

Laval théologique et philosophique



Pierre-Marie MOREL, *Aristote : une philosophie de l'activité*.
Paris, Éditions Flammarion, 2003, 306 p.

Frédéric Tremblay

Relire Platon

Volume 62, numéro 2, juin 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014295ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014295ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Tremblay, F. (2006). Compte rendu de [Pierre-Marie MOREL, *Aristote : une philosophie de l'activité*. Paris, Éditions Flammarion, 2003, 306 p.] *Laval théologique et philosophique*, 62 (2), 412–418. <https://doi.org/10.7202/014295ar>

Bernard MEUNIER, **Les premiers conciles de l'Église. Un ministère d'unité.** Lyon, Éditions PROFAC (coll. « Université Catholique de Lyon, Faculté de Théologie », 78), 2003, 237 p.

Ce petit ouvrage, à caractère historique et s'intéressant aux quatre premiers conciles œcuméniques, est de part en part dominé par une question théologique : la communion des Églises ou l'unité de l'Église. À partir d'un dossier historique solide, B.M. essaie de découvrir comment l'Église catholique, au cours des cinq premiers siècles, est parvenue à vivre dans l'unité, en dépit des tensions qui la traversaient, des querelles dogmatiques qui la déchiraient et des différences culturelles importantes qui la marquaient. On le voit, il ne s'agit pas ici d'un traité d'histoire des dogmes trinitaires et christologiques, mais d'une recherche sur la vie en communion des Églises et sur le développement d'institutions (ou d'outils, comme le dira l'auteur) qui permettront cette vie dans la communion malgré les différences si importantes.

En huit courts chapitres, denses et dynamiques, l'auteur nous fait traverser les cinq premiers siècles de la vie de l'Église avant de tirer, dans un chapitre synthèse, un bilan ecclésiologique quant au ministère d'unité des conciles. Le premier aborde la vie de l'Église avant l'invention de cet « outil » de la communion que représenteront bientôt les conciles œcuméniques, une Église qui avait mis en œuvre des moyens pour assurer son unité : canon, lettres, voyages, symboles, etc. Le deuxième chapitre fait état de la naissance de l'institution conciliaire à travers la tenue de multiples assemblées, d'abord dans les diverses provinces de l'Empire. Le chapitre trois est pour sa part consacré à ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler le premier concile œcuménique, soit celui de Nicée, ce qui conduit immédiatement aux chapitres quatre et cinq consacrés aux assemblées d'évêques post-nicéennes et au concile de Constantinople. Les chapitres six, sept et huit forment une autre unité, le chapitre six étant consacré à Éphèse, le chapitre sept à Éphèse (bis) et le chapitre huit au concile de Chalcédoine.

L'ensemble est très bien documenté, les sources sont abondantes et l'ouvrage présente une très grande cohérence grâce à un fil conducteur clair dont ne se laisse pas distraire l'auteur. À la lecture de ces pages, le lecteur découvrira encore mieux les facteurs non dogmatiques (politiques, culturels, personnels, linguistiques, etc.) qui se mêlent au travail proprement théologique, si bien qu'il sera mieux en mesure de saisir l'importance de s'intéresser à ces facteurs s'il veut travailler de manière fructueuse à l'unité des Églises.

Gilles ROUTHIER
Université Laval, Québec

Pierre-Marie MOREL, **Aristote : une philosophie de l'activité.** Paris, Éditions Flammarion, 2003, 306 p.

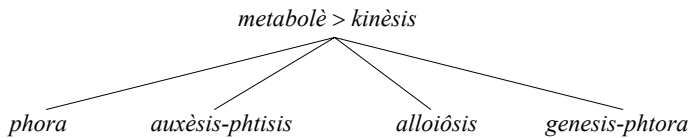
Le nom d'Aristote est souvent cité comme étendard des ontologies substantialistes. Les philosophes partisans du substantialisme se réclament de lui alors que les tenants du processualisme prétendent lui faire opposition. Néanmoins, Aristote est paradoxalement le premier philosophe à interroger de façon étendue les entités processuelles. De plus, l'antagoniste véritable de la perspective processuelle niche probablement de préférence dans les hauteurs immuables des entités mathématiques plutôt que dans le limon des entités substantielles. Ceci dit, le travail accompli par les savants aristotélisants sur les questions touchant l'activité, le changement et le mouvement est aujourd'hui précieux pour nourrir la discussion entre la pensée d'Aristote et les différentes tendances philosophiques néo-bergsoniennes et néo-whiteheadiennes orientées sur les entités dynamiques. Or, le nouveau livre de Morel, croyons-nous, fournit un tel lieu de rencontre et de discussion.

L'auteur ne s'adresse pas exclusivement au lecteur spécialisé. Son ambition oscille entre l'exposition d'une introduction générale à Aristote et la présentation d'une interprétation processuelle de sa philosophie. En tant qu'introduction, le livre présente une esquisse des thèmes centraux du corpus aristotélicien, soit, dans l'ordre mentionné, ceux de la philosophie naturelle ; de la méthode ; de la philosophie première ; de l'âme et du corps ; du mouvement des animaux ; du bonheur et de l'action ; de la vie politique et du bonheur commun. En tant qu'interprétation processuelle, l'auteur s'intéresse essentiellement, à travers les thèmes mentionnés, à tirer sur le fil *dynamique* pour mettre à jour ce qu'il appelle la « philosophie de l'activité » d'Aristote. « Activité » traduit ici *energeia*, mot spécialement introduit par Aristote pour servir de solution au problème grec de l'unité du réel auquel Platon dans sa doctrine de la participation ne répondait pas de façon satisfaisante. Platon ne rendait pas compte de la sensation selon laquelle le réel ne nous paraît pas « comme une diversité de “choses”, mais comme une multiplicité dynamique d'actes, de puissances et de mouvements » (p. 11). Aristote forgea donc le concept d'*energeia* pour engager la forme *dans* l'être ou, comme le formule l'auteur, en faire la « modalité éminente » de l'être. De cette façon, la forme n'est plus *séparée de l'être* mais devient plutôt *ce que l'être fait*. En somme, Morel cherche à rendre justice à cet aspect négligé de la philosophie d'Aristote, pour qui « [u]nifier le réel, ce n'est [...] pas dénombrer et classer une somme d'entités statiques, mais examiner comment les individus parviennent à l'unité dynamique que leur confère leur activité et comment s'organisent — ou ne s'organisent pas — les multiples activités du monde » (p. 11).

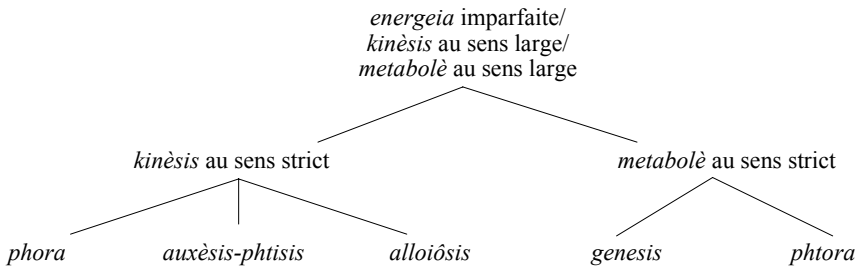
Après l'examen de l'activité en général, le premier chapitre s'intéresse à ses espèces les plus importantes. Celles-ci sont la *metabolè* (changement) et la *kinèsis* (mouvement). De ces deux genres dérivent toutes les espèces de processus sublunaires. Ensuite, puisque la *metabolè* et la *kinèsis* fondent les diverses espèces de processus, l'auteur entreprend un examen du projet aristotélicien de « fonder la philosophie naturelle » dans son ensemble. Il donne un aperçu sommaire de la taxinomie des processus naturels, soit les

mouvements (au singulier : *kinèsis*) et, plus généralement, tout ce qu'Aristote range sous la catégorie du changement (*metabolè*) : *non seulement le déplacement (phora), mais aussi l'accroissement (auxèsis) et le décroissement (phtisis), la modification qualitative ou altération (alloiôsis), la génération (genesis) de l'être naturel et sa destruction (phtora)* (p. 27).

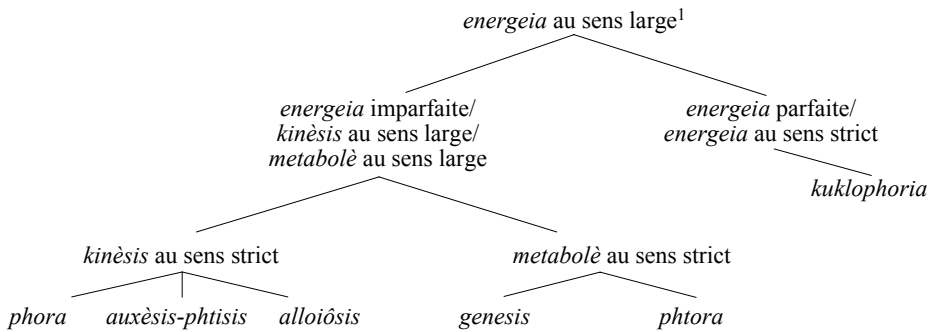
Schématisons ce passage (la relation de la taxinomie est de genre à espèce) :



Or, l'auteur perpétue une confusion en omettant de mentionner qu'il faut entendre deux sens à *kinèsis* et *metabolè*. En effet, il y a pour chacun un emploi large et un emploi strict. La *kinèsis* au sens large et la *metabolè* au sens large sont synonymes et renvoient alors à toute *energeia* imparfaite. Ils sont cependant tout à fait distincts quant à leur sens strict. La première raison de ces glissements de sens est le caractère souvent probatoire des travaux d'Aristote — que l'auteur évoque par ailleurs (p. 98). En effet, les concepts de *kinèsis* et de *metabolè*, d'un emploi d'abord vague, sont ensuite précisés dans *Physique* V. La « *metabolè* au sens strict » n'est générique qu'envers la *genesis* et la *phtora*, et la « *kinèsis* au sens strict » n'est générique que pour la *phora*, l'*auxèsis-phtisis* et l'*alloiôsis*. La taxinomie des processus fondamentaux serait donc plus précise présentée ainsi :



De plus, il aurait été approprié et pertinent (dans le contexte d'un livre sur l'*energeia*) de parler de la distinction entre *energeia* parfaite et imparfaite, et d'exposer du coup l'ensemble de la taxinomie, soit :



Ensuite, que tout processus physique (c'est-à-dire imparfait) se définisse par une paire de contraires et un sujet (*hupokeimenon*), l'auteur l'explique bien : la contrariété fondamentale est le couple *steresis* → *eidos*. Tout contraire antérieur participe à une espèce de *steresis* et tout contraire postérieur, à une espèce d'*eidos*. Il s'ensuit que tout processus consiste en un passage de l'un vers l'autre. L'auteur aborde ensuite la question de la distinction entre *kinèsis par soi* (*kath'hauto*) et *kinèsis par accident* (*kata sumbebèkos*) dont font parties les *kinèseois par hasard* (*kath'automaton*) et *par fortune* (*kata tuchè*). Un autre trait intéressant de cette section est l'examen de la dépendance ontologique du temps sur le mouvement et de la dépendance ontologique de l'âme sur le temps. Aussi, l'auteur observe qu'« Aristote doit en dernier ressort rapporter l'ensemble des mouvements au premier mouvement local : le mouvement circulaire éternel du "premier ciel", c'est-à-dire de la sphère des étoiles fixes » (p. 52). Concernant cette dernière affirmation, il importe de ne pas perdre de vue qu'il est primordial de préciser le type de relation de la classification en question. Car il s'agit bien de la *relation causale* et non pas la *relation « de genre à espèce »*. En tant qu'espèces, les processus *ne se rapportent pas* à la translation, laquelle n'est elle-même qu'une espèce de *kinèsis au sens strict*. Causalement, par contre, le mouvement local est certes premier, car la translation de la sphère céleste (*kuklophoria*), laquelle engendre les activités (imparfaites) sublunaires, est également appe-

1. Pour une explication de cette taxinomie, se référer à M.M. MULHERN, « Types of Processes According to Aristotle », *The Monist : An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*, 52 (1968), p. 237-251.

lée translation. Le chapitre se termine en réaffirmant la thèse selon laquelle la physique « est une théorie générale de l'activité des êtres susceptibles de changement » (p. 54).

Le deuxième chapitre s'occupe des questions de méthode et s'intéresse en conséquence aux traités de l'*Organon*. Ces traités forment certes le texte le plus rebelle à l'interprétation processuelle. Malgré tout, dans la section sur « le problème des fondements de la science », l'auteur montre qu'Aristote envisage l'induction (*epagôgê*) comme un processus² (p. 73). Il expose ainsi le caractère processuel de l'opération inductive, laquelle « ne consiste [...] pas seulement à produire l'universel, mais encore à hiérarchiser et, ainsi, à organiser les degrés d'universalité » (p. 73). L'auteur complète cette analyse dans un autre chapitre en affirmant que « [s]i l'ontologie aristotélicienne a quelque chose de hiérarchique, il ne s'agit pas d'une hiérarchie de choses mais d'un étagement d'activités » (p. 126). Ainsi, la fonction de l'induction, elle-même processus, serait de taxinomiser les processus. À la catégorisation en genres et espèces s'oppose la recherche des principes. Dans la section sur « la connaissance des principes », Morel explique comment le processus d'induction et le processus de « saisie des principes » (*hexis*) ne sont pas conflictuels et comment la « saisie des principes », « [p]lutôt que de remonter à une vérité première, [...] invite à remonter à un acte premier » (p. 76). Outre ces deux types de processus intellectuels, l'auteur remarque qu'il faut également compter le processus d'intellection en tant que tel (*noûs*) dont l'« activité est la condition ultime de la science ». Enfin, d'autres thèmes sont abordés sans lien particulier avec l'interprétation dynamique, soit « Les écrits logiques », « La nature des principes » et « Les usages de la dialectique ».

Le troisième chapitre traite de la *Métaphysique*. La première section, intitulée « Pourquoi la métaphysique ? », tente de résoudre le problème de la tension quant à l'objet légitime de la philosophie première. L'auteur résume ainsi la question : « [...] son objet doit-il être défini par son éminence ou par son universalité ? La science recherchée est-elle "suprême" parce qu'elle traite d'un objet particulier et premier, ou au contraire parce qu'elle ne traite d'aucun objet particulier, mais de ce qui est commun à tout ce qui est, surplombant ainsi les sciences particulières ? » (p. 93). Ces deux possibilités sont surmontées par une alternative, soit l'identité de la primauté et de l'universalité. Mais les traités de la *Métaphysique* adoptent des positions différentes. Cette confusion amène l'auteur à suggérer l'hypothèse que la *Métaphysique* constituerait un travail, comme c'est le cas pour les *Topiques*, à caractère « péristique ou probatoire » (p. 98). La deuxième section examine certains des raisonnements d'Aristote contre les arguments platoniciens en faveur des formes. L'auteur examine particulièrement le traitement qu'Aristote réserve à l'argument platonicien tiré des sciences selon lequel, suivant l'analogie, la médecine s'occupe non pas de telle ou telle maladie mais de la santé en général — de sorte que, conclut Platon, il existe une entité dénotée par la santé en général. Ces objections conduisent Aristote à conclure que la théorie platonicienne des formes intelligibles est irréconciliable avec la possibilité d'« une science des choses en devenir », car, en effet, « Platon échoue à définir un rapport de causalité entre les principes des choses et les mouvements de ces choses » (p. 106). La critique de la doctrine des idées a donc pour fonction de préparer l'interprétation dynamique de la substance. Aristote doit d'abord se débarrasser des formes intelligibles pour introduire l'*energeia* et le modèle de la substance comme acte. L'auteur examine ce thème dans la section sur « l'Être et la substance » qu'il divise selon les quatre possibilités de définition de la substance envisagées par Aristote, soit la substance :

2. « [...] l'induction est déjà un processus intellectuel, de saisie et d'organisation des degrés d'universalité, elle ne s'oppose pas au caractère intellectuel de la saisie des principes » (p. 76).

- (1) en tant que prédication ;
- (2) en tant que signification ;
- (3) en tant que composition ; et
- (4) en tant qu'*energeia*.

L'auteur soutient qu'Aristote conclut en faveur du dernier modèle selon lequel « la substance [...] est acte, et la substance proprement divine n'est que l'activité la plus pure » (p. 126). Nous avons vu qu'Aristote réfute les idées mais il admet néanmoins qu'il y a des entités *à côté* des entités sensibles particulières. En effet, dans le modèle dynamique, la forme devient « le principe organisateur de la matière dont elle actualise les potentialités » (p. 122). Ce qui revient à dire que la forme n'est pas statique mais dynamique. De plus, la forme, que l'auteur « définit par l'accomplissement d'une fonction (*ergon*) », est ensuite comparée à un « protocole ou programme d'action » (p. 123). Enfin, le chapitre se termine avec le théâtre d'une ontologie définie comme « théorie générale de l'activité des substances » qui « surplombe et [...] encadre implicitement les recherches qui se rapportent à des types particuliers d'activités » (p. 129) dans chacune des sphères de la réalité y compris celle de l'âme, dont les activités sont étudiées dans le chapitre suivant.

Le quatrième chapitre porte sur les activités de l'âme. Chez le vivant, l'âme et le cœur jouent les rôles de principes immanents de toute activité (*energeia*). Alors que l'âme n'a pas de parties réelles (elle est « l'unité dynamique de ses propres facultés » [p. 151]), le cœur est un principe matériel localisable. L'âme se divise en trois niveaux d'activités d'abstraction (*aphairesis*) en commençant par celle de la sensation, activité qui définit l'animal en général. La sensation passe par les organes sensitifs dont le principal est le cœur. Cependant, elle « ne peut être expliquée par la seule composition matérielle de ses organes » (p. 141). En effet, « parce qu'elle est une activité », elle est quelque chose de plus qu'une somme méréologique. De la sensation suit l'activité de l'imagination (*phantasia*). Celle-ci s'occupe de la « constitution de l'image (*phantasma*) » et rend compte des représentations séparées de la sensation, soit, en outre, les souvenirs et les rêves. Enfin, l'activité d'intellection, propre à l'animal humain, permet la « saisie des intelligibles (*noèta*) » lesquels sont différents des images. L'auteur attire notre attention sur la difficulté qu'il y a à « concilier cette conception de l'intellection avec l'idée selon laquelle les activités de l'âme sont toujours liées à une affection corporelle » (p. 154). La séparation s'explique par le fait que l'intellect est une activité. L'auteur conclut ce chapitre en rappelant que « la psychologie du *De an.*, [...] aborde la seule activité qui soit proprement humaine » (p. 158). Or il faut s'élever contre cette assertion, car on voit mal comment les *kinèseois kata tekhnèn* ne sont pas également des *activités proprement humaines*.

Le cinquième chapitre déploie l'interprétation processuelle dans la zoologie aristotélicienne, laquelle est conséquemment envisagée, dans la première section, comme une « zoologie dynamique ». Dans une deuxième section, l'auteur examine l'« explication du mouvement animal » et dans une troisième, l'animal comme agent naturel. En ce qui a trait à la zoologie d'Aristote, l'auteur montre à l'avantage de sa thèse que les taxinomies zoologiques d'Aristote « ont pour point commun de privilégier l'activité — de l'animal ou de ses parties — par rapport à la morphologie » (p. 162), malgré que, convient l'auteur, « il serait abusif de dire que, dans les traités zoologiques, le mouvement est le premier critère d'organisation de la diversité animale » (p. 164). À cet aspect de la taxinomie d'Aristote, l'auteur ajoute que celle-ci « n'a d'utilité épistémologique que si elle permet de manifester les causes » (p. 164). Pour révéler les causes, « [l]es classifications aristotéliciennes organisent [...] la diversité des espèces et des parties, non pas comme des données naturelles définies par des caractères statiques, mais comme un ensemble d'agents et de propriétés fonctionnelles » (p. 164). Ensuite, dans la section sur l'explication du mouvement animal, la translation proprement animale se voit divisée en deux espèces dominantes qui sont la poussée (*ôsis*) et la traction (*helxis*).

Ces processus ont ceci de particulier qu'ils sont engendrés par un animal. L'auteur nous fait remarquer que seul l'animal peut « inaugurer un processus orienté vers une fin » (p. 159). Pour cette raison, l'animal est considéré par Aristote comme l'« agent naturel par excellence » (p. 159). Mais l'animal est-il véritablement son propre agent ? Pour démontrer que l'animal est par nature un agent, il faut d'abord montrer qu'il a en lui un principe de mouvement qui lui est immanent. Ce principe est double : l'âme agit comme principe immatériel et le cœur comme principe matériel. L'activité du cœur procède d'abord comme foyer du processus de coction des nutriments contenus dans le sang. Le sang se fait ensuite le substrat de nombreux mouvements, dont en l'occurrence, la production du sperme. Les traités zoologiques défendent donc un cardio-centrisme qui vient compléter le *De Anima*³.

Dans le sixième chapitre, l'auteur étend son interprétation à la doctrine du bonheur (*eudaimonia*). Le chapitre se divise en trois sections, soit une portant sur le bonheur et le bien, une deuxième sur la manière de se disposer au bonheur et une dernière intitulée « Action et délibération ». Parce que l'homme est le seul animal en mesure de réaliser le bonheur, les outils servant à la poursuite du bonheur tels que la *technè*, la *methodos*, la *praxis* et la *proairesis*, sont considérées comme des activités spécifiquement humaines. Le bonheur lui-même est qualifié de processus. En effet, selon l'auteur « [l]e bonheur [n'est] pas un simple état, une disposition statique, mais une activité » (p. 190). L'auteur ajoute à propos de cette activité qu'elle est « individuelle » autant que « collective », car « c'est en agissant avec et en fonction d'autrui que nous réalisons le bonheur » (p. 190) et qu'elle est « une activité de l'âme conforme à la vertu » (p. 196). Les diverses vertus sont autant de façons de se disposer au bonheur. Parmi les moyens d'atteindre le bonheur, l'*energeia* contemplative est l'activité humaine qui s'approche le mieux de l'activité pure et éternelle de la *kuklophoria*, car « la vie contemplative constitue l'activité la plus continue que l'homme puisse connaître » (p. 214).

Le dernier chapitre, intitulé « La politique et le bonheur commun », vient compléter le chapitre précédent. En effet, alors que celui-ci portait sur le processus *individuel* d'atteinte du bonheur, le dernier chapitre s'intéresse au processus *collectif* d'atteinte du bonheur. Le chapitre est divisé en cinq sections, soit « L'objet de la science politique » ; « Nature et socialité » ; « Les limites du naturalisme politique » ; « Les constitutions et le bonheur commun » ; et « Éduquer les citoyens ». Dans cette dernière section, nous apprenons que, parce que le processus d'éducation est une espèce d'action politique, l'activité politique est, en outre, un processus de production du citoyen. Cette éducation constitue « le principal moteur du processus par lequel l'homme réalise sa puissance d'animal politique » (p. 246).

L'ouvrage s'achève sur un glossaire dans lequel certains termes sont définis. L'auteur y défend une thèse sur l'interprétation du sens d'*energeia*. Selon lui, *energeia* signifierait plutôt « accomplissement » qu'« acte ». Il écrit effectivement à propos de l'« acte (*energeia*) » que « ce qui est en acte est [...] accompli ou achevé (*telios*) » (p. 253). Il préfère conséquemment lui substituer « accomplissement » qui évoque la fin du processus. Mais n'est-ce pas au contraire l'*en-telecheia* qui constitue, comme l'étymologie l'exprime, la fin (*telos*) du processus ? Il semble que Morel ne prenne pas en compte ici les travaux de G.A. Blair sur la distinction entre *energeia* et *entelecheia*⁴.

3. Pour une lecture plus étendue du matériel de ce chapitre, voir l'introduction de l'auteur à sa traduction des *Parva Naturalia* (ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, 2000).

4. G.A. BLAIR, *Energeia and Entelecheia : « Act » in Aristotle*, University of Ottawa Press, 1992.

Blair a solidement démontré qu'*energeia* signifie « activity⁵ » et que *entelecheia* dénote la fin de l'activité, soit, en anglais, « actuality ». Depuis cette interprétation, le terme « actuality », qui traduisait *energeia* dans l'édition anglaise standard d'Oxford, n'est plus utilisé. *Activity* est désormais d'usage. Selon Blair, « il est clair qu'[Aristote] faisait des acrobaties pour s'assurer que personne n'interprète le mot [*energeia*] comme signifiant "actualité" ou comme signifiant n'importe quel genre de sens statique⁶ ». L'interprétation de Tricot va dans le sens de celle de Blair : « Le mot ἐντελέχεια n'est pas exactement synonyme de ἐνέργεια. Le terme *entéléchie* désigne plutôt la perfection statique que l'action ; il signifie *actualité* et non *actualisation*. L'*acte* (ἐνέργεια) est l'*action* ; l'*entéléchie* est le *terme réalisé* par l'action et ne renfermant plus aucun devenir⁷. » Dans le cas où l'auteur aurait des arguments pour défendre sa thèse, ceux-ci ne figurent pas dans le livre.

Hormis le problème de la notion d'*energeia*, celui de la partie fondamentale de la taxinomie des processus et les quelques autres points d'ordre secondaire soulevés au cours de la recension, l'ouvrage de Morel dans son ensemble a le haut mérite de témoigner en faveur d'une interprétation de la philosophie d'Aristote occultée par une tradition d'exégèse millénaire peut-être excessivement canalisée sur la notion de substance et d'offrir une vision synoptique des diverses actualisations des processus dans plusieurs domaines investigués par Aristote.

Frédéric TREMBLAY
SUNY at Buffalo

Gerard NADDAF, **The Greek Concept of Nature**. Albany, State University of New York Press (coll. « SUNY series in Ancient Greek Philosophy »), 2005, 265 p.

En décembre 1986, Gerard Naddaf soutenait sa thèse de doctorat rédigée sous la direction du Professeur Pierre Hadot et avec l'assistance de Luc Brisson à l'Université de Paris IV-Sorbonne. Quelques années plus tard, après avoir remanié son manuscrit, il présentait les résultats de sa recherche doctorale dans un ouvrage intitulé : *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis* (Lewiston, NY, 1992, 603 p.). Nous avons donné à l'époque, et dans cette revue, une recension de cet ouvrage (*Laval théologique et philosophique*, 50 [1994], p. 439-442). Le présent travail n'est pas une simple traduction de la version française, mais plutôt une véritable refonte et un approfondissement de cette même recherche que l'auteur projette de publier en trois volumes. Ce premier volume reprend la matière traitée dans les quatre premiers chapitres de la version française sur la signification du terme *phusis* (p. 11-35), sur les mythes concernant l'origine de l'univers (p. 37-62), et sur les *historia peri phuseōs* des Présocratiques, d'Anaximandre de Milet (VI^e s. av. J.-C.) (p. 63-112) jusqu'aux Atomistes, Leucippe et Démocrite (V^e s. av. J.-C.) (p. 113-161). Le deuxième volume de cette version anglaise sera une reprise des chapitres cinq à sept de la version française qui traitent du concept de *phusis* chez les Sophistes et chez Platon, et annoncé par l'auteur sous le titre : *Plato and the Peri Phuseōs*, et dans le troisième volume, dont la matière n'a pas été traitée dans la version française, l'auteur se propose d'aborder le concept de *phusis* chez Aristote et dans la tradition

5. BLAIR explique que selon l'étymologie, la juxtaposition du préfixe « en », qui signifie « dans », et de « er-gein » qui signifie « to work », « to do », « to act », ou « to be busy », aurait évoqué à l'interlocuteur Grec quelque chose comme « busyness » (*ibid.*, p. 17).

6. « [...] it is quite clear that he was bending over backwards to make sure that nobody interpreted the word as "actuality" or in a kind of static sense » (*ibid.*, p. 30).

7. *Métaphysique*, J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 210, n. 3.