). Or il en va de même, on s'en souvient, pour l'instant (ou « maintenant » : τὸ νῦν), l'indivisible du temps, selon les célèbres analyses de *Physique* IV, VI et VIII. « Ainsi l'instant est, d'un côté, division en puissance du temps, de l'autre il limite et unifie les deux parties » (*Physique* IV, 13, 222 a 17-19). Pour peu que nous pensions séparément l'une et l'autre moitié de la ligne, nous la divisons et la dédoublons de manière actuelle en notre esprit et du même coup nous divisons également le temps lui-même (διαίρει καὶ τὸν χρόνον ἅμα : 430 b 12), nous dit ici Aristote. Si en revanche je pense dans son unité cette longueur constituée de deux demi-longueurs, je la pense dans ce qui unifie l'une et l'autre partie du temps, l'instant. Comme l'explique avec justesse Enrico Berti, pour Aristote, « l'instant n'unifie pas les différentes parties du temps en les embrassant dans une totalité, comme il arrive pour le temps nécessaire à penser la longueur tout entière, mais il les unifie, en les rattachant l'une à l'autre, comme le fait le point par rapport aux différentes sections de la ligne (cf. *Phys.*, IV, 11, 220 a 21, où il dit que l'instant, étant la limite du temps, n'est pas un temps)¹⁰ ». Considérer successivement les parties d'un continu, toujours par définition virtuellement divisible, c'est le penser dans le temps ; mais le considérer en son indivisibilité effective, en son unité, cette saisie-là n'a pas lieu dans le temps.

Les lignes suivantes (430 b 14-15) renchérisent, pour ainsi dire, quant à cette indivisibilité de la saisie intellectuelle elle-même : « De son côté, l'indivisible, non selon la quantité mais selon le formel (τῷ εἶδει), est saisi par l'intelligence en un temps indivisible et en un acte indivisible de l'âme (ἀδιαίρετῶ τῆς ψυχῆς)¹¹. » On reconnaît là une distinction familière à propos de l'Un, qui se définit par l'indivisibilité, et dont les premiers sens énumérés sont d'ordinaire les deux que nous venons de rencontrer : le continu et la forme (ou le tout)¹². Témoin cette remarque de *Métaphysique*, Δ, 6 :

J'ajoute que, si nous pouvons dire, en un sens, qu'une chose quelconque est une quand elle est quantité et continuité, en un autre sens nous ne le pouvons pas : il faut encore qu'elle soit un tout, autrement dit qu'elle soit une par sa forme. Par exemple, nous ne saurions parler d'unité, en voyant, rangées en désordre, l'une près de l'autre, les parties de la chaussure ; c'est seulement s'il y a, non pas simple continuité, mais un arrangement tel que ce soit une chaussure, ayant déjà une forme une et déterminée. Pour la même raison, la ligne

10. « Reconsidérations... », p. 395, note 14. Berti exprime ainsi très clairement ce que nous tentions de dire nous-même, comme le montrent nos propres renvois à la *Physique* ; s'il nous a compris autrement, c'est sans doute parce que nous n'avions pas été assez explicite.

11. Comme nous l'avons déjà fait valoir dans l'article précité, le déplacement de ces lignes après *mēkei* à 430 b 20 (en 20 a et 20 b ; Ross et Bywater) est incompatible avec *kan toutois* (b 17), ainsi que l'a excellemment marqué W. THEILER, dans une note *ad loc.* de sa traduction du *De anima* ; voir ARISTOTELES, *Über die Seele*, Berlin, Akademie Verlag, 1959, p. 145. Aux yeux de Ross, la « référence » de ces lignes à des *adiaretā* « qualitatifs » « seriously interrupts » la discussion des « *adiaretā* » (*loc. cit.* ; cf. p. 6) ; ce qui suppose à tort que b 16-20 ne concernent que le « quantitatif » et trahit une grave incompréhension de la démarche philosophique ici engagée. Enrico Berti juge « parfaitement convaincante » notre critique de Ross sur ce point (cf. « Reconsidérations... », p. 397, note 17).

12. Cf. notamment ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ (V), 6, *passim*, spécialement 1016 b 1 et suiv. ; et I (X), 1, 1052 a 15-1052 b 1 ; surtout 1052 a 29 et suiv.

circulaire est la ligne la plus une de toutes, car elle forme un tout et elle est achevée (1016 b 11-17 ; trad. de Tricot).

Considérons, par exemple, non plus la pensée d'un continu, mais celle d'un tout aux parties hétérogènes, tel un éléphant. Bien plus que le nombre, la diversité et la nature de ses parties, l'étonnant est leur unité que trahit la question *Qu'est-ce qu'un éléphant ?* Sitôt que j'ai entrevu τὸ τί ἦν εἶναι, « ce que c'était que d'être » un éléphant — ou « l'essentiel de son essence », selon la traduction de cette formule proposée par Jacques Brunschwig et passée dans l'usage¹³ — il est devenu clair que la détermination unique, la forme une et indivise « éléphant » existe *in rerum natura*. Dans le cas du continu les parties sont invariablement homogènes entre elles et au tout : rien que du pareil au même, ne différant jamais autrement que par la quantité, comme nous avons vu ; tandis qu'ici les parties font contraste : l'appendice nasal, les pieds, etc., sont hétérogènes et diffèrent en outre du tout qu'ils contribuent pourtant à constituer. Pour peu que je les considère en leur division, successivement, il est évident que je les pense dans le temps. Mais là n'est pas l'intérêt de leur cas, semblable à cet égard à celui du continu. Ce qui est remarquable, c'est que manifestement chacune de ces parties possède un propre : le ce que c'est qu'une trompe, tout autre que celui de la dent d'ivoire, etc. ; une fois ce tout, l'éléphant, effectivement divisé, chacune de ces parties révèle à son tour une forme indivisible que saisit d'un acte indivisible l'intelligence. Comment concilier cela avec la saisie indivisible du « formel » indivisible « éléphant » en un temps indivisible ?

Voilà qui éclaire, nous semble-t-il, la difficile phrase suivante. « Par accident, toutefois, et sans les considérer comme cela, l'acte de la pensée qui opère et le temps où elle opère sont divisibles, mais c'est en tant qu'indivisibles qu'ils sont considérés » (430 b 16-17). Le ἀλλ' ἢ ἀδιαίρετα, « en tant qu'indivisibles », que voulait retrancher Torstrik en dépit de l'unanimité des manuscrits est essentiel et indispensable au sens. Penser successivement chacune des parties ne fait pas problème, puisque cela a lieu dans le temps. Mais penser le tout indivisible et ses parties hétérogènes, également indivisibles, en un seul instant et un seul acte indivisible de l'âme, comme l'avancait la phrase précédente, voilà bien ce qui a lieu, est-il réaffirmé ici, mais *kata sumbebēkos* (b 16), « par accident ».

Bref, l'essentiel de l'essence éléphant, ce que c'est qu'en être un n'est jamais, en tant que tel, divisible, encore que, bien entendu, l'éléphant le soit lui-même, en de multiples parties homogènes et hétérogènes, aussi bien que la définition l'exprimant. Ainsi le divisible s'accompagne-t-il toujours d'indivisible — tels le nom et l'indivisible *noēma*, la voix et le concept, pour citer le bel exemple de Themistius qui, dans son commentaire (p. 110, l. 22-23), s'émerveille à juste titre de ce qu'« on entend dans le temps, cependant qu'on ne pense pas dans le temps, mais dans l'instant ». De ce point de vue, c'est « par accident » que le concept est divisible, précise-t-il avec raison, « et non en tant que lui-même » (l. 28-29 ; cf. l. 27 : « le nom (*onoma*) est divisible, mais le concept (*noēma*) est indivisible ». Du même point de vue, pensons-

13. Cf. ARISTOTE, *Topiques*, tome I (Livres I-IV), texte traduit et établi par Jacques Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 119-120.

nous, c'est « par accident » que l'éléphant est divisible. Tout comme, nous le constatons plus tôt, c'est bien « un accident pour la ligne d'être une infinité de demi-lignes », d'après *Physique* VIII, 8. Mais à cette différence près, il faut y insister — c'est tout l'à-propos de la distinction ajoutée ici par Aristote —, que les parties de l'éléphant sont hétérogènes et possèdent par conséquent leur indivisibilité propre.

Dans les différents cas considérés jusqu'à présent, nous avons pu voir un indivisible unifiant le multiple. L'*eidos* éléphant — voire l'*eidos* longueur ou temps — se compare à cet égard au point ou à l'instant en des exemples comme ceux que nous rappelions tout à l'heure, « car il se trouve, même en eux, quelque chose d'indivisible, quoique sans doute inséparable (ἀλλ' ἴσως οὐ χωριστόν : 430 b 18), qui rend un le temps et la longueur. Et cette chose se retrouve pareillement dans tout ce qui est continu, temps et longueur » (430 b 17-20).

Quoi qu'il en soit, il est clair que ces deux types d'indivisibilité s'accompagnent de divisibilité virtuelle. Peut-on penser, en revanche, ce qui est totalement indivisible ? Peut-on en vérité « penser le simple », selon Aristote ?

II. L'APPRÉHENSION DES NATURES SIMPLES

Mais auparavant, arrêtons-nous un moment aux parallèles cartésiens, comme promis. Les exemples de natures simples, groupés sous trois rubriques, que fournit la Règle XII (AT X, 419, 7-420, 2), permettent d'entrevoir aussitôt la différence avec Aristote. a) Les natures simples « purement intellectuelles », n'exigeant que la rationalité de l'esprit, telles la connaissance, l'ignorance, le doute, l'action de la volonté, etc. b) Les natures simples « purement matérielles », demandant l'intervention de l'imagination, ainsi la figure, l'étendue, le mouvement, etc. (AT X, 420, 7). c) Les natures simples communes, se subdivisant en deux types : celles qui s'appliquent indifféremment aux natures simples intellectuelles et matérielles, comme l'existence, l'unité, la durée, etc., et celles qui permettent de lier entre elles les autres natures simples en tant que *koinai doxai* (« notions communes »), comme par exemple : « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles » (419, 26-27).

Nous reviendrons, en conclusion, sur a) les natures simples purement intellectuelles.

À propos de b), les natures simples « purement matérielles », Marion a parfaitement mis en relief leur statut de sensibles communs au sens aristotélicien (« le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur »), qui fait que d'ores et déjà :

[...] l'*ego* ne connaît immédiatement et primordialement du monde « physique » que ce qui apparaît en second, comme « accompagnement et suite » [...]; ainsi, en partant de la chose même obtient-on le même résultat qu'en partant des processus de connaissance : la lumière incolore de l'*intuitus* comprend d'autant mieux la chose qu'elle ne la voit pas ; ou plutôt l'*intuitus* ne voit pas dans la chose cette chose comme telle (sensibles propres), mais en transgresse l'apparition jusque dans les sensibles communs — qui, outrepassant la chose particulière, la disqualifie comme apparence d'eux seuls. [...] En fondant explicitement la compréhension des « choses purement matérielles » hors d'elles-mêmes, mais immédiatement dans l'indifférence des sensibles communs, Descartes confirme et achève

toute l'abstraction eidétique qui, depuis leur début, commandait l'épistémologie des *Regulae*¹⁴.

Les propos suivants de Descartes confirment une première fois cette différence :

Nous disons donc premièrement, qu'il faut considérer chacune des choses quand elles sont ordonnées à notre connaissance autrement, que si nous parlions des mêmes pour autant qu'elles existent réellement. Car si, en un mot, nous considérons un corps étendu et doué de figure, nous avouerons certes qu'il est, de la part de la chose, un et simple : car il ne pourrait, en ce sens, être dit composé de nature corporelle, d'extension et de figure, puisque ces parties n'ont jamais existé distinctes les unes des autres ; mais au respect de notre entendement, nous l'appelons un composé de ces trois natures, parce que nous les avons entendues chacune séparément, avant de pouvoir juger, qu'elles se trouvent toutes trois ensemble en seul et unique sujet. C'est pourquoi, comme nous ne traitons ici des choses, que pour autant que nous les apercevons par l'entendement, nous n'appelons simples que celles seulement, dont la connaissance est si transparente et distincte, que l'*esprit* ne pourra les diviser en plusieurs autres qui lui soient connues plus distinctement, tels sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. ; mais nous concevons que toutes les autres sont d'une certaine manière composées de celles-ci » (Règle XII, 418, 1-19).

Comme l'explique encore Jean-Luc Marion, « il faut entendre l'analyse du corps étendu en trois natures, figure, corporéité et étendue (418, 3-13), comme la stricte dissolution de la chose, concrètement donnée et effectivement simple (individué comme un *tode ti*), en trois termes ni préexistants, ni subsistants "réellement", ni même "physiquement" séparables, mais distincts pour les besoins de l'intellection, et requis pour l'interprétation en *experientia* certaine, en un mot pour l'abstraction (418, 21) de cette chose en un objet certifié¹⁵. »

Concernant c) les natures simples communes, il s'agit des « choses communes » (419, 20-22), telles l'existence, l'unité, la durée, et leurs négations : le rien, l'instant et le repos (cf. 420, 6-7), et des « notions communes » (419, 22-420, 2), telle « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles ». Marion fait observer à juste titre qu'elles cantonnent dans le domaine de la quantité et de la relation, « c'est-à-dire d'*ordo et mensura* ; aussi passent-ils [les exemples cartésiens] entièrement sous silence les notions communes aristotéliennes (principe d'identité, principe du tiers exclu, principe de non-contradiction), définies strictement comme principes certains de l'Être ». La banalité de la substitution n'est qu'apparente, puisqu'il s'agit des notions gouvernant « l'être de la chose même ». Les deux types de « choses communes » valent en fait « pour toute chose proposée, comme futur objet = x, à la connaissance, puisqu'elles déterminent les transcendants (unité, Être), et établissent comme notions principielles du raisonnement l'ordre et la mesure ; ainsi le réseau épistémologique (condition de possibilité de toute connaissance) devient-il, avec l'*ego* lui-même, et les sensibles communs, objet de primordiale appréhension »¹⁶.

On le voit, « simple » signifie chez Descartes tout autre chose que chez Aristote. Il ne s'agit plus du tout d'un terme premier ou ultime, indivisible, auquel s'arrête la

14. Sur l'ontologie grise..., p. 137-138.

15. *Ibid.*, p. 133.

16. *Ibid.*, p. 138-139.

division. Il s'agit bien plutôt de simplification. Nul n'a mieux rendu et résumé cela que Marion, et c'est pourquoi nous le citerons à nouveau. La simplicité...

[...] s'obtient au terme d'une réduction, qui ne progresse qu'en élaborant simultanément les termes de sa simplicité ; simplicité par simplification, qui ne reconnaît pas, mais produit les éléments simples, et donc les *nomme* comme tels : « ce sont les mêmes [...] que nous appelons les plus simples » (Règle VI, 383, 15-17), « toutes les choses [...] peuvent être dites, soit absolues, soit relatives » (381, 18-21), « je nomme aussi ce premier terme "le plus simple" » (381, 26), « nous n'appelons simples que les choses seulement, dont la connaissance est si transparente et distincte, que l'*esprit* ne pourra les diviser en plusieurs autres qui lui soient connues plus distinctement » (Règle XII, 418, 14-17, voir 5-6). La simplicité dépend si peu de la chose même, qu'elle doit s'adjoindre à celle-ci comme de l'extérieur, par l'injonction et la reconnaissance que dispense un jugement de l'esprit ; la simplicité sanctionne, mais aussi bien met un terme à un processus de distinction (418, 16, deux occurrences), au double sens de la division réelle et de la délimitation épistémologique, qui délivre au jour certains éléments simplifiés (*distincta*), plus encore que simples¹⁷.

Mais en ce cas, quelle instance peut permettre d'arrêter la division ? Chez Aristote, nous l'avons vu, l'indivisible, l'atome, c'est la forme, l'*eidós* (cf. ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος : *Métaphysique Z*, 8, 1034 a 8), l'être en ce sens de l'éléphant dont il était question plus haut.

Cette voie, Descartes l'a refusée absolument, en renonçant à comprendre la *res* elle-même *a parte rei* (Règles VI et XII), et en refusant d'en considérer l'essence comme telle, sinon pour la réduire à des éléments d'intelligibilité ; rien de la chose même ne pourra donc, comme un atome, arrêter la division distinguante. Sur quelle simplicité peut s'arrêter la distinction, depuis que la simplicité dépend de la connaissance distincte (418, 15) ? Sur la connaissance distincte elle-même : puisque la chose même ne peut assurer l'*atomon eidós*, il revient à la connaissance d'y substituer « un atome d'évidence » [O. HAMELIN, *Le Système de Descartes*, p. 85, qui ajoute : « Elles sont indivisibles, non pas en soi, mais en tant que choses connues » (p. 86)] ; ce qu'on doit entendre strictement : l'arrêt à la distinction distinguante provient de l'évidence qui, à un certain moment, diminuerait si persistait la division¹⁸.

Certaines formules caractéristiques du *Discours de la méthode* illustrent fort bien, au reste, cette conception du simple. Celle-ci par exemple : « Et je ne fus pas beaucoup en peine de chercher par lesquelles il était besoin de commencer : car je savais déjà que c'était par les [démonstrations] les plus simples et les plus aisées à connaître » (AT VI, 19, 18-20). Ou encore celle-ci : « Et quelques autres telles choses qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître » (AT VI, 64, 11-13).

17. *Ibid.*, p. 132-133.

18. *Ibid.*, p. 134-135 ; « Simplicité signifie donc, dans *natura simplicissima*, le calibrage de la chose par et pour l'évidence, qui n'en laisse subsister que la *natura* intelligible (selon la nouvelle signification du terme) » (*ibid.*, p. 135). Bref, « [...] Les natures simples ne constituent pas des éléments du monde objectif, mais les termes les plus simples (= intelligibles) pour la construction d'un modèle intelligible — et aucunement "réel" — du monde phénoménal » (*ibid.*, p. 136).

III. L'INDIVISIBLE ABSOLU ET LE *COGITO*

Revenant au texte d'Aristote sur l'intellection des indivisibles là où nous l'avons laissé, il reste à considérer cette troisième forme d'indivisibilité, l'indivisible absolu. Le début du développement d'Aristote ici ne laisse guère d'équivoque (430 b 20-23). Son exemple est celui du point, qualifié d'absolument (*πάντη*) indivisible en *Métaphysique* Δ, 6, 1016 b 25, à l'instar de l'unité (*μονάς* : b 25)¹⁹. Certains commentateurs, tel Simplicius, ajoutent l'exemple de l'instant²⁰ ; il n'est que de relire *Physique* VI, c. 3 (233 b 33 et suiv.) pour leur donner raison²¹. Il s'agit cette fois évidemment de réalités nullement divisibles, pas même en puissance. Que se passe-t-il quand on les pense ? Peut-on les atteindre par l'esprit ? Hormis le mot « point », *stigmē*, etc., existe-t-il un *eidōs* du point, une indivisible forme ou détermination grâce à laquelle je le pense, comme il y en a une pour la ligne ou l'éléphant ?

Le texte se lit : « Le point, par contre, et toute division, ainsi que l'indivisible de ce genre, se donnent à voir comme la privation » (*δηλοῦται ὡσπερ ἡ στέρησις* : 430 b 20-21). Il vaut la peine de souligner ici à la fois l'universel : toute division (*πάσα διαίρεσις*), et la précision : « l'indivisible de ce genre » (*καὶ τὸ οὕτως ἀδιαίρετον*). Le point lui-même sert en effet à diviser une ligne ou une longueur, et l'instant sépare le passé de l'avenir²². Toute division s'effectue au moyen d'un indivisible. D'autre part, d'après *Topiques* VI, 6, 143 b 33 et suiv., il est parfois nécessaire (*ἀναγκαῖον*), lorsqu'on définit, d'employer même une négation, « par exemple pour les privations (*οἷον ἐπὶ τῶν στέρησεων*) : est en effet aveugle ce qui n'a pas la vue, alors qu'il l'a par nature (*πέφυκεν*) » (143 b 34-35). Or, pour définir le point, on est réduit, par exemple, à « ce qui n'a pas de parties²³ », bref à nier simplement toute divisibilité. Et s'agissant de l'un, on doit renvoyer à l'être indivisible, comme ne laisse pas de le montrer *Métaphysique Iōta*.

Sir Thomas Heath exprime avec beaucoup de simplicité et de lucidité le problème :

Definitions should, in the first place, be in terms of things absolutely prior, or prior in the order of thought, to the things defined. There being nothing in geometry prior in the absolute sense to a point, a point must be defined, if at all, either by means of a posterior term or by negation. The first method is illustrated by the definition of a point as an extremity of

19. L'unité est indivisible absolument, et sans position, le point est absolument indivisible, mais avec position, rappelle ce texte de la *Métaphysique*. Voir H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, s. v. *stigmē*, p. 701. Pseudo-Philopon utilise l'expression *peri tōn pantē adiairetōn* : voir Joannis PHILOPONI, *In Aristotelis De anima Libros Commentaria*, dans CAG, vol. XV, M. Hayduck, éd., Berlin, 1897, p. 552, l. 2 et suiv. Nous repreneons ou résumons ici à nouveau quelques développements de l'article précité.

20. Cf. *Simplicii in Libros Aristotelis De anima Commentaria*, dans CAG, vol. XI, M. Hayduck, éd., Berlin, 1882, p. 256, l. 19 et suiv.

21. Voir aussi *Physique* IV, c. 11, 220 a 1-21 ; et *Du ciel*, III, c. 1, 300 a 14.

22. Cf. ARISTOTLE, *De anima*, with translation, introduction and notes by R.D. Hicks, Cambridge, 1907, p. 522 ; et Sir Thomas HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949, p. 193.

23. Sur les tentatives, anciennes et modernes, de définir le point, et l'opinion d'Aristote, voir Sir Thomas HEATH, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Cambridge, 1956 ; ici vol. I, New York, Dover Republication, p. 155-158.

a line, the second by Euclid's definition of a point as « that which has no part ». The latter definition or its equivalent appears frequently in Aristotle [...].

Suivent des renvois à *Métaphysique* Δ, 6, 1016 b 24-26 et à notre passage du *De anima*. Puis Sir Thomas reprend plus loin : « The difficulty in Euclid's definition is the very one pointed out by Aristotle in [*Topics*] 142 b 25 ; the words "that which" in "that which has no part" almost invite the question, *what* is it that you mean by "that"²⁴ ? »

Mais revenons à notre texte, où de telles questions trouvent des éléments de réponse. « Et on en dira autant du reste : par exemple, comment connaître le mal ou le noir ? Car c'est en quelque sorte par son contraire qu'on peut le connaître » (τῷ ἐναντίῳ γὰρ πως γνωρίζει : 430 b 21-23). On aura reconnu ici une doctrine constante et fondamentale d'Aristote : dans l'âme (ἐν τῇ ψυχῇ), affirme-t-il par exemple dans la *Métaphysique*, l'*eidōs*, « la forme des contraires est en quelque sorte la même » (τῶν ἐναντίων τρόπον τινα τὸ αὐτὸ εἶδος) ; « car la substance de la privation, c'est la substance opposée, comme la santé est la substance de la maladie (car c'est par l'absence de santé que se manifeste la maladie) » (*Métaphysique* Z, 7, 1032 b 1-6). Et plus tôt dans le *De anima*, on pouvait lire : « L'une ou l'autre partie de la contrariété lui suffit, en effet, à se juger elle-même ainsi que son contraire. Et c'est de cette façon que la droite nous permet de connaître la droite elle-même et la courbe, car la règle juge des deux à la fois, tandis que la courbe ne juge ni d'elle-même ni de la droite » (I, 5, 411 a 3-7).

Voilà qui répond à une question posée tout à l'heure : l'*eidōs* du point, pour ainsi dire, c'est son contraire. S'interroger sur sa nature se compare à chercher à définir la maladie, ou le mal — ou les ténèbres, peut-être plus manifestement encore privation que le noir²⁵. De même que la maladie ou le mal ne sont définissables qu'à partir de leurs contraires, qu'ils n'ont pas à proprement parler d'*eidōs* propre et en tout cas n'ont pas de sens en dehors de leurs opposés, de même les indivisibles comme le point ne possèdent pas une forme ou une détermination permettant de les penser directement eux-mêmes. La pensée du simple ou de l'un passe pour nous inéluctablement par une privation ou une négation.

C'est bien ce que confirme cet autre texte, remarquablement précis : « L'un se dit (λέγεται) et se manifeste (δηλοῦται) par son contraire, et l'indivisible, par le divisible, la pluralité et le divisible étant plus accessibles aux sens (διὰ τὸ μᾶλλον αἰσθητὸν) que l'indivisible, de sorte que dans le discours (τῷ λόγῳ) la pluralité est antérieure à l'indivisible, en raison de la sensation (διὰ τῆν αἴσθησιν) » (*Métaphysique* I, 3, 1054 a 26-29). On le voit, l'antériorité du divisible et de la division sur l'indivisible n'en est pas une de nature mais bien de connaissance, de découverte, selon Aristote. Autrement il ne pourrait soutenir en même temps comme il le fait l'antériorité naturelle de l'un sur le multiple. Et ceci répond du même coup à la question que po-

24. *Mathematics in Aristotle*, p. 88-89.

25. Cf. Jean PHILOPON, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, trad. de Guillaume de Moerbeke, G. Verbeke, éd., Louvain, 1966, *ad loc.*, p. 81 (l'original grec de ce *De Intellectu* ayant disparu). Tout l'être de l'obscurité ne lui vient-il pas, d'une certaine manière, de la lumière ? « Le noir [selon *Métaphysique* I, 2, 1053 b 30-31] n'est que la privation du blanc, comme l'obscurité est la privation de la lumière. »

sait Sir Thomas Heath quant à l'antériorité du point, lequel fait après tout l'objet de la toute première définition des *Éléments* d'Euclide ; peut-être jouit-il de quelque antériorité *phusei*, mais nous ne pouvons pour notre part le définir qu'à partir de son autre, divisible *dunamei* et accessible, lui, au sens. C'est le lieu encore de rappeler la première page de la *Physique*, que Heidegger qualifiait d'« introduction classique à la philosophie » rendant « superflues des bibliothèques entières d'ouvrages philosophiques »²⁶ : la démarche naturelle va du plus familier et plus clair pour nous vers ce qui est par nature plus clair et plus connaissable (*Physique*, 184 a 16-18)²⁷.

À vrai dire, on doit se demander si la connaissance négative décrite par Aristote en ces lignes 430 b 20-24 n'apparaît pas contredire certains propos de *Métaphysique* Θ, 10 ; par exemple le verbe *θιγεῖν*, toucher, en 1051 b 24, appliqué à notre saisie des « incomposés » (σύνθετα) ? Le peu qu'il reste à esquisser de *De anima* III, 6, permettra au surplus de mieux explorer, en conclusion, cette apparente contradiction. Les lignes 430 b 26-30 nous rapprochent justement davantage de *Métaphysique* Θ, 10 et des autres textes parallèles cités au début. On y retrouve, nous l'indiquions, le thème qui ouvre le chapitre, mais avec cette précision que c'est eu égard à « l'essence selon l'essentiel de l'essence » (ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι) que l'intellect, le *noûs*, est toujours vrai, et non quand il affirme un attribut d'un sujet (b 28-29). Il ne se trompe pas plus touchant l'essence que la vue ne se trompe quant à son propre (τοῦ ἰδίου : b 29), la couleur. Or c'est ainsi qu'il se comporte relativement aux « êtres sans matière » (ὄσα ἄνευ τῆς ὕλης : b 30). Cette ultime observation du chapitre est tout à fait remarquable et doit être rapprochée de *Métaphysique* Θ, 10, où Aristote, s'interrogeant sur le vrai et le faux concernant les choses « incomposées » (ἀσύνθετα : 1051 b 17), soutient que le vrai consiste à « les toucher et les dire » (θιγεῖν καὶ φάναι : 1051 b 24). Il n'est pas possible de se tromper à leur sujet, on peut seulement les ignorer, c'est-à-dire ne pas les « toucher » (τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν : 1051 b 25). Le principe est le même qu'en *De anima* III, 6 : on ne se trompe pas sur ce qu'est une chose, sinon par accident (κατὰ συμβεβηκός) (cf. 1051 b 25-26) ; il en va de même pour les substances non composées (περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας : b 27).

Toujours à propos de ces substances simples, Aristote ajoute : « Toutes sont en acte, non en puissance » (1051 b 28). « Pour tout ce qui est précisément une essence et qui existe en acte, il ne peut donc y avoir erreur ; il y a seulement, ou il n'y a pas, connaissance de ces êtres (ἢ νοεῖν ἢ μὴ) » (b 30-32). « Et la vérité, c'est connaître ces êtres ; il n'y a à leur sujet ni faux, ni vrai, mais ignorance, ignorance qui n'est pas d'ailleurs semblable à la cécité, car la cécité ce serait de n'avoir absolument pas la faculté de penser (τὸ νοητικόν) » (1052 a 1-4). En d'autres termes, c'est clair, notre faculté « noétique » peut parvenir à saisir, penser les substances simples — à les « toucher » (θίγεῖν).

26. Martin HEIDEGGER, *Le Principe de raison*, trad. d'André Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 153 ; cf. aussi *Séminaire du Thor*, dans *Questions*, IV, Gallimard, Paris, 1976, p. 219.

27. Voir aussi *Métaphysique* Z, 3, 1029 b 3 et suiv. ; et *Seconds Analytiques* I, 3, 72 b 26-30 : *ta men pros hēmas ta d'haplōs*, à propos de l'induction, qui conduit des premiers aux seconds.

Rémi Brague explique de manière très éclairante en quoi le toucher est « une métaphore privilégiée de l'activité de l'intellect²⁸ ». « Percevoir de façon tactile, c'est percevoir en même temps le milieu. Dans le toucher, en effet, le milieu est lui-même perçu » ; la lumière, en revanche, « n'est pas elle-même vue ». « Toucher, c'est percevoir, non seulement l'objet, mais ce qui fait percevoir. Ce milieu qui nous fait percevoir est lui-même sensible, il nous est intérieur. Dans le toucher, percevoir un objet et se percevoir soi-même ne sont pas séparés ; ils sont même la condition l'un de l'autre ». « [...] C'est dans le toucher que percevoir et se percevoir coïncident. Le toucher est de la sorte un analogue privilégié de l'intellect. » Ainsi, le toucher rend mieux que la vision (*intuitus*) la conscience de soi caractéristique de la perception et de la pensée, dont le partage définit au reste avant tout la vie proprement humaine chez Aristote et donc l'amitié au meilleur sens du terme (cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1170 a 13 et suiv.).

Ces rappels et ces indications rapides laissent subsister néanmoins une difficulté à laquelle nous n'avons fait que brièvement allusion jusqu'à présent. Il s'agit de la contradiction apparente entre l'atteinte des substances simples par nos intelligences, décrite en termes de contact, de toucher, en *Métaphysique* Θ, 10 et d'autre part nos lignes du *De anima*, 430 b 20-26, où Aristote dit nettement que tout indivisible absolu est connu à la manière du point, donc de façon négative, à partir d'un opposé. N'est-on pas loin ici d'un « toucher » ?

Car que disent essentiellement ces lignes 430 b 20-24 ? Pour récapituler ce que nous avons pu dégager dans ce qui précède, leur sens fondamental est que nous connaissons les différentes formes d'unité à la manière des contraires, où le contraire privatif se compare à son opposé comme l'imparfait au parfait et ne peut être défini qu'à partir de lui. Parce que le mal, le point, etc. ne nous sont pas directement accessibles — soit par défaut d'être, soit par défaut de notre côté — il faut autre chose pour les connaître. Ils n'ont pas d'*eidos* propre. Nous les appréhendons, nous connaissons l'imparfait par la médiation d'une détermination, ou forme achevée, qui se trouve en nous. Connaissant ainsi le contraire dans son contraire, notre intelligence se porte vers ce dernier comme vers quelque chose d'intelligible à partir de quoi elle passe à la connaissance de l'autre. C'est assez dire qu'elle est dès lors en puissance par rapport à cet autre.

Enrico Berti résume excellemment l'essentiel ici :

[...] Dans tous ces cas, le sujet connaissant doit déjà avoir dans son esprit la notion contraire, ou corrélatrice, à l'objet qu'il doit connaître, ce qui le met dans la condition d'être en puissance par rapport à ce dernier, c'est-à-dire de le connaître déjà en puissance. Par exemple, pour connaître la privation, il faut avoir déjà dans son esprit la notion de la forme et, par conséquent, être en puissance par rapport à la connaissance de la privation. Cependant, le point, la division et les autres indivisibles de cette sorte, qui sont indivisibles non seulement en acte, mais aussi en puissance — car le point, par exemple, ne peut jamais être divisé, ni en acte ni en puissance —, sont pensés de la même manière que la privation,

28. *Op. cit.*, p. 356 ; cf. p. 353-356 ; 236-238 ; 259-260 ; aussi p. 300.

c'est-à-dire au moyen d'autre chose, ce qui confirme encore une fois que, même dans ce cas, l'intellection n'est pas une intuition immédiate et simple²⁹.

Cela étant, notre connaissance de l'un étant irrémédiablement négative, comment Aristote peut-il par ailleurs faire état d'un certain « toucher » des substances simples par notre faculté « noétique » ? Il n'est d'autre issue, à notre avis, que de prendre acte du fait que le toucher, justement, ne livre toujours qu'une connaissance confuse — certaine mais très indistincte, comme à tâtons. Il se découvre à cet égard encore le meilleur analogue de l'intellect, plus particulièrement de sa condition initiale. « Il y a quelque chose là, mais quoi ? » Il faut à nouveau ici évoquer le premier chapitre de la *Physique*.

Les nuances sont en réalité fournies par *De anima* III, 6. La question peut se résumer ainsi : faut-il affirmer que les indivisibles absolus, voire les « simples ontologiques », ne sont que l'objet d'une sorte de toucher ineffable, pouvant être « montrés » mais demeurant, en dehors du simple nom, « indicibles » ? Nous l'avons vu : indicibles ils le sont, suggère Aristote, à la manière du point. Même le point, je ne puis déjà le *dire* que par négation, ce qui est certes peu. Comme de déclarer, d'ailleurs, que l'un c'est l'indivisible : τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἀδιαρέτω ἐστὶν εἶναι (*Métaphysique* I, 1, 1052 b 16 ; cf. Z, 17, 1041 a 19).

Il reste que de déterminer d'un être au moyen de ce qu'il n'est pas n'est nullement « se taire », ne rien énoncer à son sujet ; c'est l'approcher par la seule voie négative, que ces lignes 420 b 20-24, certes concises et denses, nous ont paru non seulement reconnaître mais bien situer et définir (cf. *Métaphysique* I, 3, 1054 a 26-29). Aristote y est fidèle à la lettre et à l'esprit de tous ses textes où se trouve marquée la dépendance de la pensée par rapport au sens, entre autres *Seconds Analytiques* II, 19. Dépendance n'empêchant pas la pensée de dépasser infiniment le sens selon, par exemple, les différentes manières que nous venons de parcourir³⁰.

Quoi qu'il en soit, il est évident, d'après ce qui précède, que pour Aristote l'indivisible « absolu », quelle que soit sa nature, ne nous est pas accessible directement, pas plus qu'un contraire négatif. La négation par laquelle je l'atteins présuppose son opposé, déjà connu, donc déjà en moi, comme le rappelle opportunément Berti dans le passage que nous venons de citer. Et c'est bien ce que disent les lignes suivantes de notre texte du *De anima* : « Toutefois le sujet connaissant doit être potentiellement ce

29. « Reconsidérations... », p. 399. « Jusqu'à ce point, ajoute Berti en note, je me rallie complètement aux explications données par De Koninck, *art. cit.*, p. 221-223, et par conséquent je renvoie à ses citations » (p. 399, note 22).

30. En réitérant de tels propos, déjà tenus dans l'article précité, nous n'entendons nullement « attribuer à Aristote une sorte de théologie négative, selon laquelle l'intellect humain connaîtrait le moteur immobile au moyen d'une négation, comme dans le cas du point, de la division et de la privation » comme Berti (« Reconsidérations... », p. 400, note 24) aurait raison de nous le reprocher si nous y avions jamais seulement pensé. Nous entendons seulement ce que nous disons là : la connaissance négative de l'Un comme de bien d'autres réalités premières est la seule que nous en ayons, sur un plan « rationnel », mais n'en est pas moins une, si imparfaite qu'elle soit. Sur le Dieu d'Aristote, voir notre article « *Aristotle on God as Thought Thinking Itself* », *The Review of Metaphysics*, XLVII, 3 (March 1994), p. 471-515, où nous développons davantage certains des principaux points de notre essai sur « La "Pensée de la Pensée" chez Aristote », dans *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Thomas DE KONINCK et Guy PLANTY-BONJOUR, dir., Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 69-151.

contraire et l'unité résider en lui » (δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ ἐν εἶναι ἐν αὐτῷ : 430 b 23-24).

Mais voici. Le texte ajoute : « Si, en revanche, ce n'est pas un contraire à quoi que ce soit parmi les causes, c'est le sujet lui-même qui se connaît, étant en acte et séparé » (αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργεῖα ἐστὶ καὶ χωριστόν : 430 b 24-26).

Supposons, par impossible, que je ne découvre pas en moi de contraire grâce auquel je puisse saisir la nature de l'obscurité, du mal, de la maladie, ou que je ne dépende d'aucun divisible, ou sensible, à nier pour dire, voire penser, l'indivisible. Comment m'y prendrais-je ? Plus profondément, comment connaître alors un indivisible absolu qui soit plus qu'une entité géométrique comme le point, par exemple une substance non sensible ?

En pareil cas, semble répondre le présent texte, il n'est d'autre possibilité que de se connaître d'abord soi-même. L'*eidōs* n'en est plus un à l'égard duquel je suis en dépendance, « en puissance » dans le langage ici utilisé. Cet *eidōs* est au contraire moi-même, je suis donc en acte et je suis séparé. Point de discours, point de négations : l'indivisible absolu m'est accessible directement et c'est moi-même. Selon Willy Theiler, en accord ici avec la plupart des commentateurs : « *Die Wesenheit, die kein Gegenteil neben sich hat, sich selbst erkennt und reine Tätigkeit ist, ist der göttliche Geist*³¹. » Il ne peut s'agir, dans le présent contexte, concerné uniquement par l'intellection humaine, que d'une « association par contraste », mais celle-ci est pleine de sens ici, illustrant elle-même, au surplus, la connaissance par les opposés dont il est question³². Dans ces limites, l'allusion à la *noēsis noēseōs*, la « Pensée de la Pensée » décrivant Dieu au livre Λ de la *Métaphysique* est claire. Car il s'agit là, par contraste avec la nôtre, d'une pensée de soi d'une immédiateté absolue, directe, sans discours, hors du temps, éternelle.

Mais force est d'y voir du même coup très exactement une anticipation du *cogito* cartésien lui-même, avec cette différence que celui-ci n'est pas hors du temps. Un être qui se connaîtrait d'abord lui-même de manière immédiate, plutôt que *en parrergō* (« de manière accessoire » ; cf. *Métaphysique* Λ, 9, 1074 b 36), serait une substance séparée, vient de dire Aristote. Or tel est bien notre cas, avance Descartes : « [...] *Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, et ve-*

31. *Über die Seele*, p. 145. Theiler renvoie à *Métaphysique* XII 1075 b 22 ; 1074 b 33 (cf. EE 1245 b 16 et suiv.) ; 1071 b 22.

32. L'expression « association par contraste » nous a été suggérée par Jacques Brunschwig. Elle nous semble rendre très justement l'esprit de la remarque que fait ici Aristote, sur deux lignes à peine, pour aussitôt passer à autre chose. Enrico Berti a raison de souligner que la « description de l'intellection divine » est « complètement hors de son propos » (« Reconsidérations... », p. 400) ici. Aussi Aristote ne s'y risque-t-il d'aucune manière. Mais le contraste qu'il trace est éclairant, puisqu'il marque justement à quel point nous ne sommes justement pas des substances séparées, puisque nous connaissons toutes choses sous la dépendance de formes qui sont autres que nous-mêmes, eu égard auxquelles nous sommes dès lors en puissance (*dunamei*, 430 b 23), comme Berti le relève d'ailleurs clairement, avec raison, à plusieurs reprises (cf. *loc. cit.*, p. 399-401). Si ce n'était pas le cas, la seule alternative restante serait de se connaître immédiatement soi-même (*hautō heauto ginōskei* : 430 b 25), mais pour cela il faudrait être en acte (*energeia* : 430 b 25), et séparé (*chōriston* : 430 b 26). Ce qui n'est manifestement pas notre sort.

re existens ; sed qualis res ? Dixi, cogitans » (Seconde Méditation, AT VII, 27, 13-17 : « Je ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis donc une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? je l'ai dit, une chose qui pense »). Chez Aristote, la connaissance du soi de la pensée s'effectue toujours *en parergō* : je me pense en pensant ceci ou cela ; je pense que je pense pensant d'abord quelque chose d'autre, comme le décrit bien l'*Éthique à Nicomaque*, au cours du développement central du traité de l'amitié (IX, 9). Mais voici l'ordre inversé, chez Descartes : je me pense d'abord, à l'instar des substances séparées, mieux encore de Dieu selon Aristote, suivant ainsi parfaitement la logique de l'observation d'Aristote touchant la connaissance des contraires, comme nous venons de le voir.

Les lignes célèbres de la Seconde Méditation, que nous citons au début : « *Quid igitur sum ? Res cogitans* », s'explicitent comme suit : « *Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginens quoque et sentiens* » (AT VII, 28, 20-23 : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »). Dans ses premières *Questions cartésiennes*, Jean-Luc Marion fait la preuve que la Seconde Méditation peut « se relire comme la mise en scène systématique et exhaustive des quatre types de natures simples dégagés par la *Regula XII* [...]. La performance de ce que l'on nomme le *cogito* ne consiste que dans la reprise de cette liste [...] ». De sorte que la *Meditatio II* apparaît « comme un exercice prodigieusement cohérent d'utilisation et de hiérarchisation des natures simples ».

Ainsi donc, selon Aristote, même l'indivisible absolu est pour nous mélangé de divisible — nous ne l'atteignons que par la négation du divisible. L'idéal serait évidemment une intelligence le connaissant directement et positivement, sans dépendance par rapport à quelque autre, c'est-à-dire non « en puissance ». Toutefois, son objet propre ne pourrait dès lors être qu'elle-même, bref il faudrait non seulement qu'avant tout « elle se connaisse elle-même », mais qu'elle soit d'emblée « en acte et séparée » ; qu'elle n'ait pas non plus de contraire, la propriété la plus évidente des contraires étant d'exclure. Pour Descartes, la nature simple par excellence est la *cogitatio*, la pensée ; l'*ego* « contient *eminenter* toutes les autres natures simples, tant matérielles que communes » (Marion). Dans le *cogito*, la conscience se pense d'abord dans une immanence absolue³³.

En un mot, le propos d'Aristote, *αὐτὸ ἐαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργεῖα ἐστὶ καὶ χωριστόν* (*De anima* III, 6, 430 b 24-26), c'est-à-dire, en traduisant mot à mot : « il se connaît lui-même et il est en acte et il est séparé », décrit parfaitement cette immanence. Mais chez Aristote c'est d'un autre intellect que le nôtre qu'il s'agit alors.

33. Cf. J.-L. MARION, *Questions cartésiennes*, respectivement p. 97-98 ; 100 ; 105 ; 103 ; voir aussi p. 167-172.