

JOËL BIARD*

C.N.R.S., Paris

L'IDÉE DE NATURE
DANS LA PHYSIQUE DE JEAN BURIDAN

Dans la pensée médiévale coexistent l'idée proprement aristotélicienne de nature comme principe intrinsèque d'un composé substantiel et l'idée d'une nature comme ensemble de choses, comme domaine d'étude qui se définit en se distinguant d'autres ordres — le surnaturel, l'ordre de la grâce ou celui de la liberté — dans le même temps qu'il conquiert une autonomie relative.

La première acception se répand avec les *libri naturales* d'Aristote, qui, après avoir été interdits, sont devenus une composante essentielle de l'enseignement universitaire, et qui, dans la tradition parisienne, resteront la base de la philosophie naturelle tout au long du XIV^e siècle. La seconde comprend des couches textuelles et conceptuelles plus complexes. Héritage à la fois platonicien et chrétien, dans les encyclopédies comme dans la conception symbolique qui voit dans le monde la trace visible d'un créateur invisible, l'idée de la nature comme complexe de substances créées se retrouve, enrichie de tout le péripatétisme gréco-arabe et des influences hébraïques, dans les grandes synthèses théologiques du XIII^e siècle, à une place subordonnée, mais volontiers référée à un ordre naturel dont Aristote aurait inauguré la compréhension¹.

* Paris, Centre national de la recherche scientifique (URA 1085, Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales).

¹ Sur les enjeux de l'idée de nature avant la diffusion des *libri naturales* d'Aristote, et les premières formes d'autonomie de la nature, on peut consulter T. GREGORY, « L'idea di natura nella filosofia medievale dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII », dans *La filosofia della natura nel medioevo*. Atti del terzo congresso

L'idée moderne de nature émergera en privilégiant, et au besoin en retravaillant la seconde acception contre la première, parce qu'il faudra donner de plus en plus de consistance à un ordre des choses naturelles, soumis à ses propres règles. Le cadre péripatéticien permet sans doute cette consistance propre du domaine physique, mais paradoxalement cela supposera à terme la mise au second plan de la notion proprement aristotélicienne de nature telle qu'elle se trouve formulée au début de la *Physique*.

Quel est dans ce processus contradictoire la place occupée, quel est le rôle joué par Jean Buridan, philosophe parisien du XIV^e siècle aussi célèbre comme philosophe naturel que comme logicien, et qui par l'intermédiaire d'Albert de Saxe ou de Marsile d'Inghen influença la philosophie naturelle, en particulier italienne, jusqu'à l'aube de l'Âge classique ? C'est évidemment par rapport à toute la tradition parisienne des commentaires sur la *Physique* qu'il faut le situer et le comprendre, tradition dans laquelle Thomas d'Aquin et Gilles de Rome représentent les principales autorités, et au sein de laquelle des éléments de provenance arabe ou hébraïque ont été intégrés essentiellement par le biais d'Albert le Grand ou du *Livre des causes*. Nous allons voir que Jean Buridan ne se contente pas de redéfinir à sa manière la nature en tant que principe d'un corps, mais qu'il accomplit un pas important dans l'autonomisation d'un ordre naturel des choses.

La nature est d'abord définie, dans la droite ligne de la physique d'Aristote, comme « principe de mouvement et de repos »². Comme Buridan le précise lui-même, « principe » est ici à peu près synonyme de « cause », mais ne recouvre en l'occurrence que les causes intrinsèques, c'est-à-dire la matière et la forme. Je ne vais pas ici étudier de quelle manière et dans quelle mesure la matière et la forme sont « nature »³.

internazionale di filosofia medievale (Trento, 31 agosto-5 settembre 1964), Milano, 1966, pp. 27-75, repris dans *Mundana sapientia*, Roma, 1992, pp. 77-114.

² « [...] principium et causa movendi et quiescendi eius in quo est principium per se non secundum accidens » (*Questiones in octo Physicorum libros Aristotelis* [dorénav.: *Qu. Phys.*], II, 4, Paris, 1509, f^o XXXI^b).

³ Voir à ce propos G. FEDERICI VESCOVINI, « La concezione della natura di Giovanni Buridano » dans *La filosofia della natura nel medioevo*, cit., pp. 616-624.

Je rappellerai brièvement, pour commencer, que sur ce sujet comme sur tous les autres Jean Buridan applique la démarche d'analyse logico-linguistique qui est caractéristique de sa philosophie naturelle. La conséquence est que « nature », comme d'ailleurs « cause », est un terme. Et c'est un terme qui n'a pas une signification absolue, c'est-à-dire un terme dont la signification ne se réduit pas à la désignation directe d'une ou plusieurs choses. Autrement dit, la nature n'est pas une réalité spécifique, plus ou moins synonyme d'essence ou de substance — comme par exemple chez Abélard ou généralement dans la philosophie du XII^e siècle. Le terme « nature » ne désigne rien d'autre que la matière et la forme, mais il les désigne sous une certaine *ratio concipiendi* : « Hoc nomen "natura" significat materiam et formam et supponit pro eis, sed non significat eas absolute, immo respectue ad motus et quietes naturales eorum quorum sunt nature »⁴. Qu'il signifie « relativement » et non pas « absolument », cela veut dire que le terme connote d'autres étants, en sus de ceux auxquels il se réfère par signification directe.

C'est dire, en premier lieu, que Buridan infléchit la conception du monde naturel vers un complexe d'étants singuliers, diversement signifiés par les principales catégories de la physique (cause, nature, mouvement...). La question II, 5 est explicite à cet égard lorsque, à partir d'une interrogation sur le rôle des accidents et des formes substantielles, elle montre l'entrelacement des causes secondes et des dispositions naturelles. L'analyse logico-linguistique est ici solidaire de toute une ontologie et d'une conception métaphysique de l'univers.

Mais cela veut dire aussi les étants singuliers dont le monde est composé vont être abordés par la physique sous un certain point de vue, et que c'est cela, et non pas seulement une région de l'être, qui définit une discipline.

Quel est en effet le sujet propre de la physique⁵ ? Les questions II et III du livre I le trouvent dans l'*ens mobile*, c'est-à-dire l'être en mouvement

⁴ F^o XXXIV^a; voir aussi *Qu. Metaph.*, VII, 1, f^o XLII^r^b.

⁵ Dans toutes ces questions, Jean Buridan parle de *scientia naturalis*. A vrai dire, le champ des *libri naturales* excède la seule physique. Mais quand il considère le rapport entre philosophie naturelle et métaphysique, Jean Buridan privilégie la

ou susceptible d'être en mouvement. L'objet de la physique ne se détermine pas par particularisation à partir de principes généraux valant pour d'autres sciences ou pour des sciences supérieures. Il s'agit de concevoir d'une certaine manière, selon certaines *rationes*, les choses du monde. Une science déterminée apparaît ainsi comme renvoyant aux choses selon une certaine *ratio* — on peut dire ici selon un certain point de vue, même si la notion de *ratio* est complexe, voisine de l'idée de mode de concevoir et de signifier. La physique parle donc des choses du monde — les hommes, les plantes, l'eau — pour autant que celles-ci sont concernées par des mouvements ou des opérations⁶.

Cette démarche rencontre une tendance de la philosophie parisienne qui s'est développée durant le demi-siècle qui a précédé Jean Buridan : la propension à développer un discours naturel qui a son propre champ de rationalité et de légitimité, sans pour autant remettre en cause la théologie, ni même se mettre en concurrence avec cette dernière, mais revendiquant la spécificité d'une démarche.

C'est cette tendance qui a été étudiée par L. Bianchi à travers l'usage d'expressions telles que *loqui naturaliter*, ou encore *loqui ut naturalis*⁷. On peut en trouver l'origine chez Albert le Grand. Cela va de pair, à l'origine, avec une relativisation du discours physique, voire sa subordination à des sciences supérieures, mais définit du même coup un territoire où se mouvoir dans une relative indépendance. A l'époque où nous nous situons, cette démarche et les expressions qui la désignent se sont répandues et semblent mieux admises qu'elles ne l'étaient quelques décennies plus tôt, comme l'avait montré la crise des années 1270. Buridan en tout cas, il faut le souligner, ne cesse de *revendiquer le*

physique. Une sorte d'assimilation fait alors de la physique la *scientia naturalis* par excellence.

⁶ *Qu. Ph.*, I, 3, f° IV^{ra} : « [...] si naturalis considerat de homine, de planta, de aqua, hoc non est secundum conceptum simpliciter quidditativum, sed respectiva ad suos motus et operationes ».

⁷ Voir L. BIANCHI et E. RANDI, *Le verità dissonante. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari, 1990 (trad. fr. : *Vérités dissonantes, Aristote à la fin du Moyen Age*, Paris – Fribourg, 1993), chap. II, « Loquens ut naturalis ».

caractère naturel de son discours, pour *délimiter son champ de validité et son autonomie*⁸.

Mais si, historiquement, *loqui naturaliter* a marqué la revendication d'*autonomie méthodologique et épistémologique* des maîtres de la faculté des arts face à la théologie, dans sa *Physique* c'est le plus souvent à *supernaturaliter* que Jean Buridan oppose *naturaliter*. Le sur-naturel inclut bien, on y reviendra, l'intervention divine dans le cours des choses, mais cette opposition, qui semble elle-même procéder d'un point de vue physique plus que théologique, qui marque négativement l'intervention de l'extra-ordinaire dans le cours des choses, privilégie déjà l'expression d'un ordre naturel, beaucoup plus que l'opposition proprement théologique entre puissance absolue et puissance ordonnée.

Si l'autonomie du discours physique est d'abord méthodologique, il est temps de se demander ce que cela implique du point de vue des choses elles-mêmes, ce que Buridan désigne parfois, pour l'opposer au « cas surnaturel », le *communis cursus naturae*.

Qu'est-ce donc que le cours naturel des choses ?

Du point de vue même du vocabulaire, il convient d'être prudent. Il n'est évidemment pas question de « légalité » naturelle. La nature, on va le voir, ne saurait être *radicalement* autonome. Il n'est cependant pas arbitraire de se demander dans quelle mesure et en quel sens on peut parler d'autonomie de l'ordre naturel.

Je m'appuierai surtout ici sur la question 13 du livre II : « *Utrum in operationibus naturalibus necessitas provenit ex fine vel ex materia* ». On la complétera par la question 7, « *Utrum finis sit causa* », ainsi que les questions sur la *Métaphysique* portant sur la liberté et le rapport

⁸ Voir les passages bien connus du *De caelo et mundo*, par exemple livre I, qu. 10, éd. E. A. MOODY, Cambridge Mass., 1942, p. 46, à propos du ciel, qui est inengendré et incorruptible d'un point de vue naturel, mais non pas d'un point de vue surnaturel ; qu. 24, p. 118, où Jean Buridan oppose « parler du point de vue de la puissance divine », et « parler selon les puissances naturelles » ; livre II, qu. 7, p. 158, à propos de l'habitabilité totale de la terre, où la réponse diffère selon que l'on pense ou non le monde comme éternel ; qu. 9, p. 164, où il précise que « en philosophie naturelle nous devons accepter les actions et les dépendances comme si elles procédaient toujours sur un mode naturel », donc comme si le monde était éternel, etc.

nécessité/contingence. On doit aussi mentionner la question 5 du livre II de la *Physique* sur le rôle respectif de la forme substantielle et des accidents dans les mouvements naturels des substances matérielles.

Dans la question II, 13, l'interrogation porte donc sur le fait de savoir si la nécessité provient de la fin ou de la matière. La question de la nécessité ne se pose pas en termes de « lois de la nature » mais concerne d'abord le rapport entre ce qui agit par nature et ce qui agit par volonté. Cependant, si le second terme conduit à poser une sorte de liberté d'indifférence, le premier invite à s'interroger sur ce qui régit les opérations naturelles, dès lors que l'on ne reconnaît aucune nécessité ontologique au rapport entre des natures et que l'on privilégie la singularité des substances premières.

Buridan va récuser les arguments « matérialistes » qu'il a commencé par exposer. Il s'agit d'arguments « mécanistes », voyant dans les dispositions des choses le seul fondement des opérations et mouvements⁹. Son argumentation oppose la fin à la matière et renvoie sommairement à Aristote, mais au prix d'une réévaluation totale du sens et de la place de la finalité. L'auteur note d'ailleurs que « cette question est assez difficile », précisément en raison de son rapport avec celle de la finalité. Il donne une longue série de précisions en forme de thèses (ou « conclusions »). Je vais les reprendre dans l'ordre, en soulignant ce qui ressortit plus particulièrement à notre interrogation.

En premier lieu, l'ordre des choses naturelles provient « d'abord et principalement » d'une sorte de « fin suprême qui est Dieu lui-même »¹⁰. Cette fin suprême, grâce à laquelle les choses sont ce qu'elles sont et sont ordonnées comme elles le sont, est cause première et principale de tout ce qu'il y a de bon dans l'univers. Dans les *Questions sur le Physique*, livre II, qu. 5, Jean Buridan insiste également sur le

⁹ Le modèle proposé est celui de la pluie, qui ne peut pas ne pas évoquer pour nous la doctrine lucrécienne.

¹⁰ « Omnis ordo bonus et conveniens in operationibus et dispositionibus entium naturalium provenit primo et principaliter a primo ab illo fine optimo gratia cuius omnia alia sunt et agunt vel patiuntur prima intentione, scilicet ab ipso deo » (*Qu. Ph.*, II, 13, f° XXXIX^{rb}).

rôle de Dieu, qu'Avicenne a désigné comme le *dator formarum*, agent premier et principal de tout ce qui arrive¹¹.

Mais, deuxièmement, cette fin suprême ou cause première ne suffit pas à expliquer l'ordre de l'univers. On ne pourrait en effet rendre compte de la *diversité* des effets et des événements en se référant seulement à une cause première qui, par définition, est absolument simple. Cela conduit Buridan à souligner que si l'on écarte les cas surnaturels et miraculeux, d'autres agents doivent concourir¹². Le raisonnement est paradoxal, car il semble conclure de la perfection divine à son impuissance, et du moins à son insuffisance dans l'ordre explicatif. Le problème est à l'évidence celui du passage de l'un au multiple, lointain écho des éléments néo-platoniciens du péripatétisme médiéval¹³.

Cette question du passage au multiple se trouve curieusement croisée avec celle de la toute-puissance. Ce principe, d'origine et de nature théologique, est ici évoqué dans le contexte de la physique à travers la faculté, pour Dieu, de créer ou de produire « par sa puissance infinie et sa volonté libre » divers effets contraires dans le même temps « sans autres causes concourantes »¹⁴. Autrement dit, Dieu peut faire directement tout ce qui se fait habituellement par les causes secondes. Il faut noter que l'on retrouve là, paradoxalement, intégrée à la philosophie naturelle, la définition *proprement théologique* de la toute-puissance, telle que Duns Scot l'avait exprimée et opposée à la conception, plus philosophique, de la puissance infinie¹⁵. Dans le même temps, elle

¹¹ « Unus est dator formarum, sicut dicit Avicenna, qui ad omne quod fit agit tanquam agens commune et primum et omnino principalissimum, et ille est deus supremus » (*Qu. Ph.*, II, qu. 5, f° XXXII^{va}).

¹² *Ibid.*

¹³ C'est cependant à Aristote que l'auteur se réfère pour supposer qu'il serait impossible de passer de l'un au multiple, évoquant le deuxième livre du *De generatione et corruptione* : voir JEAN BURIDAN, *Qu. Ph.*, II, 13, f° XXXIX^{rb}. Cf Aristote, *op. cit.*, II, chap. 1.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Jean Duns Scot opposait la définition philosophique de la toute-puissance comme puissance infinie, définie par la force et l'ampleur de son efficence, lisible dans l'extension de ses effets, et la conception proprement théologique, indémontrable, selon laquelle Dieu peut faire directement, sans intermédiaire, tout ce

intervient ici, au premier abord du moins, en s'écartant du modèle purement « logique » au profit du modèle « opératoire », pour reprendre la distinction commode proposée par E. Randi¹⁶. Ce modèle logique, tel qu'il a été développé dans sa pureté par Guillaume d'Ockham, faisait de la toute-puissance un pur instrument méthodologique pour éprouver la structure métaphysique du réel, et pour penser la contingence radicale du monde créé. On a plutôt affaire ici à une sorte de *version naturaliste* du modèle « juridico-politique » caractérisé par la capacité d'intervention de fait dans l'ordre de droit de la nature, *version naturaliste* qui se cristallise sur l'opposition entre un mode « surnaturel et miraculeux » et un « mode naturel ». Ce mode surnaturel n'en continue pas moins à assumer une fonction méthodologique tout à fait analogue à la toute-puissance : loin d'être un fait avéré, et surtout habituel, qui ruinerait toute régularité dans le monde, il sert à préciser le statut métaphysique de cette dernière¹⁷.

Le « mode naturel », quant à lui, exige la présence des causes secondes, pour la raison qui a été évoquée, à savoir l'exigence d'une multiplicité donnée au niveau des causes : « ... tamen modo naturali non esset possibile quod ab eodem simplici et invariabili provenirent effectus diversi et contrarii, et nunc tales et cras alii, nisi essent alie cause concurrentes diverse »¹⁸. Bref, *modo naturali*, Dieu seul ne suffit pas à expliquer la diversité des effets.

La troisième thèse souligne l'insuffisance que constituerait l'introduction d'un second principe, qui serait la matière. Le raisonnement appliqué plus haut à la divinité est transposé de manière quelque peu irrévérencieuse à la matière première. Puisque celle-ci est partout de même nature (*eiusdem rationis*), on ne peut expliquer par elle qu'ici il y ait de l'air et là de l'eau, ici un cheval et là une chèvre : « ... non potest

qui se produit naturellement selon les causes secondes. Voir *Ordinatio*, I, d. 42, « Ad quaestionem », éd. vat., Città del Vaticano, 1963, vol. VI, pp. 342-343.

¹⁶ Voir E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla « potentia absoluta » fra XIII e XIV secolo*, Firenze, 1987.

¹⁷ M.-E. REINA, « L'ipotesi del "casus supernaturaliter possibilis" in Giovanni Buridano », dans *La filosofia della natura nel medioevo*, cit., Milano, 1966, pp. 683-690, évoque surtout l'usage qui est fait de la toute puissance relativement au problème de la certitude de la connaissance.

¹⁸ F° XXXIX^{rb}.

sufficienter reddi causa talis diversitatis transmutationum et effectuum naturalium »¹⁹. Il faut par conséquent poser d'autres causes, diverses en elles-mêmes, dont certaines sont déterminées (il faut entendre ici la détermination comme précision) à engendrer ceci, d'autres cela²⁰.

La quatrième thèse fait intervenir les corps célestes. C'est là un point essentiel pour situer Jean Buridan dans l'évolution des idées parisiennes à partir du péripatétisme gréco-arabe et de la synthèse albertiste. Les *Questions sur la Métaphysique* reviendront sur cette question, dont je ne traite ici que marginalement. Les corps célestes sont des causes : « Manifestum est quod corpora celestia sunt cause ordinative diversitatis plurimarum transmutationum et plurimorum effectuum in hoc mundo evenientium²¹. » Nous sommes donc bien passés à une multiplicité de causes et d'effets. Mais s'agit-il de causes d'un ordre supérieur ? Bien évidemment, il arrive souvent à Jean Buridan de parler des êtres « inférieurs » pour désigner les corps de ce monde sublunaire, et, corrélativement, d'« agents supérieurs » pour désigner Dieu et les corps célestes. Mais s'agit-il pour autant d'un degré d'être ou d'une forme de cause intermédiaires entre la divinité suprêmement simple et la multiplicité matérielle ? Les exemples qui suivent immédiatement préviennent cette interprétation. Ils nous orientent plutôt vers des causes naturelles de type météorologique : longueur et brièveté des jours, différences de climat. Il y a bien là une influence de corps célestes. Et c'est dans ce cadre que Jean Buridan évoque la causalité des astres.

Il paraît en effet nécessaire d'insérer en cet endroit des remarques sur l'astrologie. La validité de cette dernière est présupposée : « Omnino aliter²² periret scientia astrologie de iudiciis, quod est magnum inconueniens dicere »²³. Mais tout en acceptant la validité, Jean Buridan manifeste une tendance à *naturaliser* les causes célestes. Bien entendu, cette remarque sur l'astrologie appelle une mise au point sur la liberté. Buridan limite immédiatement l'influence astrale : « ... corpora

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ G. Federici Vescovini a souligné (art. cit.) que Buridan confère à la matière, par ses dispositions à recevoir la forme, une dignité égale à celle de la forme. Elle est néanmoins par elle-même insuffisante.

²¹ F^o XXXIX^{va}.

²² A savoir si les corps célestes n'intervenaient pas à titre de causes.

²³ F^o XXXIX^{va}.

celestia non necessitent ista inferiora ». La raison de cette limitation est double : premièrement la toute-puissance divine (évoquée à travers le miracles), qui interdit la divinisation des astres autant que le strict déterminisme ; deuxièmement le libre arbitre, lui-même reçu comme expérience ou évidence première. Il n'en subsiste pas moins une *inclination*, bref un concours ou une interférence des causes célestes avec les causes terrestres.

Ce dispositif (Dieu, la matière, les corps célestes) n'est toutefois pas complet. Il faut y ajouter, cinquièmement, le réseau des causes agentes particulières terrestres : « Alia agentia particularia diversa hoc ordinantia »²⁴. L'explication montre qu'il faut en effet aller plus loin dans la diversification, car ni la matière première ni le ciel ne peuvent rendre raison du fait qu'en un même coin de terre soient engendrés tel ou tel animal, tel ou tel arbre. Nous ne nous situons donc pas ici dans un processus de type émanationniste, avec une continuité/complexification croissante à partir de la cause première. Il s'agit de passer à un ordre différent, plus horizontal, de causalité, où interviennent les influences déjà évoquées, mais elles-mêmes insuffisantes. Les « causes particulières » qui déterminent telle portion de matière à être ceci ou cela sont par exemple les « semences » des animaux et des plantes, ou « les diverses dispositions de la matière » en vertu desquelles naissent des mouches ou bien des grenouilles. « Apparet quod ex diversis dispositionibus materie proveniunt sepe diversi et dissimiles effectus ab eisdem agentibus²⁵. » Cette idée de disposition de la matière est sans doute due à Albert le Grand, et par son intermédiaire à Avicenne. Albert est d'ailleurs cité à propos de l'idée de *dator formarum*, ici réinterprétée, comme les idées de Platon, pour souligner la nécessité d'attribuer un rôle aux formes. Rappelons toutefois qu'Albert rejetait cette théorie, considérée comme « platonicienne », du *dator formarum* au profit d'une théorie complexe de l'*eductio formarum* dans laquelle, par un processus interne à la matière, la forme est suscitée ou « éduite (*educta*) » par un moteur univoque à ce qui est engendré²⁶.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Qu. Ph.*, II, 5, f° XXXII^vb.

²⁶ Voir A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, 1990, p. 127.

L'ordre et la diversité ne s'expliquent pas par le seul jeu des causes matérielles, comme le confirment les réponses aux arguments développés initialement en faveur d'une conception matérialiste de la nécessité : puisque la matière première est par soi indifférente, les causes matérielles doivent être reconduites à la diversité des *agents* qui jouissent ainsi d'une certaine priorité (thèses 6 et 7). C'est néanmoins dans les dispositions de la matière que se manifeste, que se transcrit et s'inscrit le jeu des causes agentes²⁷.

C'est donc des agents que vient l'ordre et la diversité des changements et des effets naturels. Reste alors à savoir comment et pourquoi agissent ces agents. C'est en ce point que Jean Buridan introduit des considérations sur l'*efficience* et la *finalité* dans la nature. Avant d'y venir, on peut faire un bilan provisoire. La question de l'ordre et de la diversité de l'univers soumis au changement nous a conduit à retracer un ensemble hiérarchisé de facteurs. Dieu, la matière, les causes célestes, les causes terrestres. Il s'agit moins d'un continuisme entre une hiérarchie de causes qu'une combinatoire de causes concourantes. Dans cet ensemble, ni Dieu ni la matière seuls ne suffisent — du moins naturellement. Les causes célestes ont une influence non nécessitante, mais sont elles-mêmes rabattues sur une causalité de type naturel, relativement homogène à la causalité terrestre. Ces causes sont toutes des causes secondes de même nature, elles forment un ensemble homogène, même si l'éloignement de certaines limite leur influence, et toutes se distinguent de la cause première qui est à sa manière cause créante ou conservante. Mais il n'y a plus de place pour une causalité essentielle, ni pour des causes primaires intermédiaires telles qu'en posait le *Liber de causis*.

Au niveau des causes agentes particulières, se conjuguent efficience et finalité. La question de la finalité est décisive pour établir s'il y a un ordre de la nature et de quelle sorte. Buridan pose (thèse 8) que « tout ordre et diversité des changements et effets naturels provient de l'ordre et de la diversité des fins ».

²⁷ Ce jeu complexe des formes et des qualités ou dispositions des substances corporelles est étudié longuement dans la question 5 du II^e livre de la *Physique*.

C'est principalement dans *Physique II*, qu. 7, que Jean Buridan se demande si la fin est cause²⁸. La conception buridanienne de la cause, qui insiste sur la dépendance réelle d'un étant à l'égard d'un autre étant, semble interdire que quelque chose qui n'est pas encore réalisé puisse être cause. La *fin* se trouve dès lors déplacée vers l'*intention* de l'agent. Mais il est clair que d'après une telle conception, la finalité ne concerne que des agents agissant par volonté libre. Tel est bien le cas en première approche, mais on doit aller plus loin dans l'analyse, et pour ce faire il faut distinguer deux sens de la *fin* — selon la première intention et selon la seconde intention, d'après une distinction inspirée d'Averroès.

La fin *prima intentione* est ce qui est premier dans l'ordre de l'être, de la bonté et de la perfection, c'est ce pour quoi ou en vertu de quoi (*gratia cuius*) l'on agit. Par exemple, ce peut être l'homme pour qui l'on construit une maison. Mais à l'échelle de l'univers, c'est Dieu qui est en ce sens fin de toutes choses. C'est lui qui a conféré ordre et nécessité au système du monde : « *Necessitat enim et ordinat celum in motu suo, et consequenter per celum et motum celi necessitantur et ordinantur ista inferiora principalius quam per agentia particularia* »²⁹. Il nous faudra revenir sur cette fin *prima intentione*. Mais la fin principale se réalise à travers des fins *secunda intentione*; ces dernières sont les fins visées par l'agent en son action. Une telle fin est *improprement* dite cause, c'est plutôt un effet; seule la représentation qui la précède, on l'a dit, pourrait être strictement comptée parmi les causes. Nous sommes donc à nouveau renvoyés à la question de savoir s'il reste une place pour une telle finalité dans l'ordre de la nature, parmi les êtres qui ne sont pas dotés d'intelligence et de volonté.

Abordée sous l'angle d'une finalité à la fois particulière et externe, orientant du dehors les opérations naturelles, cette question reçoit une

²⁸ Ce problème est étudié de manière plus développée dans mon article « Buridan et le système des causes », dans *Perspectives médiévales (arabes, hébraïques, latines) sur la science et le philosophie grecques*. Actes du colloque organisé par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (URA 1085, CNRS/ÉPHÉ) et par la Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques du 31 mars au 3 avril 1993, Leuven, Paris, 1997. Voir aussi A. MAIER, « *Finalkausalität und Naturgesetz* », in *Metaphysische Hintergründe der Spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1955, pp. 273-335.

²⁹ *Qu. Ph.*, II, 7, f° XXXV^{rb}.

réponse de principe négative, comme le confirment plusieurs questions sur la *Métaphysique*³⁰. Seule la présence irréductible de la liberté humaine interdit ici de parler de nécessitarisme. Mais les opérations des êtres agissant par nature et non par volonté sont quant à elles régies par la nécessité, ce qui fonde l'ordre des phénomènes naturels : « ... de necessitate quantum ad actiones non liberorum agentium, ex eis que sunt et procedunt sequitur esse et ordo omnium que posterius eveniunt »³¹.

Cette nécessité est une nécessité conditionnée, en ce sens qu'elle repose en dernier ressort sur la volonté divine qui a créé tel ordre, même si elle suppose en revanche que l'on mette entre parenthèses la possibilité d'une intervention divine extra-ordinaire, ce que l'on appelle d'une expression qui marque bien que l'ordre naturel est ici la norme théorique, une « hypothèse surnaturelle (*casus supernaturalis*) »³². Mais qu'est-ce à dire, sinon qu'aucun ordre des essences ni aucune hiérarchie ontologique des causes ne permet de *déduire* cette nécessité, ni les formes particulières qu'elle prend ? C'est en quelque sorte une *nécessité de fait*³³. Celle-ci doit par ailleurs être croisée, conjuguée, avec

³⁰ Voir *In Metaphysicam Aristotelis questiones* [dorénav. : *Qu. Metaph.*], Paris, 1518, VI, qu. 5 ; IX, qu. 4 ; XII, qu. 1.

³¹ *Qu. Ph.*, II, 13, f° XXXIX^{vb}.

³² Jean Buridan l'explique clairement dans les *Questions sur la Métaphysique*, à l'occasion d'un problème logico-sémantique tenant à la supposition des termes : « Alia autem necessitas est que vocatur naturalis, que non est simpliciter necessitas. Sed est necessitas *circumscripto casu supernaturali*, sicut dicendo "homo est animal", quia *circumscripto casu supernaturali* necesse est semper esse aliquem asinum et sic illa propositio est per se "asinus est animal", quia subiectum determinat sibi predicatum... » (*Qu. Metaph.*, V, qu. II, f° XXVII^{va-vb} — c'est moi qui souligne [J. B.]). Mais comme le montre L. Bianchi (*op. cit.*, trad. p. 59), cette mise à l'écart du miracle remontait à Albert le Grand, et elle était devenue un lieu commun parmi les maîtres parisiens, au point d'avoir été intégrée à l'un des plus célèbres florilèges — voir J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, Louvain – Paris, 1974, « Auctoritates super primum librum de generatione », n° 21, p. 168 : « Albertus : Quid mihi de miraculis divinis cum de rebus naturalibus loquor ? ». Cf. ALBERT LE GRAND, *In libros de generatione et corruptione*, I, 1, 22, « Opera omnia », éd. Borgnet, IV, p. 363.

³³ C'est dans ce cadre qu'est possible une certaine évidence scientifique « par la supposition d'un cours commun de la nature » : voir par exemple *Qu. Metaph.*, II, qu. 1, f° 19^{ra}. Sur la nécessité des lois de la nature chez Buridan, voir S. KNUUTTILA,

l'action des agents libres. C'est pourquoi l'on ne peut pas dire que « quaecumque posite sunt cause sufficientes, eo modo quo sunt sufficientes, scilicet quod non sit impedimentum ad hoc quod aliquid fiat, oportet quod illud fiat »³⁴, car il est au pouvoir d'un agent libre d'agir ou de ne pas agir. Mais pas plus que la toute-puissance divine ne signifie ici l'irruption capricieuse dans le cours de la nature, pas plus l'antinomie de la liberté et de la nécessité — ici posée dans la forme d'une juxtaposition abstraite —, ne détruit l'ordre des causes : « impossibile est quod aliquid fiat nisi precedant cause sufficientes ad hoc quod ipsum fiat »³⁵. Par conséquent, non pas de manière absolue, on vient de le voir, mais dans ce que j'appellerai *l'ordre de la nature*, pour autant qu'il est contredistingué de *l'ordre de la liberté*, on peut poser une manière de raison suffisante : « Sua secunda propositio negaretur de agente libero, sed concederetur de non libero, scilicet illa propositio quod positis causis sufficientibus, eo modo quo sunt sufficientes ad aliquid producendum, sequitur necessario productio ita quod nihil sit impediens »³⁶. D'où cette formulation restreinte d'un principe déterministe : si les cieux sont mus d'un mouvement uniforme, s'il n'y a pas de miracle, et si l'on ne prend pas en considération les agents libres, alors de tout ce qui arrive suit nécessairement de ce qui précède³⁷.

Formulation restreinte : nous sommes aux antipodes d'un déterminisme universel de type laplacien. Ce qu'il s'agit de faire, en revanche, c'est de poser un *ordre de la nature*, distingué de l'action divine et généralement de l'ordre de la liberté, mais jouissant d'une cohérence et d'une autonomie relative.

« Natural Necessity in John Buridan », dans S. CAROTI (éd.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Firenze, 1989, pp. 155-176.

³⁴ *Qu. Métaph.*, VI, q. 5, f° XXXV^vb.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, f° XXXVI^vb.

³⁷ « [...] de necessitate quantum ad actiones non liberorum agentium, ex eis quae sunt et praecedunt sequitur esse et ordo omnium quae posterius eveniunt, in tantum quod, si Deus poneretur movere semper corpora caelestiae sicut nunc moventur, et nunquam agere de cetero nisi modo naturali sine miraculo speciali, et non ponerentur alia agentia liberae voluntatis, tunc de eo omni quod eveniret, necesse esset ex nunc, quod ipsum eveniret, et inevitabile esset, quin ipsum eveniret » (*Qu. Ph.*, II, q. 13, f° XXXIX^vb).

Cette coalescence du naturel se marque dans les passages où Jean Buridan, après avoir rejeté la finalité externe et insisté sur la nécessité comme conjonction de causes agentes et présentes³⁸, revient à la finalité selon la « première intention » qui, on l'a vu, culmine dans le divin, mais qu'on peut aussi projeter sur le plan des êtres naturels, de sorte que la seule finalité soit celle de la nature agente elle-même « qui est vraiment la cause finale des autres opérations qui s'ensuivent »³⁹. Les agents naturels agissent en réalisant leur propre nature, selon la place qui leur est assignée dans l'univers. Mais dans la mesure où, on l'a vu, le cours des choses naturelles peut être expliqué par l'enchaînement des causes et des effets, ce fondement métaphysique qu'est l'ordre institué par Dieu conformément à sa décision libre, ne perturbe ni ne redouble ce cours nécessaire : la seule finalité dont il est ici question se traduit par l'ordre institué et le cours des choses *de potentia ordinata*. La finalité, en ce sens, n'est autre que l'*auto-affirmation de la nature* dans l'ordre de l'efficience.

Le discours tenu par Buridan sur la nature n'est pas en rupture radicale avec la tradition parisienne. L'idée d'une nature n'était pas absente d'un certain platonisme, mais surtout, avec l'introduction de l'aristotélisme, dans la complexité et la diversité de ses composantes, s'est consolidée l'idée d'un système de causes, délimitant la sphère des êtres soumis au changement. Cela concerne sous des formes différentes aussi bien Albert le Grand, Thomas d'Aquin, que les aristotéliens plus radicaux tels que Siger de Brabant ou Boèce de Dacie, et les averroïstes du début du XIV^e siècle. Mais ce cadre est trop général pour rendre compte de la spécificité de Jean Buridan et à travers lui, de ce qui

³⁸ Voir *Qu. Phys.*, II, 13, f^o XL^{rb} : « Nec illi pulli determinant hyrundinem ad sic operandum, sed forma et natura hyrundinis et corpora caelestia determinatis temporibus et Deus supremus per suam sapientiam infinitam determinant hyrundinem ad coitum, ex quo consequenter sequitur generatio ovorum, et iterum hyrundine sic disposita, natura hyrundinis cum corporibus celestibus et Deo determinant illam ad nidificandum et tandem ad ponendum ova, ad covandum et generandum pullos et ulterius ad nutriendum, etc. »

³⁹ « Ad ultima conceditur quod bene non ex materia principaliter provenit talis ordinatio et diversificatio operationum, sed a natura agente que vere est causa finalis operationum aliarum sequentium, et hoc solum, ut credo, intendebat Aristoteles contra Antiquos » (*Qu. Ph.*, II, 13, f^o XL^{va}).

s'établit à Paris dans le deuxième quart du siècle. Une conception nouvelle du rapport entre langage et choses, d'une part, obligeant à redéfinir les normes de scientificité, et une mutation dans le système des causes d'autre part, rompant avec toute vision hiérarchisée au profit d'une vision plus horizontale et surtout plus homogène des causes, viennent nourrir du côté de l'objet, en quelque sorte, et pas seulement du côté de la démarche épistémologique, l'idée d'une *scientia naturalis*. Assurément, la méthode et l'objet ne vont pas l'un sans l'autre. Mais il s'agit pas seulement de parler en naturaliste ou en philosophe, il est question de parler *de la nature*. La philosophie naturelle a pour objet ou champ propre un domaine du réel qui a son autonomie et qui est considéré sous certains aspects. Dans ce cadre, et avec toutes les limites que cela implique, on peut dire que Jean Buridan donne une consistance nouvelle, plus forte, à l'idée de nature comme complexe ordonné, comme ensemble réglé de choses, appelant d'autres modes d'étude que les vieilles descriptions encyclopédiques. Cette conception de la nature va marquer la philosophie naturelle du XIV^e siècle parisien et susciter ensuite de nouvelles approches, à la fois philosophiques et scientifiques, en Italie.