MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE / COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN

Tome I / Livres I à V

Traduction de Guy-François Delaporte

PHILOSOPHIQUES

COMMENTAIRES

L'Harmattan

METAPHYSIQUE D'ARISTOTE

Commentaire de Thomas d'Aquin

Traduction de Guy-François Delaporte

DU MEME AUTEUR

Aux éditions L'Harmattan :

- *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'Âme d'Aristote – 1999*
- *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la Démonstration d'Aristote – 2005*
- *Physiques d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin, Traduction Tomes I et II – 2008*

Autre éditeur :

- *Saint Thomas pour l'an 2000* – Ed. Résiac – Montsûrs 1997

Sur internet :

- *Grand Portail Thomas d'Aquin*
  www.thomas-d-aquin.com

© L'Harmattan 2012

Guy-François Delaporte

METAPHYSIQUE D'ARISTOTE

Commentaire de Thomas d'Aquin
Tome I – Livres I à V

L'HARMATTAN

GUIDE DE LECTURE DE LA *METAPHYSIQUE* D'ARISTOTE

Pour la première fois en langue française, cette traduction du *Commentaire des douze livres de la Métaphysique d'Aristote* rédigé par Thomas d'Aquin, veut être la transmission d'un relais, à l'heure où la pratique de la langue latine disparaît, même parmi les intellectuels. Aucune nostalgie dans ces propos ; Thomas d'Aquin méconnaissait, semble-t-il, la langue grecque et dut, lui aussi, faire appel à des traductions pour son propre travail de commentaire. L'heure est simplement venue de traduire ce qui ne l'est pas encore et que l'on juge précieux.

Or, ce texte est l'expression achevée de la philosophie du Maître moyenâgeux. Assumant presque un millénaire d'histoire de la pensée païenne, arabe, juive et chrétienne, il commente la forme la plus élevée de l'intelligence grecque. Car la Métaphysique d'Aristote est unanimement reconnue comme la perfection éternelle de la sagesse antique.

Mais les lignes de pensée actuelles sont paradoxales. D'un côté, de nombreux thomistes opposent aux commentaires aristotéliciens de leur Docteur, une supposée philosophie sous-jacente à sa théologie, d'inspiration néoplatonicienne. D'un autre,

les disciples d'Heidegger manifestent un intérêt croissant pour Aristote, au point de le préférer parfois au penseur de Fribourg. À droite, donc, Thomas d'Aquin sans Aristote, et à gauche, Aristote sans Thomas d'Aquin.

Cette traduction contribuera-t-elle au ralliement ? Démontrera-t-elle aux uns que Thomas d'Aquin est bien l'interprète majeur d'Aristote et aux autres que la philosophie d'Aristote est bien le fondement définitif de la pensée de Thomas d'Aquin ? Notre travail n'aspire qu'à offrir au lecteur les moyens du jugement.

I- PASSION METAPHYSIQUE

La science que nous cherchons

Aristote mentionne à plusieurs reprises[1], la "science qu'il recherche". Cette expression pose d'emblée sa démarche comme celle d'une intelligence en quête d'un savoir, et fait de son traité de *Métaphysique* les minutes exactes de ses progrès intellectuels. Dans son ouvrage, le Philosophe nous raconte, somme toute, une histoire, un moment de biographie, le moment de sa vie à la poursuite d'un savoir passionnément désiré.

Ceci nous conduit inévitablement à nous interroger sur ce qu'il entend alors par science. Il ne s'agit plus seulement d'un corpus d'argumentations et de définitions savamment rédigé ; il ne s'agit plus d'un volume de connaissances qui confèrerait à son possesseur le statut d'expert en telle ou telle matière. Car ce type de sciences est une œuvre extérieure et séparable, un objet artificiel d'ailleurs transmissible sous différents supports, à tous ceux qui souhaiteraient l'acquérir. La science que recherche Aristote n'est ni le contenu d'un livre, ni un compendium de syllogismes, et ceci doit demeurer présent à notre esprit, lorsque nous ouvrirons la *Métaphysique*. Quelle est donc cette science recherchée ? Aristote nous livre sa réponse au *Traité de l'Âme*[2] en trois temps :

---

[1] Notamment aux L. III et XI

[2] *Traité de l'âme*, Livre II, ch. 5, 417a24 et sq.
Désormais, les références du Guide se présenteront ainsi : pour les livres (communs à Aristote et saint Thomas), livre 2 : **L. II** ; chez saint Thomas, leçon 3 : **l. 3** ; numéro 301 : **n° 301** ; chez Aristote, chapitre 2 : **ch. 2**, numérotation Bekker : **994a12**. On précisera le titre de l'œuvre, s'il ne s'agit pas de la *Métaphysique*. De sorte que pour une référence issue de *Métaphysique*, livre 2,

1. Un homme est dit savant, d'abord parce qu'il appartient à la classe des êtres capables de savoir, contrairement aux animaux ou aux pierres. C'est pourquoi le Philosophe introduit sa *Métaphysique* par la mémorable sentence : « Tout homme désire naturellement savoir ».

Mais cette capacité est très souvent mise à mal et détournée en raison d'obstacles et d'efforts pouvant paraître insurmontables, et qui le sont très souvent, en vérité. Mais ceux qui veulent et peuvent persévérer entrent alors dans le deuxième temps :

2. Nous appelons savant celui qui a acquis la science. Est savant en ce sens celui qui a lu et assimilé la *Métaphysique*, après avoir pris connaissance de l'ensemble de la philosophie qui en est la préparation[3]. Ce sera notre niveau, espérons le, après lecture du commentaire de Thomas d'Aquin.

Mais au fond, pourquoi vouloir acquérir un tel savoir ? Est-ce pure curiosité intellectuelle ? Lubie d'universitaire ? Appétit d'avoir ? Quoique purement spéculatif et gratuit, nous le verrons, ce savoir est finalisé, non pas en lui-même, mais dans la personne de celui qui le poursuit, ce qui nous conduit au troisième niveau :

3. Est véritablement savant celui qui exerce un savoir effectif ; celui qui se sert de sa science acquise pour connaître actuellement de façon scientifique l'objet qu'il est occupé à considérer.

Telle est la science que vise Aristote, non pas, encore une fois, capitaliser un fonds de connaissances, mais bien exercer réellement sa contemplation intellectuelle sur l'objet premier, à la source de tout être. Cette science est un acte, une activité de l'intelligence, une vie. Tel doit aussi être notre but, en entamant la lecture du *Commentaire des douze livres de la Métaphysique d'Aristote*.

L'objectif des sciences est la béatitude de l'homme

Pourtant, cet objectif n'est pas encore suffisant pour mobiliser l'énergie de l'esprit humain. N'importe quel savoir pourrait, semble-t-il, satisfaire à cet office de combler les aspirations de l'intelligence. Or, d'après saint Thomas, avec la *Métaphysique*, il y va du bonheur de l'homme : « Toutes les sciences et tous les arts tendent vers un objectif unique : la perfection de l'homme, où réside sa béatitude. Il faut donc qu'une de ces disciplines règne sur ses consœurs et

---

chapitre 2, 994a12 chez Aristote, et leçon 3, n° 301 chez Thomas d'Aquin, nous aurons : L. II, l. 3, n° 301 – ch. 2, 994a21, si la citation est chez saint Thomas, ou L. II, ch. 2, 994a21 – l. 3, n° 301 si elle vient d'Aristote

[3] Comme le résume le Livre XI

revendique légitimement le nom de sagesse ». La philosophie première, comme son nom le suggère, est la cime des savoirs, le sommet de la béatitude.

C'est à la fin de la réflexion éthique sur le bonheur humain qu'Aristote nous donne la clef de son intention métaphysique :

> L'activité de l'intelligence, voilà ce qui devrait être le bonheur achevé de l'homme. Si l'intelligence, comparée à l'homme est chose divine, la vie intellectuelle est également divine, comparée à l'existence humaine. Il faut, dans toute la mesure du possible, nous comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en nous, car bien que modeste, cette faculté l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres. L'activité de Dieu qui est d'une félicité incomparable, doit être de nature contemplative. Donc, parmi les activités humaines, celle qui lui est le plus apparentée doit aussi être celle qui ressemble le plus au bonheur. Donc, plus loin s'étend la contemplation et plus loin s'étend le bonheur. Le bonheur marche au pas de la contemplation.
>
> Celui qui cultive son intelligence tout en étant parfaitement disposé, semble bien être aussi le plus cher à Dieu. En effet, on peut raisonnablement penser que ce dernier met sa joie dans ce qu'il y a de meilleur et lui est le plus apparenté – c'est-à-dire l'intelligence, et qu'en retour, il comble de bienfaits ceux qui s'attachent surtout à l'intelligence, et l'honorent plus que tout, car ceux-ci, au regard de Dieu, se préoccupent de ce qui lui est cher à lui et agissent ainsi de façon droite et belle. Or cette attitude est en tous points, celle du sage avant tout. Donc, c'est lui le plus cher à Dieu. Or le plus cher à Dieu, selon toute vraisemblance, est aussi le plus heureux. Par conséquent, même à considérer les choses ainsi, on voit que le sage, plus que tout autre, doit être l'homme heureux[4].

Il y a donc collusion entre sagesse, bonheur et divinité. C'est au nom de cette entente cordiale que le Philosophe entame les premières pages de la *Métaphysique*. La "science recherchée" est sagesse divine, écrira-t-il, c'est-à-dire à la fois celle qui a Dieu pour objet et celle que Dieu possède.

Nous retrouverons cette inspiration au terme de la *Métaphysique*[5], preuve que la boucle a bien été bouclée. La science et le bonheur de Dieu, c'est la "pensée de la pensée" c'est-à-dire cette science divine qui a Dieu pour objet, qui appartient à Dieu, et qui est Dieu. Or, cette joie parfaite dont Dieu jouit continûment, il arrive à l'homme de la partager en de brefs instants, mais qui suffisent à le combler, et au-delà encore. Le but de la *Métaphysique* est donc concret et humain, et non pas abstrait, ni impersonnel. L'opposition entre un prétendu intellectualisme thomiste et un volontarisme scotiste est un faux balancement. Nous laisserons aux scotistes le soin de trancher pour leur maître, mais il est clair que la métaphysique

[4] *Éthique à Nicomaque*, L. X, ch.7 à 9 (extraits)
[5] L. XII

aristotélicienne est le fruit d'un volontarisme ; d'une volonté d'atteindre la jouissance parfaite dans la contemplation intellectuelle.

Le paganisme d'Aristote lui fait penser qu'en imitant Dieu, celui-ci s'intéressera à lui en retour, et lui offrira tous ses bienfaits. Car Dieu ne se préoccupe guère des hommes, pense-t-il, non pas parce qu'il en est séparé ou qu'il serait incapable d'envisager autre chose que lui-même, mais parce que ceux-ci ne l'intéressent pas outre mesure, en raison de leur insignifiance à ses yeux ; pas plus que le maître d'un domaine ne se soucie de la fourmilière qui colonise les antres d'un de ses champs. Pour commercer avec Dieu, afin que celui-ci lui fasse partager sa condition, Aristote voudra donc capter son attention. C'est pourquoi, il veut vivre au mieux de ce qui lui est possible, en immortel contemplatif ; en métaphysicien. Le supérieur estime, en effet, l'inférieur aux signes de supériorité que ce dernier donne malgré sa condition. L'homme métaphysicien serait aux yeux de Dieu, comme une fourmi qui se mettrait à parler. Elle prendrait tout à coup un intérêt entièrement renouvelé pour le maître du domaine. À l'homme, il ne manquerait, pour ainsi dire, que de parler la langue métaphysique pour être Dieu.

On ne peut donc comprendre la scientificité même de cette discipline, si on ne la réintègre pas dans le projet de vie d'une personne ; on ne saurait expliquer sans cela, l'extrême épuration de son sujet qui, nous le verrons, abandonne sur le bas-côté, des monceaux de questions irrésolues, car, pour être d'ordre métaphysique, ces dernières ne conduisent cependant pas assez directement à la "science recherchée", à la sagesse adonnée à contempler.

Le but n'est pas seulement de comprendre rationnellement l'être en tant qu'être, mais bien plus, de vivre intellectuellement ce qu'est Dieu. De vivre comme Dieu, de la vie de Dieu.

La genèse de la *Métaphysique*

La question se pose alors de savoir comment espérer en la possibilité d'une telle science, et par quels chemins atteindre ce but.

Aristote n'est pas né vierge à la philosophie. Rien de plus contrenature à ses yeux, qu'une quelconque prétention à la "table rase". Bien au contraire, il se sait bénéficiaire d'un héritage culturel millénaire, qu'il revendique et respecte avec vénération. Comme tous ses congénères, il a été nourri à Homère, le Pédagogue universel de la Grèce, de qui il a reçu les vertus d'honneur, de religion et de force, mais aussi de ruse et d'efficacité. Il fut également le disciple de Platon, et à travers lui, de Socrate, tous deux prophètes de l'esprit de noblesse et de l'intelligence des vérités supérieures. Son âme était donc pleinement disponible pour une inquiétude des choses d'en haut.

Mais, est-ce l'influence de son milieu familial de médecin ? Est-ce la personnalité propre de son caractère ? Aristote est passionné par l'Univers qui l'entoure et l'étonne tous les jours par sa splendeur, son ordre majestueux et sa vitalité exubérante. Jamais il ne quittera des yeux ce Cosmos imposant dans la limpidité des nuits estivales méditerranéennes, pour quelque chimère irréelle, si féérique lui paraîtrait-elle. Aristote est un scientifique au plein sens du terme d'aujourd'hui, un esprit rationnel et réaliste qui ne croit qu'en ce qui existe.

De cette nature environnante, inerte, vivante et humaine, il extrait sa première expérience des êtres et de l'être, sa première fascination pour le savoir. Mais c'est à l'Académie que s'opérera la jonction entre ces deux lignes de force, celle des Cieux et celle de la Terre. Platon et son école l'initient à la pensée des grands témoins de l'histoire de la philosophie, parallèlement aux spéculations les plus abstraites. Les premières manifestations historiques de l'étude des êtres aboutirent à la science des naturalistes anciens. Pour ces précurseurs, scruter l'être naturel dans sa mouvance permanente, c'était interroger l'être dans son être, car rien d'autre n'existait, à leur sens, que l'être matériel dans son instabilité foncière. Le changement était l'être même de l'être naturel, et il y avait recouvrement parfait entre étudier l'être naturel dans sa mobilité et étudier l'être en tant qu'être. Aristote se passionnera pour cette recherche des raisons des choses et de la vie. Il l'explique magistralement au début de son traité sur *Les parties des animaux* :

> Parmi les êtres naturels, les uns, inengendrés et impérissables, existent pour toute l'éternité, tandis que les autres naissent et meurent. Or, sur les êtres supérieurs et divins que sont les premiers, nos connaissances se trouvent être très réduites (en effet, l'observation nous fournit infiniment peu de données sensibles qui puissent servir de point de départ à l'étude de ces êtres et des problèmes qui nous passionnent à leur propos). Quand il s'agit, au contraire, des êtres périssables, plantes et animaux, nous nous trouvons bien mieux placés pour les connaître, puisque nous vivons au milieu d'eux. On peut ainsi recueillir beaucoup de faits sur chaque genre, pour peu qu'on veuille s'en donner la peine.
>
> D'ailleurs ces deux domaines ont chacun leur attrait. La connaissance des êtres supérieurs, si imparfaitement que nous puissions l'atteindre, nous apporte pourtant, en raison de son prix, plus de satisfaction que celle de tout ce qui est à notre portée, de même que la vision fugitive et partielle des objets aimés nous donne plus de joie que l'observation précise de beaucoup d'autres choses si grandes soient-elles. Mais la connaissance des êtres périssables pénètre davantage ses objets et s'étend sur un plus grand nombre ; aussi procure-t-elle une science plus vaste. De plus le fait que ces êtres sont mieux à notre portée et plus proches de notre nature, rétablit, dans une certaine mesure, l'équilibre avec la science des êtres divins. Et puisque nous avons déjà traité de ces êtres et exposé nos vues à leur sujet, il nous reste à parler de la nature vivante, en veillant autant que possible à ne négliger aucun détail qu'il soit de médiocre ou de grande importance. Car même quand il s'agit d'êtres qui n'offrent pas un aspect agréable, la nature, qui en est l'architecte, réserve à qui les étudie de merveilleuses

> jouissances, pourvu qu'on soit capable de remonter aux causes et qu'on soit vraiment philosophe. Il serait d'ailleurs illogique et étrange que nous prenions plaisir à contempler les représentations de ces êtres, parce que nous sommes sensibles en même temps au talent de l'artiste, peintre ou sculpteur, et que nous n'éprouvions pas plus de joie à contempler ces êtres eux-mêmes tels que la nature les a organisés, quand du moins nous réussissons à en apercevoir les causes.
>
> Aussi ne faut-il pas se laisser aller à une répugnance puérile pour l'étude des animaux moins nobles. Car dans toutes les œuvres de la nature réside quelque merveille. Il faut retenir le propos que tint, dit-on, Héraclite à des visiteurs étrangers qui au moment d'entrer s'arrêtèrent en le voyant se chauffer devant son fourneau : il les invita, en effet, à entrer sans crainte en leur disant que là aussi il y avait des dieux. On doit, de même, aborder sans dégoût l'examen de chaque animal avec la conviction que chacun réalise sa part de nature et de beauté. Car dans les œuvres de la nature ce n'est pas le hasard qui règne, mais c'est au plus haut degré la finalité. Or la fin en vue de laquelle un être est constitué et produit, tient la place du beau[6].

Mais, prolongeant la réflexion des anciens naturalistes dans sa *Physique*, Aristote en conclut que doit nécessairement exister un être non naturel, non mobile, non matériel, non expérimentable, non temporel, pour expliquer le mouvement, la matière, le temps et la nature. C'est le grand paradoxe d'un matérialisme éclairé, qui se fonde sur l'expérience naturelle pour s'achever dans l'existence de réalités supérieures à la nature. Cette conclusion remettait en cause le point de départ même de l'étude : la limitation de l'être à l'expérience sensible.

De ce fait, l'interrogation de départ se trouvait totalement débordée. Il fallait reprendre à frais nouveaux la recherche, sur une base élargie englobant à la fois l'être naturel et l'être non-naturel. Il fallait un angle d'attaque plus vaste que la seule nature meuble : le simple fait d'être, afin de parvenir à une science réellement première, aboutissant à la connaissance de la cause première de tout être, matériel ou non. Il ne s'agissait pas de prouver son existence, car c'était déjà acquis avec la *Physique*, mais avant tout, d'élucider sa nature et son essence, qui représentent l'intérêt véritable de cette quête.

C'est donc cette certitude scientifique de l'existence de réalités absolues au-delà du monde sensible, qui détermina Aristote à entreprendre sur d'autres principes, la recherche des causes premières de l'être, c'est-à-dire à entrer en *Métaphysique*. Ainsi se rejoignent dans l'harmonie, la nécessité et le désir.

Le sujet de la Métaphysique

En introduction au Livre IV, nous lisons donc, sous la plume d'Aristote : « Il existe une science de l'être en tant qu'être et ses propriétés ... C'est pourquoi il nous faut saisir

---

[6] *Parties des animaux*, L. I, ch. 5, 644b22-645a25

les premières causes de l'être en tant qu'être ». Ce passage nous ouvre la porte de la *Métaphysique*, en nous livrant à la fois le sujet et l'objet de cette discipline.

En préalable, précisons le vocabulaire. Aristote ne confond jamais l'objet et le sujet d'une science. C'est une clé pour débroussailler de nombreux et obscurs débats, notamment sur la supposée dualité entre ontologie et théologie. Le sujet est ce sur quoi porte une discipline, les réalités qu'elle étudie. On distingue deux aspects du sujet : le sujet matériel et le sujet formel ou genre-sujet. Le sujet matériel est la collection concrète des choses que considère une science. Ainsi, par exemple, la *Physique* a pour sujet matériel, les êtres naturels dont Aristote donne une brève induction au début du Livre II des *Physiques* :

> Les animaux, leur chair, leur squelette et toute leur organisation biologique, mais aussi les plantes et même les corps élémentaires, comme la terre, le feu, l'air et l'eau, qu'on ne peut réduire à d'autres composants[7].

La peinture d'une nature morte a pour sujet matériel tous les sujets (précisément !) qu'un peintre a rassemblés pour en faire le tableau.

Le sujet formel, ou genre-sujet, est le point de vue unifiant sous lequel la science réunit ses sujets matériels en une doctrine cohérente et circonscrite ; il est marqué de l'expression "en tant que …" ou "en qualité de …". Le sujet formel ou genre-sujet des *Physiques*, est l'être naturel "en tant que meuble" car sa propension au mouvement sera le point de vue unifiant qui permettra la considération globale de la nature. Le sujet formel de la peinture sera la beauté visuelle des choses. La *Physique* étudiera donc tous les êtres sous l'aspect où ils sont mobiles, et la peinture, tous les êtres – les mêmes, d'ailleurs, le plus souvent – sous l'aspect de leur beauté visuelle. C'est cette différence de sujet formel qui permettra de distinguer entre des sciences abordant un même sujet matériel, et donnera à chacune son originalité.

Par contraste, l'objet est ce que cherche à atteindre une puissance. L'objet d'une réunion, c'est d'apporter une solution à tel problème, l'objet de la vue, c'est de discerner les couleurs, l'objet de l'intelligence c'est de saisir les essences. L'objet d'une science sera donc ce qu'elle cherche à connaître en étudiant son sujet matériel selon le point de vue de son sujet formel. Un savoir cherche à discerner les causes pour lesquelles son sujet d'étude est tel qu'il le considère, à savoir mobile, beau, etc. L'objet d'une science est la connaissance des causes qui expliquent l'existence et la nature des réalités dont cette discipline a fait la matière de son étude. L'objet de la peinture sera la recherche des causes procurant aux êtres leur beauté visuelle, celui de la *Physique*, les causes mettant un être naturel en mouvement.

Appliquée à la *Métaphysique*, cette distinction nous permet de conclure que sa matière englobe toutes les choses qui existent. Aristote écrit : « il existe une science

---

[7] *Physiques*, L. II, ch. 1, 192b9-11

de l'être … ». Pourtant, à ce stade, cette science ne se distingue en rien de n'importe quelle autre démarche intellectuelle. Toutes, en effet, portent sur l'être, sur des êtres, car aucune n'envisage de non-êtres. La *Physique*, par exemple, n'a pas le mouvement pour sujet, malgré ce qu'on a dit parfois, mais bien l'être mobile ; de même la peinture étudie les choses belles. La philosophie première n'est pas différente sur ce point. Son sujet matériel recouvrera donc celui de la *Physique* et des autres disciplines. En revanche, son sujet formel ou genre-sujet, se formulera ainsi : « … en sa qualité d'être ». Tel est, autrement dit, le point de vue formel sous lequel le métaphysicien abordera toutes choses : le fait qu'elles "soient". Telle sera la différence constitutive de la *Métaphysique* et sa singularité vis-à-vis de toutes les autres disciplines d'esprit.

Quant à l'objet de la *Métaphysique*, cette "science recherchée", ce sont les causes premières de l'être, mais sous l'aspect où il est, au-delà du fait qu'il soit mobile, beau, etc. Qu'est-ce qui fait que l'être est ? Quelles sont les causes qui font être l'être ? Autrement dit et pour donner un trop bref exemple sans explication : l'être sera sujet de la *Métaphysique* mais pas objet, tandis que Dieu sera son objet, et pas son sujet. C'est en fonction de cet objet poursuivi, que se définira le sujet formel de la *Métaphysique* : « … en tant qu'être ». Cette science cherche à cerner la nature du premier moteur, dont la *Physique* nous a assuré de l'existence, mais fut impuissante à le qualifier positivement. Il fallait trouver un autre chemin d'accès. Puisque ce premier moteur existe, c'est un être, comme tout ce qui existe ; puisqu'il est principe impérissable des êtres périssables, à ce que conclut la *Physique*, il est être au plus haut point, et peut-être même davantage qu'être, car une cause possède au moins autant d'être que son effet, et souvent plus. C'est en nous demandant en quoi consiste le fait d'"être", à partir des êtres qui nous sont accessibles, et en purifiant progressivement la qualité d'être, que nous pourrons tenter de l'étendre analogiquement à l'être parfait. Par cette voie, peut-être, nous parviendrons à toucher du doigt la nature essentielle de l'être premier. C'est ce que veut tenter « une science de l'être en tant qu'être », à qui il faut « saisir les premières causes de l'être en tant qu'être ». C'est pourquoi saint Thomas écrit :

> La science qui nous préoccupe étudie prioritairement les causes, principes et éléments des substances. Elle considère l'être commun comme son sujet propre, et le divise en substance et neuf genres d'accidents. Mais il a été prouvé que la connaissance des accidents dépend de celle de la substance ; par conséquent, l'intention principale de notre science portera sur cette dernière. Or, connaître quelque chose, c'est connaître ses principes et ses causes. L'objet de notre science sera donc d'établir les principes, causes et éléments des substances[8].

[8] L. VIII, l.1, n° 1682

II- DIFFICULTES DE LA METAPHYSIQUE

Être et passer

La toute première difficulté qui se présente à Aristote dans cette nouvelle démarche, est déjà bien connue de lui. C'est elle qui s'invita dès le début des *Physiques* : la dialectique de l'être et du mouvement, l'antagonisme entre les théories de Parménide ou de Pythagore et les philosophies matérialistes de la nature. La réflexion sur l'être conduit le sage d'Elée à nier la réalité du changement au-delà des apparences, tandis que l'expérience prégnante du mouvement impose à Héraclite de rejeter toute définition d'un état stable. Ces deux conceptions du réel sont mutuellement répulsives. Il semble donc qu'il faille impérieusement choisir un camp et pourfendre l'autre.

L'affirmation du mouvement permanent et universel contraint à nier toute possibilité de science à propos des réalités de ce monde. Les conséquences en sont nombreuses. Il convient soit d'admettre la contradiction au cœur même de la matière, comme Héraclite ou Empédocle, soit de se réfugier, comme Socrate, dans des préoccupations d'ordre purement éthique et religieux, désespérant de pouvoir dire quoi que ce soit de certain sur la nature, soit encore, comme Pythagore ou Platon, de supposer un monde détaché de la réalité concrète, monde d'objets mathématiques et d'idées éternelles, qui seraient l'être authentique et permanent des êtres tangibles et passagers ; les véritables sujets de science.

La thèse parménidienne de l'être, au contraire, conduit à affirmer que tout ce qui existe est être, et que tout ce qui n'est pas être est néant. Or, un changement proviendrait nécessairement de l'être ou du néant. Mais, du néant, rien ne vient ni n'agit, par définition, tandis que de l'être, ne pourrait provenir que l'être qui est déjà. Le changement ou la génération sont donc absolument impossibles dans l'être

des choses, malgré les apparences contraires. Mais si tout ce qui est, est être et qu'aucun changement ne peut se produire, l'être est unique et la multiplicité n'est qu'illusion des sens.

Aristote eut à résoudre ce paradoxe en *Physique* pour sauver le mouvement de la contradiction et de l'illusion. Il doit le résoudre en *Métaphysique* pour rattacher le mouvement à l'être et unifier tout être, mobile ou non, dans la notion d'être.

Le concept d'être, appliqué à une chose, à une couleur, à une action, ne peut, en effet, avoir de signification univoque. Nous observons tous que les choses, mais aussi les couleurs ou les actions "sont" effectivement. Elles existent. Ce sont donc bien des êtres, chacune à leur façon, car si ce n'était pas des êtres, ce serait des non-êtres, c'est-à-dire qu'elles ne seraient pas et n'existeraient pas. Il n'y aurait donc pas de choses, ou pas de couleurs, ou pas d'action, ce que chacun constate évidemment être faux. Donc le terme d'être leur est bien attribué en toute légitimité. Il ne peut cependant avoir le même sens en chaque cas, car tout ce qui existe, mérite d'être dit "être", et nous ne pourrions plus, dès lors, faire de différences en cas de signification homogène de cette notion. Nous tomberions dans l'impasse de Parménide.

> Notons, en effet, que l'être ne peut se contracter à quelque chose de précis, comme le genre se contracte en espèces grâce aux différences. Ces dernières, en effet, comme elles ne participent pas du genre, sont hétérogènes à son essence. Mais rien ne pourrait être hétérogène à l'essence de l'être, pour pouvoir fournir, par ajout à l'être, une espèce d'être. Ce qui est hors de l'être n'est rien, et ne peut constituer une différence. C'est ainsi que le Philosophe démontre l'impossibilité pour l'être, d'être un genre[9].

Comment, dès lors, penser l'être sans nier ses changements ? La naissance, la croissance, les variations de formes, de couleurs, de matière, d'emplacement, le dépérissement et la mort, sont autant d'états d'être précaires, de divergences, d'inégalités et de contrariétés au sein des êtres. Une notion unique d'être devient insoutenable et la question qui se pose est bien plutôt : faudra-t-il, par conséquent, rédiger autant de *Métaphysiques* que de catégories d'être ?

Corruptible et incorruptible

La deuxième difficulté majeure qu'Aristote aura à surmonter est l'incapacité de notre intelligence à entrer en contact direct avec ces êtres que nous cherchons à connaître, mais qui échappent à nos facultés de perception. Car, il n'est rien dans l'intelligence qui ne vienne d'abord des sens. À moins qu'à l'instar de Parménide, une déesse ne condescende à révéler au philosophe la vérité des choses, pourrons-

[9] L. V, l. 9, n° 889

nous tenir un discours cohérent unissant les êtres tangibles qui nous entourent, et ceux dont nous avons découvert la présence mystérieuse et cachée ? Pourrons-nous parler en vérité de Dieu ?

Depuis l'aube de l'humanité, la réponse à cette question prend la tournure d'un discours religieux. Pour Aristote, les aphorismes des poètes théologiens et les mythologies immémoriales, répandues parmi les peuples, sont comme autant de sédiments d'un savoir préhistorique supérieur, mais malheureusement perdu à la suite de cataclysmes naturels ou humains. Les bribes qui nous sont restées sont obscures et ambivalentes ; on ne peut les prendre pour argent comptant. Le Philosophe accuse même certains prophètes de s'être volontiers exprimés de façon hermétique, afin de n'être compris que des disciples qui auraient été initiés. De sorte qu'à la fois ces légendes disent certainement quelque chose de vrai, et à la fois, on ne saurait dire quoi exactement. Cette position ne peut donc donner satisfaction au philosophe désireux de connaître de façon certaine les raisons cachées des choses.

Puisque ne reste à notre main que l'expérience du Monde que nous habitons, pourrons-nous développer un langage qui, s'appuyant sur cette base, saura se hisser à la hauteur de l'objet que nous poursuivons ?

> Peut-être alors, les développements sur l'identité des réalités sensibles rendront-ils plus claire, la nature de cette substance qui est séparée du monde sensible. Quoiqu'en effet, les substances séparées ne soient pas de même espèce que les substances sensibles, comme l'ont établi les platoniciens, la connaissance de ces dernières sera néanmoins la voie de l'intelligence des premières[10].

Analogie d'attribution

La réponse d'Aristote à ces deux questions tient en un mot : "analogie". Encore faudrait-il le mettre au pluriel car nous en distinguerons deux sortes.

C'est pour surmonter la première difficulté qu'intervient le trop célèbre aphorisme d'Aristote : « l'être, ou "ce qui est", se dit de multiples façons[11] » ; l'être se dit en dix sens différents, les dix catégories, ou dix prédicaments, ou encore dix genres premiers, que sont la substance, la quantité, la qualité, l'action, la passion, le lieu, le temps, la position, l'avoir et la relation. Nous disons trop célèbre, car s'il faut absolument reconnaître l'importance réelle de cette énumération, et l'immense génie de son auteur qui résout avec elle, un problème déjà multiséculaire à son époque, elle ne représente cependant qu'un moment dans la recherche de la science, et peut-être pas le plus important, contrairement à ce qu'une littérature surabondante pourrait laisser penser.

---

[10] L. VII, l. 17, n° 1648
[11] L. IV, l. 1, n° 535

Bien qu'Aristote n'emploie presque jamais l'expression, nous parlons traditionnellement de prédication "analogique" du concept d'être, pour qualifier l'emploi d'un même terme à propos de situations différentes. Un terme est dit analogique lorsqu'un même vocable – "marin", par exemple – se prête à diverses significations reliées, chacune à sa manière, à la notion de mer : milieu marin, peuple marin, bateau marin, ancre marine, vents marins, vêtements marins, aquarelles marines, etc. chacun pressent la variété – mais aussi l'unité – existant entre ces différents usages d'un même terme. Remarquons quelques propriétés : un terme analogue (ou analogique, le vocabulaire n'est pas fixé) est souvent un terme dérivé. Aristote parlera de "paronyme". D'ailleurs, les exemples célèbres – sain, médical – qu'il donne pour illustrer son propos sont des dérivés. Bien plus ! le terme "un être", "ens" en latin, "to on" en grec, est aussi un dérivé, car selon Avicenne, suivi par Thomas d'Aquin, il provient du "fait d'être", de "esse" ou de l'"actus essendi" en latin, d'"einai" en grec. Car la dérivation est précisément la façon grammaticale de marquer le lien entre le dérivé et l'original. Marin est un dérivé de mer et tout ce qui est dit marin aura trait, d'une manière ou d'une autre, à la mer. Il arrive que l'un des usages dérivés soit strictement identique à l'original ; ici, mer et milieu marin sont parfaitement interchangeables et signifient tous les deux "étendue d'eau salée". Les autres sens seront analogiques dans la mesure où ils feront exactement référence à cette étendue d'eau salée : un peuple marin a appris à vivre avec cette étendue, et à la dompter, un bateau marin est un bâtiment qui tient bien la mer, des vents marins sont des vents qui proviennent de la mer, etc.

L'usage analogique d'un terme se distingue de son usage métaphorique précisément parce que dans ce dernier cas, on ne retrouve pas la définition du terme original. Si l'on parle, par exemple, d'olives qui ont mariné dans l'huile, on comprend qu'ici, l'usage du terme "marin" est métaphorique, et non analogique, car ces olives n'ont pas trempé dans une étendue d'eau salée (heureusement !) De même la démarche marine ou chaloupée d'un fervent de Bacchus. Pour changer de registre, lorsqu'Aristote écrit dans ses *Catégories* « cette image est un homme », parce qu'elle représente les traits d'une personne humaine, il s'agit d'une métaphore, car l'image ne représente pas ce qu'est l'homme dans son essence, à savoir un animal raisonnable (parfaitement impossible à peindre, à dire vrai), mais seulement une apparence extérieure. Mais en inversant sujet et prédicat de la proposition, nous obtenons un résultat différent. En exprimant : « cet homme est une caricature », par exemple, nous sommes bien devant une analogie, car nous attribuons à une personne, l'essence même de ce qu'est une caricature : l'exagération comique de traits naturels ; cet individu est source d'inspiration d'une caricature.

Pour revenir à la distribution analogique du terme être, Aristote explique qu'il ne s'agit pas d'une simple homonymie de mots ; l'homonymie caractérise, par exemple, le terme "chien", qui désigne aussi bien, et sans raison, l'animal ou le

percuteur d'un fusil. Il existe, en revanche, un motif justifiant cette déclinaison du vocable "être" à des réalités différentes. Notons aussi auparavant, qu'un mot univoque n'a qu'un seul sens, qui s'attribue uniformément à tous les spécimens concrets. "Cheval", par exemple, convient tout aussi bien à ce cheval-ci, qu'à celui-là ou à cet autre, etc. L'unité d'emploi du terme provient donc exclusivement de l'universalité de la notion exprimée, qui signifie une identité d'essence en tous les exemplaires à qui elle est attribuée. Tous les chevaux sont appelés du même nom de "cheval" parce qu'ils sont tous d'essence chevaline. Montant d'un cran, nous pouvons également dire qu'"animal" est aussi univoque, car il conserve exactement la même définition, qu'il qualifie un cheval ou un homme. Au contraire, l'unité d'un terme analogique ne repose pas sur une identité purement rationnelle, elle provient d'abord du rattachement à une nature concrète, une et primordiale, existant réellement. La "chevalinité" n'existe nulle part comme telle, et pas davantage l'"animal pur et simple", alors que nous rencontrons de nombreuses "mers" sur notre globe.

Cette nature première d'être, dit Aristote, c'est la substance, car tous les autres êtres – la quantité, la qualité, etc., mais aussi l'un et les transcendantaux, l'acte et la puissance, l'adventice, la vérité, et d'autres principes de division que nous rencontrerons par la suite – tiennent leur être de l'être de la substance, et ne seraient rien sans elle. Il écrit :

> Le mot être peut recevoir des acceptions multiples, qui toutes, cependant, se rapportent à un seul et unique principe. Ainsi, être se dit tantôt de ce qui est une substance réelle, tantôt de ce qui n'est qu'un attribut de la substance, tantôt de ce qui tend à devenir une réalité substantielle, tantôt de la corruption, de la négation des propriétés de la substance, tantôt de ce qui la fait ou la produit, tantôt de ce qui est en rapport purement verbal avec elle, ou enfin de ce qui constitue des négations de toutes ces déclinaisons de l'être, ou des négations de l'être lui-même[12].

L'analogie de l'être en dix catégories précède toute autre considération

Cette analogie d'attribution à partir de la substance est donc la première division de la notion d'être. Et elle est immédiate avant toute autre considération. Thomas d'Aquin écrit :

> L'être purement et simplement, c'est-à-dire dit universellement, est dit de multiples façons[13] … Parce que les dix prédicaments ne proviennent pas d'une addition à l'être, cela même qui est être dès le début, est immédiatement ou bien une substance, ou bien une quantité, ou bien une qualité[14] … Lorsqu'on déclare l'homme "un", on ne lui

[12] L. 4, ch. 2, 1003a34
[13] L. VI, l. 2, n° 1171
[14] L. VIII, l. 5, n° 1763

> prédique pas d'autre nature que l'humanité, de même que l'être ne dit pas d'autre essence que les dix prédicaments. L'être qui se divise en dix prédicaments, désigne la nature même de ces dix genres, soit en acte, soit en puissance[15] ... Être n'est pas un terme qui se dit proprement de façon équivoque, mais selon l'antérieur et le postérieur ; aussi, lorsqu'il est employé tel quel, on l'entendra de ce qu'il dit en premier[16].

Que faut-il déduire de ces extraits ? Qu'il n'y a pas de premier pas de compréhension de l'être, pas de "profondeur de l'être", encore moins de "mystère de l'être", qui serait antérieur à sa distribution en être-substance, être-quantité, être-qualité, etc. (nous retrouverons cependant la profondeur et le mystère avec le second usage de l'analogie : lorsque nous voudrons établir une proportion entre le fini et l'infini). Pour synthétiser les citations ci-dessus, nous dirons que *dès le début, absolument et universellement,* "être" dit *immédiatement* soit "substance" soit "quantité", soit "qualité", etc. Et lorsqu'on ne précise pas davantage le sens attribué au mot être, il faut alors entendre *le premier*, à savoir "substance". Ce dernier point sera essentiel lorsqu'on abordera la seconde forme d'analogie.

Voilà pourquoi il n'y a pas de distinction entre un Être (de préférence avec un Ê majuscule !) et des étants. Cela reviendrait à faire de cet Être un antérieur aux catégories, une sorte d'hyper-genre, et anéantir ainsi toute l'analyse aristotélicienne. On se ré-engouffrerait joyeusement dans l'impasse de Parménide, que le génie du Stagirite avait permis de défoncer. Vouloir manipuler une notion commune d'être *avant* sa distribution catégorielle, considérer que les divisions en être en acte ou être en puissance, être dans les choses ou être dans l'esprit, être par soi ou être par accident, ainsi que l'énumération des transcendantaux, est antérieure à la division catégorielle, c'est soutenir une position exactement inverse de celle d'Aristote et de saint Thomas à sa suite. C'est tuer dans son essence même, l'analogie d'un terme. Bien au contraire, c'est analogiquement au sein de chacune des catégories, que l'être particulier de celle-ci se divisera en acte et puissance à sa façon, en par soi et par accident à sa façon, en un, autre, bon, etc., avec à chaque fois un sens précis et original de ces termes. Nous avons là une des clés du Livre V sur les acceptions multiples des termes métaphysiques.

Le langage habituel le confirme suffisamment. Lorsqu'un Lamartine mélancolique soupire « un seul être vous manque et tout est dépeuplé », personne ne croit un instant qu'il en appelle à une couleur ou à un lieu, ni encore moins à l'essence ou à la vérité. Le terme "être" désigne spontanément quelque chose (quelqu'un) de précis, un objet, un animal, une entité autosuffisante et isolable. Bref, une substance et, en l'espèce, une personne. Il faut d'ailleurs avoir déjà beaucoup fréquenté les philosophes pour comprendre qu'on puisse parler d'être à

---

[15] L. X, l. 3 *passim*
[16] Traité de l'interprétation. I, l. 5, n°70

propos d'autre chose comme le jaune ou la paternité. Autant on attribue volontiers ce terme "être" aux hommes et aux animaux, autant c'est déjà moins spontanément pour les végétaux ou pour les pierres, quoiqu'on puisse encore l'admettre sans trop d'effort. Mais reconnaître en "3,5 kg", ou en "oui", un être, voilà qui suppose déjà une mure réflexion et n'a rien de patent.

L'unité retrouvée de la métaphysique

L'analogie du terme être va permettre de résoudre un problème annexe, mais très débattu parmi les aristotéliciens du XX^{ème} siècle, à forte influence heideggérienne. C'est le genre-sujet qui forme, en effet, l'unité d'une science. Cependant, « l'être n'est pas un genre », comme le répète à l'envi Aristote. Celui-ci se trouve donc devant un problème, celui de l'unité de la discipline métaphysique.

Or, le premier analogué d'"être", celui qui nous vient immédiatement à l'esprit, celui qu'on entend signifier lorsqu'on ne précise pas davantage, c'est la substance. Il n'existe pas de concept antérieur dont la substance ne serait qu'une expression, privilégiée certes, mais seconde. "Substance" est purement et simplement le premier sens du terme "être", celui auquel tous les autres se rattachent sans s'y identifier, non seulement les neuf autres catégories, mais aussi les différentes divisions que nous avons signalées ci-dessus. Au point qu'on est en droit de se demander s'il faut continuer d'utiliser l'expression consacrée de "premier analogué", ou lui préférer celle d'"analoguant", car à quoi serait analogué l'être-substance, puisque c'est lui la référence ? De même que le milieu marin est la référence de tout ce qui est marin, de même, l'être substantiel est la référence de tout ce qui est. Saint Thomas écrit :

> Une qualité n'est pas dite être parce qu'elle a d'être d'elle-même, mais parce que c'est par elle que la substance est déclarée être ainsi disposée. Il en va de même des autres accidents. C'est pour cette raison que nous les appelons des "êtres". Il est donc évident que la multiplicité des êtres possède un être focal commun vers lequel se fait la réduction[17].

L'être des accidents est particulièrement pauvre et dépendant, comparé à celui de la substance. C'est pourquoi, en étudiant ce dernier, on aura tôt fait de les étudier tous. En conclusion :

> La question que l'on se pose régulièrement, et qui est source récurrente de difficultés : "qu'est-ce que l'être ?", revient à la question : "qu'est-ce que la substance ?"[18]

C'est ainsi que la métaphysique peut disposer d'un genre d'étude unique, qui fait d'elle une science une, malgré la diversité sémantique de son sujet. Car le terme "substance" est, quant à lui, univoque, et cèle donc l'unité de la science qui

[17] L. XI, l. 13, n° 2197
[18] L. VII, ch. 1, 1028b3

l'étudie. Plutôt que sujet "unique", nous devrions, néanmoins, préférer sujet "principal", car si la substance est la pièce maîtresse de l'ensemble, elle n'est pas le thème exhaustif de la *Métaphysique*, sinon, l'accident ne serait pas un être. Elle redevient, en revanche, son sujet unique par "principe d'économie" ou "catharsis", en fonction de l'objectif final d'Aristote, car seule, elle conduit au terme de "la science recherchée", dans cette autre forme d'analogie que nous allons succinctement présenter. Autre signe que cette "analogie du terme être" n'est qu'un moment dans la démarche métaphysique.

Analogie de proportion

La seconde difficulté de la *Métaphysique* tentera de se résoudre dans le second sens d'analogie (ce terme est donc lui-même analogique !) : relation établissant une égalité sur la base d'une proportion : A est à B ce que C est à D ; les arêtes sont au poisson ce que le squelette est au vertébré ; le capital est à la richesse ce que la vertu est au bonheur ; 1/2 = 4/8 ; etc. Nous ne parlons plus de la même chose. Dans le premier cas, il s'agissait des sens d'un mot, dans le second, d'une forme de démonstration. C'est malheureusement une erreur fréquente de confondre les deux. Ce second sens est proprement celui que retient Aristote en utilisant le mot.

Il ne s'agit pas de nier les liens de cette seconde forme avec la première, certes (sinon, le terme "analogie" serait équivoque). Pour en donner un rapide aperçu, nous dirons que de même que "quantité" et "qualité" entretiennent, chacune de façon différente, une relation privilégiée avec "substance", de même, dans la proportion "4 est à 8 ce que 6 est à 12", 4/8 et 6/12 entretiennent chacun de façon différente une relation privilégiée avec 1/2. Dans le premier cas, cette relation est : "multiplié par 4", et dans le second : "multiplié par 6". "1/2", comme "substance", joue le rôle de premier, sans relation à autre chose, et d'analoguant primordial.

Précisons néanmoins, que c'est davantage leurs différences, qu'il faut saisir pour comprendre la *Métaphysique* d'Aristote, car la seconde forme d'analogie en sera le cœur même. L'étude des distinctions et des relations entre ces deux modes d'analogie a d'ailleurs donné lieu à plusieurs dizaines de siècles de réflexion et à de trop nombreuses bibliothèques débordantes de traités et de contre-traités. Nous n'irons donc pas plus loin ici, renvoyant à ce qu'en dit Thomas d'Aquin dans ses diverses autres œuvres[19]. Fondamentalement, toute la *Métaphysique* n'est rien d'autre que le vaste déploiement de cette seconde forme d'analogie, l'analogie de proportion. Nous tenterons de l'éclaircir par la suite, c'est pourquoi nous en resterons pour l'instant, à cette présentation sommaire.

---

[19] *Somme de théologie*, Ia, q. 13, a. 5 & 6 ; *Contre les Gentils*, Livre I, ch. 34 *; De la vérité*, q. 2 a. 11 ; *Les principes de la nature*, ch. 6 - (entre autres)

III- PLAN GENERAL DE LA METAPHYSIQUE

Toute l'économie de la *Métaphysique* d'Aristote est fondée sur l'analogie de proportion, avons-nous dit. Le plus sûr moyen de le découvrir est certainement de dégager l'organisation d'ensemble de l'œuvre. Saint Thomas a toujours pris un soin assidu à mettre en lumière l'ordre de tous les traités d'Aristote qu'il a commentés, avant leur étude sur le fond, car c'est pour lui la clé essentielle d'intelligence de l'ensemble. C'est en saisissant l'articulation que nous pouvons comprendre l'intention de l'auteur et le suivre. Le propre du sage est d'ordonner !

Il lui fut, néanmoins, beaucoup plus difficile, apparemment, de discerner une progression organique, que pour les *Physiques* ou d'autres ouvrages comme les *Seconds analytiques*, ou le *Traité de l'Âme*. La *Métaphysique* d'Aristote comporte quatorze livres d'inégale épaisseur. Saint Thomas en commentera douze. En fait, peu auparavant, on ne connaissait que treize livres. Manquait le livre XI. Était-il inconnu ? Était-il considéré comme un texte à part, étranger à la *Métaphysique* ? Toujours est-il qu'il ne fut traduit du grec en latin par Guillaume de Moerbeke, que simultanément au commentaire de Thomas. Même avancé dans son travail, ce dernier paraît ignorer encore son existence. On verra un peu plus loin l'impact de ce fait sur la vision d'ensemble que propose notre auteur.

De façon très sommaire, nous pouvons dire que :

- Le Livre I se divise en deux parties :
    - La sagesse recherche les causes les plus élevées
    - Histoire antique du concept de cause
- Le Livre II aborde :

  - L'homme face à la vérité
  - La non-régression à l'infini dans la causalité
- Le Livre III est consacré aux Questions métaphysiques disputées
- Le Livre IV se partage entre :
  - Le sujet de la *Métaphysique*
  - Le principe de non-contradiction
- Le Livre V élabore le vocabulaire de la *Métaphysique* et sa polysémie
- le Livre VI traite de :
  - Trois sciences théoriques
  - Les divisions de l'être
- le Livre VII définit la substance d'un point de vue logique
- le Livre VIII définit la substance d'un point de vue physique
- le livre IX traite de la puissance et de l'acte
- le Livre X précise :
  - La nature de l'un
  - Le traité des contraires
- le Livre XI récapitule des préalables déjà vus ici et en *Physiques*.
- Le Livre XII :
  - achève cette récapitulation
  - définit la substance séparée première
- *Les Livres XIII et XIV : La substance première séparée chez Platon ; ils ne sont pas commentés par Thomas d'Aquin*

Originalité de chaque livre de la Métaphysique et unité de l'ensemble

Certains des livres de la *Métaphysique* semblent bien avoir eu une vie autonome, avant que tous soient regroupés en un seul ouvrage. Sans doute même, des parties de livres représentaient-elles déjà des unités indépendantes. Thomas parle du traité de l'"Églogue" ou des contraires, à propos de la seconde moitié du livre X[20] ; il nomme "Questions disputées", le livre III[21], ou qualifie encore le livre II d'introduction générale à toute la science[22]. Le livre IV est clairement partagé entre la question du sujet de la *Métaphysique* et celle du principe de non-

[20] L. IV, l. 2, n° 562
[21] L. IV, l. 3, n° 569
[22] L. III, l. 2, n° 346

contradiction. Les livres XIII et XIV abordent les théories platoniciennes, et saint Thomas n'a pas jugé opportun de les commenter. Rappelons aussi le sort particulier réservé au livre XI, dont il a, un temps, ou bien ignoré l'existence, ou bien son rattachement à la *Métaphysique*, ou bien encore, est-ce tout simplement parce qu'il ne disposait pas de traduction latine lorsqu'il entreprit son travail. Ce livre pose d'ailleurs un problème à lui tout seul, car son contenu ne semble pas correspondre à sa place. Il s'agit d'un résumé de plusieurs passages antérieurs, mais aussi de chapitres entiers de la *Physique*. Des spécialistes d'Aristote lui trouvent d'ailleurs un style d'écriture différent du reste. La *Métaphysique* d'Aristote semble donc bien être un regroupement d'articles et de textes antérieurs, autour d'une unité centrale présidant au choix (et donc à l'élimination) et à l'ordonnancement des textes en question. Plus que d'une collection, il s'agit donc d'une confection ; de la couture de pièces selon un patron soigné.

Il n'est, en effet, pas interdit de penser que plusieurs livres forment cette unité centrale de la réflexion métaphysique et que d'autres, ou des parties d'autres viennent en contrefort. Peut-être leur rédaction ne fut-elle, d'ailleurs, systématisée qu'après coup, tant il est vrai que la formulation finale d'une bonne introduction, d'un bon questionnement ou d'une bonne définition, se peaufine toujours après avoir déjà développé ce que l'on veut introduire, questionner ou définir.

Deux lignes de force

Ainsi, nous proposons d'observer deux lignes de force. La première est composée du Livre I, leçons 1 à 3, sur les critères de la sagesse, du Livre IV, leçons 1 à 4, sur l'être en sa qualité d'être, des Livres VI sur les différentes sciences théoriques, VII sur la substance en général, VIII sur la substance naturelle, IX sur l'acte et la puissance, X, leçons 1 à 3 sur l'un, et du Livre XII à partir de la leçon 5 sur la substance séparée. Mais également une seconde série aussi puissante, formée par l'ensemble cohérent des Livres XI à XIV. Car sous la bannière "Préalables à l'étude de la substance séparée", titre du Livre XI, on constate, en effet, une parfaite continuité dans le déroulement de la pensée, depuis la leçon 1 du Livre XI jusqu'à la leçon 4 du Livre XII, et même, jusqu'à la leçon 6 inclusivement, car les leçons 5 et 6 reprennent aussi des démonstrations établies dans les *Physiques*. Le Livre XII leçon 7, représente donc le point de jonction de ces deux discours métaphysiques, car Aristote cesse alors de résumer ses thèses antérieures pour avancer dans l'achèvement de la "science recherchée". Du point de vue de la progression de l'argumentation, le Livre XII fait donc organiquement suite au Livre XI, puisqu'un même mouvement d'ensemble structure les deux et associe les livres XIII et XIV ; mais il représente tout autant la finalité de l'autre collection de livres métaphysiques I, IV, VI, VII, VIII, IX, X, car sans lui, ces derniers perdent leur raison d'être finale : la question de la substance séparée.

De leur côté, le Livre I, leçons 4 à 17, corrobore par l'histoire de la pensée, la classification en quatre causes. Le livre II serait, nous l'avons dit, une introduction générale à toute la science. Le livre III des "Questions disputées" pourrait représenter la systématisation finale et a posteriori, d'une première induction des problématiques propres à la *Métaphysique* (induction commencée au Livre XI, leçons 1 et 2). Le Livre IV, leçons 5 à 17, argumente la défense du principe de non-contradiction. Le Livre V constitue à l'évidence le dictionnaire énumérant et définissant les notions communes et analogiques qui se rattachent à l'être en tant que tel. Le livre X, leçons 4 à 12 est un traité des contraires. Chacun de ces textes développe une question annexe, certes indispensable, mais seconde dans la démarche métaphysique d'ensemble. Leur rédaction pendant, avant ou après les autres, ne bouleverse en rien la cohérence de la réflexion. Nous pourrions les considérer comme des passages "flottants", quand les précédents seraient "chaînés". Nous entendons flottants, aussi bien dans la chronologie de rédaction que dans leur place logique au sein de l'ensemble. Il semble d'ailleurs que, de l'avis des spécialistes, saint Thomas n'ait pas commenté linéairement la *Métaphysique* dans l'ordre de succession des livres. Il aurait notamment abordé le commentaire des livres II et III après tous les autres.

Synopse d'ensemble de la *Métaphysique*

La mise en synopse des livres de la *Métaphysique*, telle qu'elle ressort des dires de Thomas d'Aquin, illustre bien notre propos. La succession des livres I à VI est quasiment séquentielle, comme s'il n'existait pas de hiérarchie entre eux. Ce n'est qu'à partir du Livre VII que nous découvrons une composition véritablement organique. Ce schéma est différent de la synopse des huit livres des *Physiques*, par exemple, qui est entièrement organique dès le départ, et même rigoureusement construite sur le modèle d'un syllogisme, comme nous avons essayé de le démontrer dans le guide de notre traduction[23]. Rien de tel avec la *Métaphysique*.

Thomas d'Aquin connut un réel embarras pour situer le Livre XI. Dans un premier temps, il propose un schéma où la place du livre en question est ignorée, au Livre VII, leçon 1, n° 1245 (*non rendu comme tel dans notre traduction*) :

> Cette science traite de l'être en sa qualité d'être et des premiers principes des êtres. Dans une première partie, donc, Aristote aborde l'être (*i.e. livres VII à X*), et dans une seconde les principes premiers, au livre XII.

[23] *Physiques d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin*, l'Harmattan 2008. *Cf*. aussi www.thomas-d-aquin.com

Il ne sera aucunement question du Livre XI dans toute la subdivision que Thomas donne par la suite, comme si l'on passait directement de X à XII. D'où cette première synopse globale :

La métaphysique est la science des réalités les plus intellectuelles .....Prohème

OBJET ET NATURE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

La sagesse considère les causes les plus élevées .....L I
Les apports des philosophes antérieurs au sujet des causes des choses .....L I, l 4
Comportement de l'homme envers la vérité universelle..... L II
Dialectique des interrogations sur la vérité universelle des choses ..... L III
L'être en tant qu'être et les premiers principes de démonstration .....L IV
Polysémie du vocabulaire de la philosophie première..... L V
Différence entre la philosophie première et les autres sciences –
L'être par accident et comme vrai .....L VI

L'ETRE PAR SOI ET L'UN
L'être par soi qui est hors de l'âme
L'être selon qu'il se divise en dix prédicaments ..... L VII
La substance sensible selon une approche logique.....L VII, l 3
La substance sensible selon une approche physique ..... L VIII
L'être selon qu'il se divise en puissance et acte .....L IX
L'un et ce qui lui fait suite **..... L X**

Préalables à la science de la substance séparée
et des premiers principes.....L XI

LES PREMIERS PRINCIPES DE L'ETRE
La philosophie première traite surtout de la substance..... L XII
Les substances séparées selon Aristote ..... L XII, l 5
Les substances séparées, selon les platoniciens ..... L XIII – XIV

Dans ce cas de figure, le Livre XI est comme incrusté de force dans le déroulement qui va de l'être à ses principes premiers. Saint Thomas ignorait-il encore, à l'ouverture du Livre VII d'Aristote, l'existence de ce texte ? Les spécialistes pensent que c'est vers cette époque qu'il en prend connaissance.

Mais au Livre XI, leçon 1, n° 2146 (*non rendu comme tel dans notre traduction*), l'organisation est différente. Ce livre est associé au Livre XII, et même aux Livres XIII et XIV, ce qui pourrait confirmer qu'il s'agit bien ici, dans l'esprit de Thomas d'Aquin, d'un bloc autonome, même s'il s'intègre logiquement à ce qui précède :

> C'est pourquoi Aristote, en nous livrant cette science, après avoir traité des points communs (*i.e. Livres I à X*) aborde spécialement la question des substances séparées

> … Et pour en donner une compréhension plus claire, dans une première partie, il synthétise sous forme de résumé, ce qui a été dit dans ce livre, comme dans les *Physiques* (*i.e. Livres XI à XII leçon 4*), qui est utile à la connaissance des substances séparées, et dans une seconde partie, il s'enquiert des substances séparées, à peu près au milieu du livre suivant (*i.e. Livre XII leçon 5 et sq.*). Il divise la première partie en deux. Dans la première, il rassemble tout ce qui précède la considération de la substance (*i.e. Livre XI*), et dans la seconde, au début du livre suivant, tout ce qui appartient à la considération de la substance (*i.e. Livre XII leçons 1 à 4*).

D'où la nouvelle synopse globale :

La métaphysique est la science des réalités les plus intellectuelles .....Prohème

OBJET ET NATURE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

La sagesse considère les causes les plus élevées .....L I
Les apports des philosophes antérieurs au sujet des causes des choses.....L I, l 4
Comportement de l'homme envers la vérité universelle.....L II
Dialectique des interrogations sur la vérité universelle des choses ..... L III
L'être en tant qu'être et les premiers principes de démonstration .....L IV
Polysémie du vocabulaire de la philosophie première ..... L V
Différence entre la philosophie première et les autres sciences –
L'être par accident et comme vérité.....L VI

L'ETRE PAR SOI ET L'UN

L'être par soi qui est hors de l'âme
L'être selon qu'il se divise en dix prédicaments..... L VII
La substance sensible selon une approche logique .....L VII, l 3
La substance sensible selon une approche physique ..... L VIII
L'être selon qu'il se divise en puissance et acte.....L IX
L'un et ce qui lui fait suite **..... L X**

LES PREMIERS PRINCIPES DE L'ETRE

Préalables à la science de la substance séparée et des principes . L XI, L XII, l 1 à 4
Les substances séparées selon Aristote.....L XII, l 5
Les substances séparées, selon les platoniciens..... L XIII – XIV

IV- ARTICULATION DE LA METAPHYSIQUE

Afin de confirmer l'organisation proposée, Nous entendons, dans le présent chapitre, réunir des extraits (parfois raccourcis) de notre traduction du commentaire de Thomas d'Aquin, particulièrement destinés à révéler l'ordre présidant au développement de la science métaphysique. Il ne s'agit nullement d'offrir un résumé du contenu de chaque livre, mais bien de l'articulation d'ensemble de l'ouvrage au sein duquel chaque commentaire particulier trouve sa place.

LIVRE I

OBJET ET NATURE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

Toutes les sciences et tous les arts tendent vers un objectif unique : la perfection de l'homme, où réside sa béatitude. Il faut donc qu'une de ces disciplines règne sur ses consœurs et revendique légitimement le nom de sagesse. Car le propre du sage est d'ordonner autrui[24]. La sagesse porte sur les causes. La science qu'on dénomme sagesse considère les causes premières et les principes premiers[25].

Quiconque jouit d'une connaissance universelle, connaît d'une certaine façon toutes les choses, car il les connaît en elle. Et celui qui accède au plus universel connaîtra d'une certaine manière toutes choses … Il revient évidemment d'attribuer le nom de

[24] Prohème
[25] l. 1, n° 35

sagesse à cette même science que nous cherchons, qui est théorique, c'est-à-dire qui spécule sur les causes et les principes premiers[26].

Tout ce que nous avons dit éclaire la nature de notre doctrine : elle est spéculative, libre, et non pas humaine mais divine ; nous comprenons aussi son intention : les causes premières et universelles de ce qui existe, objets de sa recherche[27].

Les opinions des prédécesseurs

Nous devons réexaminer les opinions des philosophes antérieurs qui se penchèrent sur la nature des êtres et qui ont réfléchi sur la vérité avant Aristote. Eux aussi ont énoncé des causes et des principes, et pour nous qui leur succédons, être attentif à leurs propos sera un préalable, autrement dit une introduction[28].

Puis, Aristote passe en revue les opinions de tous ses devanciers sur la causalité[29].

L'examen des causes, de leur nature et de leur nombre est correctement parvenu à son terme. Les philosophes dont il a été question en témoignent en se montrant incapables d'ajouter un autre genre de causes à ceux qui ont été énumérés. Autre bénéfice : il devient évident que notre science doit porter sa recherche sur les principes des choses[30].

Aristote synthétise enfin les propos de tous ses prédécesseurs sur les principes, avant d'établir ce qu'il reste à entreprendre. Tout ce que nous avons dit auparavant montre bien que les anciens philosophes se sont efforcés de chercher les causes déterminées dans les *Physiques*[31].

LIVRE II

L'HOMME FACE A LA VERITE

Après avoir passé au crible les opinions des anciens philosophes sur les principes premiers des choses, qui sont l'objet principal du philosophe premier, il commence à fixer le vrai. Mais l'étude de la vérité propre à la philosophie première diffère de celle des autres sciences spécialisées. Chacune s'intéresse, en effet, à une vérité

[26] l. 2, n° 44 et 51 (désormais, nous écrirons : 2, 44 & 51 pour ce chapitre)
[27] 3, 68
[28] 4, 72
[29] Les transitions en italique sont de nous
[30] 11, 180
[31] 17, 272

particulière sur un genre précis d'êtres. Mais la philosophie première étudie la vérité universelle des êtres[32].

Puis Aristote démontre l'impossibilité de remonter à l'infini dans les causes, et évoque les attitudes humaines face à la vérité.

Après avoir décrit le comportement humain en face de la vérité, le Philosophe indique à quelle science appartient principalement la connaissance du vrai : la philosophie première[33].

LIVRE III

QUESTIONS DIALECTIQUES SUR LA VERITE DES CHOSES

Après avoir établi la méthode d'examen de la vérité, le Philosophe entreprend de rechercher cette vérité au sujet des principes premiers et de ce qui s'y attache, objets d'étude de notre science. Il aborde la question de façon dialectique, en énumérant les points douteux sur la vérité objective. Il annonce pour cela son intention : concernant la science que nous cherchons, et qui porte sur les principes premiers et la vérité universelle, il est indispensable de rassembler tout ce qui est sujet d'interrogations, avant d'établir la vérité … Lorsqu'on est à la recherche de la vérité, il convient de se préparer avant de s'exécuter, et de bien s'interroger, en repérant les points douteux. Poursuivre la vérité consistera, alors, à résoudre ces questions préalables … Aristote avait l'habitude dans presque tous ses ouvrages, de faire émerger les questions avant de rechercher le vrai et les conclusions. Ailleurs, néanmoins, il égrenait un à un chaque doute et le résolvait pour lui-même, tandis qu'ici, il les rassemble tous, et traite après de la vérité selon l'ordre qui convient[34].

Puis Aristote énumère les questions propres à la recherche métaphysique.

Ces questions sont énoncées pour être ensuite discutées, puis tranchées. Il est, en effet, difficile de poursuivre la vérité à leur sujet, mais il n'est déjà pas facile de bien s'interroger, en faisant émerger les raisons sérieuses de douter[35].

---

[32] 1, 273
[33] 2, 289
[34] 1, 338-339 & 343
[35] 3, 368

LIVRE IV

SUJETS DE CONSIDERATION DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

Aristote s'est interrogé dialectiquement sur les réalités que notre science doit considérer. Il commence à en établir démonstrativement la vérité. Mais le mode de procéder est à connaître avant d'avancer dans l'examen des sujets d'une discipline. C'est pourquoi il commence par préciser le sujet, en partant du principe qu'existe une science dont le sujet est l'être. Or, une science doit examiner non seulement son sujet, mais aussi les accidents qui lui appartiennent en eux-mêmes. Aussi Aristote écrit-il qu'existe une science qui étudie l'être en sa qualité d'être, ainsi que les caractéristiques qui l'accompagnent en elles-mêmes, c'est-à-dire les accidents par soi de l'être[36].

Puis Aristote aborde l'analogie du terme "être" selon les dix catégories d'êtres.

Il démontre que la philosophie s'articule selon les différentes subdivisions de l'être et de l'un. Elle aura autant de chapitres qu'il y a de types à cette substance qui est dite être et une plus que toute autre chose, et qui forme le sujet principal et le ressort de cette science. Les spécimens de substance sont ordonnés les uns aux autres car la substance immatérielle est naturellement antérieure à la substance sensible. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait une première parmi les parties de la philosophie. Celle qui concerne les substances sensibles est première dans l'ordre pédagogique, car il faut aborder une discipline par ce qui est plus connu pour nous, et c'est l'objet des livres VII et VIII. Mais celle qui concerne la substance immatérielle, antérieure en noblesse et dans l'intention de la science, elle est transmise au livre XII. Pourtant, quelle que soit la première, il est néanmoins nécessaire qu'elle soit en continuité avec les autres parties, car toutes ont pour genre l'un et l'être. Les branches de cette discipline sont donc réunies dans la considération de l'un et de l'être, même lorsqu'elles portent sur des types distincts de substances[37].

Il est clair que c'est à une science unique qu'incombe l'examen de l'être en sa qualité d'être et de ses caractéristiques inhérentes. Il est non moins évident que cette science se penche sur la substance, mais aussi sur les accidents, puisque l'être se prédique des deux. Elle se préoccupe aussi, avons-nous dit, de notions comme le même, le divers, le semblable, le dissemblable, l'égal, l'inégal, la négation, la privation, les contraires et tout ce que nous avons défini comme étant des accidents par soi de l'être. Et non seulement de ces concepts, mais encore d'autres comme

[36] 1, 529
[37] 2, 563

l'antérieur et le postérieur, le genre et l'espèce, le tout et la partie, etc. qui, pour la même raison, sont aussi des accidents de l'être comme tel[38].

C'est une même science qui étudiera toutes les substances en tant que telles, ainsi que les premiers principes des syllogismes[39].

Puis Aristote aborde l'étude du principe de non-contradiction, les thèses de ses négateurs, ainsi que les façons de leur répondre.

Il résulte à l'évidence de ce qui précède que parmi toutes les opinions et toutes les expressions, la plus ferme est celle affirmant que les phrases et les propositions opposées ou contradictoires ne sont pas vraies ensemble. Il a également signalé à quelles incohérences aboutissent ceux qui soutiennent leur vérité simultanée, et pour quels motifs ils sont amenés à de tels propos[40].

LIVRE V

ANALOGIE DU VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

Le Philosophe a cerné le domaine de cette science. Il entreprend désormais l'étude des sujets relevant d'elle. Les notions abordées sont communes à toutes les choses, et ne s'emploient pas univoquement, mais dans l'ordre de succession propre aux divers sujets, comme nous l'avons vu. Il cherche d'abord à distinguer entre les intentions des noms que cette science envisage[41].

Puis Aristote analyse un à un les sens des concepts utilisés en métaphysique, rapidement énumérés au livre précédent[42].

LIVRE VI

MODE DE DETERMINATION DE L'ETRE

Après avoir établi que cette science examine l'être, l'un, et ce qui découle de l'être en tant que tel, après avoir montré que ces notions se disent de multiples façons et avoir mis à jour cette multiplicité, le Philosophe entreprend d'élucider les objets qui tombent sous la considération de cette science, autrement dit l'être et les concepts qui lui font suite. Il commence par déterminer le mode de procéder propre

[38] 4, 587
[39] 5, 595
[40] 15, 718
[41] 1, 749
[42] 4, 587 (cf. source de la note 12)

à cette discipline, en le différenciant des autres sciences : elle examine les principes de l'être en sa qualité d'être. Tout d'abord, cette science rejoint les autres en ce qu'elle étudie des principes. Comme son sujet est l'être, et que toute science doit rechercher les principes et les causes de son sujet en tant que tel, elle se doit donc de rechercher les principes des êtres en tant qu'êtres[43].

Aristote continue en précisant quels êtres feront l'objet principal de la science en question ; il en profite pour écarter certaines modalités, qui ne sont pas importantes pour elle. Il rappelle pour cela les différents modes de dire l'être. L'être pur et simple, c'est-à-dire attribué universellement, se dit, en effet, de multiples façons : 1 Quelque chose est dit être par accident. 2 Est dit être ce qui se compare au vrai de la proposition, et non-être ce qui se compare au faux. 3 Est dit être ce qui rassemble les différents types de catégories, comme l'identité, la qualité, la quantité, etc. 4 S'ajoute aux précédents l'être qui se divise en puissance et acte[44].

Aristote écarte l'être par accident et l'être vrai des préoccupations principales de la science qui l'intéresse. La composition et la division, où gisent le vrai et le faux, appartiennent à l'esprit et non aux choses[45] … Lorsqu'on aura suffisamment examiné ce genre d'être couvert par un prédicament, on l'aura aussi fait pour l'être par accident et l'être vrai. C'est pourquoi, ces types d'êtres sont à délaisser. On doit étudier les causes et les principes de l'être dit "par soi", en sa qualité d'être. Chaque fois que l'on prononcera ce nom "être", en effet, il se dira de multiples façons[46].

LIVRE VII

LA SUBSTANCE, SELON UNE APPROCHE LOGIQUE

La substance sensible

Après avoir écarté des préoccupations principales de la philosophie, l'être par accident et l'être indiquant le vrai, le Philosophe aborde désormais l'être en soi, extérieur à l'âme humaine, qui est le sujet premier de considération de notre science. Celle-ci porte, en effet, sur l'être en sa qualité d'être et sur ses principes premiers, comme nous l'avons vu. L'être et l'un sont associés dans une même étude, c'est pourquoi Aristote aborde l'un et l'autre successivement. Or, il est acquis que l'être par soi extra-mental, se divise de deux façons, en dix catégories, premièrement, et en puissance et en acte ensuite. Commençons donc avec l'être se

[43] 1, 1144-1145
[44] 2, 1171-1172
[45] 4, 1241
[46] 4, 1244

divisant en dix catégories. Aristote entend établir que pour traiter de l'être se divisant en dix catégories, il suffit d'étudier la substance, et propose le raisonnement suivant : ce qui est premier parmi les êtres, comme purement et simplement être, et non d'un certain point de vue, dévoilera suffisamment la nature de l'être ; or, la substance est de ce type ; il suffira donc d'examiner la substance pour connaître la nature de l'être. C'est pourquoi il commence par démontrer que la substance est être premier[47] … Aristote résume les vérités à rechercher à ce sujet. Nous devons d'abord juger de ce qui fut bien dit et de ce qui ne le fut pas, chez les philosophes. Il faut aussi préciser ce qui est substance, et si les objets mathématiques ou les espèces sont bien des réalités étrangères aux sensibles ; si oui, quel est leur mode d'existence ? Mais si ce n'est pas le cas, existe-t-il une autre substance séparable ? Pourquoi et comment ? Ou bien, n'y a-t-il aucune substance en dehors des êtres sensibles ? Tout cela sera établi à la fin. Mais auparavant, il nous faut d'abord examiner et décrire la nature de la substance des réalités sensibles, où elle se manifeste le mieux. C'est l'objet de la présente étude[48].

Division de la substance

Aristote a annoncé que la substance est l'objet principal de la philosophie. Il aborde la méthode et l'ordre à suivre, en divisant les substances en leurs parties, et en enseignant lesquelles étudier principalement, lesquelles doivent être ignorées, et dans quel ordre les examiner. Or, la substance se dit au moins en quatre sens, si ce n'est davantage. Les noms qu'on lui a attribués sont, en effet, nombreux ; certains y voient les limites corporelles, qu'on omettra ici, mais également : 1- On dira substance l'identité permanente d'être, c'est-à-dire l'identité de quelque chose, ou son essence ou sa nature. 2- L'universel, sera également dit substance, de l'avis de ceux qui entendent par idées, les espèces universelles prédiquées des singuliers, et qui sont substances de leurs attributaires. 3- Le premier genre est substance de chacun, pour ceux qui pensaient que l'un et l'être étaient la substance de toutes choses et leur genre premier. 4- Le sujet, autrement dit la substance particulière, est dit substance. On appelle, en effet, sujet, ce à quoi l'on destine le reste, soit à titre de supérieur envers l'inférieur, comme un genre, une espèce ou une différence, ou bien comme l'on attribue un accident commun ou propre, à un sujet. Et le Philosophe de conclure que c'est de cela qu'il faut traiter, autrement dit du sujet ou de la substance première, car une telle réalité paraît bien être substance par excellence. Aristote subdivise la quatrième branche de la segmentation précédente, autrement dit le sujet. Il en donne d'abord la formule. Le sujet, qui est substance

[47] 1, 1245-1246
[48] 1, 1268-1269

première particulière, se partage en trois : la matière, la forme et le composé des deux. Il ne s'agit évidemment pas d'une division d'un genre en espèces, mais d'une prédication analogique par ordre de succession de ses contenus[49].

L'identité permanente d'être

Après avoir fixé l'ordre de procéder à propos de la substance, le Philosophe commence son traité avec l'examen des substances sensibles. Ce qu'il faut d'abord dire des substances sensibles, et montrer à leur sujet, c'est l'identité permanente d'être. C'est pourquoi nous en parlerons d'abord sur un mode logique, en raison de l'affinité de cette discipline avec notre science par leur degré de généralité évoqué plus haut. Le mode logique est donc le plus approprié pour commencer. Or, concernant l'identité d'une chose, ce que l'on doit en dire se dit logiquement le mieux, lorsqu'on s'interroge sur l'identité permanente d'être à partir du mode de prédiquer. C'est, en effet, un thème spécifique de la logique[50].

Puis Aristote analyse l'identité permanente d'être dans la substance et l'accident.

L'identité permanente d'être se confond-elle avec l'être sensible ?

Après avoir élucidé l'identité permanente d'être et son domaine, le Philosophe s'enquiert désormais de savoir si elle se confond ou non avec ce dont elle est la marque, à savoir l'être sensible. La question se formule ainsi : nous devons nous demander si l'identité permanente d'être de chaque chose, et chacune des choses auxquelles elle appartient, sont identiques ou non. L'identité permanente d'être de l'homme, par exemple, se superpose-t-elle à "un homme", ou s'en démarque-t-elle ?, etc. Cette recherche est préparatoire ; elle est un pré-requis à l'examen de la substance que nous entreprendrons par la suite. Car Aristote entend, en effet, s'enquérir plus loin de savoir si les universels sont les substances des choses, et si les composants du défini prennent part à sa définition. C'est dire l'utilité de l'investigation présente.

Aristote montre les paradoxes à vouloir séparer l'identité permanente d'être d'avec la chose dont elle est l'identité.

En distinguant et séparant l'identité permanente d'être d'avec les choses, ces dernières ne sont plus ni connues, ni des êtres, ce qu'on ne peut admettre. Voilà pourquoi ces arguments manifestent l'unité et la coïncidence non accidentelle, de quelque chose et son identité permanente d'être. Analogiquement, dans le domaine du savoir, connaître une chose et connaître son identité, reviennent au même …

---

[49] 2, 1270-1276
[50] 3, 1306-1308

C'est pourquoi, dans la mesure où quelque chose d'un dans l'être et dans la connaissance, est dit un, il est nécessaire que les deux aspects que sont la chose et son identité permanente d'être, se confondent[51].

Tout naît d'un agent et d'une matière préalable

Après avoir expliqué ce qu'est l'identité permanente d'être, à quoi elle s'applique, et qu'elle n'est rien d'autre que la chose dont elle est l'identité, le Philosophe s'enquiert de la cause de sa génération. Il entend désormais établir que les identités et les formes résidant dans les êtres sensibles, ne sont pas engendrées par des formes qui existeraient hors de la matière, mais par celles qui lui sont intimes, bien au contraire. Ceci représentera une des façons de réfuter la position de Platon sur les substances séparées … Tout ce qui est engendré provient de la matière et d'un spécimen similaire ; un être ne peut apparaître sans que préexiste "quelque chose". Or, il est clair que ce qui préexiste doit être partie intégrante de ce qui est engendré. On le constate, en effet, de la matière. Elle est dans l'engendré, et c'est elle qui devient l'engendré par acheminement vers l'acte. Or, non seulement préexiste cette part de la chose qu'est la matière, mais la composante essentielle, à savoir la forme, préexiste également. Matière et forme sont toutes deux, les composantes de l'engendré[52].

Aristote vient d'exposer les préalables sur la génération, qui sont nécessaires à la clarté de son propos : prouver qu'il est inutile de supposer des espèces séparées comme causes de la genèse des êtres. Deux points sont d'ores et déjà établis, à savoir que toute génération provient d'une matière quelle qu'elle soit, et que tout engendré est engendré par son semblable[53].

Puis Aristote démontre que la forme n'est pas engendrée et que les espèces séparées ne sont pas causes de génération.

Les composants de l'identité permanente d'être

Aristote a développé ce qu'est l'identité permanente d'être, à quoi elle appartient et quelle est sa place dans les réalités dont elle relève ; il a aussi rejeté la nécessité de poser des identités séparées des choses pour expliquer la génération. Il entend examiner de quels composants elle est formée[54].

Puis Aristote passe en revue les parties propres à la définition et à l'essence, et celles qui ne concernent que la singularité matérielle des spécimens.

---

[51] 5, 1356 & 1367 & 1371
[52] 6, 1381 & 1412
[53] 7, 1417
[54] 9, 1460

Synthèse d'étape

Aristote récapitule. Il a expliqué ce qu'est l'identité permanente d'être, comment elle se prédique du tout, et qu'elle s'attribue par soi. Il a aussi montré pourquoi certaines notions signifiant l'identité permanente d'être contiennent par soi les parties du défini et pourquoi certaines n'en contiennent pas. Il a aussi dit que dans la notion de substance à titre de forme, ne sont pas mentionnées les parties de la substance à titre de matière, parce qu'elles ne sont pas partie de cette substance, qu'est la forme, mais du tout composé. Composé dont, à dire vrai, il existe d'une certaine façon une définition, mais d'une autre, il n'y en a pas.

Suit l'analyse du composé comme individu et comme sujet.

Aristote a précisé que l'identité permanente d'être d'une chose quelconque se confond avec ce dont elle est l'identité, ce qui se vérifie effectivement dans l'absolu en certains êtres comme les substances premières immatérielles. Mais s'il est question d'une réalité quelconque, soit matière, soit matérielle, comme les composés dont l'essence contient une matière, leur identité permanente d'être ne se confond pas avec ce dont elles sont l'identité. Il faut donc s'attendre à ce que cette thèse selon laquelle l'identité se confond avec la chose dont elle est l'identité, fasse l'objet de deux exceptions, d'une part, ce qui est dit par accident, et d'autre part, les substances matérielles. Car, avons-nous dit, l'identité permanente d'être est ce que signifie la définition. Or, cette définition ne s'assigne pas aux individus, mais aux espèces. Voilà pourquoi, la matière individuelle, qui est principe d'individuation, est exorbitante du champ de l'identité permanente d'être. Rien de ce qui, dans la nature, est fait de matière, n'est sa propre identité, mais il la possède. Bien que l'homme séparé des singuliers n'existe pas dans la nature, il est néanmoins une notion soumise à l'examen logique. L'homme dans son acception commune, fait un avec son identité, logiquement parlant. Mais dorénavant, il retranche les substances matérielles du monde naturel, des substances se confondant avec leur identité. Reste pourtant que ces substances que sont les seules formes subsistantes, n'ont, pour les individualiser, rien d'étranger à leur essence ni à l'espèce signifiant leur identité. C'est pourquoi se vérifie absolument en elles, l'unité entre leur être et leur identité permanente d'être[55].

L'universel n'est pas substance

Après avoir examiné la substance dite identité, le Philosophe aborde la substance dite universel par certains. Il va montrer que les universels ne sont pas substances des êtres sensibles, mais il prolonge d'abord son propos précédent. L'étude principale de cette science porte sur la substance ; il faut donc revenir à sa division,

[55] 11, 1529-1536

afin de fixer ce qui a été dit et ce qu'il reste à voir. Or, les explications précédentes ont mis en évidence que la substance est premièrement ce qui est en tant que sujet, c'est-à-dire la matière, qui est à la forme substantielle, ce que le sujet constitué par la substance complète est à la forme accidentelle. D'une autre façon, elle est aussi l'identité permanente d'être, qui relève de la forme. D'une troisième, elle est ce qui résulte d'elles, autrement dit le composé de matière et de forme. Quatrièmement, certains nomment substance, l'universel … Nous avons déjà vu deux modes, puisque nous avons abordé l'identité permanente d'être, et le sujet dans ses deux acceptions. Ce dernier peut, en effet, se présenter sous la forme d'une chose précise et d'un être en acte, comme l'animal est le siège de ses passions, et n'importe quelle substance particulière l'est de ses accidents. Mais il peut aussi être comme la matière première sous-jacente à l'acte, c'est-à-dire à la forme substantielle. Nous avons expliqué comment les parties de la matière appartiennent à l'espèce ou à l'individu. Mais pour certains – les platoniciens – non seulement la matière et l'identité ont paru être des causes, mais plus encore l'universel. C'est pourquoi, nous aborderons ici ce thème de l'universel, tandis que la question des substances composées sensibles n'apparaîtra qu'après *(c'est-à-dire au livre VIII)*[56].

Puis Aristote développe pourquoi l'universel, en général, n'est pas substance.

Aristote vient d'expliquer dans l'absolu, pourquoi les universels ne sont pas substances ; il entend développer qu'ils ne sont pas non plus substances séparées des réalités sensibles[57].

Puis il analyse tous les paradoxes suscités par la théorie platonicienne des idées.

Aristote revient sur un point demeuré douteux jusqu'à présent : comment une substance peut-elle se composer de parties, puisqu'on a déjà établi qu'elle n'était constituée ni de caractéristiques, ni de substances en acte ? Il va expliquer que les éléments la formant ne sont pas des substances en acte, mais en puissance ... Il aborde un point particulier : l'un et l'être, qui sont pourtant le plus souvent considérés comme la substance des choses, ne sont pas substances[58].

La substance est principe et cause

Le Philosophe avait promis qu'il traiterait de la substance des choses sensibles, qui est l'identité permanente d'être. Il l'a fait connaître selon un mode logique, en montrant que l'attribut par soi relève de l'identité. Moyennant quoi, nous ne voyons pas encore bien ce qu'est cette substance dite identité permanente d'être. Les platoniciens voulaient qu'elle fut les universels et les espèces séparées, ce

[56] 13, 1566 & 1568
[57] 14, 1592
[58] 16, 1631 & 1637

qu'Aristote vient de réfuter. Il lui reste à éclaircir sa nature véritable. Pour ce faire, il doit établir au préalable qu'elle est principe et cause. Telle est l'intention de ce chapitre. Il commence par exposer son propos : puisqu'il a été démontré qu'aucun prédicat universel n'est substance, contrairement aux thèses platoniciennes, nous devons formuler ce qu'est en vérité une « substance » dite identité permanente d'être, et « quelle est son identité » ; est-ce une forme, une matière ou autre chose de ce type ? Il s'agit, disons-nous, de répondre à l'aide d'une autre source que la démarche logique qui nous a permis d'entamer notre recherche sur la substance. Peut-être alors, les développements sur l'identité des réalités sensibles rendront-ils plus claire, la nature de cette substance qui est séparée du monde sensible. Quoiqu'en effet, les substances séparées ne soient pas de même espèce que les substances sensibles, comme l'ont établi les platoniciens, la connaissance de ces dernières sera néanmoins la voie de l'intelligence des premières. Aristote précise cet autre point de départ pour aborder la substance en question : nous savons qu'il y a, en elle, principe et cause[59].

Aristote montre que la forme est autre que les éléments composant la chose. Elle est donc cause à part entière, indépendamment de la matière.

LIVRE VIII

LA SUBSTANCE, SELON UNE APPROCHE PHYSIQUE

Après avoir traité des substances selon un mode logique, en examinant la définition et ses composantes, le Philosophe entend étudier la substance sensible dans ses principes propres, en lui appliquant les conclusions logiques précédentes. Il poursuit donc avec l'exposé général de son intention : beaucoup de choses ont été dites lors de l'étude logique des substances ; il faut désormais raisonner en appliquant ces conclusions logiques aux êtres naturels réels. Nous devons « les résumer », dans une collecte sommaire et récapitulative, puis finaliser complètement le traité de la substance, avec l'analyse des points omis plus haut.

Aristote entreprend donc de synthétiser quelques points parmi ceux qui ont été exposés. La science qui nous préoccupe étudie prioritairement les causes, principes et éléments des substances. Elle considère l'être commun comme son sujet propre, et le divise en substance et neuf genres d'accidents. Mais il a été prouvé que la connaissance des accidents dépend de celle de la substance ; par conséquent, l'intention principale de notre science portera sur cette dernière. Or, connaître quelque chose, c'est connaître ses principes et ses causes. L'objet de notre science

[59] 17, 1648

sera donc d'établir les principes, causes et éléments des substances. Comment ces trois objets diffèrent-ils ?, nous l'avons déjà vu.

Il reprend son développement sur les façons de concevoir la substance, en exposant ce qu'on dit des substances existant dans la nature des choses. Tous confessent, en effet, l'existence de « certaines » substances, les substances sensibles, comme la terre, l'eau, etc., et, par ordre hiérarchique de perfection, les plantes, les animaux et leurs parties, puis le Ciel et ses régions, comme les orbes et les étoiles, dont la noblesse transcende les autres substances sensibles. La subsistance réelle de certaines autres, au contraire, n'est pas unanimement reconnue. Des philosophes ont supposé une existence singulière pour les espèces et les objets mathématiques, séparés dans leur façon d'être ; ils voulaient, en effet, qu'à toute abstraction dans l'intelligence, corresponde une abstraction dans la façon d'être des choses. Or, l'intellect abstrait l'universel au sein des particuliers, comme "homme" au sein de Socrate et de Platon, c'est pourquoi ils ont supposé que les espèces subsistent séparément par soi. Mais comme l'intelligence abstrait aussi une forme de la matière sensible, comme le courbe – sans mention du nez contrairement à la notion de camus – la ligne, etc., qui sont dits mathématiques, ils ont imaginé des objets mathématiques séparés.

Aristote expose le lien de continuité entre ce qui a été dit et les points encore à voir. L'identité permanente d'être est substance, et la définition, sa notion significative ; voilà pourquoi le Philosophe a traité de la définition. Or, comme elle résulte d'attributs prédiqués par soi, c'est aussi pourquoi il a établi ce qui est par soi. Parce qu'en outre, elle est une notion composée d'éléments, il lui a fallu discerner les membres de la définition faisant partie de la chose, des autres parties, et voir si ces membres de définition sont identiques aux parties du défini. Il a également démontré que ni l'universel, ni le genre n'étaient substances. Il a donc fait le tour complet de l'exploitation possible des notions et de la substance. Reportons à plus tard l'examen de ce qui, parmi les substances existant dans la nature des choses, concerne les idées et les objets mathématiques, que certains disent subsister par soi et isolément des substances sensibles. Ce sera l'objet des derniers livres de notre traité. Mais pour l'heure, nous devons examiner ces substances reconnues de tous, à savoir les substances sensibles, afin de nous appuyer sur ce qui est manifeste pour avancer vers ce qui ne l'est plus. Conformément au plan annoncé, Aristote s'enquiert des principes des substances sensibles. Il entend démontrer que la matière et la forme en sont les principes[60].

Aristote examine dans la suite la matière, la forme et leur union substantielle.

[60] 1, 1681-1686

LIVRE IX

L'ACTE ET LA PUISSANCE

La puissance

Après avoir traité de l'être en ses dix catégories, le Philosophe entend l'examiner dans sa division en acte et puissance. Mais il achève d'abord la suite de son propos et dévoile l'intention de ce livre. Dans les chapitres précédents, il a parlé d'un être premier, auquel toutes les autres catégories d'êtres se rattachent, à savoir la substance. Il explique pourquoi tous les autres genres d'êtres se réfèrent à elle comme à un être premier : tous, à savoir la qualité, la quantité, etc., impliquent la notion de substance. La quantité est appelée telle parce qu'elle est une mesure de la substance ; la qualité, parce qu'elle est une disposition de la substance, etc. L'être se divise d'une façon lorsqu'on le dit être quelque chose, comme une substance, une quantité, une qualité ou un autre des dix prédicaments. Mais il se divise également d'une autre façon, selon la puissance et l'acte ou l'opération, d'où provient le nom d'acte, comme nous le verrons par la suite. C'est ce que nous devons donc examiner à présent.

Commençons par la puissance, qui, en toute rigueur de termes, n'est pas utile à note intention. Puissance et acte s'observent le plus souvent parmi les choses en mouvement, car le mouvement est l'acte d'un être en puissance. La visée principale de notre science ne s'arrête cependant pas à la puissance et à l'acte des seuls êtres meubles, mais de l'être en général. On observera donc de la puissance et de l'acte dans les réalités immobiles, telles que les natures intellectuelles. Mais ce que nous avons dit à propos de la puissance dans les êtres meubles, et de l'acte qui lui répond, nous pourrons l'étendre à la puissance et à l'acte des choses intellectuelles, dans le monde des substances séparées que nous aborderons par la suite. Tel est l'ordre qui convient : les réalités sensibles en mouvement nous sont davantage accessibles, et c'est par elles que nous nous hisserons à la connaissance de la substance des êtres immobiles … Aristote entreprend donc d'étudier la puissance et l'acte. Il commence par la puissance prise en elle-même, et regarde en combien de sens on peut la dire[61].

Suit l'analyse des différentes puissances, active ou passive, naturelle ou rationnelle.

L'acte

Après avoir examiné la puissance, Aristote aborde l'acte. L'acte ne se limite pas aux êtres mobiles, mais s'observe aussi parmi les immobiles. La puissance se

[61] 1, 1768-1771 & 1773

conçoit relativement à l'acte. La capacité ou la potentialité d'acte s'attribue à ce qui est apte par nature à mouvoir activement, ou à accueillir passivement la motion ; et cela, ou bien purement et simplement, lorsque la puissance est communément rapprochée d'une action ou d'une passion, ou bien de façon particulière si la puissance est une faculté de bien agir ou de bien recevoir. Mais on parlera aussi autrement de capacité et de potentialité lorsqu'elle se rattache à un acte sans mouvement. Le nom d'acte doit son origine au mouvement, mais le mouvement n'est pas seul à être dit acte[62].

Il y a acte lorsqu'existe une réalité, mais pas comme elle est lorsqu'elle est en puissance. Celui qui sait, mais n'exerce pas son savoir, par exemple, est en puissance à l'examen, sans examiner, mais cela même, exercer son savoir et examiner, c'est être en acte. En procédant à une induction tirée d'exemples particuliers, on peut montrer le sens de ce qu'est l'acte, mais il est impossible de donner une définition des éléments premiers et simples, car on ne peut remonter à l'infini. Or, l'acte relève de ces éléments premiers et simples, c'est pourquoi on ne saurait le définir. Par proportion entre deux termes, on peut voir ce qu'est l'acte[63].

Puis Aristote établit la priorité de l'acte sur la puissance, en temps, en notion et en substance, quoique la puissance soit chronologiquement antérieure dans le sujet.

La substance ou forme ou espèce, est un acte. L'acte précède la puissance en substance et formellement. Il est aussi chronologiquement premier, comme on l'a dit, puisque l'acte par lequel le géniteur, le moteur ou le producteur est en acte, doit toujours exister antérieurement à l'acte par lequel l'engendré ou le produit est en acte après avoir été en puissance. Et l'on remonte ainsi jusqu'à aboutir à un moteur premier qui est seulement en acte. Ce qui progresse de la puissance à l'acte requiert, en effet, un acte antécédent chez l'agent, par lequel il est conduit à l'acte[64].

Aristote a prouvé que l'acte est antérieur à la puissance, en substance comme en définition et en perfection, en s'appuyant sur des arguments issus des êtres corruptibles. Il entend montrer la même chose en leur comparant les êtres éternels, perpétuellement en acte, contrairement aux mobiles périssables, qui sont tantôt en puissance et tantôt en acte. L'être éternel se compare au corruptible comme l'acte à la puissance. En tant que tel, le premier n'est pas en puissance, tandis que le second l'est. Or, l'être éternel précède le corruptible en substance et en perfection, c'est évident. Donc l'acte est antérieur à la puissance en substance et en perfection. Aristote démontre la thèse qu'aucun être éternel n'est en puissance[65].

---

[62] 5, 1823-1824
[63] 5, 1825-1827
[64] 8, 1866
[65] 9, 1867

L'acte, le bien et le vrai

Après avoir comparé l'acte à la puissance selon leur hiérarchie, le Philosophe le fait en fonction du bien et du mal. Il soutient d'abord que l'acte est meilleur que la puissance dans le bien ... Après avoir comparé la puissance et l'acte en fonction du bien et du mal, Aristote les compare en lien avec l'intelligence du vrai et du faux[66].

Puis Aristote étudie les critères du vrai et du faux, notamment dans le cas des substances composées et des substances simples.

Il est donc évident que le vrai et le faux ne sont pas comparables chez les êtres simples et dans les réalités composées. Rien de surprenant à cela, car l'être ne se compare pas non plus pour chacun des deux. L'être du composé émerge de ses composants, mais pas l'être du simple. Or, le vrai fait suite à l'être, car la propension des choses à être et à la vérité est la même. Les réalités d'être dissemblable sont aussi de vérité différente[67].

Synthèse des deux niveaux de vrai et de faux

Aristote rassemble les deux points de vue sur le vrai et le faux, aussi bien dans les substances composées que dans les simples. Cet être qui désigne la vérité et ce non-être qui désigne l'erreur sont déclarés être vrais, au moyen d'une composition, si ce que l'intellect compose est composé dans la réalité, et faux dans le cas contraire, que ce soit en pensée ou dans le discours. Mais dans les choses simples, il en va différemment. Nous serons dans le vrai lorsque « ce qu'est véritablement l'être », à savoir l'identité et la substance de la chose simple, est tel qu'il est compris. Mais si ce n'est pas le cas, l'intelligence ne possède pas le vrai. Sera donc vrai de le comprendre tel qu'il est, mais on n'observera pas de faux ni de manquement mais une ignorance. Lorsqu'on ne parvient pas à l'identité, on méconnaît entièrement la chose. Dans les composés, au contraire, on peut avoir une partie de vraie et errer en d'autres[68].

LIVRE X

L'UN ET SES PROLONGEMENTS

L'un

Auparavant, le Philosophe a démontré que notre science a pour sujets l'être et l'un qui lui est convertible. Après avoir examiné l'être par accident *(Livre VI)*, l'être

[66] 10, 1883 & 1888
[67] 11, 1903
[68] 11, 1914-1915

indiquant la vérité d'une proposition *(Livre VI)*, l'être par soi qui se divise en dix catégories *(Livre VII et VIII)*, et qui se partage en puissance et acte *(Livre IX)*, il entreprend dans ce livre, l'étude de l'un et de ce qui s'y attache. Commençant par l'un en soi, il établit en combien de sens il se dit[69].

Aristote énumère les différents sens de l'un.

L'un est par conséquent indivisible, ou bien purement et simplement comme l'unité au principe du nombre, ou bien « selon un point de vue » qui est celui de l'unité, comme on l'a dit des autres mesures[70].

Après avoir démontré que l'un est quantitativement premier, dans tous les sens de la notion de mesure, et s'étend à partir de là aux autres genres, le Philosophe examine ses relations avec la substance ; l'un est-il la substance même des choses ? … Aristote compare l'un à l'être. Puisqu'une même argumentation sert aux deux, il montre que l'un et l'être signifient en quelque façon la même chose. "En quelque façon", car l'être et l'un sont identiques en sujet, mais diffèrent en notion seulement. "Un" ajoute à l'être l'indivision. On qualifie d'un, en effet, l'être indivisible ou indivisé[71].

Un et plusieurs

Après avoir traité de l'un pour lui-même, le Philosophe le compare avec plusieurs. Il étudie l'un et la pluralité, et ce qui leur fait suite. Il commence par montrer comment l'un s'oppose à plusieurs. D'où l'opposition existant entre eux provient-elle ? Bien que un et plusieurs s'opposent de nombreuses façons, nous le verrons, l'une d'entre elles est primordiale : celle entre le divisible et l'indivisible, car ce genre d'opposition repose sur le sens exact de chacun d'eux ... Aristote étudie ensuite les caractéristiques engendrées par l'un et plusieurs. Il les énumère d'abord. Il l'a d'ailleurs déjà fait lorsqu'il a examiné et distingué les différents sens dont se disent les contraires *(Livre V)*. À l'un font suite l'identique, le semblable et l'égal. L'identique est l'unité dans la substance, le semblable, l'unité dans la qualité, et l'égal, l'unité dans la quantité. Leurs contraires appartiennent à la pluralité, c'est, à savoir, le divers, le dissemblable et l'inégal. Sont, en effet, divers, les êtres qui ne sont pas un en substance, dissemblables, ceux qui ne sont pas un en qualité, et inégaux, ceux qui ne sont pas un en quantité[72].

---

[69] 1, 1920
[70] 2, 1960
[71] 3, 1961 & 1974
[72] 4, 1983 & 1999-2000

La contrariété

Après avoir étudié l'un et plusieurs, et les caractéristiques qui en découlent, notamment la contrariété qui est une différence, avons-nous dit, le Philosophe aborde la contrariété, car elle présente une difficulté particulière[73].

Ayant établi que la contrariété constitue une sorte de différence, et que la différence relève ou bien du genre, ou bien de l'espèce, Aristote entend montrer comment les contraires forment les différences de genres et d'espèces. Il veut prouver, tout d'abord, que la différence spécifique est une sorte de contrariété, et entreprend pour cela d'expliquer que cette différence appartient de soi au genre, car elle le divise dans sa nature même, en espèces[74].

Ayant démontré que la différence spécifique est une contrariété, Aristote précise qu'il en va autrement de certaines contrariétés ; ce ne sont pas des différences spécifiques. Certains contraires, en effet, ne produisent pas de différence spécifique, mais appartiennent à une même espèce … Cela revient à se demander pourquoi certaines contrariétés introduisent une différenciation spécifique et d'autres non[75].

Puis Aristote montre que certaines contrariétés introduisent une diversité de genre.

Corruptible et incorruptible divisent par soi l'être, car est corruptible ce qui peut ne pas être, tandis qu'est incorruptible ce qui ne peut pas ne pas être. Comme l'être n'est pas un genre, il n'est pas étonnant que corruptible et incorruptible ne partagent pas un quelconque genre commun[76].

LIVRE XI

PREALABLES A LA SCIENCE DE LA SUBSTANCE SEPAREE

Aristote synthétise les acquis précédents, ainsi que dans d'autres sciences

Les sciences spécialisées omettent certains points pourtant nécessaires à leur recherche. Il faut donc qu'existe une science universelle et première qui étudie ces données délaissées par les disciplines plus limitées. Ce sont les traits généraux attachés à l'être dans son acception commune (dont aucune science particulière ne traite, car ils n'appartiennent pas davantage à l'une qu'à l'autre, mais à toutes dans leur ensemble), mais aussi les substances séparées, qui débordent du périmètre de tous les savoirs spécialisés. Voilà pourquoi Aristote, en nous livrant cette science,

[73] 5, 2023
[74] 10, 2112
[75] 11, 2127 & 2130
[76] 12, 2145

se devait de faire suivre l'étude des traits communs, d'un traité dédié aux substances séparées, dont la connaissance finalise non seulement les sujets abordés dans cette science, mais encore ceux des autres matières. Pour parvenir à une connaissance plus évidente des substances séparées, il commence par résumer les propos tenus tant dans ce traité que dans les *Physiques*, qui pourraient être utiles à cet objectif. Il reprend certaines questions déjà évoquées, sur la considération de cette science : porte-t-elle sur les principes et les substances ? Il suppose tout d'abord qu'elle examine les principes. En discutant les opinions des autres penseurs sur les principes premiers des choses, le Philosophe a, en effet, déjà éclairci le fait que la sagesse soit une science qui s'occupe des principes. Il a expliqué qu'elle s'intéresse aux causes les plus élevées et les plus universelles, ce qui fait d'elle la plus noble des sciences[77].

Le Philosophe reprend en synthèse les développements précédents sur les sujets de considération de notre science, afin de répondre aux questions qu'il vient de soulever. Il incombe, en effet, à notre discipline d'examiner tous les êtres, aussi Aristote commence-t-il par établir la nécessité de pouvoir opérer une certaine réduction de tous à l'unité. La philosophie observe l'être en sa qualité d'être ; autrement dit, elle regarde l'être selon une notion universelle d'être, et non sous l'aspect de tel ou tel être quelconque, puisque l'être se dit en de multiples sens, et non en un seul. Si, néanmoins, cette multiplicité est une pure équivocité, qui ne renvoie à rien de commun, l'ensemble des êtres ne serait pas l'objet d'une seule science, car on ne saurait les rattacher sous une sorte de genre unique. Or, une science doit posséder ce genre unique. Mais à supposer que cette multiplicité contienne une communauté quelconque, alors tous les êtres pourront être réunis sous cette science. Voilà pourquoi la question de savoir si notre science est une, alors qu'elle embrasse des sujets nombreux et variés, conduit inéluctablement à examiner si tous les êtres se rattachent à une unité ou non … Comme l'être se dit de multiples façons, en relation à une unité, que tous les contraires remontent à une contrariété première de l'être, et qu'une telle remontée à l'un peut ainsi permettre une science unique, comme nous l'avons dit, la question de départ sur l'existence d'une science unique de réalités nombreuses et hétérogènes est donc résolue[78].

Suit l'examen du principe de non contradiction.

De même que tous les êtres se rattachent à un premier, de même, les principes de démonstration doivent absolument se réduire à l'un d'entre eux, qui tombe prioritairement sous le regard de notre philosophie. Celui-ci stipule l'impossibilité pour l'identique d'être et simultanément, de ne pas être. Il est premier pour la

[77] 1, 2146
[78] 3, 2194 & 2205

raison qu'il met en jeu l'être et le non-être, lesquels sont les premiers objets auxquels l'intellect accède[79].

Suivent la comparaison de la philosophie première avec les autres sciences, le genre d'être qu'étudie cette science, et ceux qu'elle écarte, puis l'étude du mouvement et de l'infini, comme préalables à la science de la substance première.

LIVRE XII

LES SUBSTANCES SEPAREES

La substance est le sujet principal de la science première

Aristote a synthétisé, dans le précédent livre, ce qui avait été dit auparavant, tant dans cet ouvrage que dans les *Physiques*, à propos des êtres imparfaits. Il traite désormais des principes premiers de l'être. Il entend pour cela reprendre les conclusions sur l'être pur et simple qu'est la substance, énoncées aussi bien ici que dans les *Physiques*, et ajouter ce qui fait encore défaut dans l'étude exhaustive de la substance. Il commence par rappeler que cette science a pour objet d'examiner principalement la substance. C'est sa « théorie ». Puisque cette science première, qu'on appelle sagesse, recherche les principes premiers des êtres, elle doit porter principalement sur les principes et causes des substances, qui sont les principes premiers des êtres[80].

Il commence avec une triple division. En premier, la substance sensible, qui se subdivise en deux genres : les substances sensibles éternelles que sont les corps célestes, et les substances sensibles périssables, celles que nous connaissons tous, comme les plantes, les animaux, etc. … Ces trois genres diffèrent en ceci que les substances sensibles, qu'elles soient passibles ou impassibles, relèvent de la considération de la philosophie naturelle, dont le sujet est l'être mobile. De telles substances sont, en effet, en mouvement. Mais à supposer que les deux types de substances ne partagent aucun principe commun, la substance séparable et immobile appartiendra alors au domaine d'une science autre que la précédente. Si au contraire, elles se rejoignent en un point, l'étude globale des deux relèvera de la science qui abordera cet élément commun. Voilà pourquoi la *Physique* ne regarde que les substances sensibles dans leurs actes et leurs mouvements, tandis que notre science aborde autant les sensibles que les immobiles, là où elles se rencontrent : elles sont êtres et substances[81].

---

[79] 5, 2211
[80] 1, 2416
[81] 2, 2424 & 2427

Puis Aristote aborde la substance sensible du point de vue de la matière, puis de la forme, et enfin du composé. Il montre comment ces trois principes se retrouvent analogiquement en tout genre d'être. Puis comment acte et puissance divisent analogiquement tout genre d'être. Il continue en montrant que ces principes sont identiques d'un point de vue universel.

Le Philosophe récapitule et synthétise la vérité. S'interroger sur l'identité ou la diversité des principes et des éléments des genres, de la relation, de la qualité, etc., c'est se pencher sur des notions qui se disent de plusieurs façons, car les principes de choses diverses sont divers, mais identiques d'une certaine façon. En un sens, en effet, les principes de tout sont identiques ; ils le sont proportionnellement lorsque l'on dit qu'en n'importe quel genre, on observe des termes qui se comportent comme une matière, comme une forme ou une privation, et comme un moteur ; ou bien parce que les causes des substances sont les causes de tout, du fait qu'elles disparues, les autres ont disparu ; ou bien encore parce que les principes sont « des actes accomplis », autrement dit l'acte et la puissance. C'est de ces trois façons que les principes sont identiques pour tous. Mais ils sont différents en un autre sens, car les contraires à l'origine des choses, ainsi que la matière, ne se disent pas univoquement ; en effet, ce ne sont pas des genres. La pluralité de leurs sens n'est pas non plus une équivocité. Voilà pourquoi nous pouvons dire qu'ils sont identiques, non pas purement et simplement, mais analogiquement. Puis il met un terme à cette étude qui a montré combien il y a de principes des êtres sensibles, comment ils sont identiques et comment ils sont différents[82].

Il existe une substance universelle

Ayant établi les principes des substances sensibles, le Philosophe aborde les substances immobiles et séparées de la matière. Il commence par livrer sa pensée personnelle : il existe une substance éternelle, immobile et séparée de la matière. Supposer une substance éternelle est inévitable. Il a déjà énuméré trois types de substances, dont deux sont naturelles, parce qu'elles sont en mouvement ; l'une est éternelle comme le Ciel, l'autre est passible comme les plantes et les animaux. Mais il existe, hormis celles-ci, un troisième type, qui est immobile et non-naturel. C'est de lui qu'il faut parler désormais. Nous devons, avant cela, démontrer la nécessité de l'existence d'une substance éternelle et immobile … Aristote approfondit l'être de cette substance éternelle. Pour soutenir l'éternité du mouvement, tout d'abord, elle doit être éternellement mouvante ou agissante. Il est, en effet, nécessaire qu'à un mouvement éternel réponde une substance éternelle capable de mouvoir et d'effectuer ; ce moteur agent doit aussi être toujours en acte.

[82] 4, 2484-2487

S'il n'était que « capable de mouvoir et de faire », c'est-à-dire potentiellement moteur ou facteur de mouvement, et non pas agent en acte, il n'y aurait pas de mouvement en acte. Pour qu'il n'en soit pas ainsi, il est indispensable de poser une substance éternelle mouvant et agissant en acte[83].

Comment le premier moteur meut-il ?

Après avoir démontré qu'existe une substance éternelle, immatérielle et immobile, toujours en acte, le Philosophe s'enquiert du conditionnement de cette substance, ainsi que de sa perfection. Il explique tout d'abord comment meut le moteur immobile. Puisque la présence d'un premier moteur non mû est démontrée, il doit mouvoir comme le désirable et l'intelligible, car ce sont les seuls facteurs capables de mouvoir sans être mus … Comme on a démontré de l'ordination du moteur au mobile, que le premier moteur est une substance simple et acte, on démontre la même conclusion de l'ordination des intelligibles. Il est clair, en effet, que la substance est la première d'entre eux, parce que nous ne comprenons les accidents que par elle, car elle participe à leur définition. Et parmi les substances, la simple se conçoit avant la composée, car elle est incluse dans l'intelligence de cette dernière. Et parmi les simples relevant du genre substance, l'acte se perçoit avant la puissance, car cette dernière se définit par lui. Reste donc que le premier intelligible est substance simple et acte[84].

Aristote entreprend de comparer le premier moteur, agissant comme intelligible et désirable, avec le mobile qui l'intellige et le désire. Car, s'il est vrai que le moteur premier agit en étant premier intelligé et désiré, il est nécessaire, dès lors, que le premier mobile désire et intellige. Mais à dire vrai, c'est conforme à l'opinion d'Aristote, pour qui le Ciel est animé d'une âme intelligente et désireuse. L'âme du Ciel se délecte en désirant et concevant le premier moteur désiré et conçu … Le Philosophe poursuit en expliquant que la conception et la jouissance du premier intelligible est plus parfaite encore que celle de celui qui le pense et le désire[85].

Le Philosophe s'enquiert de l'unité et de la pluralité des substances séparées. Il passe en revue les thèses des astronomes Eudoxe et Calippe et s'appuie sur le nombre des sphères pour en déduire le nombre de substances immatérielles motrices, puis conclut sur l'opinion populaire et la tradition ancestrale

[83] 5, 2488 & 2492
[84] 7, 2520 & 2524
[85] 8, 2536 & 2539

Le premier moteur est intelligent et intelligible ; il est le bien de l'Univers

Après avoir étudié la substance immatérielle, sa perfection et son unité, le Philosophe se propose d'examiner certaines questions afférentes à son action. Il a, en effet, exposé plus haut que la substance première et immatérielle meut comme être intelligible et bien désirable. Il aborde donc les questions concernant le premier aspect – la substance première immatérielle, bien intelligible et intellect – en commençant par la nature intellectuelle de cette substance[86].

Après avoir expliqué comment le moteur premier est intelligent et intelligible, le Philosophe entend chercher en quoi il est bon et attrayant[87].

[86] 11, 2600
[87] 12, 2627

V- LA CATHARSIS DE L'ETRE

Les raisons d'une démarche

La base de la démarche d'Aristote fut de chercher des principes de réflexion assez généraux pour qu'ils puissent s'étendre autant aux êtres tangibles qu'aux êtres séparés, même si cette extension n'est pas univoque, mais analogique, comme nous l'avons remarqué. La démarche univoque est rendue impossible par la nature même de l'âme humaine, qui ne peut accéder à la connaissance des réalités immatérielles :

> Comme l'âme humaine est la dernière dans la hiérarchie des substances intelligentes, elle a peu de part au pouvoir intellectuel ; comme par ailleurs, elle est de sa nature acte d'un corps, même si sa capacité d'intelligence n'est pas l'acte d'un organe corporel, elle est néanmoins, de son état, tournée vers la vérité des corps et des sensibles. Ces derniers sont moins connaissables par nature, du fait de leur matérialité, mais peuvent cependant se faire connaître par abstraction des caractères sensibles contenus dans la représentation imaginative. C'est ce mode de connaissance qui convient à la nature de l'âme humaine, parce qu'elle est forme d'un corps ; or ce qui est naturel demeure ; il serait donc impossible à l'âme humaine unie à un tel corps, de connaître la vérité des choses sans pouvoir abstraire de la représentation, pour s'élever à l'intelligence. Elle ne peut cependant en aucune façon s'élever de cette manière à la connaissance de l'identité des substances immatérielles, qui sont sans proportion avec les substances sensibles. Il est donc impossible à l'âme humaine, tant qu'elle demeure unie au corps, d'appréhender les substances séparées et connaître leur essence[88].

[88] L. II, l. 1, n° 285

Aristote néanmoins, reconnaît qu'il ne fut pas le premier à tenter cette voie d'approche des substances séparées. Il critique toutefois Pythagore pour n'avoir pas franchi le pas, alors qu'il s'en était potentiellement donné les moyens :

> Tous les philosophes qui prennent en considération tous les êtres et qui posent que parmi les êtres, les uns sont sensibles, les autres non, appliquent évidemment leur examen aux deux genres. Donc ceux qu'on appelle pythagoriciens se servent de principes et d'éléments plus éloignés que ceux des physiologues. Pourtant leurs raisonnements et leurs travaux portent en tout sur la nature[89].

Il reproche aussi à Platon de n'être pas allé jusqu'au bout d'une démarche pourtant entamée, car il en était resté à une extension univoque, et non analogue :

> Pourtant, ceux qui soutiennent qu'il y a des formes, d'un côté ont raison de les séparer, s'il est vrai qu'elles sont des substances, mais d'un autre côté, ils ont tort parce qu'ils disent que la forme est l'unité d'une multiplicité. La raison en est qu'ils ne peuvent expliquer lesquelles sont des substances de cette sorte, les incorruptibles, en dehors des substances singulière et sensibles ; ils les font donc identiques par la forme aux substances corruptibles (car celles-là, nous les connaissons), en ajoutant aux choses sensibles le mot « en soi »[90].

Cette démarche, saint Thomas l'annonce clairement :

> Nous devons d'abord nous intéresser à la substance sensible, parce que tout un chacun la reconnaît. Tout le monde, en effet, confesse que certains sensibles sont des substances, ce qui n'est pas le cas des substances insensibles. C'est pourquoi il faut commencer par les premières qui sont mieux connues. Le Philosophe précise au préalable la raison de cet ordre. Commencer par établir l'essence des substances sensibles est un « pré-requis » avant d'avancer dans le travail ; il s'agit d'une étude préparatoire, nécessaire à l'approfondissement, afin de nous appuyer sur ces substances sensibles plus accessibles pour nous, et de nous élever vers les réalités « plus connues purement et simplement, et par nature », à savoir les substances intelligibles, qui constituent notre objectif principal. C'est, en effet, ainsi que progresse l'apprentissage, en n'importe quelle matière, et pour tout être humain : aller des réalités les moins connues par nature vers celles plus connues par nature ... Mais bien que les réalités plus connues de nous soient peu connues par nature, c'est pourtant sur ce mal connu par nature, mais plus connaissable pour l'étudiant, qu'on doit tenter de s'appuyer pour atteindre ce qui est « absolument », c'est-à-dire universellement et parfaitement connaissable, en partant de cela-même qui est faiblement connu par soi[91].

Elle impose de mettre à jour ces principes communs en question, à la fois pour les êtres naturels et séparés, ce qui différencie fondamentalement la démarche métaphysique de celle des *Physiques* :

---

[89] L. I, ch. 8, 989b24-25
[90] L. VII, ch. 16, 1040b27-35 – l. 16, n° 1645
[91] L. VII, l. 2, n° 1298, 1300, 1305 – ch. 3, 1029a34-b12

> À supposer que les deux types de substances ne partagent aucun principe commun, la substance séparable et immobile appartiendra alors au domaine d'une science autre que la précédente. Si au contraire, elles se rejoignent en un point, l'étude globale des deux relèvera de la science qui abordera cet élément commun. Voilà pourquoi la *Physique* ne regarde que les substances sensibles dans leurs actes et leurs mouvements, tandis que notre science aborde autant les sensibles que les immobiles, là où elles se rencontrent : elles sont êtres et substances[92].

Épuration du concept d'être

Au cours des livres VI à X, Aristote entreprend cette démarche de purification progressive de la notion d'être à partir de ces principes généraux, pour ne retenir de l'être commun que la substantialité, l'actualité et l'unité, abstraction faite de toute matérialité et de toute composition. C'est sur ces concepts épurés, qu'il fera reposer sa vision analogique de l'Être premier. L'être en tant qu'être n'étant que le chemin vers l'Être premier, il n'est, en effet, pas nécessaire d'en faire la recension exhaustive avant de chercher à atteindre le but ; mais au contraire, laissant de côté tout ce qui ralentirait sans apporter de contribution, Aristote ne se consacre qu'à atteindre le plus directement possible cette "science recherchée".

Dès le Livre VI, il distingue les quatre genres de division du terme "être" attribué à tout ce qui existe : être par accident ou par soi, être dans les choses et être dans l'esprit, être des dix catégories et être en puissance ou en acte :

> L'être proprement dit s'entend en plusieurs sens. Il y a d'abord l'être accidentel, puis l'être qui désigne la vérité, et, en regard, le non-être qui désigne le faux ; de plus, chaque forme de l'attribution est une manière d'envisager l'être : on le considère sous le rapport de l'essence, de la qualité, de la quantité, du lieu, du temps et sous les autres points de vue analogues ; enfin il y a l'être en puissance et l'être en acte[93].

Rappelons qu'il avait précisé, au Livre IV, qu'à l'étude de l'être, s'ajoute celle de l'un, auquel s'oppose le multiple. Nous tenons là le fil directeur des cinq livres qui nous intéressent, du Livre VI au Livre X dont nous avions remarqué, en effet, qu'ils participaient à une sorte d'épine dorsale de l'ensemble de la démarche. Celle-ci consiste à examiner chacune de ces alternatives pour ne retenir que ce qui, à chaque fois, se présente comme le plus parfait dans l'être, et en délaissant le reste. Cette hiérarchisation des préoccupations ne peut se comprendre que dans la perspective que nous avons dite, l'intention fondamentale d'Aristote, sa "science recherchée", qui est de contempler effectivement les principes premiers de l'être. Car autrement, rien ne permettrait d'affirmer, au sein de la science de l'être en tant qu'être, la priorité de l'étude de tel être sur celle de tel autre.

---

[92] L. XII, l. 2, n° 2427 – ch. 1, 1069a30-36
[93] L. VI, ch. 2, 1026a34-1026b4

Aristote élimine tout d'abord l'être par accident, par exemple "le musicien-constructeur", parce qu'une telle entité adventice n'est l'objet d'aucune science, il retient, au contraire, l'être par soi, fruit d'une causalité déterminée, comme sujet de sa science. Un peu plus loin, parmi les êtres par soi, il élimine l'être exprimant la vérité d'une proposition, le "oui" latin (la langue latine ne connaît pas d'équivalent de notre "oui". Elle répond par l'expression "est") pour ne retenir que l'être véritable, celui qui existe en dehors de l'esprit et dans la réalité des choses. Seul ce dernier intéresse véritablement la métaphysique.

> Il faut laisser de côté l'être par accident et l'être comme vrai ; la cause de l'un est, en effet, indéterminée, celle de l'autre une conception de l'esprit[94].

Les Livres VII et VIII sont entièrement consacrés à l'étude de la substance.

> Nous devons formuler ce qu'est en vérité une « substance » dite identité permanente d'être, et « quelle est son identité » ; est-ce une forme, une matière ou autre chose de ce type ? Peut-être alors, les développements sur l'identité des réalités sensibles rendront-ils plus claire, la nature de cette substance qui est séparée du monde sensible. Quoiqu'en effet, les substances séparées ne soient pas de même espèce que les substances sensibles, la connaissance de ces dernières sera néanmoins la voie de l'intelligence des premières[95].

Au livre VII, Aristote démêle une triple problématique intriquée. L'identification ou non de l'être avec son identité permanente d'être, la substantialité ou non de l'universel, et les parties essentielles et non-essentielles de la définition. C'est pour retenir que la substance est être par soi, contrairement à l'accident, qu'elle ne se confond pas avec son identité permanente d'être lorsqu'elle est matérielle, qu'elle n'est pas un universel, encore moins un universel séparé, et que ses parties essentielles sont de l'ordre de la forme. De cette réflexion, Aristote délaisse l'être-accident au profit de l'être-substance. Il opère ensuite une seconde dichotomie, entre la substance dont l'être se confond avec son identité permanente d'être, la substance simple, et celle où les deux se distinguent, la substance composée. La première révèle une plus grande perfection d'être. Le rapport de proportion fondamental de la *Métaphysique* est donc le suivant : la forme pure est à la substance séparée ce que la composition de forme et de matière est à la substance naturelle :

> À l'évidence, par conséquent, il existe une réalité qui se confond avec son identité permanente d'être, à savoir celle qui est non pas composée de forme et de matière, mais forme seule. Mais dans le cas d'une chose qui serait seulement forme, il n'existe pas de principe d'individuation en dehors de la nature de l'espèce ; cette forme, existant par soi, s'individualise par soi. C'est pourquoi elle n'est rien d'autre que ce qu'est son être[96].

---

[94] L VI, ch. 2, 1027b35
[95] L VII, l. 17, n° 1648 – ch. 17, 1041a8-9
[96] L VIII, l. 3, n° 1709-1710 – ch. 3, 1044a10-11

Abordant ensuite l'acte et la puissance, le Philosophe fait à nouveau une différence entre la substance qui est acte mêlé de puissance et celle qui est pur acte. Il note ensuite qu'une substance acte pur ne peut être que d'ordre spirituel. Il retient cette dernière. Le rapport de proportion sera : l'acte pur est à la substance séparée ce que l'acte mêlé de puissance est à la substance naturelle :

> La visée principale de notre science ne s'arrête pas à la puissance et à l'acte des seuls êtres meubles, mais de l'être en général. On observera donc de la puissance et de l'acte dans les réalités immobiles, telles que les natures intellectuelles … Mais ce que nous avons dit à propos de la puissance dans les êtres meubles, et de l'acte qui lui répond, nous pourrons l'étendre à la puissance et à l'acte des choses intellectuelles, dans le monde des substances séparées que nous aborderons par la suite. Tel est l'ordre qui convient : les réalités sensibles en mouvement nous sont davantage accessibles, et c'est par elles qui nous nous hisserons à la connaissance de la substance des êtres immobiles[97]… Même chose en comparant les êtres éternels, perpétuellement en acte, contrairement aux mobiles périssables, qui sont tantôt en puissance et tantôt en acte. L'être éternel se compare au corruptible comme l'acte à la puissance. En tant que tel, le premier n'est pas en puissance, tandis que le second l'est[98].

Puis à propos de l'un, il conclut par la séparation générique entre la substance périssable et la substance impérissable, la corruption étant à la substance naturelle ce que l'incorruptibilité est à la substance séparée.

> Corruptible et incorruptible divisent par soi l'être, car est corruptible ce qui peut ne pas être, tandis qu'est incorruptible ce qui ne peut pas ne pas être. Comme l'être n'est pas un genre, il n'est pas étonnant que corruptible et incorruptible ne partagent pas un quelconque genre commun[99].

Application de cette catharsis à la substance séparée

Aristote définit donc par épuration, une substance par soi, identique à son essence, acte pur et spirituel, génériquement incorruptible, dont il démontre l'existence et à qui il donnera un nom caractéristique : « pensée de la pensée » :

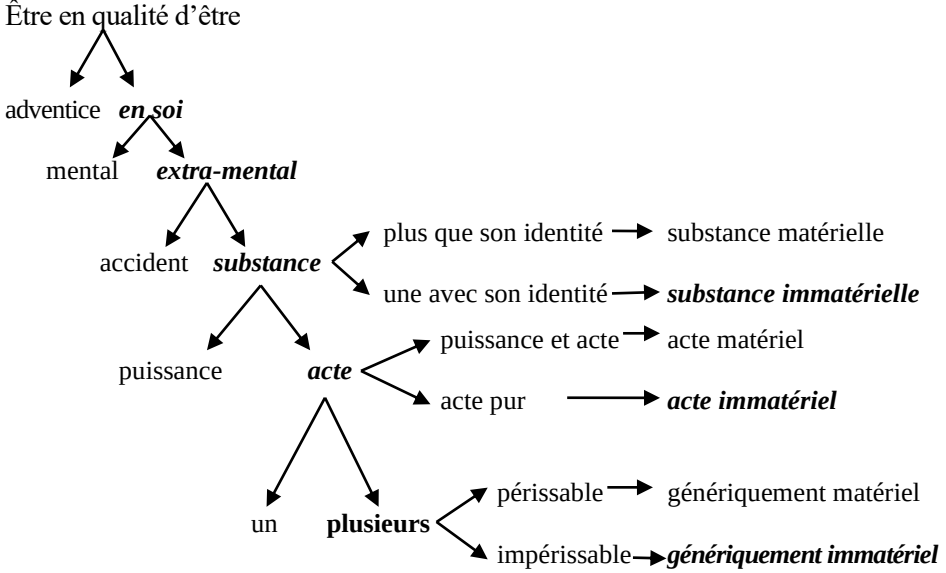
> Ayant établi les principes des substances sensibles, le Philosophe aborde les substances immobiles et séparées de la matière. Il approfondit l'être de cette substance éternelle. Pour soutenir l'éternité du mouvement, il doit non seulement exister une substance éternelle motrice et agente, mais encore, que sa substance soit aussi acte ; une telle substance doit aussi être immatérielle[100] … Après avoir démontré qu'existe une substance éternelle, immatérielle et immobile, toujours en acte, le Philosophe explique comment meut le moteur immobile. Il doit mouvoir comme le désirable et l'intelligible, car ce sont les seuls

[97] L. IX, l. 1, n° 1770-1771 – ch. 1, 1015b35
[98] L. IX, l. 9, n° 1867 – ch. 8, 1050b6
[99] L. X, l. 12, n° 2145 – ch. 10, 1059a9-17
[100] L. XII, l. 5, n° 2489,2494-2495

facteurs capables de mouvoir sans être mus. Parmi les substances, la simple se conçoit avant la composée, car elle est incluse dans l'intelligence de cette dernière. Et parmi les simples relevant du genre substance, l'acte se perçoit avant la puissance, car cette dernière se définit par lui. Reste donc que le premier intelligible est substance simple et acte.[101].

Schéma de la catharsis de l'être :

Cette analyse peut se schématiser selon l'arborescence ci-dessous :



D'où, en ne retenant que ce qui se tient du côté du parfait :

- Être en soi,
- extra-mental,
- substance une,
- acte pur spirituel
- genre incorruptible = pensée de la pensée

Qu'entendre par "pensée de la pensée" ? C'est à quoi est consacrée la fin du livre XII, le cœur même de la *Métaphysique*, en somme, pour laquelle, tout ce qui précède n'est que préparatoire.

[101] L. XII, l. 7, n° 2520-2524

VI- NOTES DE TRADUCTION

Principes de traduction

Les principes qui ont présidé à notre traduction sont les mêmes que ceux que nous avons annoncés dans notre traduction du *Commentaire des Physiques*[102]. Les textes qui nous ont servi de base sont :

- *In XII libros metaphysicorum expositio*

  Texte Cathala – Spiazzi, édition Marietti, Turin Rome, 1964 (nous avons conservé la numérotation des paragraphes pour la traduction).

- *Sancti Thomae de Aquino In duodecim libros Metaphysicorum expositio*

  Textum Taurini 1950 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

  http://www.corpusthomisticum.org. 2000

Au début de chaque leçon, saint Thomas a l'habitude d'annoncer l'agencement du chapitre qu'il va commenter, ainsi que sa place dans le contexte. La traduction de ces passages se retrouve dans les synopses qui explicitent la division de chaque livre et de chaque leçon. Ces synopses ne sont donc pas des apparats techniques complémentaires, mais font partie intégrante de la traduction. Elles sont

[102] *Physiques d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin*, l'Harmattan 2008. *Cf.* aussi www.thomas-d-aquin.com.

entièrement issues du texte du commentaire, sans ajout de notre part. Il en va de même des titres des livres, leçons et subdivisions ; ils proviennent tous du texte.

Nous pensons que la mise en exergue du plan pour lui-même, grâce à la magie du traitement de texte que Thomas ignorait, lui donne un relief supplémentaire et facilite la compréhension de la pensée. Nous ne reviendrons pas sur l'importance de l'ordre chez l'auteur. Thomas d'Aquin cite aussi de courts extraits pour situer son commentaire dans le texte latin d'Aristote qu'il avait sous les yeux. La plupart du temps, nous avons supprimé ces références. Cependant, lorsque le sens était compromis sans elles, nous les avons mises entre guillemets (« »). En revanche, les renforcements entre quotes (" ") sont de nous.

Nous n'avons pas traduit le texte d'Aristote commenté par saint Thomas. Tout d'abord, il n'est pas certain que celui donné dans les éditions officielles soit bien celui dont il disposait. Mais de façon plus radicale, c'est à Thomas d'Aquin que nous voulons nous attacher, et non à Aristote. Nous avons voulu écrire une traduction qui se lise pour elle-même, ce qui induit plusieurs conséquences :

Nous avons d'abord, supprimé toute note de bas de page, contrairement à une habitude qui en ajoute parfois plus que le texte annoté. Nous pensons qu'elles distraient désagréablement d'une lecture continue et méditative, par les ruptures et les va-et-vient auxquels elles obligent. Elles accaparent ainsi indûment l'attention au profit du traducteur et au détriment du texte traduit. Nos seuls renvois sont les références données par Thomas lui-même dans le corps de son commentaire. Nous avons voulu livrer le texte, rien que le texte.

Ensuite, nous nous adressons à des non-latinistes, qui veulent un texte français, et non un démarquage mot à mot dont ils pourraient tester la conformité à l'original. Le but est précisément de s'en détacher totalement. La traduction littérale est un leurre. Elle est fréquemment impossible, et pire, mensongère. Ce peut être aussi parfois une excuse facile pour ne pas avoir à démêler les ambiguïtés en les reproduisant inchangées. Cette traduction est donc inévitablement déjà une interprétation, par les choix qui ont été faits. Personne ne peut éviter que l'étude authentique d'une œuvre doive se faire dans sa langue d'origine. Il est permis de penser que si saint Thomas avait mieux maîtrisé le grec, ses commentaires auraient été, çà et là, plus pointus. En fait, nous nous adressons à des non-latinistes qui veulent prendre connaissance d'une pensée, comme Thomas a voulu prendre connaissance de la pensée d'Aristote.

Choix de vocabulaire

Évidemment, cela n'autorise pas à s'éloigner à loisir de l'expression originale. Nous nous sommes efforcé de demeurer le plus fidèle possible à la lettre même, à chaque fois que ce n'était pas au détriment de la compréhension. À chaque fois

aussi que cela n'alourdissait pas abusivement l'expression, par des répétitions, ou au contraire des concisions, fort en usage en latin et peu agréables en français. Nous avons aussi multiplié les synonymes selon le contexte, là où le latin ne se servait que d'un seul mot. Voici ceux qui méritent des précisions :

Actus, actu = acte, en acte, effectif, effectivement

Endelechia = acte accompli

Energeia = acte entitatif

Agibile = le devoir (dans un contexte éthique)

Habitus = avoir, acquis, juxtaposé (dans un contexte d'ordre de succession).

Une tradition bien établie affirme que ce terme est intraduisible et doit être repris comme tel en français. Nous ne l'avons pas suivie.

Hoc aliquid = cette chose précise, un spécimen, un exemplaire.

L'étymologie du terme "précis", à partir de "praeciso", couper, correspond bien au caractère séparé, isolable de "hoc", c'est-à-dire de la chose, mais aussi de "ali-" dans "aliquid", si l'on entend "aliquid" comme Thomas d'Aquin : "alius quid", c'est-à-dire d'une identité différente de celle des autres "hoc aliquid". "Cette" rend le "-quid" de "aliquid", c'est-à-dire la référence à l'identité de la chose.

Le terme spécimen rend la même idée de spécification singularisée et isolée des autres. Exemplaire concernera plutôt les objets artificiels.

Intentio = intention (en général) ; tension vers (vers l'universalité), téléonomie (dans les choses) ; relation (dans la raison) ; objet (d'une science)

Passio = réception, affect, passion, caractéristique, événement

Patere = souffrir, subir, supporter, pâtir

Primo = en premier, premièrement, exact, exactement (cf. notre *Guide de lecture des Physiques* en introduction à notre traduction du *Commentaire des Physiques*)

Quod quid est, quidditas, quid = "ce que c'est", l'essence, l'identité.

Le terme français "identité" a le mérite de reprendre la racine latine "id", traduction du "ti" grec, (on est tenté d'expliquer en ajoutant à "id-", le suffixe "-entité" : « l'id de l'entité » ; ce serait trop parfait, mais hélas, renouerait avec la tradition ancestrale des étymologies "ad hoc" et fantaisistes. "Iden-" est en fait une décadence de "idem", qui est une contraction de "is demum", c'est-à-dire "ceci précisément" ; deux êtres qui ont le même "ceci précisément" sont identiques).

Simpliciter = absolu, pur et simple ; absolument, purement et simplement

Secundum quid = selon un aspect, d'un point de vue

Ut in pluribus = dans la plupart des cas, le plus souvent, fréquent, normal, habituel

In paucioribus = dans peu de cas, rare, anormal, inhabituel

Per accidens = par accident, accidentellement, incidemment, adventice, par coïncidence, occasionnellement, à l'occasion, anormal (opposé à "ut in pluribus")

Movens, motivus = moteur, mouvant.

Il existe une certaine ambiguïté en français, du fait que "mouvant" ne signifie pas couramment "en train de mouvoir autre chose", mais plutôt "changeant", "instable". Nous aurons donc tendance à lui préférer "moteur". Pourtant, il existe une différence, car "moteur" indique plutôt une capacité à mouvoir, une puissance, et correspond au terme "motivus", tandis que "mouvant" indique une effectivité de la mouvance, un acte, et correspond au terme "movens". Néanmoins, d'une manière générale, nous emploierons "moteur" pour traduire "movens", comme nous l'avons fait pour le *Commentaire des Physiques*, sauf dans les passages où Thomas d'Aquin s'emploie à distinguer expressément l'un de l'autre.

Propter quid = en raison de, en raison de l'identité (lorsqu'il s'agit expressément d'un raisonnement "propter quid" ; cf. notre ouvrage *Lecture du commentaire du traité de la démonstration*)

Ratio = raison (en conservant un sens général) ; essence (s'il s'agit d'une ratio dans la chose) ; notion, concept (s'il s'agit d'une ratio dans l'intelligence) ; argument, raisonnement (s'il s'agit d'une ratio dans un syllogisme) ; et même un ratio (au masculin, au sens statistique). Parfois, le choix n'est pas aisé !

Virtus = vertu, potentiel, virulence, vigueur, force, vitalité

Traduction d'ens et d'esse

Il faut aussi aborder le pont aux ânes de la langue de Thomas d'Aquin : **Ens**, **Esse**. Une tradition récente donne "ens" par "étant" et "esse" par "être". Nous l'avons reprise dans notre traduction du *Commentaire des Physiques*. Mais l'approfondissement de la *Métaphysique* suggère que cette solution peut être trompeuse, ou pour le moins partiale.

Quel est le problème ? Alors qu'en français, le terme "être" est couramment aussi bien un nom substantif qu'un verbe infinitif, il n'en va pas de même, ni en grec, ni en latin, qui ne disposent, de façon usuelle, que du verbe à l'infinitif, "einai", en grec, et "esse" en latin. Les philosophes ont dû forger un nom à partir du verbe pour signifier une réalité concrète. Saint Thomas nous informe plusieurs fois que, comme l'expliquait Avicenne, "ens" est dérivé de "esse". On comprend alors que traduire "ens" par "l'être" et "esse" par "être" pouvait être source de confusion. D'autant plus que Thomas traite souvent de l'"esse quodam rei", c'est-à-dire de "l'être de quelque chose", et la confusion s'alourdit. Il fallait donc marquer la différence entre "l'être", nom commun traduisant "ens", et "l'être", infinitif traduisant "esse". Apparemment, utiliser "l'étant" et "l'être" résolvait le problème.

Mais ce choix risque de nous introduire dans une confusion beaucoup plus insidieuse, lorsque les métaphysiciens se mettent à parler sans retenue de "l'être de l'étant" ; souvent, d'ailleurs avec un Ê majuscule. Comme "l'être" est usuellement en français un substantif désignant une chose ou une caractéristique, bref un état, utiliser couramment ce terme avec son article pour signifier le verbe infinitif "esse" conduit inconsciemment à penser que ce verbe "esse" désigne lui aussi, une chose ou une caractéristique, bref un état. Or ce n'est pas ce que veut indiquer un verbe, même un verbe dit "d'état", même à l'infinitif, même substantivé, et ce n'est pas non plus, à notre sens, ce que veut indiquer Thomas d'Aquin en écrivant "esse". Un verbe est destiné à signifier l'exercice plus ou moins durable – d'où ses différents temps – d'une action ou d'un état, comme courir ou devenir ou être.

Traduire "esse" par "l'être" fait de lui une sorte d'avoir, de propriété, d'acquis une fois donné, venu de l'extérieur et séparable, et non l'expression d'un exercice en train de se pratiquer, d'une opération s'effectuant durablement par un sujet. Il s'agit donc d'un choix métaphysique, d'autant moins légitimé qu'il s'opère souvent inconsciemment. Nous ne jugeons pas de son bien fondé, mais de son absence de justification. La question mérite d'être posée. Aussi, la plupart du temps, traduirons-nous "ens" non par "l'être", mais par "un" être, avec un article indéfini, pour marquer sa singularité concrète, et "esse", toujours pas par "l'être", mais par "le fait d'être", ou tout simplement "d'être". En bref, nous essaierons d'éviter l'expression "l'être", avec l'article défini, même si ce n'est pas toujours possible de façon systématique (rien n'est jamais systématique avec le français !)

Le mieux est de donner quelques exemples : Nous traduirions *forma dat esse*[103] par : *la forme donne d'être,* et non *la forme donne l'être*. On comprend que non seulement être, mais aussi donner, prennent un sens différent. Donner d'être, c'est marquer l'efficace même de la forme durant le temps où elle exerce sa fonction sur son sujet ; il s'agit d'un échange à deux, sans tiers intervenant. Tandis que donner l'être, pour la forme, c'est en quelque sorte donner autre chose qu'elle, quelque chose de plus, de sorte qu'il y aurait la forme, le sujet et l'être.

Autre exemple significatif, dans l'ouvrage qui nous intéresse : *ens dicitur quasi esse habens*[104]. Si nous traduisons par *l'étant est ce qui est dit avoir l'être,* nous comprenons que l'étant a eu quelque chose, à savoir l'être – et même l'Être – autrement dit un "acquis", comme d'avoir des bras ou une âme. Mais si nous traduisons par : *un être est dit comme ce qui a d'être*, ni avoir ni être n'ont plus le même sens. Avoir ne signifie plus posséder l'Être, mais au contraire : "se trouver être". "Avoir d'être" marque la contingence de l'existence. Loin d'affirmer la possession d'un acquis, il indique tout au contraire, la fragilité de ce qui est.

Ou encore, pour *esse hominis,* nous écrirons *le fait d'être pour l'homme* et non pas *l'être de l'homme,* excepté lorsque *esse* signifiera spécifiquement l'essence. Enfin, *Sed causa primi gradus est simpliciter universalis : ejus enim effectus proprius est esse*[105] que l'on traduira par *Mais la causalité du premier degré est purement et simplement universelle. Son effet propre est d'être,* et non pas *… son effet propre est l'Être*.

Ce choix est tout sauf une position tranchée. C'est au contraire la volonté de laisser la problématique ouverte.

Quod quid erat esse

L'expression "quod quid erat esse" est emblématique de la *Métaphysique* d'Aristote commentée par Thomas d'Aquin, et principalement du livre VII. Malgré sa tournure tout à fait insolite, nous n'avons rencontré que peu d'efforts d'explication. On se contente en général, dans les traductions d'Aristote, du terme "essence" ou, plus inattendu, "quiddité", qui est un refus manifeste de traduire[106].

"Quod qui erat esse" décalque très exactement l'expression grecque correspondante : "to ti èn einai". Les latins eux-mêmes n'avaient donc pas

[103] Commentaire du Traité de l'Âme, L. II, l. 1
[104] L. XII, l. 1, n° 2419
[105] L. VI, l. 3, n° 1209
[106] Signalons toutefois l'exception notable de la traduction Duminil - Jaulin – Garnier-Flammarion, 2008 – qui propose un essai d'interprétation très intéressant.

davantage fait preuve d'acharnement à expliquer le sens de la formule grecque. Essayions de la décortiquer :

1°- "To" (quod), article indéfini neutre, s'applique au reste de l'expression prise comme un tout substantif. En français : "le", suivi d'une expression complexe reçue globalement comme nom unique, afin de désigner une conception simple.

2°- "Ti èn" (quid erat), imparfait d'une expression majeure chez Aristote : "ti esti", traduite par "quid est" en latin, et en français, par "ce que c'est", sous sa forme affirmative, et "qu'est ce que c'est ?" sous sa forme interrogative. "Ti", dans "ti esti ?" interrogatif, insiste sur l'essence, tandis que "ei", dans la question "ei esti ?", ou "an" en latin, dans "an est ?", insiste sur l'existence : "existe-t-il ?" ; c'est donc la considération de l'essence, qui est ici en jeu, et non de l'existence : "qu'est-ce que c'est ?", "ce que c'est", "l'identité". "En" est l'imparfait du verbe être, mais en un sens oublié et difficilement compréhensible pour nos esprits abstraits contemporains : le sens imperfectif et duratif, signifiant ce qui est commencé dans le passé et continue encore dans le présent, voire dans le futur ; "ti èn" est donc équivalent à quelque chose comme : "ce que c'est, qui était et qui perdure encore maintenant", "identité qui est en train d'être", "identité demeurant".

3°- "Einai" (esse), infinitif du verbe être. Notons qu'Aristote n'écrit pas "to ti èn ontos", ni "to ti èn ousias". L'"on" grec signifie aussi "être", mais, comme "ens", il a été forgé pour servir de nom, "ousia" signifie encore le nom "être", mais d'une manière abstraite, comme "entité" (on a aussi proposé "étance"). Il faut donc tenir qu'ici, avec l'infinitif "einai", Aristote insiste sur l'aspect verbe du terme "être", et non sur son aspect nominal ou substantif. Ceci rejoint – et corrobore – notre note sur la compréhension d'"esse" : "exercice plus ou moins durable d'une action ou d'un état", l'exercice d'être, l'occupation à être, le fait d'être.

Nous rendrons donc cette construction verbale par *l'identité permanente d'être*. Elle prend toute sa signification si on en limite l'attribution exacte à l'être naturel, composé de forme, de matière et de privation, donc à cet être "meuble" (cf. notre *Guide de lecture des Physiques* en introduction à notre traduction du *Commentaire des Physiques*), dont précisément, l'être est mal assuré dans son essence même, tel que le définissent les *Physiques*. L'expression signifie alors fondamentalement "le noyau dur de l'être meuble", à savoir son cœur invariant au travers des changements, ce qui, dans l'être changeant, perdure au travers des modifications, son *identité permanente d'être*.

METAPHYSIQUE D'ARISTOTE

Commentaire de Thomas d'Aquin
Tome I – Livres I à V

PROHEME

LA METAPHYSIQUE EST LA SCIENCE DES REALITES LES PLUS INTELLECTUELLES

PROHEME

C'est une leçon des *Politiques* d'Aristote : lorsque plusieurs réalités forment une unité organique, l'une d'entre elles doit régir et réguler les autres. L'union de l'âme et du corps l'indique suffisamment : par nature, l'âme commande et le corps obéit. Nous faisons la même constatation dans les facultés de l'âme : la raison dirige naturellement l'agressivité et la convoitise. Or, toutes les sciences et tous les arts tendent vers un objectif unique : la perfection de l'homme, où réside sa béatitude. Il faut donc qu'une de ces disciplines règne sur ses consœurs et revendique légitimement le nom de sagesse. Car le propre du sage est d'ordonner autrui.

Quelle est cette science ? Sur quoi doit-elle porter, si l'on est attentif à la façon dont quelqu'un est apte à diriger ? Aristote explique que les esprits puissants sont naturellement maîtres et recteurs d'autrui, tandis que les hommes physiquement robustes, mais d'intelligence limitée, sont appelés à servir[107], et il en va de même des sciences : sera ordonnatrice la plus intellectuelle d'entre elles, celle qui porte sur les objets les plus intelligibles.

Admettons donc trois façons d'être pleinement intelligible :

1 Au sein même du processus d'intellection : Les données qui procurent la certitude intellectuelle doivent être plus intelligibles. Or, cette certitude, l'intelligence l'acquiert avec les causes ; leur connaissance paraît donc bien être intellectuelle par excellence. Aussi la science qui traite des causes premières méritera-t-elle davantage de diriger les autres.

[107] Politiques

2 En comparant l'intelligence aux sens : ces derniers perçoivent les singuliers, tandis que l'intelligence s'en démarque par sa compréhension des universels. Une science sera donc d'autant plus intellectuelle qu'elle sera versée sur des principes plus universels. Ces principes, ce sont l'être et les notions qui l'accompagnent, comme l'un et le multiple ou la puissance et l'acte. Ce type de concepts ne doit pas demeurer à jamais indéterminé, car sans eux, nous ne pouvons parfaire notre connaissance de réalités limitées à tel genre ou telle espèce. Ce n'est pas non plus à une science particulière de les étudier, car ils sont indispensables à la connaissance de chaque genre d'être, et pour cette raison, chacune d'entre elles devrait les aborder. Reste donc que cette catégorie de notions doive faire l'objet d'une science commune, laquelle, parce qu'elle est plus intellectuelle, sera directrice des autres.

3 En se fondant sur la connaissance de l'intelligence elle-même : Chaque chose possède un potentiel d'intellectualité lié à son détachement de la matière, et seront donc les plus intelligibles, les êtres les plus dématérialisés. Intelligibilité et intelligence doivent se répondre et être homogènes, puisque l'intellect en acte ne fait qu'un avec l'intelligible. Or, sont totalement abstraits de la matière concrète, les êtres qui sont non seulement épurés de ses marques individuelles, « comme les formes naturelles, considérées de façon universelle par la science de la nature », mais encore absolument exempts de toute matière sensible. Et non seulement conceptuellement, comme les objets mathématiques, mais encore dans leur être, comme Dieu et les esprits. Raison pour laquelle la science qui les étudie, se révèle être la plus intellectuelle, la reine et la maîtresse des autres.

On ne doit toutefois pas attribuer cette triple considération à plusieurs, mais à une seule discipline, car les substances séparées que l'on a évoquées sont universelles et causes premières d'être. Or, c'est à une seule science qu'il incombe d'étudier les causes propres d'un genre et ce genre lui-même, comme la physique porte sur les principes des corps naturels. C'est à une même discipline qu'il revient donc d'aborder les substances séparées et l'être commun, qui est le genre dont les substances en question sont les causes communes et universelles.

Ceci témoigne que cette science, si elle possède trois domaines de considération, ne choisit pas n'importe lequel indifféremment pour son sujet, mais uniquement l'être commun lui-même. Le sujet d'une science, c'est la réalité dont nous cherchons les causes et les événements, et non pas les causes du genre en question. La connaissance des causes d'un genre quelconque est bien plutôt l'objectif vers lequel s'achemine le cours d'un savoir. Or, bien que le sujet de notre discipline soit l'être commun, il se dit aussi pleinement des réalités séparées de la matière selon

l'être et le concept. Car on parle ainsi non seulement de celles qui ne seront jamais matérielles, comme Dieu ou les intellects substantiels, mais également de celles qui peuvent se trouver sans matière, comme l'être commun, ce qui ne saurait arriver si le fait d'être dépendait pour elles de la matière.

De ces trois domaines d'où l'on attend la perfection d'une science, elle reçoit trois noms : on l'appelle science divine ou théologie parce qu'elle porte sur les substances qu'on a dites ; métaphysique, parce qu'elle considère l'être et sa suite, qui sont transphysiques dans le processus de résolution, où le plus commun y est postérieur au moins commun ; philosophie première, enfin, car elle étudie les causes premières des choses. Voilà donc quels sont le sujet de cette science, ses relations avec les autres et le nom qui est le sien.

LIVRE PREMIER

OBJET ET NATURE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE. LES OPINIONS DES PREDECESSEURS

Synopse du Livre I

1- ***La sagesse considère les causes*** **.....*Leçon 1***
Aristote livre un prohème, où il développe deux thèmes
D'abord, les sujets sur lesquels cette science est versée
D'abord, à cette science dite sagesse, appartient de considérer les causes

36- ***Les causes premières et les plus universelles*****.....*Leçon 2***
Ensuite, les plus universelles et les premières

52- ***La sagesse est spéculative, libre et surhumaine*** **.....*Leçon 3***
Ensuite, il manifeste la dignité de cette science

69- ***Opinions des anciens sur la cause matérielle*****.....*Leçon 4***
Aristote commence l'étude de cette science
70- *D'abord*, il rappelle la pensée de ses prédécesseurs au sujet des causes
D'abord, il énumère leurs opinions
D'abord, il résume la revue des causes des *Physiques*
72- *Ensuite*, il énumère les opinions des philosophes à ce sujet
D'abord, il précise pourquoi nous devons le faire
73- *Ensuite*, il développe son intention : parcourir la pensée des anciens
D'abord, la pensée de chacun au sujet des causes
D'abord, ceux qui ont ignoré la cause formelle
D'abord, ceux qui ont posé certains éléments apparents
D'abord, au sujet de la cause matérielle

93- ***Opinions des anciens sur la cause efficiente*** **.....*Leçon 5***
Ensuite, la cause principe d'origine du mouvement
D'abord, cause de mouvement et de génération
D'abord, la raison les ayant forcés
94- *Ensuite*, des penseurs réagissent à cette raison
97- *Ensuite*, cause efficiente de bien et de mal
D'abord, il rappelle leurs opinions
D'abord, certains ont ajouté une cause
100- *Ensuite*, chacun établit cette cause
D'abord, ceux qui virent une cause unique

104- ***Ces anciens furent incomplets*** **.....*Leçon 6***
Ensuite, ceux qui virent deux causes contraires
107- *Ensuite*, leurs insuffisances

112- ***Ceux qui avancèrent des principes obscurs*** **.....*Leçon 7***
Ensuite, ceux qui virent des principes extrinsèques
D'abord de ceux qui posèrent plusieurs principes
D'abord, Leucippe et Démocrite
D'abord, leur pensée sur la cause matérielle
115- *Ensuite*, la diversification à partir de la matière
119- *Ensuite*, l'opinion des Pythagoriciens
D'abord, les opinions sur la substance des choses

124- ***Les principes selon les pythagoriciens*****.....*Leçon 8***
Ensuite, sur les principes des choses

134- ***Ceux qui ne reconnurent qu'un seul être*** **.....*Leçon 9***
Ensuite, l'Univers dans sa globalité est un seul être
145- *Ensuite*, il récapitule tout ce qui a été dites sur les anciens

151- ***Platon posa le premier la cause formelle*** **.....*Leçon 10***
Ensuite, Platon le premier, induisit la cause formelle

171- ***Synthèse sur les prédécesseurs*****.....*Leçon 11***
Ensuite, synthèse au sujet des quatre genres de causes

181- ***Réfutation des philosophes naturalistes*** **.....*Leçon 12***
Ensuite, il commence par les réfuter en ce qu'ils ont mal parlé
D'abord, il réfute chaque opinion
D'abord, les opinions de ceux qui ont parlé en naturalistes

201- ***Réfutation de Pythagore*** **.....*Leçon 13***
Ensuite, Pythagore et Platon
D'abord, davantage de la science présente
202- *Ensuite*, mise en question de leurs opinions
D'abord contre Pythagore

208- ***Discussion des opinions de Platon*** **.....*Leçon 14***
Ensuite il discute contre l'opinion de Platon
D'abord, sa pensée sur les substances des choses
D'abord, les substances ne sont pas des espèces
D'abord, contre la position même de Platon
210- *Ensuite*, contre la raison de sa position
D'abord, comment les raisons de Platon pèchent
211- *Ensuite*, il expose ces modes dans le détail
D'abord, des espèces dont il ne posait pas l'existence

225- ***Cinq objections aux idées de Platon*****.....*Leçon 15***
Ensuite, l'opinion de Platon ne conclut pas

239- ***Les espèces ne sont pas des nombres*** **.....*Leçon 16***
Ensuite, réfutation des espèces comme nombres

259- ***Réfutation de Platon sur les principes des choses*** **.....*Leçon 17***
Ensuite réfutation sur les principes des choses
272- *Ensuite*, synthèse ce qui a été dit par les anciens

Leçon 1

LA SAGESSE CONSIDERE LES CAUSES

1- *D'abord*, Aristote donne certains préalables pour argumenter son propos
  D'abord, la dignité de la science en général
    D'abord, il propose son intention :
2- *Ensuite*, il la prouve par trois raisons
5- *Ensuite*, il montre son propos par un signe
9- *Ensuite*, il manifeste l'ordre de la connaissance
    D'abord, chez les bêtes
      D'abord, ce que tous les animaux ont en commun
10- *Ensuite*, en quoi ils diffèrent et se hiérarchisent mutuellement
14- *Ensuite*, il montre le degré de connaissance humaine
      D'abord, en quoi la connaissance humaine dépasse celle des animaux
17- *Ensuite*, la gradation de la connaissance humaine
        D'abord, il compare l'expérience à l'art
          D'abord, il montre la naissance de l'art et de l'expérience
            D'abord, il décrit la génération de chacun d'eux
              D'abord, la génération de l'expérience
18- *Ensuite*, la génération de l'art
19- *Ensuite*, il illustre par un exemple
20- *Ensuite*, il compare la prééminence réciproque de l'art et de l'expérience
            D'abord, dans l'action
23- *Ensuite*, dans la connaissance
              D'abord, la prééminence de l'art sur l'expérience
24- *Ensuite*, trois preuves de cette prééminence
31- *Ensuite*, il compare l'art actif à l'art spéculatif
        D'abord, l'art spéculatif est davantage sagesse que l'actif
34- *Ensuite*, il répond à une objection
35- *Ensuite*, de ces préalables, il tire l'argument principal qu'il poursuivait

Aristote, chap. 1, 980a21 – 982a4

Dignité universelle de la science

1- A cette science, Aristote fait précéder un prohème où il examine son sujet ainsi que sa nature. Il appartient, en effet, au savoir qualifié de sagesse, d'examiner les causes. Mais il manifeste au préalable la dignité commune de la science : elle est une fin naturellement convoitée de tous, car le désir de savoir est au cœur de chacun.

2- Ce qu'il prouve par trois arguments :

1 Toute chose désire naturellement sa perfection. La matière est dite aspirer à la forme comme l'incomplet à son achèvement. Or, l'intelligence, par quoi l'homme

est homme, est de soi ouverte à tout le réel, mais ne s'actualise que par la connaissance, car elle n'est rien de ce qui existe, avant de le saisir : « chacun désire naturellement savoir, comme la matière désire la forme »[108].

3- 2 Tout être possède un penchant naturel pour son agir propre ; le chaud tend à chauffer et le lourd à tomber. Or, l'opération qui caractérise l'homme en sa qualité d'homme, c'est de faire acte d'intelligence. En quoi il diffère de tout le reste. Voilà pourquoi il incline naturellement à comprendre et à savoir.

4- 3 Tout un chacun aspire à s'unir à son principe, car là réside sa perfection. Aussi le mouvement circulaire, où la fin rejoint le début, est-il le plus accompli[109]. Mais l'intellect de l'être humain est, à l'égard des substances séparées qui sont à son principe, comme l'imparfait en face du parfait. L'homme ne s'unit donc à elles que par l'intelligence, et en cela consiste sa félicité dernière. C'est pourquoi il désire naturellement savoir, nonobstant le fait que certains ne s'y consacrent pas. Souvent, en effet, nous sommes détournés de ce que nous souhaitons pour une raison quelconque, une difficulté, ou d'autres préoccupations. Ainsi donc, bien que tous les hommes désirent savoir, tous ne se penchent pas sur l'étude des sciences, parce qu'ils sont retenus par d'autres priorités, ou par les plaisirs et les nécessités de la vie présente, ou encore parce que la paresse leur fait fuir l'effort d'apprendre. Si le Philosophe insiste, c'est pour indiquer que rechercher, loin de tout utilitarisme, une science comme celle qui nous retient, ne peut être vain, puisqu'un désir naturel ne saurait être vain.

5- Aristote illustre son propos d'un signe. La sensation nous rend un double service : la connaissance de la réalité et l'utilité dans la vie. Nous l'aimons donc pour sa contribution à l'existence, mais aussi pour elle-même, en sa qualité de source de perceptions. La preuve en est que la vue, qui est le sens le plus estimé, est aussi le plus performant, et nous l'apprécions dans nos activités, mais tout autant lorsque nous n'avons rien à faire, parce que de tous les sens, elle offre la plus large gamme de connaissances, et permet au mieux de distinguer entre les choses.

6- Il veut mettre ainsi en lumière une double prééminence de la vue sur les autres sens, dans le domaine de la connaissance. Tout d'abord, sa perception est plus parfaite, car elle est le plus spirituel des sens. Plus une faculté de connaissance est immatérielle, en effet, et plus elle est complète dans son œuvre. Mais que la vue soit davantage dématérialisée, cela transparaît dans son mode de stimulation par

[108] Traité de l'âme, Livre III
[109] Physiques, Livre VIII

l'objet. Les autres sensibles modifient matériellement l'organe et le milieu qui les concernent. L'objet tactile, par exemple, affecte le toucher en chauffant ou refroidissant, l'objet du goût stimule l'organe par des saveurs transmises avec la salive, l'objet sonore par un ébranlement atmosphérique, celui de l'odorat par l'émanation d'effluves. Seul, l'objet de la vue ne modifie l'organe et le milieu que d'un changement subtil. Ni la pupille, ni l'air ne se colorent, mais ils ne reçoivent que l'espèce de la couleur, selon son être spirituel. Le sens est en acte lorsqu'il est effectivement excité par son objet, et son opération est d'autant plus spirituelle que son stimulus est plus immatériel et subtil. C'est pourquoi, parmi les sens, le jugement de la vue sur les phénomènes est plus certain et plus parfait.

7- Elle l'emporte encore en raison de son objet, par la quantité de réalités perçues. Le tact, comme le goût, l'odorat ou l'ouïe ne connaissent que les phénomènes qui émanent des choses terrestres, et non des corps célestes, tandis que la vue perçoit aussi ce qui leur est commun. L'actualisation du visible provient, en effet, de la lumière, que le monde sublunaire partage avec les astres[110]. Les corps célestes ne sont donc perceptibles que par la vue.

8- S'ajoute une autre raison. La vue nous ouvre davantage sur la richesse du Monde. Nous avons le sentiment de connaître surtout par la vue et par le toucher ; et plus encore par la vue. On peut l'expliquer par le fait que les trois autres sens ne connaissent du réel sensible, que ce qui en émane mais ne le constitue pas. Le son, par exemple, provient de l'objet dont il s'éloigne, de même l'odeur se diffuse avec l'évaporation d'effluves. Autant le toucher et la vue perçoivent les caractéristiques inhérentes aux choses mêmes, comme la couleur ou la température, autant la perception auditive ou olfactive porte sur les émissions du réel, et non sur sa constitution. C'est pourquoi l'aspect, la taille et les autres traits qui structurent les corps sensibles, sont connus par la vue et le toucher plutôt que par les autres sens ; et plus encore par la vue, tant en raison de sa meilleure performance que de l'étendue de sa perception et des qualités qui s'y attachent, c'est-à-dire les sensibles communs qui l'affectent davantage que le toucher. Il est donc clair que tout volume corporel est objet de la vue, mais pas toujours du toucher.

Gradation de la connaissance animale

9- Aristote explicite ensuite l'ordre de la connaissance, en commençant par les animaux. Et tout d'abord, par ce qu'ils ont en commun. Tous partagent par nature la sensibilité. C'est, en effet, l'âme sensitive qui fait l'animalité, comme la forme propre

[110] Traité de l'âme, Livre II

de chaque chose est sa nature. Mais, bien que tous soient naturellement doués de sensation, tous ne la possèdent pas totalement comme les animaux supérieurs. Le toucher est omniprésent, car il est en quelque sorte le socle de tous les autres. Certains n'ont pas la vue, qui est le plus parfait des sens pour connaître ; mais le toucher est le plus nécessaire car il porte sur les caractéristiques qui constituent l'animalité même, à savoir le chaud et le froid ainsi que le sec et l'humide. Autant la vue relève de la perfection, autant le toucher constitue le fondamental, car c'est lui qui se forme en premier au cours de la gestation. Et le parfait n'apparaît qu'ultérieurement dans le processus de développement embryonnaire.

10- Il poursuit en différenciant et hiérarchisant les animaux selon trois degrés de perception. Tout d'abord, certains, quoique doués de sensations, sont dépourvus de mémoire. Cette dernière faculté se greffe, en effet, sur la représentation, qui est une opération activée par le sens en exercice[111]. Mais des espèces en sont dépourvues et ne peuvent donc mémoriser. Ce sont tous les organismes inférieurs, incapables de locomotion, comme l'huître. La sensibilité pourvoie, en effet, aux nécessités de la vie et à ses œuvres, aussi les bêtes douées de locomotion doivent-elles bénéficier de mémoire pour pouvoir parcourir des distances, car si elles ne conservaient pas le souvenir d'intentions préconçues pour guider leur déplacement, elles ne pourraient poursuivre l'objectif visé. Mais la perception du sensible immédiat suffit aux œuvres des espèces fixes, qui ne peuvent se déplacer. Elles se contentent des soubresauts incohérents d'une imagination rudimentaire.[112]

11- Parce que certains animaux se souviennent et d'autres non, les uns sont avisés, mais pas les autres. La prudence prévoit, en effet, le déroulement du futur en se remémorant les événements passés (Cicéron dans sa *Rhétorique*, partage la prudence en mémoire, intelligence et prévoyance). C'est pourquoi elle ne peut s'observer chez les animaux sans mémoire. Mais ceux qui en sont dotés, peuvent approcher de quelque chose comme de la réflexion. Autre, cependant, la prudence de l'homme et celle des bêtes. Elle est, chez le premier, une délibération rationnelle sur ce qu'il convient de faire, et on la nomme pour cela droite règle dans l'action[113]. Tandis qu'on appelle prudence chez la bête, une appréciation non plus rationnelle mais instinctive, c'est-à-dire le sentiment naturel de vouloir poursuivre une occasion favorable ou échapper à un risque nocif ; l'agneau s'attache à sa mère et fuit le loup.

---

[111] Traité de l'âme, Livre II
[112] Traité de l'âme, Livre III
[113] Éthique à Nicomaque, Livre VI

12- Parmi les animaux dotés de mémoire, certains jouissent de l'ouïe et d'autres non. Ces derniers, comme l'abeille ou d'autres, bien qu'ils puissent être avisés, ne peuvent cependant être dressés. On ne peut les accoutumer à faire quelque chose ou à s'en abstenir sur ordre d'autrui, car ce type d'instruction s'adresse d'abord à l'oreille. L'ouïe est le sens de la discipline[114]. Dire que l'abeille n'entend pas, n'est pas incompatible avec la frayeur qu'elle peut manifester devant certains bruits. Un son véhément peut terrasser un animal et fendre un arbre, comme cela s'observe du tonnerre, non en raison de son grondement, mais de l'ébranlement puissant de l'atmosphère qui le véhicule. Les espèces sans ouïe ne sont donc pas aptes à juger du son, mais peuvent périr à la suite de sonorités dans l'atmosphère. Mais les animaux capables d'entendre et de se souvenir peuvent être habiles et dociles.

13- On remarque donc une triple gradation de la connaissance animale : ceux qui ne possèdent ni l'ouïe ni la mémoire et ne sont ni dociles ni avisés ; ceux qui se rappellent mais ne peuvent entendre, et sont prudents mais indociles ; ceux, enfin, qui bénéficient des deux et se montrent à la fois habiles et dociles. Il n'y a pas de quatrième possibilité d'un animal doté de l'ouïe mais sans mémoire, car comme tout sens qui perçoit son objet à travers un milieu ambiant, elle n'appartient qu'aux spécimens capables de locomotion, à qui la mémoire, nous le savons, ne peut faire défaut.

Les degrés du savoir humain

14- Aristote commence par établir comment la connaissance humaine dépasse celle des autres animaux. La vie de ces derniers est régie par l'imagination et la mémoire ; par la seule imagination pour les animaux frustes, et par la mémoire pour les espèces supérieures, car bien que dotées, elles aussi, d'imagination, elles se conforment, comme toute chose, à ce qui est principal en elles. On ne doit cependant pas entendre "vivre" au sens d'"être vivant", à la façon dont Aristote écrit : « vivre, c'est être pour les vivants »[115]. La vie animale en ce sens-là, ne provient ni de l'imagination ni de la mémoire, mais les précède bien au contraire. Vivre, c'est ici agir vitalement, comme nous avons coutume d'appeler vie le commerce entre les humains. En rapprochant la sensation animale de la direction de la vie, Aristote donne donc à entendre que cette connaissance qui leur est constitutive, n'est pas pour elle-même, mais à l'usage des nécessités de l'action.

[114] Traité du sens et du senti
[115] Traité de l'âme, Livre II

15- Chez l'homme, l'expérience vient juste au-dessus de la mémoire. On en trouve pourtant des traces chez certains animaux. Elle naît de la mémorisation globale de plusieurs événements singuliers. Une telle collection est propre à la cogitative humaine, qu'on nomme raison concrète, car elle rassemble les phénomènes individuels comme la raison abstraite, les conceptions universelles. Et du fait que les animaux, après de multiples sensations et souvenirs, finissent par s'accoutumer à poursuivre ou à fuir quelque chose, ils paraissent participer, quoique faiblement, d'une sorte d'expertise. Mais au-delà de l'expérience, qui demeure de l'ordre de la raison concrète, l'homme jouit également d'une raison abstraite, qui guide son existence au titre de faculté principale chez lui.

16- On observe un parallélisme entre l'expérience et la raison particulière, ou l'accoutumance et la mémoire animale d'une part, et l'art et la raison universelle d'autre part. De même que la conduite optimale résulte chez l'animal de la convergence entre la mémoire et l'habitude acquise par dressage ou d'autre façon, de même, la pleine direction de vie dépend chez l'homme, de la raison perfectionnée par l'art. Ceux qui agissent avec raison mais sans art, se gouvernent imparfaitement.

17- Puis le Philosophe distingue plusieurs degrés dans la connaissance proprement humaine, et compare tout d'abord l'expérience à l'art du point de vue de leur acquisition. C'est la mémoire qui engendre l'expérience, de la façon suivante : la fréquence des souvenirs d'un même événement rend l'homme expérimenté, et lui permet ainsi d'opérer avec exactitude et facilité. Et par ce pouvoir d'agir qu'elle offre, l'expérience se confond presque avec l'art et la science. Dans les deux cas, en effet, se forge l'unité de compréhension d'une multiplicité de réalités. Mais l'art procure une conception universelle, tandis que l'expérience demeure dans le singulier.

18- Art et science prennent leur source dans l'expérience. Polos l'a dit, « l'expérience fait l'art et l'inexpérience la chance », car le succès de quelqu'un d'inexpérimenté tient du hasard. L'engendrement de l'art par l'expérience est comparable à la naissance de celle-ci dans la mémoire. De même qu'un savoir expérimental unifié surgit de nombreuses mémorisations, de même, une multiplicité d'expérimentations produit la conception universelle d'un ensemble de cas similaires. L'art est donc plus riche en cela qu'il considère l'universel, lorsque l'expérience demeure penchée sur les singuliers.

19- Ce qu'Aristote confirme à l'aide d'un exemple. Lorsque quelqu'un prend connaissance qu'un médicament, quel qu'il soit, soulage Socrate et Platon, qui souffrent d'une même infirmité, ainsi que beaucoup d'autres personnes, il acquiert

de l'expérience. Mais lorsqu'il comprend que ce remède soulage tout individu atteint de telle maladie et dans tel état, fiévreux ou flegmatique ou colérique, son savoir relève de l'art.

20- Il poursuit sur la prééminence réciproque de l'art et de l'expérience. Au regard de l'action, aucune différence ne semble les séparer. Dans l'agir, en effet, la différence entre singulier et universel, qui caractérise leur opposition, s'évanouit ; lorsqu'ils opèrent, tous les deux ont affaire au concret. La différence en question n'est donc que de l'ordre de la connaissance. Pourtant, bien que l'art et l'expérience se rejoignent dans la façon de faire, puisque tous les deux opèrent sur du concret, leur efficacité n'est pas la même. L'expert l'emporte de loin dans l'exercice sur celui qui possède les règles générales de son art sans la pratique.

21- La raison en est que l'action porte sur le singulier et que la génération donne naissance à un singulier. L'universel n'est ni engendré, ni mû, si ce n'est incidemment, du fait qu'on l'observe chez le singulier. "Homme", en effet, ne voit le jour qu'à la naissance d'un homme. C'est pourquoi le médecin ne soigne l'homme qu'incidemment, car en soi, c'est Platon ou Socrate qu'il ausculte, ou une autre personne, à qui il convient d'être homme, ou encore, que celui qui est soigné se trouve être homme. Bien qu'en soi, Socrate soit homme, il ne l'est qu'incidemment en sa qualité de soigné ou de soumis à un traitement médical. C'est bien par soi, en effet, que Socrate est homme, car pour en donner une définition, on poserait homme dans l'énoncé[116], cette qualité d'être homme se trouve, cependant, être par accident au regard du fait d'être soigné ou guéri.

22- Si donc, l'art considère l'universel, tandis que l'expérience demeure dans le concret, celui qui maîtrise un art, mais sans expertise, sera irréprochable dans sa connaissance universelle. Mais parce que son impéritie lui fait ignorer les cas particuliers, il commettra très souvent des fautes en soignant, car le diagnostic fait davantage appel au singulier, auquel il appartient par soi, qu'à l'universel auquel il appartient par accident.

23- Puis il précise les trois motifs de prééminence de l'art, en comparaison avec l'expérience. D'abord au regard du savoir, qu'on lui reconnaît en priorité ; au regard, ensuite, de la capacité du théoricien à répondre aux objections de ceux qui contredisent son art, contrairement au simple praticien ; au regard, enfin, d'une plus

[116] Métaphysiques, Livre IV

grande proximité de l'art avec les fins de la sagesse. Aristote écrit : « en tant qu'est … » – c'est-à-dire en tant que provient – « … davantage savoir, la sagesse qui accompagne toute chose », c'est-à-dire qui accompagne l'universel. L'artiste est, en effet, jugé plus sage que l'expert parce qu'il recherche l'universalité. Une autre signification pourrait être : « en tant que l'art est davantage selon la sagesse qui suit tout », c'est-à-dire tous les universels. Une autre lettre donne : « en tant que c'est davantage du côté du savoir, que la sagesse suit tout », comme si Aristote disait : « en tant que la sagesse qui suit tout… » – c'est-à-dire qui s'attache à chaque chose – « …est davantage du côté du savoir » que du côté de la pratique. Autrement dit, on déclare sages ceux qui savent davantage, de préférence à ceux qui sont plus opérationnels. D'où cette autre version qui possède un sens plus clair : « du point de vue du savoir, tous poursuivent la sagesse ».

24- 1 Celui qui discerne la cause et le pourquoi est plus savant et plus sage que celui qui les ignore mais ne connaît que le fait. Or, l'expert sait le fait mais ignore le pourquoi, tandis que l'artiste connaît non seulement ce fait, mais aussi la cause et le motif. C'est pourquoi ce dernier est plus sage que le premier.

25- La preuve en est que celui qui sait la cause et le pourquoi se compare à celui qui ne connaît que le fait, comme l'art architecte se compare aux arts manufacturiers. Or, le premier est plus noble ; la personne qui connaît les causes et les motifs est donc plus savante et plus sage que celle qui n'a qu'un savoir factuel.

26- Cette preuve repose sur le fait que l'architecte connaît l'explication de ce qui est fait. Comprenons qu'on qualifie d'architecte, l'artiste principal ; "archos", en effet, signifie prince, et "technè", art. Est donc dit primordial, l'art dont dépend l'opération essentielle. Les interventions des divers artisans s'articulent donc ainsi : certaines visent à disposer la matière de l'artefact, comme le menuisier scie et rabote le bois conformément à son intégration dans la structure d'un navire. D'autres doivent introduire la forme, comme le constructeur naval assemble le navire avec les lattes de bois préparées et travaillées. D'autres encore servent dans l'utilisation de l'objet fabriqué. Et c'est ce dernier genre d'opération qui est principal. Le premier est le moins important, car il est ordonné au second, et le second au troisième. C'est pourquoi le constructeur naval est architecte par rapport au menuisier qui lui prépare les planches, et le capitaine qui manœuvre le vaisseau achevé, est architecte par rapport au constructeur.

27- La matière s'explique par la forme, parce qu'elle doit être travaillée de façon à lui convenir. Raison pour laquelle le constructeur naval sait pourquoi les lattes doivent être cintrées de telle manière, ce qu'ignore le menuisier. De la même façon, comme la conception d'ensemble du bateau est destinée à son utilisation, c'est le capitaine qui sait pourquoi son bâtiment doit avoir telle allure. Il doit avoir l'architecture qui réponde à l'usage attendu. Il est donc évident que c'est la structure de l'objet qui est la cause les opérations de mise en forme de la matière, mais c'est son emploi, la cause des opérations de réalisation de cette structure.

28- C'est donc l'art architecte qui connaît la cause de la production des artefacts. Et nous dénommons les travailleurs manuels comme nous les jugeons : des êtres sans âme. Non pas parce qu'ils fabriquent des objets artificiels, mais parce qu'ils les produisent sans comprendre. Ils connaissent le fait mais ignorent les motifs, comme un feu surgit sans savoir pourquoi. Il y a de ce point de vue, un parallélisme entre les objets inanimés et les manœuvres : de même, qu'en effet, un être sans vie, ignorant les raisons, opère comme sur ordre d'une intelligence supérieure pour servir la fin de celle-ci, de même un artisan manuel. On observe cependant une différence : l'inanimé agit par nature, tandis que l'artisan le fait par accoutumance. Et cette habitude, bien qu'elle ait le potentiel d'une nature parce qu'elle focalise une tendance, en diffère toutefois parce qu'elle est confrontée à des choix antinomiques du point de vue de la connaissance humaine ; il n'y a pas d'accoutumance aux opérations naturelles[117]. En outre, s'accoutumer est hors de portée de qui n'est pas capable de connaître. Il faut entendre tout ce que nous avons dit ici dans l'idée que sont plus sages, non pas les personnes qui sont pratiques et qui œuvrent, c'est-à-dire les gens expérimentés, mais celles, comme les architectes, qui possèdent les normes de ce qu'il convient de faire et connaissent les causes de la fabrication des choses d'où proviennent les règles en question.

29- 2 Le pouvoir d'enseigner est le signe de la science, car un être est parfaitement en acte, lorsqu'il peut engendrer un autre semblable à lui-même[118]. De même, en effet, que la capacité de chauffer est la marque de la chaleur, de même, l'aptitude à enseigner, c'est-à-dire à engendrer la science chez autrui, est la preuve du savoir. Or, l'artiste peut enseigner, parce qu'il connaît la cause et peut démontrer en se fondant sur elle. Une démonstration est, en effet, un

[117] Éthique à Nicomaque, Livre II
[118] Météorologiques, Livre IV

syllogisme produisant la science[119]. L'individu expérimenté, au contraire, ne peut instruire puisque, ignorant les causes, il ne saurait conduire à la science. Son savoir expérimental ne se transmet pas scientifiquement, mais sous forme de croyances ou de sentences. Évidence supplémentaire de la supériorité de la sagesse de l'homme de l'art sur celle de l'expert.

30- 3 La saisie du singulier relève davantage de la perception que d'une autre faculté, car toute connaissance individuelle prend sa source dans la sensibilité. Mais « aucun d'eux », c'est-à-dire aucun des sens, n'est dit sage. Car ils offrent, certes, la connaissance des faits, mais ignorent le pourquoi. Le toucher juge de la chaleur, mais n'en perçoit pas la raison. Et l'expert qui connaît le singulier mais ignore les causes, ne peut prétendre au nom de sage.

Arts pratiques et arts théoriques

31- Aristote, en comparant l'art pratique à l'art théorique, attribue davantage la sagesse à ce dernier. Une science ou un art quelconque, en effet, mérite l'honneur du nom de sagesse à la mesure de l'admiration et de l'estime en lesquelles sont tenus ses savants. L'inventeur d'un art est vénéré parce qu'il fait preuve, plus que les autres, d'intuition et de discernement des causes, et non pour l'utilité de ses découvertes. Nous l'honorons davantage « comme un sage » et « distinguant l'altérité ». "Sage", en vérité, par la subtilité de ses analyses sur les causes des choses qu'il a découvertes, "distinguant" parce qu'il recherche ce qui différencie quelque chose d'autre chose. Ou bien, en un autre sens, « se distinguant d'autrui » – en lisant à la voie passive – comme s'il se distinguait des autres par son génie. Une autre version donne d'ailleurs « différent ». Certaines sciences sont donc d'autant plus admirables et dignes du titre de sagesse, que leur doctrine est plus élevée, et non parce qu'elles sont plus utiles.

32- Mais la multiplicité des arts se hiérarchise par le degré d'utilité. Les uns desservent les nécessités de la vie, telles les techniques, tandis que d'autres introduisent à la science, comme la logique. Aussi l'homme de l'art sera-t-il d'autant plus qualifié de sage que les découvertes de sa discipline seront davantage détachées de l'intérêt, au profit du seul savoir, comme le sont les sciences théoriques.

33- Un signe confirme que ces dernières n'ont pas été découvertes par souci de profit. Ce n'est qu'une fois que les arts destinés soit à l'introduction aux sciences,

[119] Seconds Analytiques, Livre I

soit aux nécessités de la vie, ou encore aux plaisirs, comme les arts d'agrément, « furent répandus », c'est-à-dire déployés et maîtrisés, que les sciences spéculatives furent élaborées, non pour servir mais pour elles-mêmes. C'est évident par le lieu même où elles apparurent, là où pour la première fois, des hommes s'y consacrèrent. Une autre version donne « d'abord en ces lieux où ils vaquaient », c'est-à-dire s'adonnaient à l'étude, car l'abondance de biens matériels les avaient déchargés d'autres préoccupations. Ce fut donc d'abord en Égypte, où la caste des prêtres inventa les mathématiques, matière des plus spéculatives, car ils eurent le loisir de se consacrer à leurs recherches, en bénéficiant d'une liste civile pour leurs dépenses, à ce qu'on lit dans la *Genèse*.

34- Puis Aristote répond à une objection. On a indifféremment utilisé les termes d'art, de sagesse et de science ; afin toutefois que personne ne croie qu'ils sont synonymes et signifient la même chose, il écarte cette opinion et renvoie à l'Ethique[120], où il a développé la différence entre la science, l'art, la sagesse, la prudence et l'intelligence. Mais pour le dire brièvement, sagesse, science et intelligence relèvent de la dimension spéculative de l'âme, qu'à cet endroit, il nomme aussi âme scientifique. Elles diffèrent cependant. L'intelligence est l'acquis des principes premiers de démonstration, la science, l'acquis des conclusions à partir des causes secondes, tandis que la sagesse considère les causes premières. C'est pourquoi il l'appelle à cet endroit, la tête des sciences. Prudence et art appartiennent, quant à eux, à la dimension pratique de l'âme, qui raisonne sur nos opérations contingentes. La prudence, toutefois, dirige ceux de nos actes qui ne s'extériorisent pas dans une réalisation, mais perfectionnent leur auteur ; il la nomme dans le même passage, droite règle dans l'action. Tandis que l'art guide les fabrications qui se concrétisent dans une matière extérieure, comme construire ou couper ; il nomme donc l'art, la droite règle de production.

35- Fort de ces préalables, le Philosophe reprend son argument principal : la sagesse porte sur les causes. C'est la raison « de notre discours actuel », c'est-à-dire des raisonnements qui précèdent. La science qu'on dénomme sagesse semble bien considérer les causes premières et les principes premiers. À dire vrai, c'est évident après ce qu'on a vu. Chacun, c'est clair, est d'autant plus sage qu'il accède davantage à la connaissance des causes, car l'expert est plus sage que l'être limité à la perception sans expérience ; l'artiste, plus sage que n'importe quel expert ; parmi les artisans, l'architecte est plus sage que le manuel ; en outre, entre les arts et les sciences, les disciplines spéculatives sont davantage sciences que les pratiques.

[120] Éthique à Nicomaque, Livre VI

Tout ce que nous avons dit l'explicite évidemment. C'est pourquoi la science purement et simplement sagesse porte sur les causes. Un peu comme si nous argumentions de la façon suivante : plus c'est chaud, plus c'est feu ; donc ce qui est purement et simplement feu, est purement et simplement chaud.

Leçon 2
LES CAUSES PREMIERES ET LES PLUS UNIVERSELLES

36- *D'abord*, Aristote compose la définition de la sagesse, avec six critères
44- *Ensuite*, il montre que tous ces critères conviennent à la science universelle
51- *Ensuite*, il conclut sur son propos

Aristote, chap. 2, 982a5 – 982b10

Les six critères de la sagesse

36- Aristote a démontré que la sagesse est une science qui porte sur les causes. Il entend développer ici de quelles causes et de quels principes il s'agit : les plus universels et les premiers. Il argumente pour cela, en se fondant sur une définition de la sagesse qu'il formule en synthétisant une série de six conceptions que se font les hommes sur le sage et la sagesse.

1 Tous, nous tenons communément pour le plus sage, celui qui sait tout, mais d'une façon accessible à l'homme, c'est-à-dire sans connaître pour autant l'infinité de chacun des cas singuliers, car il est impossible à l'intellect d'appréhender l'infini.

37- 2 Nous reconnaissons aussi pour sage celui dont la force intellectuelle domine les questions difficiles et que les hommes ne parviennent habituellement pas à comprendre, car « il nous est commun à tous de sentir », c'est-à-dire de percevoir les sensibles. Or, ce qui est facile n'est pas « sophon », c'est-à-dire propre au sage et à la sagesse. Inversement, ce qui relève en propre de la sagesse n'est pas aisément atteint par tous.

38- 3 Nous disons sage, celui qui possède son savoir avec une certitude bien supérieure aux autres en général.

39- 4 En toutes les sciences, nous considérons comme plus sage, celui qui peut énoncer les causes en chaque domaine de recherche, et se révéler ainsi capable d'enseigner.

40- 5 Parmi les sciences, est davantage sagesse celle que l'on choisit volontairement parce que c'est une science et pour le seul savoir, plutôt que celle qui produit scientifiquement une réalisation quelconque au service des nécessités ou de l'agrément de la vie.

41- 6 Cette science dont nous faisons état, doit être « plus vénérable … », c'est-à-dire plus noble « que les sciences serviles », comme il ressort de ce que nous avons vu. Les techniques utilitaires sont, en effet, des arts manuels subordonnés aux disciplines qui les dépassent, et que nous avons nommées architectes et sages.

42- Et que l'idée de sagesse convienne mieux aux sciences maîtresses qu'aux subordonnées, Aristote le prouve en deux points :

1 Parce que la science inférieure est dirigée par la science supérieure. Les arts serviles sont, en effet, soumis aux arts directeurs, comme l'équitation aux finalités de l'art militaire. Mais tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il ne convient pas à la sagesse d'être sous les ordres d'un autre savoir, mais que bien au contraire, c'est à elle de les coordonner tous.

2 L'art architecte intermédiaire s'en remet au supérieur, et lui fait confiance sur la prestation à produire. Le constructeur naval se fie au capitaine qui lui explique ce qu'il attend de la structure du navire. Mais le sage n'a pas à être convaincu par autrui, car c'est lui, au contraire, qui doit convaincre les autres.

43- Voilà donc les conceptions que le commun des mortels se fait de la sagesse et du sage. En les agençant toutes, nous pouvons en formuler une description : sera dit sage celui qui sait toutes choses même difficiles, avec la certitude de la cause, dans le seul but de savoir, et qui coordonne et convainc tous les autres. Nous obtenons l'évidence d'une majeure de syllogisme, car tout sage doit être de cette qualité, et tout homme de cette qualité est sage.

La science des causes premières répond aux six critères de la sagesse

44- Or, ces critères conviennent tous à la science des causes premières et universelles. Aussi Aristote poursuit-il selon le même plan en six points qu'il avait élaboré plus haut :

1 Le possesseur d'une science universelle détient en lui davantage le savoir de toutes choses, conformément à notre premier point. Quiconque, en effet, jouit d'une connaissance universelle, connaît d'une certaine façon toutes les choses

qui en sont sujettes, car il les connaît en elle. Et celui qui accède au plus universel connaîtra d'une certaine manière toutes choses.

45- 2 Les hommes peinent à connaître les réalités les plus éloignées des sens. Tout le monde partage, en effet, la connaissance sensible puisqu'elle est à l'origine de tout le savoir humain. Mais les objets les plus universels sont les plus distants de la perception qui ne porte que sur le singulier. Les universels sont donc ce qu'il y a de plus ardu à connaître pour l'homme, et la science qui les étudie sera d'autant plus difficile pour lui.

46- Cela semble pourtant contredire ce qu'il affirme ailleurs[121] : le plus universel est d'abord connu de nous, or, c'est le plus facile qui nous est connu en premier. Il faut donc préciser que sont acquis en premier, les plus universels selon la simple appréhension. L'être, en effet, tombe premièrement dans l'intellect, aux dires d'Avicenne, et animal tombe avant homme. De même que dans les réalités naturelles, l'embryon qui progresse de la puissance à l'acte, est animal avant d'être homme, de même, dans l'engendrement de la science, l'intelligence conçoit d'abord animal puis homme. Mais au regard de l'investigation des causes et des propriétés des êtres naturels, nous saisissons d'abord les aspects les moins communs, car c'est depuis les causes singulières dans leur genre ou leur espèce, que nous parvenons aux causes universelles. L'universalité dans l'ordre de la causalité nous vient en second à l'esprit, bien qu'elle soit première par nature, alors que l'universalité dans l'ordre de la prédication nous est donnée avant le moins universel, bien qu'elle fasse suite à l'appréhension des singuliers. La connaissance sensible qui porte sur les singuliers, précède, en effet, en nous celle des universels dans l'intelligence. Insistons également sur le fait qu'il ne dit pas que les plus universels sont absolument les plus difficiles, mais « presque », car les réalités dont l'être est totalement séparé de la matière, comme les substances immatérielles, sont plus inaccessibles encore pour nous que les universels eux-mêmes. C'est pourquoi cette science qu'on dit sagesse, si elle est première en dignité, est néanmoins la dernière que l'on puisse apprendre.

47- 3 Certaines sciences sont d'autant plus certaines qu'elles sont antérieures par nature. Un savoir qui se constitue en se greffant sur un autre est évidemment moins certain que celui qui se satisfait de moins d'objets d'étude ; l'arithmétique est ainsi plus certaine que la géométrie, car le contenu de cette

[121] Physiques, Livre I

dernière se forme par addition à celui de la première. On le voit à ce que chacune tient pour premier principe, à savoir l'unité et le point. Le point ajoute, en effet, une position à l'unité. L'indivisibilité constitue la raison d'unité, et cette dernière, en qualité de mesure, est à l'origine du nombre. Mais le point apporte à l'unité, une localisation. Or, les sciences particulières sont naturellement postérieures aux sciences universelles, car leur sujet s'additionne à celui de celles-ci. Il est évident que l'être mobile, sujet de la philosophie naturelle, ajoute à l'être pur et simple, objet de la métaphysique, ainsi qu'à l'être quantifié, sujet des mathématiques. C'est pourquoi cette science, qui étudie l'être et les réalités les plus universelles, est aussi la plus certaine. Et il n'y a pas contradiction à affirmer ici que ses objets d'études sont peu nombreux, après avoir dit plus haut que cette science connaît toutes choses. L'universel comprend à vrai dire peu de réalités en acte, mais beaucoup en puissance, et une science est d'autant plus certaine qu'il lui suffit de quelques notions pour considérer son sujet. Les sciences pratiques sont de ce point de vue les plus incertaines, car elles ont à passer en revue les nombreuses circonstances des opérations singulières.

48- 4 La science qui considère les causes est davantage doctorale ou doctrinale. Enseigne véritablement, en effet, celui-là seul qui sait énoncer la cause des phénomènes. Car savoir, c'est acquérir la cause, et enseigner, c'est engendrer la science chez autrui. Or, notre science qui considère les universels, spécule sur les causes premières de toutes causes. Il est donc évident que c'est elle, le savoir le plus doctoral.

49- 5 Parmi les sciences, celles qui savent et connaissent le mieux les causes, c'est-à-dire pour elles-mêmes et non pour autre chose, sont celles qui abordent les objets se prêtant au mieux à la connaissance. Or, c'est le cas de celles qui traitent des causes premières, et ces savoirs seront donc les plus désirés pour eux-mêmes. Aristote prouve ainsi sa première affirmation : celui qui désire savoir pour le seul savoir, désire davantage la science ; or, la science la plus accomplie porte sur les objets les plus riches de connaissances. Un savoir sera donc d'autant plus désiré pour lui-même qu'il abordera des sujets au plus grand potentiel de connaissances. Et il démontre sa seconde proposition : les réalités desquelles et par lesquelles les autres sont connues, sont davantage objets de science que ces autres ; or, c'est par les causes et les principes que le reste nous est offert, et non l'inverse ; donc …

50- 6 Vis-à-vis des autres, sera principale, comme architectonique envers un savoir servile ou utilitaire, la science qui appréhende la cause finale pour laquelle chaque cas particulier est mobilisé, comme en témoigne ce que nous avons dit plus haut. Le capitaine, qui décide, en effet, de l'utilisation finale de son navire, est comme architecte au regard du constructeur naval à son service. Or, la science dont nous parlons, est la plus attentive à la finalité de toutes choses, car « c'est le bien de chaque chose », c'est-à-dire son bien propre, qui est la raison de la mobilisation de chacun. En chaque genre, en effet, le bien est fin, mais la fin de tout être, c'est-à-dire de l'Univers lui-même, est le meilleur bien de toute la nature. Or, il relève de notre science, qui sera donc pour cela principale et architectonique envers toutes les autres.

51- Aristote conclut son intention. Après tout ce qu'on a dit, il revient évidemment d'attribuer le nom de sagesse à cette même science que nous cherchons, qui est théorique, c'est-à-dire qui spécule sur les causes et les principes premiers. Les six critères énumérés désignent manifestement un savoir portant sur les causes universelles. Mais comme le dernier mettait en jeu la finalité, qui n'était pas clairement connue comme cause chez les anciens, comme nous le verrons, le Philosophe précise intentionnellement que ce critère concerne cette même science qui considère les causes premières. La fin est un bien pour lequel d'autres choses se produisent. Elle est donc au nombre des causes, et la science qui s'attache aux causes premières et universelles, doit aussi prendre en compte la fin universelle de toutes choses, puisqu'elle est le meilleur bien dans toute la nature.

Leçon 3
LA SAGESSE EST SPECULATIVE, LIBRE ET SURHUMAINE

52 -*D'abord,* il montre la dignité de cette science
D'abord, il montre que ce n'est pas une science pratique, mais spéculative
53- *D'abord,* par un argument
57- *Ensuite,* il prouve la même conclusion par un signe
58- *Ensuite,* il prouve qu'elle est on ne peut plus libre
60- *Ensuite,* il prouve qu'elle n'est pas humaine
D'abord, il montre sa proposition
61- *Ensuite,* il exclut ici une erreur d'un certain Simonide le poète
64- *Ensuite,* qu'elle est noblissime entre toutes
66- *Ensuite,* il montre à quel terme cette science s'efforce de parvenir

Aristote, chap.2, 982b11 – 983a23

52- Après avoir défini le champ d'étude de la science première, Aristote dévoile sa nature : elle est la plus noble des disciplines.

La science première est une science spéculative

53- Aucune science à la recherche du savoir pour lui-même, n'est une science pratique ; or, cette doctrine qu'on dit sagesse ou philosophie, poursuit la connaissance en tant que telle ; elle est donc spéculative et non pratique. La mineure s'établit ainsi : Quiconque choisit pour fin de combler son incompétence, recherche le savoir lui-même ; or, on s'adonne à la philosophie précisément pour surmonter son ignorance, et c'est donc au savoir pour le savoir que l'on aspire.

54- Ce refus de l'ignorance, on le constate lorsque les premiers penseurs se mirent à philosopher, aiguillonnés, tout comme nos contemporains, par l'étonnement devant une cause ; autrement cependant, hier et aujourd'hui, car ils étaient, au début, intrigués par des phénomènes guère douteux et davantage voyants, dont ils cherchaient à connaître les causes. Par la suite, toutefois, s'appuyant sur les observations manifestes et progressant dans la recherche de phénomènes plus obscurs, ils portèrent le doute sur des faits plus vastes et plus cachés, comme « les événements affectant la Lune », par exemple, ses éclipses et ses changements d'aspect, liés à sa position par rapport au Soleil. Ils s'interrogèrent de même sur le Soleil, ses éclipses, ses orbites et sa taille. Et sur les astres, leur nombre et leur

organisation. Sur la genèse de tout l'Univers, enfin, certains le faisant naître du hasard, d'autres de l'intelligence et d'autres encore de l'amour.

55- Doute et admiration naissent, on le voit, de l'ignorance. Lorsque nous observons des phénomènes flagrants, mais dont la cause nous demeure cachée, nous sommes intrigués par elle. Et comme cette admiration est le vecteur de l'entrée en philosophie, le philosophe est donc d'abord un « philomythe », c'est-à-dire un amateur de ces paraboles qui sont le propre des poètes. Les premiers à avoir traité métaphoriquement des principes des choses, comme Persée, furent appelés poètes-théologiens, et d'autres étaient connus comme les sept sages. Le philosophe se compare à eux parce que les deux sont attirés par les phénomènes admirables. Les légendes que composent les poètes s'inspirent, en effet, de faits merveilleux et les philosophes, de leur côté, sont incités à réfléchir devant leur étonnement. Or, comme cette fascination provient de l'ignorance, leur motivation à philosopher répond à leur besoin de combler leurs carences. Il est donc évident qu'« ils poursuivent » la science, c'est-à-dire qu'ils la recherchent avec application, dans le seul but de connaître, et non pour un autre « usage » ni une autre utilité.

56- Notons cependant, qu'ils se servaient autrefois du nom de sagesse, et l'ont depuis transformé en celui de philosophie. Ces deux vocables sont, en effet, utilisés pour désigner la même chose. Parce que les anciens qui se consacraient à l'étude de la sagesse, se faisaient appeler sophistes, c'est-à-dire sages, Pythagore, interrogé sur ce qu'il disait de lui-même, ne voulut pas du même titre que ses prédécesseurs, car cela lui paraissait présomptueux. Mais il se désigna philosophe, c'est-à-dire amateur de la sagesse. Depuis ce temps, le terme sage s'est transformé en philosophe et celui de sagesse en philosophie. Et ce changement va dans le sens de notre propos. Paraît effectivement amateur de la sagesse, celui qui ne la cherche pour rien d'autre qu'elle-même. Car, qui poursuit quelque chose en vue d'autre chose, aime davantage la raison de sa quête, que l'objet même de cette recherche.

57- L'affirmation selon laquelle la sagesse ou la philosophie n'est pas recherchée dans un but utilitaire, mais pour la connaissance même, Aristote l'atteste « incidemment », c'est-à-dire avec un événement concernant la quête des philosophes. C'est au moment où ils furent comblés des biens nécessaires à la vie et à l'« oisiveté », c'est-à-dire à l'agrément d'une existence en repos, tout en bénéficiant également de la culture indispensable – comme les sciences logiques qu'on n'étudie pas pour elles-mêmes, mais comme introduction aux autres arts – c'est seulement alors, dis-je, qu'ils commencèrent à approfondir cette sorte de sagacité, autrement appelée sagesse. Ce qui montre bien qu'elle ne fut pas désirée

pour un besoin autre, mais bien pour elle-même. Personne, en effet, ne recherche ce qu'il possède déjà ; mais la quête de la sagesse a surgi lorsque tous les autres biens furent acquis ; il est donc évident que ce ne fut pas pour autre chose qu'elle-même, qu'elle fut étudiée.

La science première est on ne peut plus libre, surhumaine et noblissime

58- Est dit véritablement libre, l'homme qui ne dépend pas d'autrui, mais est sa propre cause ; le serviteur appartient, en effet, à son maître ; il agit sous ses ordres et tient de lui tout ce qu'il possède. Tandis que l'homme libre s'appartient ; il agit et acquiert pour lui. Or, seule notre discipline se justifie par elle-même ; elle est donc la seule libre parmi les sciences.

59- Nous pouvons, notons-le, l'entendre de deux façons. D'un côté, « elle seule » peut s'attribuer en général à toutes les sciences spéculatives, car seul ce genre de sciences est recherché pour lui-même. C'est pourquoi on qualifie d'arts libéraux, les disciplines orientées vers le savoir, tandis que les arts destinés à produire de l'utilité sont dits mécaniques ou serviles. D'un autre côté, l'expression peut désigner tout particulièrement la philosophie ou la sagesse, qui atteint les causes les plus élevées, et la plus haute d'entre elles, la cause finale. Cette science doit donc considérer la fin dernière et universelle de tout, et finalise de la sorte en elle, toutes les autres sciences. Aussi est-ce elle qui se justifie plus que tout par elle-même.

60- La science la plus libre ne peut être le lot de personnes fréquemment subordonnées et soumises par nature. « Souvent », c'est-à-dire en de nombreuses occasions, la nature humaine est asservie. Donc, la science dont nous parlons, ne peut être une possession humaine. On dit l'humanité dépendante, parce qu'elle est quotidiennement assujettie aux nécessités. C'est pourquoi il lui arrive d'écarter ce qu'elle doit rechercher par soi, au profit des biens indispensables à la vie. Philosopher vaut mieux que de s'enrichir, certes, mais il est parfois préférable de s'enrichir lorsque, par exemple, on manque du minimum[122]. Il est donc évident que sera d'autant plus recherchée pour elle-même, cette science que l'homme ne pourra tenir pour sa propriété. Or, l'homme possède ce dont il peut disposer à volonté et qu'il utilise librement. Mais ce savoir qui n'est recherché que pour lui-même, l'homme ne peut en jouir comme il l'entend, puisqu'il en est fréquemment éloigné par les obligations de l'existence. De surcroît, il n'est pas soumis à son bon vouloir, puisque personne ne peut parvenir à l'embrasser parfaitement. Le peu que nous

[122] Topiques, Livre III

parvenons à obtenir de lui l'emporte néanmoins, sur tout ce que les autres sciences nous offrent de connaissances.

61- Un poète, Simonide, prétendit que l'honneur de rechercher la science pour elle-même et non pour autre chose, revenait à Dieu seul. L'homme ne pouvait être digne de poursuivre un tel savoir au-dessus de sa condition de dépendance envers les contraintes ordinaires.

62- Mais Simonide fait erreur, comme ces poètes qui croyaient à une divinité sourcilleuse des prérogatives de son rang et qui refusait de les partager avec n'importe qui. Et si un dieu jalouse les hommes en d'autres circonstances, combien plus cela se justifiera-t-il pour cette science voulue en raison d'elle-même, qui est la plus noble de toutes. A les entendre, l'imparfait est infortuné. La chance vient aux hommes avec les richesses accordées par la bienveillance des dieux. Mais ils refusent de partager les biens pour lesquels ils sont ombrageux, et les hommes, maintenus éloignés de la perfection de cette science, sont donc malchanceux.

63- L'origine de cette idée est des plus fausses, car il ne convient pas à la divinité d'être jalouse de quoi que ce soit. La jalousie s'attriste, en effet, de la prospérité d'autrui, parce qu'elle ne voit dans le bien de l'autre qu'une soustraction du sien propre. Mais regretter ne sied pas à Dieu, qui ne souffre d'aucuns maux. Bien plus, son propre bien ne saurait être diminué par celui d'autrui, puisque tous affluent de sa bonté comme d'une source intarissable. Platon lui-même, affirme que toute envie est absente de Dieu. Mais les poètes, à en croire le dicton, se trompent sur cela comme sur beaucoup d'autres choses.

64- C'est la science la plus divine qui est la plus honorable, comme Dieu est le plus noble des êtres. Or, notre science est parfaitement divine ; elle est donc noblissime. La mineure se prouve ainsi : une science est dite divine selon deux points de vue :

1 Elle est la science que Dieu possède
2 Elle traite des réalités divines

Il est clair que notre science est la seule à posséder ces deux critères. Étudiant les causes premières et les principes, il lui faut traiter de Dieu, qui dans l'esprit de tout le monde, est la cause originelle des choses. Un tel savoir sur Dieu et les causes premières, en outre, Dieu le possède seul, ou du moins, le plus complétement. En vérité, il est l'unique à en avoir la parfaite maîtrise, mais on le dira cependant le plus parfait, si l'homme sait aussi l'acquérir à sa façon, c'est-à-dire sans le posséder, mais en le recevant de lui en partage.

65- Aristote conclut donc que toutes les autres sciences sont plus utiles aux besoins de l'existence, et sont moins recherchées pour elles-mêmes. Mais aucune ne l'emporte sur elle en dignité.

Le terme de cette science

66- Le développement de cette discipline s'achève avec le contraire de ce qui présidait à ses débuts, comme on le constate dans les générations et les mouvements naturels. Quels qu'ils soient, en effet, ils se terminent à l'opposé de leur point de départ. Or, la recherche est une démarche vers la science, qui atteindra son but dans le contraire de ce qui l'a déclenchée. Mais nous avons vu que c'est l'étonnement devant toutes choses qui pousse à chercher d'abord quelques phénomènes, puis des processus plus cachés. La surprise surgissait devant la pure spontanéité apparente des événements, comme s'ils sortaient curieusement du hasard. Par spontané, on veut dire accidentel en soi, car l'homme s'étonne de ce qui se produit par hasard, surtout s'il paraît être déterminé et prévisible. Or, l'aléatoire n'est pas déterminé par une cause, et l'étonnement provient de l'ignorance de la cause. Tant que le genre humain ne sut pas spéculer sur la causalité des choses, il regardait tout comme quasiment des coïncidences. On s'étonna des deux orbites du Soleil, aux tropiques d'hiver et d'été. Au solstice d'été, en effet, le Soleil se tourne progressivement vers le midi et non plus vers le nord, alors qu'au solstice d'hiver, c'est l'inverse. Ou encore, de l'incommensurabilité de la diagonale du carré à son côté, puisque seul l'indivisible semble ne pas pouvoir être subdivisé. L'unité, en effet, est la seule chose qui n'ait pas de nombre mesure, puisque c'est elle, au contraire, qui les mesure tous. Il paraît donc étonnant qu'une quantité, qui n'est pas indivisible, ne soit pas mesurable. Quelque chose qui ne serait pas un minimum, n'aurait donc pas de graduation ? Or, on observe que la diagonale du carré ainsi que le côté ne sont ni indivisibles, ni minimums. Il est donc surprenant qu'ils n'aient pas d'étalon commun.

67- Or, la quête de la philosophie commence avec l'admiration ; elle doit donc progresser et s'achever vers son contraire. Et selon le bon sens populaire, on avance toujours vers le meilleur. Quels sont ce contraire et ce meilleur ? Ce sont évidemment les objets d'étonnement dont nous avons parlé. Lorsque les hommes ont découvert leurs causes, ils ne sont plus surpris. Le géomètre ne s'inquiète plus de l'incommensurabilité de la diagonale au côté, parce qu'il en connaît la raison, car la proportion entre les deux n'est pas d'un carré à un autre, mais de deux à un. La proportion du côté à la diagonale n'est donc pas celle d'un nombre à un nombre. Il est donc démontré qu'ils ne peuvent avoir de mesure commune. Seules sont commensurables les lignes ayant une proportion de nombre à nombre. On

parviendra donc au terme de cette science dans laquelle nous cherchons à progresser, lorsque connaissant les causes, nous ne nous étonnerons plus des effets.

68- Tout ce que nous avons dit éclaire donc la nature de notre doctrine : elle est spéculative, libre, et non pas humaine mais divine ; nous comprenons aussi son intention, pour laquelle nous devons acquérir le questionnement, la méthode et la discipline en leur entier : les causes premières et universelles de ce qui existe, objets de sa recherche et de ses avancées. Et plus elle connaît les causes, plus elle s'approche du but qui est de ne plus être surpris.

Leçon 4

OPINIONS DES ANCIENS SUR LA CAUSE MATERIELLE

69- Aristote entreprend de développer cette science
70- *D'abord*, il résume l'énumération des causes
72- *Ensuite*, il parcourt les opinions des philosophes à leur sujet
D'abord, il donne la raison pour laquelle il faut le faire
73- *Ensuite*, il commence à poursuivre cette intention
D'abord, il rappelle les opinions des autres
D'abord, l'opinion de chacun au sujet des causes
D'abord, les opinions de ceux qui ont manqué la cause formelle
D'abord, ceux qui ont posé pour principe des données manifestes
D'abord, les opinions des anciens au sujet de la cause matérielle
D'abord, en général, ceux qui ont posé la cause matérielle
D'abord, ce qu'ils ont pressenti au sujet de cette cause
75- *Ensuite,* au sujet de la génération des choses
77- *Ensuite,* dans le détail leurs opinions sur la cause matérielle
D'abord, ceux qui ont posé une cause unique
D'abord, ceux qui ont posé l'eau pour principe de tout
D'abord, l'opinion de Thalès pour qui l'eau était principe
79- *Ensuite,* les preuves conduisant Thalès à cette opinion
D'abord, comment il y fut conduit par une double raison
82- *Ensuite,* comment il y fut conduit par l'autorité des anciens
86- *Ensuite,* ceux qui ont posé que l'air est principe
87- *Ensuite,* de ceux qui ont posé le feu
88- *Ensuite,* ceux qui ont posé plusieurs principes matériels
D'abord, Empédocle qui posa plusieurs principes finis
90- *Ensuite,* il pose l'opinion d'Anaxagore

Aristote, chap. 3, 983a24 – 984a17

69- Ayant achevé son prohème où il présentait l'intention, la noblesse et la finalité de la philosophie, Aristote aborde désormais l'étude de cette science. Il passe en revue les doctrines de ses prédécesseurs sur la causalité. Mais auparavant, il résume un développement à ce propos, qu'il a davantage étoffé dans les *Physiques*[123].

[123] Physiques, Livre II

Rappels sur la causalité étudiée dans les *Physiques*

70- Puisqu'il est évident que la sagesse étudie les causes, nous devons commencer par acquérir leur science. C'est d'ailleurs cohérent avec la notion même de cause, car nous pensons connaître quelque chose d'un sujet, lorsque nous jugeons ne pas en ignorer la cause. Or, il y a quatre significations de ce terme :

1 La cause formelle, qui est la substance même de la chose. Nous ne pouvons attribuer une nature à quelque chose qu'après qu'il a reçu sa forme[124]. Et nous voyons que cette forme est cause parce que, lorsque nous demandons pourquoi quelque chose est ainsi, nous conduisons l'interrogation jusqu'à la cause formelle comme à sa raison dernière, en commençant par les formes les plus superficielles et finissant avec la plus fondamentale. Or, la question pourquoi porte, bien évidemment, sur la cause et le principe, ce qui confirme que la forme est cause.

2 Une autre est la cause matérielle

3 La troisième est l'efficient, qui est le principe d'origine d'un mouvement

4 La quatrième est la cause finale, qui est symétrique de l'efficience, comme la fin du principe. Le mouvement commence, en effet, avec la cause efficiente, et s'achève avec la cause finale. Elle est aussi le motif en vue de quoi quelque chose advient, et le bien de chaque nature.

71- Aristote caractérise donc la cause finale avec trois critères : elle est terme du mouvement, et s'oppose en cela à son principe, qui est la cause efficiente ; elle est première dans l'intention, raison pour laquelle elle est dite "motif en vue de quoi" ; elle est enfin attractive en elle-même, ce qui la fait dénommer "bien". Le bien est, en effet, ce que toutes choses désirent. En précisant en quoi la cause finale s'oppose à l'efficience, il affirme qu'elle est la fin de la génération et du mouvement, dont le principe est la cause efficiente. Il semble alors introduire une double finalité, car la fin de la génération est la forme elle-même, partie prenante de la chose, tandis que celle du mouvement est extérieure à l'objet qui se meut. Mais il ajoute qu'il a suffisamment traité de ces questions[125], et qu'il ne tient pas à développer davantage ici, son exposé sur les causes.

Nécessité méthodologique d'examiner les opinions des prédécesseurs

72- Le Philosophe explique ensuite pourquoi il est nécessaire de passer en revue la pensée de ses prédécesseurs sur ce thème. Bien qu'il en ait déjà traité[126], nous

[124] Physiques, Livre II
[125] Physiques
[126] Physiques

devons réexaminer maintenant les opinions des philosophes antérieurs qui se penchèrent sur la nature des êtres et qui ont réfléchi sur la vérité avant Aristote. Eux aussi ont énoncé des causes et des principes, et pour nous qui leur succédons, être attentif à leurs propos sera « un préalable », autrement dit une introduction, « à la méthodologie », c'est-à-dire à cet art que nous recherchons actuellement. Boèce écrit aussi : « pour ceux qui débutent maintenant dans l'œuvre de science, ce sera une préparation de la voie à suivre », ou une autre version donne encore : « aux successeurs, ce que nous faisons maintenant servira de chemin pour une œuvre vitale », ce qu'il faut lire de la façon suivante : « pour ceux qui nous suivront, ce que nous faisons maintenant est une voie … », car pour l'art et la méthode en question, ils devront analyser leur pensée « … quasiment comme une œuvre de vie », aussi nécessaire que les fonctions biologiques fondamentales. Métaphoriquement, en effet, toute nécessité devient comme une opération de conservation de la vie. L'alternative à trancher est la suivante : ou bien à la lecture des anciens, nous découvrons un genre nouveau de causalité, ou bien au contraire, nous confirmons fortement ce que nous avons dit sur les quatre genres de causes.

Les philosophes qui n'ont entrevu que la cause matérielle

73- Aussi Aristote entreprend-il de parcourir la pensée de chacun des anciens philosophes à ce sujet. Une première catégorie rassemble ceux qui n'ont pas vu la cause formelle, et qui se sont arrêtés à des données matérielles manifestes. Ils ont pressenti la cause matérielle.

74- Parmi les premiers qui philosophèrent sur les réalités naturelles, nombreux sont ceux qui ont réduit les principes de tout à une cause matérielle d'une espèce particulière. Ils retinrent pour cela quatre critères de la matière, qui appartiennent à la notion de principe :

1 Nous nommons principe ce par quoi quelque chose existe. Or, c'est le cas de la matière, puisque nous disons d'un objet matériel qu'il est fait de matière, comme le fer, pour un couteau.

2 Également, l'origine d'où provient quelque chose, autrement dit son principe géniteur, sera cause, si cette chose vient à l'être par génération. Or, c'est de la matière qu'elle provient en premier, car cette matière préexiste à sa production. En elle, en outre, le devenir n'est pas un accident, contrairement à l'attribution à un contraire ou à une privation, comme si nous disions que le blanc vient du noir.

3 Nous dirons aussi principe, l'élément en lequel se résorbe finalement la décomposition d'un tout. Car de même que le principe est premier dans la génération, il sera dernier dans la désagrégation. Or, c'est manifestement la matière.

4 Parce qu'il faut qu'un principe demeure, il perdurera dans la génération et la corruption. Or, c'est bien la matière, désignée comme la substance de toutes choses par ces penseurs, qui se maintient en tout changement, tandis que seront modifiés les caractéristiques, la forme et tout ce qui vient s'ajouter à la substance de la matière.

Au vu de ces quatre points, ils ont conclu que la matière était l'élément et le principe de toute existence.

75- Voici ce qu'ils ont pressenti de la génération, dans la suite logique des propos précédents. Aucun être n'est absolument engendré ni corrompu. Lorsqu'une caractéristique change et que la substance demeure, nous ne parlons plus de génération ni de corruption pure et simple, mais uniquement selon un aspect. Lorsque Socrate devient bon, ou musicien, nous ne disons pas qu'il devient purement et simplement, mais qu'il devient cela. Et de la même façon, lorsque disparaît ce genre d'acquis, nous ne parlons pas de corruption absolue, mais selon tel aspect. Mais la matière, qui est pour eux la substance de toutes choses, demeure en permanence. Tout changement affecte, en effet, des réalités qui lui appartiennent à titre de caractéristiques. Ils en concluent donc qu'il n'existe ni génération ni corruption absolue, mais seulement selon tel ou tel aspect.

76- Si ces philosophes se retrouvent sur la causalité matérielle, ils divergent cependant sur deux points :

1 Sur le nombre, car certains conclurent à plusieurs matières tandis que d'autres à une seule.

2 Sur son espèce, car les uns retinrent le feu, d'autres, l'eau, etc. Et parmi ceux qui ont conclu à plusieurs principes matériels, les uns ont retenu telle sélection, et d'autres, une autre.

77- Aristote aborde ensuite le détail de la pensée de chacun sur la cause matérielle, en commençant par ceux qui n'ont retenu qu'une espèce unique. Thalès fut le premier représentant de « ce type de philosophie », qualifiée de spéculative. Pour lui, c'est l'eau qui était le principe premier de toutes choses. On reconnaît en cet homme, le prince des philosophes, parce que parmi les sept sages qui succédèrent aux poètes-théologiens, lui seul se destina à l'étude des causes des choses, tandis que ses confrères se consacrèrent à des questions morales. Voici leurs noms : le premier fut Thalès de Millet, qui vécu au temps de Romulus, ou d'Achaz roi d'Israël, chez les hébreux. Le second fut Pittacos de Mytilène, durant le règne de Sédécias chez les hébreux et de Tarquin l'Ancien chez les romains. Quant aux cinq autres, il s'agit de Solon d'Athènes, de Chilon de Sparte, de Périandre de Corinthe,

de Cléobule de Lindos et de Bias de Priène, qui vécurent à l'époque de la Déportation à Babylone. Seul parmi eux, donc, Thalès étudia la nature des choses et rédigea ses réflexions, c'est pourquoi on le consacra prince de cette science.

78- Commenter ici la pensée d'auteurs qui ne traitèrent que de science naturelle ne fait pas difficulté. Pour les anciens, qui ne reconnurent d'autres substances que corporelles et mobiles, la philosophie première devait, en effet, être la science de la nature, comme on le verra[127]. Forts de cette position, ils arrivèrent à la conclusion que la Terre reposait sur l'Eau comme le dérivé sur son principe.

Les philosophes qui conçurent un unique principe matériel

79- Aristote explore ensuite les deux preuves qui conduisirent Thalès à ce point de vue. L'une se prend de la cause même des choses, et l'autre de leur génération. Il existe donc un ordre entre ces deux moyens termes, puisque le second fait suite au premier. Car le principe d'être d'une réalité est aussi le premier principe de sa génération. Un troisième succède encore au second : la désagrégation dissout toutes choses dans les prémisses de leur genèse. Puis un quatrième découle des second et troisième : ce qui existe avant la génération des choses, perdure ensuite après leur corruption, et doit donc subsister en permanence.

80- Il se servit de trois indices cohérents avec la première preuve :

1 L'alimentation des êtres vivants doit être liquéfiable. Or, c'est à partir de ce dont ils se nourrissent que les vivants sont ce qu'ils sont. Aussi est-ce un fluide qui paraît être le principe de leur être.

2 L'être de tout corps, principalement du vivant, se conserve par sa chaleur naturelle propre. Or, celle-ci est entretenue par la circulation d'humeurs, puisque les liquides sont la matière même de la chaleur. C'est pourquoi le liquide est apparu comme le principe d'être des choses.

3 La vie animale a besoin d'humidité. Un assèchement naturel la détruit, tandis qu'un milieu aqueux l'entretient. Or, vivre, pour le vivant, c'est être. Il est donc évident que l'humidité est principe d'être des choses.

Ces trois critères s'enchaînent. L'animal se nourrit de substances liquéfiables pour permettre que la circulation d'humeurs entretienne sa chaleur naturelle, et c'est pourquoi il doit toujours vivre dans un environnement humide. Or, l'élément d'où vient

[127] Livre VI

quelque chose, et auquel l'être fait suite, est principe de toutes les réalités qui détiennent de lui leur être. C'est pourquoi Thalès conclut que l'aqueux est principe de tout.

81- Il utilise également un indice en lien avec la génération. La reproduction d'un vivant, qui est le plus noble des êtres, provient, en effet, d'une semence. Or, le sperme de tout vivant est de nature fluide. Cela contribue à indiquer que le liquide est principe de génération des choses. Mais si l'on ajoute à tout ce que nous venons de dire, que l'eau est principe des liquides, il s'ensuit qu'elle est le premier principe.

82- Mais Thalès fut influencé par l'autorité de ses prédécesseurs. On prête à certains, plus vieux que lui et bien antérieurs à l'époque d'Aristote, et qui d'abord théologisèrent, l'idée que dans la nature, l'eau est principe de toutes choses.

83- Comprenons que les premiers savants grecs renommés furent des poètes-théologiens, ainsi appelés parce qu'ils composaient des hymnes sur le thème des choses divines. On en compte trois : Orphée, le plus fameux, Musée et Linos. Ils vécurent à l'époque des Juges dans l'histoire du peuple juif, donc évidemment, longtemps avant Thalès et bien davantage encore avant Aristote, qui fut contemporain d'Alexandre. Ces poètes expliquaient la nature des choses sous forme d'énigmes et de métaphores. Océan, gigantesque masse d'eau, et Thétis, déesse des flots, étaient pour eux, les parents de la genèse, donnant ainsi à entendre métaphoriquement que l'eau est au principe de génération.

84- D'autres récits mythiques ont suggéré cette idée, en déclarant que le serment ou le sacrement des dieux fut scellé par une eau que les poètes nommèrent Styx, et qu'ils décrivaient comme un lac infernal. En faisant jurer les dieux par l'eau, ils suggéraient qu'elle était plus noble qu'eux, puisqu'un serment ou un jurement se prononce sur ce qu'il y a de plus digne. Mais ce qui est antérieur aux dieux, est plus honorable qu'eux. Dans l'absolu, en effet, le parfait l'emporte sur l'imparfait, et en nature et en temps, même si dans le concret d'un même être, l'imperfection précède chronologiquement la perfection. Ils estimaient donc à l'évidence que l'eau l'emportait sur les dieux qu'ils assimilaient aux corps célestes. Comme ce furent ces premiers ancêtres qui ont chanté l'eau au principe de la réalité, nous aurions du mal à savoir s'il existait auparavant d'autres opinions sur ce sujet. La pensée de Thalès sur la cause première des choses est donc clarifiée.

85- Aristote classa parmi les philosophes les plus grossiers, un certain Hyppon, indigne d'ajouter quoi que ce soit, tant son intelligence ou sa science était

défectueuse[128]. Il prétendit que l'eau était l'âme au principe du réel, en s'appuyant sur l'ensemencement dans la nature, comme on l'a vu de Thalès. Il est donc évident qu'il n'apporta rien de nouveau, ou qu'il le dit moins bien. Sa pensée ne méritait donc pas d'être rapportée ici avec les autres.

86- Le Philosophe aborde ensuite la doctrine de ceux qui firent de l'air le principe. Diogène et Anaximène affirmèrent que l'air était naturellement antérieur à l'eau, et principe des autres corps simples, à savoir des quatre éléments, et par conséquent de tout le reste. Anaximène fut le troisième milésien, disciple d'Anaximandre, lui-même élève de Thalès. On dit que Diogène fut l'héritier d'Anaximène. Ils pensent pourtant différemment, car le milésien conçut l'air comme un principe absolu de tout, tandis que Diogène prétendit qu'il ne pouvait être principe qu'imprégné d'esprit divin. Leur idée découle de ce qu'ils se focalisèrent d'abord sur l'âme. Le motif de ce choix se fonde sur le fait que la respiration est essentielle à la vie des animaux, et qu'un changement d'atmosphère influe sur la génération et le dépérissement.[129]

87- Puis les opinions de ceux pour qui ce fut le feu, et principalement deux philosophes : Hippase et Héraclite. Le feu est pour eux, le principe matériel premier et mobile en vertu de sa subtilité, comme on le verra.

Les philosophes qui conçurent plusieurs principes matériels

88- Ensuite ceux qui ont retenu plusieurs principes matériels. Et d'abord Empédocle, qui en dénombra une quantité finie. Les trois éléments, à savoir l'eau, l'air et le feu, constituaient les principes des choses, auxquels il ajouta un quatrième, la terre.

89- À l'instar de ceux qui ne posèrent qu'une seule cause matérielle, il précise que ces éléments demeurent éternellement ; ils ne sont jamais ni engendrés ni corrompus. Mais par association et dislocation, en fonction de leur abondance ou de leur rareté, toutes choses s'engendrent et se corrompent, lorsque les quatre éléments s'agrègent en une unité ou bien désagrègent cette unité par leur séparation.

90- Anaxagore, quant à lui, conçut une infinité de principes. Il fut l'autre élève d'Anaximène, et le condisciple de Diogène. Originaire de Clazomènes, il était l'aîné d'Empédocle mais ses travaux et ses actions furent postérieurs, soit qu'il

[128] Traité de l'âme.
[129] Traité de l'âme, Livre I

commença de philosopher plus tard, soit qu'il fut moins pertinent dans l'explication du nombre des principes. Il en vit, en effet, une infinité, alors qu'il est bien préférable d'en retenir un nombre restreint, comme le fit Empédocle[130]. Ses principes ne furent pas seulement le feu, l'eau ou les autres éléments, mais toute portion homogène, comme la chair, l'os, la moelle, etc., dont il attribue aux choses d'infinies parcelles infimes. Chaque être possèderait à l'intime, un nombre infini de portions de toutes sortes, qui expliquerait qu'ici-bas, quelque chose s'engendre d'autre chose. Car il demeure entendu qu'une génération ne peut s'opérer que par séparation au sein d'un corps mixte, comme l'explique plus longuement Aristote dans ses *Physiques*[131].

91- Anaxagore rejoint Empédocle également dans le fait que la génération et la corruption ne sont autres qu'une agrégation et une dislocation des parcelles infinies en question. Rien ne s'engendre ni ne se corrompt autrement. Mais ces principes infinis d'où proviennent les substances, perdurent éternellement.

92- Le Stagirite conclut qu'avec les opinions des philosophes que nous venons de voir, nous ne connaissons qu'une seule espèce de causes : la cause matérielle.

[130] Physiques, Livre I
[131] Physiques, Livre I

Leçon 5
OPINIONS DES ANCIENS SUR LA CAUSE EFFICIENTE

93- *D'abord*, ceux qui ont simplement assigné une cause du mouvement et de la génération
D'abord, la raison forçant à poser la cause mouvante
94- *Ensuite*, comment divers auteurs se comportent vis-à-vis de cette raison
97- *Ensuite*, ceux qui on posé une cause efficiente qui est non seulement principe de mouvement, mais aussi principe de bien et de mal dans les choses
D'abord, il rappelle leurs opinions
D'abord, les raisons des opinions, qui les ont conduits à cette autre cause
100- *Ensuite*, de façon détaillée comment ils posèrent cette cause
D'abord, les opinions de ceux qui ont posé une cause unique
D'abord, les opinions de ceux qui ont posé l'intellect
101- *Ensuite*, de ceux qui ont posé l'amour

Aristote, chap. 3, 984a18 – chap. 4, 984b35

Nécessité d'attribuer une cause efficiente au mouvement

93- Aristote aborde maintenant les opinions sur la cause efficiente, principe d'origine du mouvement. Il commence avec ceux qui ont simplement assigné une cause de mouvement et de génération parce qu'ils y furent comme forcés. Certains philosophes ont, en effet, commencé avec la cause matérielle, mais l'évidence de la nature des choses leur a ouvert la voie vers la découverte et la saisie de la vérité. Elle les obligea à s'interroger sur des questions qui les conduisirent à la cause efficiente, comme par exemple : aucune réalité, aucun sujet ne se change lui-même ; le bois ne s'auto-transforme pas pour devenir lit, ni le bronze pour devenir statue. Il faut donc qu'existe un autre facteur qui soit l'artisan et la cause de leur changement. Pourtant, les tenants de la cause matérielle, qu'elle soit unique ou multiple, la considéraient comme le sujet d'où provenaient la génération et la corruption. Il fallait donc qu'il y ait quelque autre raison au changement. C'était partir à la recherche d'un nouveau principe causal : la source du mouvement.

94- Les penseurs en question se répartissent en trois catégories, face à cette raison.

1 Les uns, qui abordèrent cette voie dès l'origine, et avancèrent une cause matérielle unique, ne s'investirent pas outre mesure sur ce sujet. Se contentant, en effet, de l'explication par la matière, ils négligèrent totalement la cause du mouvement.

95- 2 D'autres, convaincus par l'explication précédente que tout est un, furent incapables d'attribuer une cause au mouvement, que dès lors, ils nièrent en bloc. Tout l'Univers n'était pour eux qu'un seul être immobile. En quoi ils se distinguaient des premiers naturalistes pour qui, s'il n'y avait qu'une cause unique à la substance de toutes choses, cette dernière se mouvait cependant par raréfaction et condensation. C'est ainsi que de l'un, provenait tout de même la pluralité, même s'ils ne parlaient ni de génération ni de corruption pures et simples. Tous, en effet, professaient que rien n'était absolument engendré ni corrompu, comme on l'a vu. Ce fut la caractéristique propre de la génération suivante – Parménide et Mélissos, comme on le dira plus loin – de concevoir le tout dans une unité immuable, exempte de tout mouvement. Il est clair que celui qui affirme que tout est un et immobile, ne saurait imaginer « une telle cause » au mouvement, car, l'ayant supprimé, il en chercherait en vain la raison. Parménide, toutefois, bien qu'il ait conclut à une unité de raison, reconnaissait une pluralité de perceptions, comme nous le verrons. Sous ce dernier rapport, il lui fallait attribuer plusieurs causes, dont l'une était le moteur, et l'autre les mus, puisqu'en reconnaissant la multiplicité sensible, il devait admettre la sensation de mouvement. On ne peut, en effet, comprendre l'apparition d'une pluralité autrement que par un mouvement.

96- 3 Les troisièmes reconnaissaient plusieurs substances des choses, et souscrivirent à la nécessité d'attribuer une cause au mouvement. C'était, pour eux, le chaud et le froid, ou bien le feu et la terre ; le feu possédait la volatilité, comme une nature motrice, tandis que l'eau, la terre ou l'air conservaient au contraire une nature passive. Le feu devenait ainsi cause efficiente et les autres, causes matérielles.

L'efficience est principe de mouvement, mais aussi de bien et de mal

97- Aristote poursuit avec les penseurs qui firent de la cause efficiente non seulement le principe de mouvement, mais encore du bien et du mal dans les choses. Il rappelle leur doctrine et les raisons qui les ont conduits à reconnaître une causalité supplémentaire. Ayant posé une unique matière, ou plusieurs corps matériels dont l'un était actif et les autres passifs, puis encore d'autres principes, ils furent à nouveau contraints par la vérité elle-même, « comme nous l'affirmions » plus haut, à poursuivre leur enquête vers un principe « consécutif », dans la suite logique de leurs conclusions, entendons la cause finale, bien qu'ils ne la reconnurent qu'incidemment, comme nous le constaterons. La causalité du bien n'était chez eux que de l'ordre de l'efficience, mais ils durent en tenir compte, parce que les principes précédents ne suffisaient pas à la génération de l'être, où ils observèrent des comportements véritablement bons. Par exemple la conservation

d'un corps en son lieu propre, hors duquel il est détruit ; également les organes biologiques, dont la disposition optimale concourt au bien-être de l'animal.

98- Pour expliquer ces facultés et ces comportements ajustés, que certains êtres possèdent par nature et que d'autres produisent, il ne suffit pas d'alléguer le feu, la terre ou un autre corps comme cause, car leur action est déterminément orientée à un résultat unique, qui découle nécessairement de leur forme propre. Le feu réchauffe et monte, tandis que l'eau refroidit et tombe. Mais les fonctionnalités et les organisations favorables dont on a parlé, exigent un déterminisme des causes qui ne soit pas uniforme, puisque parmi les animaux, on observe des métabolismes variés, en fonction de la nature de chacun.

99- Ni le feu, ni la terre, ni quelque autre élément, ne peut être la cause de l'adéquation parfaite d'un organisme. C'est pourquoi il n'est pas admissible que des philosophes s'en soient satisfaits ; ce n'est pas réfléchir sérieusement que d'invoquer une spontanéité fortuite et conjecturale, ou bien la chance, comme unique raison de leur changement. C'est pourtant ce que certains, comme Empédocle et tous ceux qui n'ont vu que la cause matérielle, ont avancé[132]. Il est évident que c'est faux, également parce que ces facultés propices s'observent tout le temps ou le plus souvent, alors que les effets de la chance et du hasard ne sont ni systématiques ni même fréquents, mais rares. C'est pourquoi il est devenu impératif de formuler un principe autre que les quatre éléments, pour justifier l'ajustement optimal dans les choses. Une autre version propose : « ni spontanément, ni par chance », ce qui revient au même.

Comment, dans les détails, les philosophes ont conçu cette cause

100- Aristote développe les détails de leurs positions. Tout d'abord de ceux qui n'ont défini qu'une cause efficiente unique, et parmi eux, les tenants de l'intelligence. Pour les raisons qu'on a dites, apparut un homme qui affirma l'omniprésence de l'intellect dans la nature comme pour un animal, intellect qui était cause du Monde et de l'ordre général, c'est-à-dire de l'Univers, où chacun et tous ensemble, trouvèrent leur bien. Il permit une purification des philosophies antérieures, en réduisant à la nue vérité ce qu'elles avaient d'incohérent, dans leur ignorance de ce type de cause. Anaxagore soutint, à n'en pas douter, cette doctrine, bien qu'il la reçut d'abord d'un certain Hermotime, autre philosophe de Clazomènes. Il est dès lors évident que pour les

[132] Physiques II

penseurs de ce courant, le principe d'adaptation optimale des choses est identique au principe d'origine de leur mouvement.

101- Puis, les tenants de l'amour, quoiqu'ils ne le considérèrent ni clairement ni expressément comme principe. Certains ont soupçonné qu'Hésiode, ou peu importe qui, ayant cherché le principe d'optimisation de la réalité, mit en avant l'amour ou le désir au sein des êtres. Or, lorsque Parménide s'efforça d'expliquer la genèse de l'Univers, il dit que l'amour avait pourvu des dieux en tout pour faire apparaître le monde. Ce qui ne contredit pas son idée de l'unité de l'être immuable, car il conciliait la multiplicité sensible avec l'unicité rationnelle, nous l'avons vu et nous le reverrons. Il appelait dieux, les corps célestes, ou du moins certaines substances séparées.

102- Hésiode, quant à lui, commença avec le Chaos, puis fit surgir l'ample Terre pour qu'elle accueille le reste. Car à son avis, le lieu et le réceptacle devaient exister au départ[133]. Puis il fit apparaître l'amour, pédagogue de tous les immortels, au principe des êtres. Car la diffusion de la bonté vient selon toute vraisemblance de l'amour, puisque le bienfait en est la marque et le résultat. Mais si les choses périssables tiennent leur être et leur harmonie de ces incorruptibles, nous ne pouvons l'attribuer qu'à l'amour des immortels. Par immortels, il entendait soit les corps célestes, soit les éléments matériels. Le chaos et l'amour lui parurent donc nécessaires à l'existence des choses, à titre non seulement de matière du mouvement, mais aussi d'agent, moteur des choses en les rassemblant, ce qui relève de l'amour. Chez nous autres humains, en effet, l'amour nous pousse à l'action et fonde nos passions. Crainte, tristesse ou espoir ne nous viennent pas d'ailleurs. Il est non moins évident que l'amour rassemble, puisqu'il est l'union de l'amant et de l'aimé, tant que l'amant voit en l'aimé un autre lui-même. Hésiode est du nombre des poètes qui ont précédé l'ère des philosophes.

103- Lequel fut le meilleur ? Lequel fut le savant le plus puissant ? Celui qui affirma que l'amour est principe premier ou celui qui opta pour l'intelligence ? On en jugera « par la suite », lorsqu'il sera question de Dieu. Aristote parle de distribution à propos de ce jugement, car chacun recevra son degré de dignité. Une autre traduction donne : « comment les répartir convenablement ? Et lequel sera premier sur ce sujet ? On pourra en juger par la suite ».

[133] Physiques, Livre IV

Leçon 6
CES ANCIENS FURENT INCOMPLETS

104- *Ensuite*, ceux qui en ont conçu deux causes contraires et la raison les motivant
107- *Ensuite*, en quoi ils furent insuffisants en posant les causes en question
D'abord, en général
108- *Ensuite*, de façon détaillée, comment chacun fut insuffisant
D'abord, Anaxagore
109- *Ensuite*, Empédocle
D'abord, en quoi il a été insuffisant
111- *Ensuite*, comment il se démarqua des autres philosophes

Aristote, chap. 4, 985a1 – 985b4

Les contraires, causes du mouvement

104- Aristote passe ensuite en revue la pensée de ceux qui ont posé deux causes contraires, ainsi que les raisons qui la justifient. Ces philosophes constataient de l'opposition au bien dans la nature, puisque l'anarchie et le mal y côtoient parfois l'ordre et le bien. Mais on ne peut nier une cause à ces maux et les attribuer au hasard, car ils sont plus fréquents que les bénéfices, et les anomalies plus répandues que la normalité. Or, ce qui est dû au hasard et sans cause précise ne se présente pas habituellement, mais rarement. Si donc, pour des états contraires, les causes sont contraires, nous devons postuler non seulement l'amour, cause à l'origine du bien et de l'ordre dans les choses, mais aussi la haine, source de désordres, de monstruosités et de maux. Ainsi donc, chaque bien concret comme chaque mal possède sa propre cause.

105- Ce sont bien ces réflexions qui ont motivé la pensée d'Empédocle, si l'on veut bien s'attacher à l'intention de ses propos, et non s'arrêter à ses expressions imparfaites qu'il balbutia pour ainsi dire. Il revient à l'amour, dit-il, d'agréger et à la haine de désagréger. Mais parce que la génération provient de l'agrégation qui est source d'être et de bonté, tandis que la corruption, qui conduit au non-être et au mal, fait suite à la désagrégation, il est, dès lors, évident que ce philosophe a voulu attribuer à l'amour la causalité de l'être, c'est-à-dire du bien, et à la haine la responsabilité du mal. C'est pourquoi fait-on sans doute bien de dire qu'Empédocle suggéra le premier que le bien et le mal étaient principes.

106- Si tant est qu'Empédocle ait voulu voir dans le bien, la cause de tous les biens et dans le mal, celle de tous les maux. Qu'il affirme, certes, que le mal soit cause de certains maux comme la corruption, et le bien, de certains bien comme la génération, c'est indéniable. Mais il ne s'ensuit pas pour autant que tous les biens viennent de l'amitié, ni tous les maux de la haine, puisqu'au contraire, la séparation des contenus du Monde fait suite à la haine, tandis que leur fusion est le résultat de l'amitié. Il ne soutint donc pas jusqu'au bout que le bien fut cause des biens et le mal, des maux.

Les insuffisances des philosophes en question

107- D'une manière générale, Anaxagore et Empédocle sont parvenus au point de cerner deux parmi les quatre causes déterminées dans les *Physiques*, à savoir la matière et la mise en mouvement. Mais ils les exprimèrent de façon obscure et peu évidente, car ils ne concevaient pas de regrouper ce qu'ils traitaient comme des causes, dans le genre causalité. Mais pour les deux qu'ils ont définies, ils méritent d'être comparés à des guerriers novices assiégés par l'ennemi, et qui portent parfois des coups heureux. Non par art, mais par chance, car si elle leur sourit de temps à autres, ce n'est pas toujours, ni même souvent. Ces philosophes ne sont pas rompus à formuler ce qu'ils expriment, ni à pratiquer ces sciences comme des savants. D'où cette autre traduction : « dire ce qu'ils disent n'est pas science pour eux, car on ne peut les assimiler à des scientifiques ». La preuve en est qu'ils n'utilisèrent pas fréquemment ces causes qu'ils ont découvertes, mais uniquement dans quelques situations ; ce n'est donc pas par art, mais par hasard, qu'ils les introduisirent, comme guidés par la nécessité.

108- Plus précisément, Anaxagore se servit de l'intelligence pour engendrer le monde, ce qui paraît un artifice de langage. Ne doutant pas que la genèse du cosmos eut une cause, il alla chercher l'intelligence quasiment par nécessité, comme s'il l'inventait, faute de pouvoir réduire la génération du Monde à une cause discriminante autre qu'une nature distincte par soi et sans mélange, comme l'intellect. Mais dans les autres cas, il attribuait des causes tout autres que l'intelligence, notamment pour les spécificités naturelles des choses.

109- Empédocle, quant à lui, « fit davantage usage » qu'Anaxagore des causes qu'ils avait définies pour préciser la nature des choses, à savoir les quatre éléments, ainsi que la haine et l'amour. Il rattachait, en effet, à ces raisons la génération et la corruption des êtres particuliers, ce que ne fit pas Anaxagore avec son intellect. Il se montra pourtant insuffisant sur deux points :

1 Il n'a pas assez explicité ces causes, les utilisant comme des axiomes notoires en eux-mêmes, alors que ce n'était pas le cas : il présupposait

l'évidence que la discorde dominerait durant un certain temps, puis l'amour durant une autre période[134].

110- 2 On ne constate pas, dans les choses qu'il scrute, le quasi principe qu'il leur dédie, à savoir que l'amour agrège et la haine désagrège. En de nombreux endroits au contraire, c'est l'amour qui « découpe », c'est-à-dire qui divise, et la haine qui « recoupe », c'est-à-dire qui agrège. Lorsque l'Univers fut « rompu », c'est-à-dire dépossédé de ses contenus par la haine – ce qui engendra le Monde – alors tous les composés de feu tendirent à s'unir, et de même, les composés des autres éléments « se rassemblèrent » en convergeant. La haine ne fit donc pas que séparer les régions de feu des régions d'air, mais elle regroupa également ces régions de feu entre elles. À l'inverse, lorsque les éléments convergeront pour s'unir par amour lors de la destruction de l'Univers, alors, les régions de feu devront nécessairement être dissociées les unes des autres, de même que les autres portions singulières se sépareront entre elles. Car le feu ne pourra s'agréger à l'air que si les portions de feu se séparent mutuellement, comme aussi les portions d'airs, puisque ces éléments doivent se compénétrer. L'amour, comme il unit les étrangers, sépare les semblables, si l'on suit la pensée d'Empédocle.

111- Puis Aristote énumère les deux innovations qu'Empédocle ajoute de son propre fonds, sur les autres philosophes :

1 Il divise la cause d'origine du mouvement en deux principes contraires.

2 Il pose pour cause matérielle les quatre éléments, qu'il n'utilise pas comme une distinction quadruple mais double ; il met le feu à égalité avec les trois autres, en attribuant au premier une nature active, et une nature passive aux trois derniers.

On pourrait entendre par "élément" soit les éléments des choses qu'il énumère, soit les principes « éléments » de sa doctrine. Une autre version donne, en effet : à partir des versets, parce qu'on raconte qu'il écrivit sa philosophie en vers, ce qui concorde avec cette autre traduction : « à partir de ses aphorismes ». « Comme on l'a dit », par conséquent, ce philosophe fut le premier à poser ici autant de principes, à savoir quatre, et tout ce qu'on a développé.

[134] Physiques, Livre I

Leçon 7

CEUX QUI AVANCERENT DES PRINCIPES OBSCURS

112- *D'abord*, Leucippe et Démocrite, qui posèrent des corps principes des choses
D'abord, au sujet de la cause matérielle des choses
115- *Ensuite*, au sujet de la cause de la diversité
119- *Ensuite*, l'opinion des Pythagoriciens, qui posèrent des principes incorporels
D'abord, au sujet de la substance des choses
D'abord, le premier motif qui les a conduits à poser les nombres
121- *Ensuite*, le second motif

Aristote, chap. 4, 985b5 –chap. V, 986a13

Leucippe et Démocrite posèrent des corps au principe des choses

112- Aristote aborde maintenant la pensée de ceux qui ont soutenu plusieurs principes extrinsèques obscurs. Il commence avec Leucippe et Démocrite pour qui des corps sont les principes de la réalité, tant dans sa matérialité que dans sa diversité. Ces deux philosophes, qu'on dit amis parce qu'ils se suivaient en tout, conçurent le plein et le rien ou le vide, comme principes des choses ; le plein était l'être, et le vide ou le rien, le non-être.

113- Rappelons, pour clarifier cette opinion, ce que le Stagirite a écrit de façon plus détaillée[135] : certains philosophes ont pensé que tout constituait un unique être continu et immobile. Le mouvement, en effet, mais aussi la diversité des choses, ne pouvaient exister, leur semblait-il, sans la présence du vide. Ils étaient incapables de concevoir la rupture de continuité à l'origine de la séparation des corps, autrement que par le vide ; or, ils affirmaient que celui-ci n'existait en aucune manière. Là-dessus se présenta Démocrite, qui souscrivait à leurs arguments, mais ne voulut pas ignorer la variété et le mouvement. Il affirma donc l'existence du vide, et la composition de tous les corps à partir de corpuscules indivisibles. Comme il ne lui paraissait pas raisonnable que certaines régions de l'Univers fussent davantage divisées que d'autres, il préféra, pour ne pas soutenir que le tout était un continu, concevoir une entité divisée partout et totalement. Mais cela ne pouvait tenir s'il demeurait quelque divisible indivisé. Les corpuscules indivisibles ne pouvaient donc s'associer et se comporter comme il le désirait, qu'avec la

[135] De la génération, Livre I

médiation du vide. Faute de quoi, deux corpuscules formeraient un unique continu, ce qu'il refusait pour la raison évoquée. La taille des corps résultait donc de ces corps indivisibles remplissant des espaces indivisibles, émaillés d'espaces vides interposés, qu'il appelait pores.

114- Puisque le vide est non-être et le plein, être, être et non-être n'étaient donc, pas plus l'un que l'autre, constituants de la réalité, car les corpuscules ne l'emportaient pas sur les vides, ni ces derniers sur les premiers. Les corps étaient composés selon lui des deux à la fois, nous l'avons dit. C'est pourquoi il fit de ces deux, la matière des choses.

115- Sur l'origine de la variété des êtres – comment, à partir de la matière, le réel se diversifie-t-il, donnant ainsi lieu à la génération et à la corruption ? – Aristote démontre qu'ils étaient proches des philosophes antiques partisans d'une matière unique, pour deux raisons :

1 Pour ces derniers, en effet, quelque chose engendrait autre chose en fonction des caractéristiques de raréfaction et densification matérielles, lesquelles représentaient à leurs yeux, la source de toutes les autres qualités. Démocrite et Leucippe, sur le même modèle, pensaient que la différence dans les causes provoquait la variété des corps, parce qu'ils étaient diversement constitués de corpuscules indivisibles et de pores.

116- L'une de ces différences résidait dans la figure d'un objet, anguleuse, ronde ou droite, une autre dans la consécution, une dernière dans la position devant, derrière, à droite, à gauche, en haut ou en bas. Un être particulier différait donc des autres « ou bien d'aspect », c'est-à-dire de figure, « ou bien d'arrangement » en fonction de leur ordre, « ou bien d'orientation » c'est-à-dire de leur position respective.

117- Ce que le Philosophe prouve avec un exemple tiré de l'alphabet grec, où une lettre diffère d'une autre par sa figure, comme chez nous. A se distingue de N par le tracé, tandis que AN se démarque de NA par l'ordre de consécution des lettres. Mais elles peuvent aussi se distinguer par l'orientation, comme Z et N, ou, comme nous voyons aussi qu'en latin, on ne peut placer de semi-voyelle après une liquide dans une même syllabe, avant d'avoir posé une muette. Et comme cette triple diversité permet de manipuler l'alphabet pour rédiger une tragédie ou une comédie, elle permet aux agencements variés des corps indivisibles, de produire les diverses espèces.

118- 2 Autre point qui les rapproche : comme les anciens, ils ont négligé d'attribuer une cause au mouvement inhérent aux choses, bien qu'ils aient avancé que les corpuscules indivisibles étaient mobiles en eux-mêmes. Il est donc évident que ces philosophes en question n'apportent rien de plus que les deux causes, à savoir la cause matérielle reconnue de tous, et la cause motrice révélée par certains.

L'opinion des pythagoriciens

119- Aristote poursuit avec la pensée des pythagoriciens, pour qui les principes de la réalité sont incorporels, parce que ce sont les nombres qui sont les substances des choses. Il examine donc les deux motifs les ayant conduits à cette conclusion. Les pythagoriciens vivaient, en effet, « avec eux », car ils étaient contemporains de plusieurs des penseurs que nous avons vus, et « avant eux », parce que certains les ont précédés. Il y eut, en fait, deux lignées de philosophes. Les *Ioniens*, qui vivaient dans la région que nous appelons maintenant Grèce, qui eurent Thalès pour initiateur, avons-nous dit. Et les *Italiens*, qui habitèrent cette partie de l'Italie un temps nommée Grande Grèce, puis Pouilles et Calabre aujourd'hui ; philosophes dont le prince fut Pythagore, baptisé "de Samos", du nom de la cité calabraise dont il était originaire. Ces deux branches se développèrent parallèlement, raison pour laquelle Aristote écrit qu'ils vivaient « avec eux et avant eux ».

120- Ces italiens qu'on appelle pythagoriciens, élaborèrent les premiers certains objets mathématiques, dont ils firent les substances et les principes des réalités sensibles. Aristote précise « les premiers », car ils furent suivis des platoniciens.

1 Ils étaient nourris à l'étude des mathématiques, et c'est ce qui les a poussés à cette conclusion. Les principes des mathématiques devenaient, pour eux, les principes de tous les êtres. Il est, en effet, courant que l'on juge des choses d'après ce qu'on connaît. Or, les premiers des objets mathématiques sont les nombres. Ils se sont donc efforcés de concevoir l'être et le devenir des choses naturelles, davantage en fonction des nombres que des éléments sensibles, comme la terre, l'eau, etc. De même que les philosophes étudiés plus haut, adaptèrent les phénomènes sensibles aux caractères des réalités naturelles, en les assimilant aux propriétés du feu, de l'eau etc., de même, les mathématiciens firent coïncider les caractéristiques naturelles avec les propriétés des nombres, en soutenant qu'une propriété numérique était cause de la justice, une autre, de l'âme et de l'intellect, une autre, du temps, etc. Ils jugèrent donc que les caractéristiques des nombres étaient les raisons et les principes de tous les phénomènes réels du monde sensible, aussi bien volontaires, comme la justice, que substantiels comme l'intellect et l'âme, ou accidentels comme le temps.

121- 2 Ils ont décrit les sonorités des symphonies et des harmonies musicales ainsi que leur rationalisation sous forme de proportions, à partir des nombres. Mais la nature sensible des accords sonores les incita à attribuer, pour la même raison, un nombre à l'essence rationnelle comme à la nature complète de tous les autres êtres sensibles. De sorte que le nombre fut premier dans la nature entière.

122- C'est pourquoi ils estimèrent que les principes des nombres étaient également ceux de tout ce qui existait. Tout le Ciel n'était à leurs yeux, qu'une nature et une harmonie de nombres, autrement dit une proportion numérique comparable à celle des mélodies. À tous ses objets « avérés », c'est-à-dire manifestes, auxquels ils pouvaient attribuer un chiffre et une harmonie, ils le faisaient, tant pour les caractéristiques célestes comme les mouvements, les éclipses, etc., que pour les régions comme les divers orbites, et pour l'ensemble du Cosmos, ses astres et ses constellations.

123- Et si un phénomène paraissait inapte à la numérisation, ils « en appelaient à … », c'est-à-dire qu'ils réitéraient « … la continuité de tout leur travail », car toute leur entreprise consistait à adapter les êtres sensibles à des nombres et devait se poursuivre jusqu'à ce qu'ils aient achevé leur appariement, comme un exemple l'illustre. Parmi les nombres, en effet, la dizaine paraît parfaite, car elle est la première tranche et contient en elle, l'espèce de tous les nombres, qui ne sont rien d'autre qu'une répétition de la dizaine. Raison pour laquelle Platon énuméra les chiffres jusqu'à dix[136]. C'est aussi pourquoi Pythagore compte dix sphères en rotation dans le Ciel, bien que neuf seulement soient visibles. Il avait, en effet, repéré le mouvement de sept planètes, plus un huitième avec les étoiles fixes, et un neuvième dans le mouvement diurne qui fournit le premier moteur. Mais il ajouta une dixième sphère, l'"Anti terre", se mouvant en sens contraire des sphères inférieures, et produisant de ce fait un son contraire. Car pour lui, une symphonie se dégageait du mouvement des orbes célestes. Et de même que l'harmonie musicale résulte d'une proportion dans la contrariété entre sons graves et aigus, de même estimait-il qu'un mouvement céleste était en opposition aux autres, pour engendrer une mélodie. Conformément à cette idée, c'est la dixième sphère qui supportait le mouvement quotidien d'orient en occident, tandis que les autres orbitaient d'occident en orient. La neuvième sphère devait aussi être, selon lui, la motrice fondamentale des huit autres en sens contraire du premier moteur. Mais

[136] Physiques, Livre IV

l’opinion de Pythagore sur ces points sera plus longuement analysée dans les derniers livres de notre traité.

Leçon 8
LES PRINCIPES SELON LES PYTHAGORICIENS

124- *D'abord*, ce qu'ils estimaient être les principes au sujet des choses
132- *Ensuite*, ce qu'ils ont senti des principes et à quel genre de cause ils se réduisent

Aristote, chap. 5, 986a14 – 986b9

Opinions des pythagoriciens sur les principes des choses

124- Aristote rapporte trois opinions sur ce que les pythagoriciens considéraient comme principes des choses. Il y est conduit dans le but de manifester avec elles, comment ces principes du réel coïncident avec les causes rappelées au départ.

> 1 Ils semblaient dire que le nombre était principe des êtres en sa qualité de nombre, et que les événements du nombre ou ses acquis étaient ceux des êtres ; par "événements", nous entendrons les accidents passagers, et par "acquis" les accidents permanents. La parité d'un nombre était la caractéristique de la justice, en raison de l'égalité dans la division, car un tel nombre se divise à parts égales jusqu'à l'unité, comme huit en deux fois quatre, quatre en deux fois deux, et deux en deux fois un. De façon similaire, ils rapprochaient les caractéristiques des choses des caractéristiques numériques.

125- Pair et impair étaient selon eux, les principes des nombres, car ils étaient ses premières différences. Le nombre pair était principe d'infinité, disaient-ils, tandis que l'impair était principe de finitude, car l'infini dans les choses semble suivre principalement la division du continu[137]. Le nombre pair est apte à la division, tandis que l'impair contient un nombre pair auquel s'ajoute une unité qui est la cause de l'indivision. Autre preuve, si l'on ajoute dans l'ordre les nombres impairs, on obtient toujours un carré, tandis que les nombres pairs changent de catégorie. Trois plus un, principe des nombres, égale quatre, qui est le premier carré, résultat de deux fois deux. À nouveau, quatre ajouté à cinq, qui est impair, donne neuf, qui est aussi un carré, et ainsi de suite. Tandis que deux, qui est le premier nombre pair, ajouté à l'unité, donne le nombre du triangle, c'est-à-dire trois. Auquel, si l'on ajoute

[137] Physiques, Livre III

quatre, qui est le deuxième nombre pair, on obtient le nombre de l'heptagone, c'est-à-dire sept. Les nombres pairs ajoutés à la suite les uns aux autres, donnent un résultat non homogène. C'est pourquoi ils ont attribué l'infini au pair, et le fini à l'impair. Or, le fini penchant du côté de la forme, à laquelle convient la force active, ils en conclurent que les nombres pairs étaient féminins, et les impairs masculins.

126- Avec ces deux couples, à savoir le pair et l'impair, et le fini et l'infini, ils généraient non seulement les nombres, mais encore l'un lui-même, c'est-à-dire l'unité. Celle-ci est, en effet, virtuellement paire et impaire. Toutes les différences des nombres se retrouvent potentiellement dans l'unité, parce que n'importe quelle espèce numérique se résout en elle. L'unité se trouve donc d'abord dans l'ensemble des impairs, mais pareillement dans l'ensemble des pairs, des carrés, des nombres parfaits, et ainsi des autres éléments remarquables, car, bien qu'elle ne soit pas un nombre en acte, elle peut tout de même être virtuellement tous les nombres. Et de même que l'un était dit composé du pair et de l'impair, de même, les nombres le sont à partir de l'unité, et le Ciel avec tous les sensibles, à partir des nombres. Tel fut l'ordre des principes qu'ils posaient.

127- 2 Il en fut, parmi eux, qui ne se contentèrent pas d'une seule contrariété dans les principes comme on vient de le voir, mais en posèrent dix paires « selon l'appariement en question », en associant chacun d'eux à son co-principe contraire. Car ils acceptaient non seulement les principes premiers, mais aussi les principes de proximité, qu'ils attribuaient aux genres des choses concrètes. Il y avait donc le fini et l'infini, dont on a déjà parlé, et par conséquent, le pair et l'impair, auxquels ils les rattachent. Mais comme pair et impair sont les premiers principes des êtres, et que ce sont eux les premiers qui engendrent les nombres, ils ajoutèrent en troisième lieu les différences des nombres, à savoir un et plusieurs, tous deux causés par le pair et l'impair. Comme ils forgeaient les grandeurs avec les nombres, en leurs donnant une localisation (car pour eux, le point n'est rien d'autre qu'une unité ayant position, et la ligne une dyade tracée), ils continuèrent avec la droite et la gauche, principes de positionnement ; la droite du côté du parfait, donc de l'impair, et la gauche du côté de l'imparfait, donc du pair. Et comme les êtres naturels ajoutent aux grandeurs mathématiques, des vertus actives et passives, ils en déduisirent les principes masculin et féminin, le masculin pour la vertu active et le féminin pour la vertu passive ; le masculin rattaché au nombre impair et le féminin au nombre pair, comme ce fut déjà dit.

128- De ces vertus actives et passives, ils engendrent le mouvement et le repos dans les êtres. Le mouvement, parce qu'il implique transformation et altération, est attribué à l'infini et au pair, tandis que le repos l'est au fini et à l'impair. Les premières variantes du mouvement sont le circulaire et le rectiligne. Par conséquent, le rectiligne relève du pair, et c'est pourquoi ils définissent la ligne droite comme une dyade. Tandis que la courbe ou la rotation, en raison de son uniformité, relève de l'impair qui jouit de l'indivision formelle de l'unité.

129- Ces principes s'appliquaient non seulement aux opérations et aux mouvements naturels, mais encore aux actions animales. À la connaissance, ils attribuaient, effectivement, la lumière et les ténèbres, et aux inclinations, le bien et le mal. Car la lumière est source de connaissance, tandis que les ténèbres engendrent l'ignorance, et le bien est objet du désir, alors que le mal incite à l'éloignement.

130- Perfection et imperfection s'observent non seulement dans les potentialités et les mouvements naturels et volontaires, mais encore dans les grandeurs et dans les figures, les figures étant conçues comme se surajoutant à la substance des grandeurs, de la même façon que les potentialités de mouvement et d'opérations se surajoutent aux substances des êtres naturels. À cet égard, ils posaient un principe « quadrangulaire », autrement dit carré, et un autre oblong. Le carré est une figure formée de quatre côtés égaux et de quatre angles droits, résultant de la réplication d'une ligne sur elle-même. Issue de cette unicité même, elle appartient au nombre impair. Est dite figure oblongue, celle dont les angles sont droits et les côtés opposés égaux, même si tous les côtés ne sont pas égaux entre eux. De même que le carré surgit de la réplication d'une ligne sur elle-même, de même, le rectangle provient de la double réplication d'une ligne sur une autre ; il appartient donc au nombre pair, qui est la première dyade.

131- 3 Alcméon de Crotone, baptisé ainsi du nom de sa cité d'origine, semble reprendre pour partie à son compte les dires des pythagoriciens, à savoir que plusieurs contraires sont principes. Ou bien c'est lui qui hérita des pythagoriciens, ou à bien l'inverse, ceux-ci de celui-là ; les deux sont possibles parce qu'ils furent contemporains, même s'il commença à philosopher lorsque Pythagore fut âgé. Quoi qu'il en soit, il tint de nombreux propos comparables à ceux des pythagoriciens. Il prétendit par exemple que nombre de réalités qui « appartiennent aux hommes », c'est-à-dire des êtres

sensibles, sont constituées d'une dualité entendue comme l'opposition de contraires. Mais il se démarqua cependant de ses confrères parce que les pythagoriciens proposaient pour principes des choses, des contrariétés déterminées, tandis que lui improvisait dans le désordre des principes aux choses, à partir de n'importe quelle contrariété lui venant soudainement à l'esprit, comme blanc et noir, doux et amer, etc.

Les genres de causes auxquels se réduisent les principes des pythagoriciens

132- Aristote synthétise ses propos sur les pressentiments des pythagoriciens concernant les principes, et montre à quels genres de causes ils se réduisent. On peut reconnaître à Alcméon et Pythagore, l'opinion commune que les principes des êtres sont des contraires, ce que les autres n'ont pas formulé. Ceci doit s'entendre de la cause matérielle. Empédocle, à l'inverse, fit de la contrariété une cause efficiente, tandis que les anciens la placèrent du côté de la forme, en retenant des principes contraires comme le rare et le dense. Empédocle, même s'il soutint que les quatre éléments étaient principes matériels, ne les considéra pas comme principes matériels premiers sous l'angle de la contrariété, mais en raison de leur nature et de leur substance, tandis que les autres virent la contrariété du côté de la matière.

133- Ce que sont leurs contraires, c'est désormais évident. Mais comment pourra-t-on les « amener » c'est-à-dire les réduire aux différentes espèces de causes, voilà ce qu'ils n'ont pas clairement « articulé », ni distinctement exprimé. Il semble cependant qu'on doive classer ce type de principes dans le genre de la cause matérielle. Pour eux, en effet, c'est parce que ces principes sont inhérents à la substance des choses à la façon d'une matière, qu'elle est constituée et façonnée comme elle est. La matière est, en effet, ce d'où provient quelque chose parce qu'elle lui est intérieure. Ce qu'Aristote précise, à dire vrai, pour marquer la différence avec la privation d'où quelque chose provient aussi, sans qu'elle lui soit inhérente, comme si l'on disait que le musicien provient du non-musicien.

Leçon 9

CEUX QUI NE RECONNURENT QU'UN SEUL ETRE

134- *D'abord*, il rappelle communément leurs opinions
135- *Ensuite*, comment cette considération relève de cette étude et comment non
D'abord, qu'elle n'en relève pas, si l'on considère leur position
137- *Ensuite*, qu'elle en relève, en considérant la raison ou le mode de leur position
D'abord, des opinions de tous en général
142- *Ensuite*, spécialement de l'opinion de Parménide
145- *Ensuite*, il récapitule ce qui a été dit au sujet des opinions des anciens
D'abord, ce qui a été dit au sujet des opinions des anciens naturalistes
147- *Ensuite*, ce qui a été dit au sujet des opinions des pythagoriciens

Aristote, chap. 5, 986b10 – 987a29

L'opinion des philosophes qui ne reconnurent qu'un seul être

134- Aristote aborde maintenant les opinions de ceux qui n'attribuèrent qu'un seul être à l'Univers dans sa globalité, et rappelle leur pensée de façon générale. D'autres philosophes que ceux que nous avons vus, se prononcèrent « au sujet du tout », c'est-à-dire de l'Univers, comme s'il s'agissait d'un seul être et d'une nature unique. Tous ne parlèrent toutefois pas d'une seule voix, comme la suite le montrera. Pourtant, même en tenant compte des divergences, aucun d'eux ne s'exprima correctement ni naturellement. Aucun ne respecta la nature, car tous éliminèrent le mouvement des choses. Aucun d'entre eux non plus, ne raisonna correctement, parce qu'ils soutenaient une position impossible, avec des arguments sophistiques[138].

135- D'un certain point de vue, l'examen de cette pensée appartient au présent traité, et d'un autre, non. Si l'on s'arrête à leur position, il n'en relève pas, puisqu'ils n'ont reconnu qu'un seul être et que rien ne saurait avoir isolément sa propre raison d'être. Ces penseurs n'ont donc pas pu découvrir de causes puisque l'affirmation d'une pluralité des choses exige la diversité des causes. Aussi notre recherche actuelle sur la causalité ne doit-elle pas s'attarder sur eux, à la différence des anciens naturalistes que nous avons dû parcourir parce que, bien qu'ils aient posé un être unique, ils ont engendré la multiplicité à partir de l'unité conçue comme matière. Ils ont dès lors distingué entre une cause et un causé. Mais ceux

[138] Physiques, Livre I

dont nous voulons parler maintenant, se sont prononcés autrement. Ils ne limitent pas l'unité d'ensemble à la matérialité d'où tout serait engendré, mais soutiennent que tout ce qui existe est absolument un.

136- La raison de leurs divergences vient de ce que les naturalistes anciens retenaient un seul principe et un seul être, mais lui attribuaient le mouvement en déclarant cet être mobile. Celui-ci pouvait dès lors, par mouvement de raréfaction et de condensation, engendrer la diversité des choses au sein de l'unité. Et c'est de cette façon qu'ils ont conçu la genèse de l'Univers, dans son entier et dans la variété de ses contenus. Mais comme ils ne virent qu'une hétérogénéité non pas substantielle mais accidentelle, on l'a vu, l'Univers entier demeurait donc un dans sa substance, mais varié dans ses accidents. Mais ceux dont nous voulons parler, ont conçu comme totalement immobile ce dont ils affirmaient l'unité ; et de cette sorte d'unité ne pouvait sortir aucune diversification dans les choses. Ils ne pouvaient donc envisager de pluralité d'êtres ni selon la substance, ni selon l'accident.

137- Pourtant, leur position mérite l'étude sous l'angle des raisons et des modalités qui les y ont conduits. Tous globalement, bien qu'ils aient aboli la variété des êtres, et de ce fait la causalité, relèvent cependant de notre recherche du point de vue du pourquoi et du comment de leur pensée.

138- Parménide, parmi eux, paraît considérer l'unité « selon l'essence », c'est-à-dire du côté de la forme. Il argumente, en effet, ainsi : tout ce qui est hors de l'être est non-être, et tout ce qui est non-être n'est rien, donc tout ce qui est hors de l'être est néant ; mais l'être est un, donc tout ce qui est hors de l'un n'est rien. En quoi il est clair qu'il considérait la notion même d'être, qui se révèle être une, car il est incompréhensible que quelque chose s'associe à la notion d'être pour la diversifier ; ce qui s'y ajouterait, en effet, devrait venir de l'extérieur de l'être, or, ce genre de chose n'est rien. Aussi voit-on que l'être ne peut se subdiviser comme un genre qu'une différence scinderait quoiqu'elle soit étrangère à sa substance, puisque les différences, rappelons-le[139], ne participent pas du genre. Sinon, le genre appartiendrait à la substance de la différence, et provoquerait une redondance dans une définition où l'on énoncerait ce genre en lui accolant une différence, de la même façon qu'il y aurait doublon si on lui ajoutait l'espèce. Différence et espèce, en effet, ne sont en rien hétérogènes. Les réalités hors de la substance de l'être doivent donc être non-être, et ne peuvent subdiviser l'être.

[139] Topiques, Livre IV

139- Mais ils commirent l'erreur de manipuler l'être comme une notion et une nature uniques, à la manière d'un genre. C'est, en effet, impossible ; l'être n'est pas un genre, mais s'attribue de multiples façons à des réalités hétérogènes. On a dit[140] qu'est fausse la proposition : "l'être est un", car il n'a pas de nature unique, comme celle d'un unique genre ou d'une espèce unique.

140- Mélissos considérait l'être du côté de la matière. Son raisonnement sur l'unité de l'être s'appuyait sur le fait qu'il n'était pas issu d'une réalité antérieure. Or, cette caractéristique est propre à la matière, qui est inengendrée. Il argumentait ainsi : ce qui est engendré l'est d'un principe, or, l'être n'est pas engendré, donc il n'a pas de principes ; or, ce qui n'a pas de principe n'a pas non plus de fin, donc est infini ; et s'il est infini, il est immobile, parce que l'infini n'a pas d'espace à l'intérieur de quoi se mouvoir. Or, il prouve ainsi que l'être n'est pas engendré : si c'était le cas, l'être viendrait soit de l'être soit du non-être ; or, ce n'est pas du non-être, parce qu'il n'est rien et que de rien, rien n'advient. Mais ce n'est pas non plus de l'être, parce qu'alors, il existerait déjà avant d'être advenu. Donc l'être n'est engendré d'aucune façon. On voit bien que son argumentaire place l'être du côté de la matière, à laquelle il est propre de ne pas être engendrée par autre chose d'antérieure. Comme par ailleurs, le fini relève de la forme tandis que l'infini de la matière, Mélissos, qui regardait l'être sous l'angle matériel, a conçu un être unique et infini, alors que Parménide, qui définissait l'être du côté de la forme, affirmait qu'il était fini. C'est d'ailleurs en raison de ces points de vue matériel ou formel sous lesquels ils considéraient l'être, que ces auteurs méritent notre examen, parce que matière et forme sont comptées au nombre des causes.

141- Mais Xénophane, qui fut le premier à avoir prétendu que tout était un – ce qui fait de Parménide un de ses disciples – n'a pas expliqué pourquoi il le disait, ne revendiquant de justification ni d'ordre matériel, ni d'ordre formel. Aussi, pour aucune des facettes de la nature, autrement dit ni pour la forme ni pour la matière, il ne s'avère « atteindre ces penseurs », c'est-à-dire ni les rejoindre ni les égaler tant il proféra d'irrationalités. Mais il déclara que l'Univers tout entier était un unique dieu. Les anciens pensaient, en effet, que le Monde était dieu. Voyant que tous ses contenus se rejoignaient dans le fait d'être corporels, il jugea que tous ensemble constituaient une unité. Il vit donc l'unité de tous les êtres du point de vue du composé, analogiquement au point de vue de la forme ou de la matière, chez les deux autres.

[140] Physiques, Livre I

La pensée de Parménide en particulier

142- Aristote tient à préciser en quoi la pensée de Parménide relève particulièrement de notre présente recherche. Comme ils avaient supprimé la diversité parmi les êtres et de ce fait, la causalité, nous devrions tous les exclure de notre étude. Deux d'entre eux, Xénophane et Mélissos, doivent l'être absolument, car ils se montrèrent parfois « trop grossiers » et manquant de finesse dans leur démarche. Mais Parménide semble s'exprimer « davantage en visionnaire », et plus intelligemment. Voici ses arguments : tout ce qui est en dehors de l'être, est non-être, et tout ce qui est non-être, « ne vaut rien », c'est-à-dire qu'il le tient pour néant. Il pense donc que l'unicité de l'être s'en suit nécessairement, et que tout ce qui est autre que l'être, n'est rien. Les *Physiques* en ont traité plus explicitement[141].

143- Si Parménide fut contraint par cet argument à conclure que tout est un, toutefois, parce qu'il percevait bien la multitude parmi les choses, il voulut, forcé qu'il était d'admettre les apparences, concilier les deux aspects, autrement dit les phénomènes sensibles avec les conclusions rationnelles. Tout le réel serait donc un pour la raison, mais multiple pour les sens. De ce fait, ayant posé cette pluralité des phénomènes, il pouvait envisager la causalité dans les choses. Il retint donc deux causes, à savoir le chaud et le froid ; il attribua le premier au feu et l'autre à la terre. Le chaud et le feu relèveraient de l'efficience, tandis que le froid et la terre appartiendraient à la matière. Afin toutefois, de ne pas paraître contredire son raisonnement sur le néant de ce qui sort de l'un, il arguait que le chaud représentait l'être, et que le froid, qui était étranger à cet être unique, serait non-être selon la raison et la vérité des choses, mais être uniquement selon l'apparence sensible.

144- D'une certaine manière, il s'approche de la vérité. Le principe matériel qu'il attribue à la terre n'est pas un être en acte. De même, un des contraires est une privation[142], dont la notion se rattache au non-être. Le froid est donc en un certain sens, privation de chaud et par conséquent, non-être.

Récapitulation des doctrines des prédécesseurs

145- Puis Aristote récapitule l'ensemble des doctrines des anciens qu'il vient d'étudier. D'abord, la pensée des naturalistes. C'est d'eux, qui considérèrent tous que la matérialité était la substance des choses, et commençaient dès lors à s'ouvrir à la recherche rationnelle de leurs causes, que nous héritons les doctrines en question.

[141] Physiques, Livre I
[142] Physiques, Livre I

Depuis ces premiers philosophes, en effet, il est acquis que le principe de toutes choses est corporel. L'eau, ou quoi que ce soit d'autre, qu'ils donnaient pour fondement de la réalité, est un corps. Ils divergeaient cependant sur le fait que certains, comme Thalès, Diogène et leurs semblables ne retenaient qu'un seul principe corporel, tandis que d'autres, comme Anaxagore, Démocrite ou Empédocle, affirmaient qu'ils étaient plusieurs. Les uns comme les autres, néanmoins, qu'ils furent partisans d'un seul principe ou de plusieurs, les plaçaient du côté de la cause matérielle. Pourtant, certains d'entre eux, non seulement ont discerné la cause matérielle, mais y ajoutèrent le principe d'origine du mouvement, que les uns virent unique, comme l'intelligence pour Anaxagore ou l'amour pour Parménide, tandis qu'il a paru double pour d'autres, comme l'amour et la haine chez Empédocle.

146- Les philosophes qui vécurent jusqu'aux temps des italiens et de Pythagore, mais « sans le rencontrer », professaient une doctrine différente sur le réel. Ils ne partagèrent pas les idées des pythagoriciens, mais se prononcèrent de façon plus obscure à propos des principes, car ils ne surent pas les réduire à un genre de causalité. Ils se servirent pourtant de deux causes, à savoir le principe du mouvement et la matière ; et certains, a-t-on dit, virent une source unique du mouvement, d'autres une double.

147- Le Philosophe synthétise ensuite ses propos sur les opinions des pythagoriciens, qui ont introduit les mathématiques, autant sur ce qui les assimile aux précédents, que sur ce qui leur est propre. Ils eurent en commun de poser deux principes. De même, en effet, qu'Empédocle reconnaissait deux principes contraires, dont l'un était la source des biens, et l'autre la source des maux, de même les pythagoriciens, comme on le voit dans la liste des contraires qu'ils supposaient.

148- Mais de façon différente, toutefois, parce qu'Empédocle plaçait ses principes contraires dans la cause matérielle, comme on l'a vu, tandis que les pythagoriciens ajoutèrent de leur fonds propre à la pensée des autres :

> 1 Ce qu'on appelle unité finie ou infinie ne caractérisait pas des natures comme le feu ou la terre, etc. dont elle se démarquerait, mais représentait les substances mêmes auxquelles on attribuait les spécificités. C'est pourquoi ils conclurent que le nombre, constitué d'unités, était la substance de toutes choses. Tandis que les naturalistes qui prirent en compte l'un et le fini ou l'infini, les affectèrent à des natures, comme on attribue un accident à un sujet tel que le feu ou l'eau.

149- 2 Ce qu'ils ajoutèrent aux autres philosophes, c'est leur tentative de dire et de définir « de ceci, ce qu'il est », autrement dit la substance et l'identité des choses. Ils le firent toutefois de façon assez sommaire et restèrent superficiels dans leurs précisions. Ils ne s'appliquèrent, en fait, dans leurs définitions, qu'à un seul critère : si un terme était énoncé comme exactement inhérent, il renvoyait à la substance de la chose. La proportion double, par exemple serait pour quiconque, la substance du nombre deux, puisqu'une telle proportion s'observe en premier dans ce nombre. Or, comme l'être se constatait d'abord dans l'unité, avant d'apparaître dans le multiple, puisqu'en effet ce dernier était composé d'unités, ils virent dans l'être la substance même de l'un. Mais leur conclusion ne tenait pas, parce qu'en admettant que le nombre deux fut double, les deux notions n'étaient pas pour autant identiques, comme devraient l'être la définition et le défini. À supposer, en effet, que ce qu'ils disaient fut vrai, il s'en serait suivi que les multiples seraient un. Les multiples pourraient appartenir au préalable à une unité, comme la parité et la proportion double relèveraient d'abord du nombre deux. En conséquence, le pair et le double seraient identiques. Ainsi, partout où le double serait inhérent, il serait identique à deux, et le double serait la substance du deux. On lit aussi ce genre de propos chez les pythagoriciens. Ils traitaient la multiplicité et la diversité quasiment comme une unité, en affirmant que les propriétés numériques étaient identiques aux propriétés naturelles du réel.

150- Aristote conclut ici la revue de toutes les idées à recevoir des premiers philosophes ayant retenus un principe matériel unique, et de leurs successeurs, qui en posèrent plusieurs.

Leçon 10

PLATON POSA LE PREMIER LA CAUSE FORMELLE

151- *D'abord*, l'opinion de Platon au sujet des substances des choses
  D'abord, quant à ce qu'il a posé les idées
157- *Ensuite*, quant aux substances intermédiaires
159- *Ensuite*, l'opinion de Platon au sujet des principes des choses
  D'abord, quels sont les principes que Platon assigna aux choses
    D'abord, selon quel mode Platon assigna les principes
160- *Ensuite*, comment Platon converge et diverge avec les pythagoriciens
      D'abord, en quoi les deux convergent
162- *Ensuite*, en quoi ils diffèrent
        D'abord, il pose les deux différences entre eux
164- *Ensuite*, la cause de la différence
          D'abord, la cause de la seconde
165- *Ensuite*, les causes de la première différence du côté de la matière
            D'abord, la cause de cette différence
166- *Ensuite*, il n'a pas été motivé rationnellement mais irrationnellement.
              D'abord, à partir d'une raison naturelle
167- *Ensuite*, à l'inverse la raison naturelle reçue de ces sensibles
169- *Ensuite*, à quel genre de cause se réduisent les principes posés par Platon

Aristote, chap. 6, 987a30 – 988a19

La substance des êtres chez Platon

151- Après avoir passé en revue les opinions des anciens au sujet des causes matérielle et efficiente, Aristote aborde maintenant la pensée de Platon, qui le premier introduisit explicitement la cause formelle. Il expose sa doctrine sur les substances des choses, conçues tout d'abord comme des idées. Platon apparut postérieurement à tous les philosophes que nous avons vus, et précéda immédiatement Aristote. On dit, en effet, que ce dernier fut son disciple. Sur de nombreux points, Platon suivit les philosophes naturalistes comme Empédocle, Anaxagore et d'autres, mais il développa néanmoins des conceptions personnelles qui leur étaient étrangères, sous l'influence de la philosophie pythagoricienne italienne. Lui-même assidu à la recherche de la vérité, il s'enquit des philosophies de toutes les contrées, afin de connaître leurs préceptes. C'est pourquoi, il se déplaça à Tarente, en Italie pour s'instruire de la pensée des pythagoriciens, auprès d'Archytas de Tarente, disciple de Pythagore.

152- Platon semblait vouloir suivre les philosophes de la Grèce, et parmi eux, ceux qui, comme Héraclite et Cratyle, soutenaient que tous les sensibles étaient en flux perpétuel, interdisant toute science à leur sujet. Il était familier de leurs thèses qui étaient nouvelles. D'accord avec eux, il fut par la suite persuadé qu'il en était ainsi du réel et déclara qu'il fallait abandonner la science des objets particuliers. Parallèlement, Socrate, qui fut son maître et le disciple d'Archélaos, lui-même élève d'Anaxagore, se laissa influencer par l'opinion à la mode en son temps qu'il ne pouvait y avoir de science des sensibles, et refusa de connaître quoi que ce fut de la nature des choses. Il se consacra entièrement aux questions morales ; il fut le premier à examiner l'universel dans le domaine éthique et à insister sur l'acte de définir.

153- Platon, « accueillant Socrate » et le suivant comme auditeur, retint dans sa recherche sur les réalités naturelles, l'idée que proviendrait d'elles un universel sur lequel porterait la définition. Celle-ci ne signifierait dès lors pas un sensible, puisque les sensibles sont perpétuellement « en mutation », c'est-à-dire modifiés, ce qui rend impossible de leur attribuer une notion commune. Il faut, en effet, qu'une telle notion convienne à tous et toujours, ce qui exige une certaine immobilité. Aussi nomma-t-il "idées" et espèces des êtres sensibles, les êtres universels de ce type, qui sont séparés du monde sensible et reçoivent une définition ; « idées véritablement », c'est-à-dire formes sous l'aspect où les sensibles sont constitués à leur ressemblance, et espèces sous l'aspect qu'ils ont un être substantiel par participation à elles. Ou encore, idées à titre de principe d'être, et espèces à titre de principe de connaissance. Et tous les sensibles ont l'être en raison d'elles et conformément à elles. En raison d'elles, à vrai dire, parce que les idées sont causes de l'être des sensibles, et conformément à elles, parce qu'elles sont leurs modèles.

154- La vérité de ce jugement transparaît dans le fait que les platoniciens attribuaient aux espèces singulières « de nombreux exemplaires d'univoques », c'est-à-dire plusieurs individus acceptant la prédication d'une espèce univoque, par mode de participation. L'espèce ou l'idée est la nature même de l'espèce par laquelle l'homme existe essentiellement. Mais la personne individuelle est homme par participation, dans la mesure où la nature de l'espèce est participée dans telle matière circonscrite. Car ce qui est totalement quelque chose ne participe pas de lui, mais lui est essentiellement identique. Par contre, ce qui n'est pas totalement quelque chose, mais reçoit un ajout, est dit proprement participer. Si par exemple, la chaleur était chaleur par soi, on ne la déclarerait pas participer de la chaleur, car il n'y aurait en elle rien d'autre que de la chaleur. Mais le feu, parce qu'il est autre chose que la chaleur, est dit participer d'elle.

155- De la même façon, l'idée séparée d'homme ne possède pas d'autre nature que d'être espèce ; elle est donc homme par essence, raison pour laquelle ils l'appellent "homme en soi". Mais Socrate ou Platon, en plus d'une nature spécifique, possède en la matière circonscrite, un principe individuant ; c'est pourquoi Platon dit de lui qu'il participe de l'espèce.

156- Or, ce nom de "participation", Platon le tint de Pythagore, mais il le transforma. Pour les pythagoriciens, les nombres étaient les causes des choses, comme les idées l'étaient pour les platoniciens, et les réalités sensibles devenaient comme des imitations des nombres. De soi, les nombres n'avaient pas de positionnement, et c'est lorsqu'ils en recevaient un, qu'ils engendraient les corps. Mais Platon voulut les idées immuables, afin de permettre la science et les définitions, et l'utilisation de ce terme d' "imitation" ne convenait pas à leur propos. Il le remplaça par "participation". Il faut savoir que les pythagoriciens, bien qu'ils aient parlé de participation ou d'imitation, n'ont pas cherché à connaître comment les espèces communes étaient participées par les individus sensibles, ni comment ils les imitaient, tandis que les platoniciens s'en donnèrent la peine.

157- Puis Aristote examine l'opinion de Platon sur ce qu'il considérait comme substances intermédiaires, à savoir les objets mathématiques. Ce type de réalités était selon lui au milieu de trois ordres de substances : ils surpassaient les sensibles, mais restaient en dessous des espèces, tout en se démarquant des deux. Des sensibles, parce qu'ils sont périssables et mobiles, alors que les mathématiques sont éternels et immobiles. Ils en étaient venus à cette conclusion par la nature même de la science mathématique, qui fait abstraction du mouvement. Mais les objets mathématiques diffèrent aussi des espèces, parce qu'on observe au sein de la diversité numérique des objets mathématiques, des similitudes spécifiques, sans quoi, il n'y aurait plus de démonstration mathématique. S'il n'existait pas même deux triangles d'espèce identique, ce serait en vain que le géomètre tenterait de démontrer que des triangles sont égaux, et de même pour les autres figures. Ceci, pourtant, ne se produit pas avec les espèces séparées : puisque n'existe en elles, rien d'autre que leur nature d'espèce, il ne saurait y avoir qu'une seule espèce singulière. Si l'espèce de l'homme est autre que l'espèce de l'âne, il n'existe cependant qu'une unique espèce "homme", une unique espèce "âne", etc.

158- Quiconque est attentif aux raisons de Platon comprend clairement que l'origine de ses erreurs gît dans sa croyance que le mode d'existence d'une chose comprise dans son être est semblable au mode même de comprendre cette chose. Or, on observe que notre intellect comprend les abstractions d'une double façon :

d'une part nous saisissons les universels par abstraction des singuliers, et d'autre part, nous formons les objets mathématiques par abstraction des caractères sensibles. C'est pourquoi Platon s'imagina qu'à chacun des modes d'abstraire de l'intelligence, correspondait une abstraction dans la réalité des choses. Aussi soutint-il que l'être des objets mathématiques, comme celui des espèces, était séparé. Ce n'était pourtant pas nécessaire. Même si de fait, l'intelligence comprend les choses en s'assimilant à elles par une espèce intelligible qui l'actualise, il n'est pas obligé que cette espèce existe dans l'intellect de la même façon que dans la chose qu'il cherche à connaître. Car tout ce qui habite quelque chose, y est reçu conformément au mode d'occupation de cette chose. Or, la nature de l'intelligence est autre que celle de l'objet qu'elle connaît ; c'est pourquoi le mode d'intellection par lequel l'intelligence saisit quelque chose, sera nécessairement autre que le mode d'être par lequel cette chose existe. Bien qu'il faille que ce que l'intellect comprend existe dans la chose, ce n'est cependant pas par le même mode. Même si l'intelligence comprend les objets mathématiques sans les propriétés sensibles, et les universels sans les particuliers, cela ne signifie pas que ces êtres mathématiques existent séparément des réalités sensibles, ni les universels en dehors des individus. Ne voyons-nous pas que la vue perçoit bien la couleur sans la saveur, alors que pourtant les deux sont réunis dans la réalité sensible.

Les principes de la réalité selon Platon

159- Aristote rappelle ensuite quels sont les principes que Platon assigna aux choses, et le mode qu'il utilisa. Pour lui, les espèces séparées étaient les causes de tous les êtres, de même que les éléments des espèces étaient les éléments de tous les êtres. Les platoniciens assignèrent, en effet, le grand et le petit pour matière, et l'un quasiment comme « substance des choses », à titre de forme. Ils voyaient en eux le principe des espèces ; de même que celles-ci étaient les formes des sensibles, de même l'un était la forme des espèces, disaient-ils. De même donc que les êtres sensibles étaient issus des principes universels par participation des espèces, de même, les espèces, qu'ils voyaient comme des nombres, étaient formées par l'un « à partir d'eux », autrement dit du grand et du petit. Car l'unité forme les nombres par addition et soustraction, à la racine des notions de grand et de petit. Or, comme ils considéraient que l'un était la substance de l'être, faute de distinguer entre l'un principe du nombre et l'un convertible avec l'être, il leur semblait qu'ainsi, les diverses espèces séparées se diversifieraient à partir d'une qui serait la substance commune, de la même façon que l'unité se démultiplie dans les divers nombres.

160- Platon se rapproche des pythagoriciens, mais aussi s'en éloigne. Il est d'accord avec eux sur deux points :

1 L'un est la substance des choses. Platoniciens et pythagoriciens affirmaient que ce qu'on appelle "un", ne se démontre pas d'un être comme se démontre l'accident d'un sujet, mais il en désigne la substance ; pour la raison qu'on a dite : ils ne distinguaient pas entre l'un convertible avec l'être, et l'un principe du nombre.

161- 2 Les platoniciens en déduisaient logiquement (comme d'ailleurs les pythagoriciens) que les nombres étaient les causes de la substance de tous les êtres, car le nombre n'est rien d'autre qu'une collection d'unités. Mais si l'unité est substance, le nombre doit l'être également.

162- Mais les platoniciens se démarquent sur deux thèmes :

1 Les pythagoriciens retenaient deux principes (on l'a vu), d'où sortaient le fini et l'infini. L'infini tenait lieu de matière. Platon, au contraire, remplaça l'unique infini par la dyade et plaça le grand et le petit du côté la matière. Ce que Pythagore vit comme principe dans l'unité de l'infini, Platon le fit résulter du grand et du petit. Thèse personnelle qui le sépare de l'Italien.

163- 2 Platon sépara doublement les nombres des sensibles. Il affirmait que les espèces étaient des nombres, a-t-on dit, et d'autre part, il situait les objets mathématiques, dont les nombres étaient pour lui la substance, entre ces espèces et ces êtres sensibles (on l'a également noté). Tandis que pour les pythagoriciens, les choses sensibles étaient elles-mêmes des nombres, et ils n'insérèrent pas d'êtres mathématiques entre les espèces et les sensibles ; par ailleurs, ils n'eurent pas l'idée d'espèces séparées.

164- Le Philosophe explique la raison de ces différences, d'abord la seconde. Séparer l'un et les nombres des réalités sensibles et non les unir, comme firent les pythagoriciens, introduire, en outre, des espèces séparées, tout cela s'imposa aux platoniciens durant l'exploration « de ce que contiennent les notions », autrement dit, de leurs recherches sur les définitions. Ils croyaient, en effet, qu'elles ne pouvaient pas s'attribuer aux réalités sensibles, comme on l'a vu. Ils se virent donc contraints de supposer des réalités auxquelles les décerner. Mais les pythagoriciens, parce qu'ils philosophèrent avant Platon, ne pratiquèrent pas cette étude dialectique des définitions et des universels qui conduisit à l'introduction des idées.

165- Les platoniciens avaient donc fait de la dyade, un nombre de nature autre que l'espèce, qui engendrait naturellement tous les nombres, en dehors des nombres

premiers. Car ils appelaient premiers, ceux qu'aucun nombre ne divisait, comme trois, cinq, sept, onze, etc. et qui étaient donc immédiatement formés de la seule unité. Tandis que ceux qu'un autre nombre mesurait, étaient dits composés et non premiers, comme quatre, que deux mesure, etc. Les nombres pairs, tous divisibles par deux, étaient donc attribués à la matière, puisqu'on leur reconnaissait de l'infini, qui est matériel, a-t-on dit. Ils firent donc de la dyade, pour cette raison, comme « la matrice » et le moule d'où furent produits tous les nombres pairs.

166- Mais Platon n'a pas répondu à une exigence rationnelle, bien au contraire. Il a effectivement, mis la dyade du côté de la matière, alors que l'inverse s'observe aussi, comme l'attestent les opinions de tous les autres philosophes naturalistes, pour qui la contrariété relevait de la forme, tandis que c'était l'un, du côté de la matière[143]. Ils y voyaient, en effet, l'air ou l'eau, etc., d'où se produisait la diversité des êtres par le rare et le dense, lesquels devenaient quasiment principes formels. Les propos de Platon, tels qu'ils ont été formulés, n'étaient donc pas rationnels. Les philosophes ont vu surgir de la matière la multiplicité, par succession de formes en son sein. Cette matière, qui supporte, en effet, maintenant, telle forme, pourra en recevoir par la suite plusieurs autres, par corruption de l'ancienne et engendrement de la nouvelle. Mais une espèce ou une forme unique « n'engendre qu'une seule fois », autrement dit, elle forme un seul engendré. Lorsqu'un être est engendré, il reçoit effectivement une forme, mais celle-ci ne peut devenir, numériquement une, celle d'un autre engendré, car, une fois l'engendré corrompu, son être disparaît. On voit donc clairement qu'une matière peut se prêter à plusieurs formes, tandis qu'à l'inverse, une forme ne peut informer plusieurs matières. Il paraît donc rationnel d'attribuer l'unité à la matière et la dualité ou la contrariété à la forme, comme conclurent les naturalistes, à l'encontre de Platon.

167- Aristote précise aussi la raison inverse, issue des sensibles, qui conduisit Platon à sa théorie. Celui-ci voyait que chaque chose était reçue par autre chose à la mesure de son récipient. Diverses modalités d'accueil entraînaient des réceptions différentes. Mais telle matière constitue telle mesure de réception. Par ailleurs, l'agent qui introduit l'espèce, en produit de multiples exemplaires, alors qu'il est unique, en raison de la diversité permise par la matière, comme l'illustre le mâle avec la femelle. Le mâle est l'agent qui imprime chez la femelle, l'espèce dans une matière, tandis qu'elle est fécondée par une unique action virile. Mais un seul mâle peut ensemencer de multiples femelles. C'est pourquoi Platon pose l'unité du côté de l'espèce et la dualité du côté de la matière.

[143] Physiques, Livre I

168- Soyons toutefois attentifs au fait que la distance entre Platon et les naturalistes résulte d'une façon différente d'aborder la réalité. Ces derniers, en effet, ne voient que les choses sensibles, sujettes à des changements au cours desquels un substrat unique reçoit successivement des contraires. C'est pourquoi ils virent l'unité dans la matière et la contrariété dans la forme. Mais Platon, en s'attachant aux universels, en vint à faire d'eux les principes du monde sensible. Et c'est la division de la matière qui fut la cause de la multiplicité contenue sous un seul universel. Il attribua donc cette diversité à la matière, et l'unité à la forme. « Telles furent les modifications de principes », auxquelles Platon procéda, à savoir la participation et ce que nous avons appelé une influence chez les causés. Ce que Pythagore entendait par "immutation". Ou bien, on peut encore comprendre, à propos d'"immutation", que Platon eut sur les principes, un avis "immuté" par rapport aux naturalistes, comme l'ont montré nos propos ci-dessus. Tout ce qui précède manifeste donc clairement ce à quoi Platon était parvenu, concernant notre recherche des causes.

Les causes définies par Platon

169- Pour le Philosophe, il est désormais clair que les principes de Platon se rattachent aux deux seuls genres de causes qu'il utilisa. La cause « en soi », autrement dit la raison de « ce qu'est quelque chose », et de son identité, qui n'est autre que la cause formelle, par laquelle l'identité d'une chose est constituée, et la matière. Comme, en effet, il jugea que les espèces « étaient pour les autres », c'est-à-dire qu'elles étaient, pour les sensibles, la cause de ce qu'ils sont, ce qui veut dire leur cause formelle. Or, l'un constitue la cause formelle et la substance des espèces dans lesquelles il est. Et de même qu'il attribue à l'un la causalité formelle des espèces, de même il fait du grand et du petit leur cause matérielle. Or, à dire vrai ; ces causes matérielle et formelle concernent non seulement les espèces, mais aussi les réalités sensibles, car l'un est dit « dans les espèces ». Autrement dit, l'espèce entretient envers le sensible la même relation que l'un envers les espèces, et la dualité qui tient lieu de matière dans les choses sensibles, c'est le grand et le petit.

170- En outre, Platon attribua aux éléments qu'il a apportés, la cause du bien et du mal dans le monde. Il conféra, en effet, la source du bien à l'espèce, et à la matière la responsabilité du mal. Toutefois, certains parmi les premiers philosophes comme Anaxagore et Empédocle, furent forcés, malgré tout, de chercher la cause du bien et du mal. Ils définirent des causes spéciales à cet effet dans les choses, permettant de montrer leur origine. Et en évoquant ce type de causes, ils accédèrent d'une certaine façon à la cause finale, bien qu'ils ne l'énoncèrent pas en elle-même, mais seulement incidemment, comme il sera dit plus bas.

Leçon 11
SYNTHESE SUR LES PREDECESSEURS

171- *D'abord*, les philosophes précédents ne purent ajouter aucune cause
172- *Ensuite*, Aristote montre comment ils atteignirent ces causes susdites
  D'abord, en général
173- *Ensuite*, en détail comment ils abordèrent chacune des causes
  D'abord, comment ils atteignirent la cause matérielle
174- *Ensuite*, comment ils atteignirent la cause efficiente
175- *Ensuite*, comment ils atteignirent la cause formelle
177- *Ensuite*, l'opinion de certains sur la cause finale
180- *Ensuite*, il énonce la conclusion principale dont il avait l'intention

Aristote, chap. 7, 988a20 – 988b23

171- Aristote conclut sur le fait que ses prédécesseurs n'ont su ajouter aucun genre nouveau de causalité, en dehors des quatre énoncés au début. Quels sont les philosophes qui ont parlé des premiers principes et de la vérité sur la substance des choses, et qu'ont-ils dit ? Voilà qui a été brièvement passé en revue, comme pour un mémoire ou un résumé. Sur cette base, toutefois, on peut constater qu'aucun de ceux qui se sont prononcés sur les causes et les principes, n'a pu rien ajouter en dehors de celles définies dans les *Physiques*[144].

Comment les prédécesseurs d'Aristote atteignirent les différents genres de cause

172- En général, non seulement les philosophes antérieurs n'ajoutèrent rien, mais encore, ils ne firent que tâtonner sans clairvoyance et dans l'obscurité. Ils ne surent pas rattacher les principes qu'ils considéraient être les causes des choses, à un genre de causalité, mais ils se limitèrent aux prémices d'une possible adjonction.

173- Dans le détail, et en commençant par la cause matérielle, les anciens confluèrent en ceci qu'ils donnèrent tous un principe matériel aux choses. Mais ils divergent sur deux points :

1 Certains ne connurent qu'une matière unique, comme Thalès, Diogène et leurs pairs, et d'autres en déterminèrent plusieurs, comme Empédocle.

[144] Physiques, Livre II

> 2 Les uns – ceux dont nous venons de parler – considérèrent que la matière des choses était un corps ; d'autres la voyaient incorporelle, comme Platon qui proposa la dyade. Il parlait, en effet, du grand et du petit, qui ne renvoyait pas à un corps. Les italiens, autrement dit les pythagoriciens, quant à eux, avancèrent l'infini, qui n'était pas davantage un corps. Empédocle, au contraire, retint les quatre éléments, qui étaient des corps, et de même, Anaxagore imagina « une infinité de parties semblables », voyant dans cette infinité de parcelles homogènes, les principes des choses.

Tous parvinrent à « une telle cause » matérielle. Y compris ceux qui posèrent l'air, l'eau ou le feu comme principe, ou même ceux qui ne retinrent qu'un intermédiaire entre ces éléments, plus épais que le feu et plus subtil que l'air. Tous proposèrent un corps pour élément premier. Les propos d'Aristote sont donc évidents : ils reconnurent la seule cause matérielle des choses.

174- Le Philosophe rappelle ensuite leur pensée sur la cause efficiente. Certains, parmi eux, ajoutèrent à la cause matérielle, la cause d'origine du mouvement. Ils proposèrent l'amour et la haine, ou l'intelligence. Ou bien ils choisirent un autre facteur comme cause agente, comme Parménide qui opta pour le feu.

175- Puis à propos de la cause formelle, il conclut qu'aucun n'attribua manifestement aux choses la raison par laquelle nous savons ce qu'est leur substance, autrement dit la cause formelle. Et si des prédécesseurs évoquèrent quelque chose s'apparentant à la forme, comme Empédocle, qui soutint que l'os et la chair ont une raison pour être de cette espèce, ils ne virent cependant pas ces données formelles comme étant des causes.

176- D'autres parmi eux, furent proches de reconnaître la cause formelle. Notamment ceux qui énoncèrent les espèces ainsi que les notions qui en faisaient partie, comme l'unité, le nombre et ainsi de suite. Ils ne voyaient pas les espèces ni ce qui en relève comme l'unité et le nombre, comme matière des choses sensibles, puisqu'ils considéraient la matière comme davantage du côté des êtres concrets. Ils n'en firent pas non plus la cause d'origine du mouvement des choses, car elles étaient, bien au contraire, causes d'immobilité. Quelle que fut la nécessité dans les réalités sensibles, ils en attribuaient la raison aux espèces, et prétendaient que ces dernières étaient sans mouvement. C'est pourquoi ils les avaient conçues comme on a dit, avec une existence uniforme et immobile, afin de pouvoir formuler à leur sujet des définitions et produire des démonstrations. À les entendre, les espèces formaient l'identité des choses singulières, et l'un formait celle des espèces.

177- Enfin, Aristote regarde la pensée de certains sur la cause finale. D'un côté, ils ont comme reconnu que la finalité, en vue de quoi se dirigeaient le mouvement, les changements et les actions, était cause, mais de l'autre, ils ne l'ont pas formulé. Ils n'ont pas non plus expliqué en quoi elle était véritablement cause. Les défenseurs de la causalité de l'intelligence et de l'amour, ont vu ces causes sous forme de bien. Selon leurs termes, intelligence et amour expliquent pourquoi les choses se comportent au mieux. Or, la cause du bien ne peut être que le bien. C'est pourquoi ils firent de l'intelligence et de l'amour des causes comparables au bien. Or, ce bien peut se comprendre de deux façons : soit comme cause finale, pour laquelle quelque chose se meut, soit comme cause efficiente, comme dans le cas où l'homme bon fait le bien. Or, nos philosophes ne dirent pas que la bonté de leurs causes venait de ce qu'elles focalisaient vers elles l'existence et le mouvement d'un être, ce qui serait le propre de la cause finale, mais que l'intelligence ou l'amour initiaient l'être et le devenir des choses, ce qui relevait de la causalité efficiente.

178- Pythagoriciens et platoniciens, qui affirmaient que l'un et l'être étaient la substance même des choses, leur attribuaient aussi la bonté. Une nature comme le bien représentait, pour eux, la cause même de la substance des réalités sensibles, soit à titre de cause formelle pour Platon, soit à titre de cause matérielle, chez les pythagoriciens. Mais aucun d'eux ne prétendit que l'être et le devenir des choses tendait vers l'être et l'un, ce qui en ferait des causes finales. De même, donc, que les naturalistes virent dans le bien une cause non pas formelle mais efficiente, de même, les platoniciens en firent une cause non pas finale mais formelle, et les pythagoriciens, une cause matérielle.

179- Il est donc clair que d'un point de vue, il leur arriva de faire du bien une cause, mais d'un autre, non. Ce n'était pas purement et simplement une cause, mais indirectement. Par essence, en effet, le bien est cause finale, car il est ce que toutes choses désirent. Or, le but vers lequel tend une inclination constitue sa finalité. Le bien est donc essentiellement cause finale ; et celui-là le conçoit comme cause pure et simple, qui le conçoit comme cause finale. Mais les penseurs qui attribuèrent au bien un autre mode de causalité, en firent, à l'occasion, une cause, indépendamment de sa notion essentielle, mais en raison d'une de ses caractéristiques secondes, qui est d'agir et de parfaire. Il est donc évident que ces philosophes n'ont perçu la cause finale qu'incidemment, en définissant comme cause, ce à quoi il convenait par ailleurs d'être fin, autrement dit, le bien, mais sans voir en lui de finalité, comme on l'a expliqué.

Conclusion principale d'Aristote

180- L'examen ci-dessus des causes, de leur nature et de leur nombre est correctement parvenu à son terme. Les philosophes dont il a été question en témoignent en se montrant incapables d'ajouter un autre genre de causes à ceux qui ont été énumérés, comme le démontre notre revue. Autre bénéfice : il devient évident que notre science doit porter sa recherche sur les principes des choses. Tous ceux que les anciens ont déterminés ou bien certains d'entre eux, car cette science s'intéresse surtout aux causes formelle et finale, et occasionnellement à la cause motrice. Néanmoins, il ne suffit pas de rappeler ces doctrines, mais après les avoir parcourues, il faut encore analyser ce que chacun a dit, en quoi il a dit vrai et en quoi il a mal parlé ; quelle est, enfin, la part de doutes demeurant dans ce qui a été dit à propos des principes.

Leçon 12
REFUTATION DES PHILOSOPHES NATURALISTES

181- *D'abord*, Aristote réfute les opinions de ceux qui ont posé une seule cause matérielle
  D'abord en général par trois raisons
184- *Ensuite*, dans le détail, et ceci de deux façons
    D'abord, ils posaient les éléments sauf le feu comme principes
187- *Ensuite*, ils omirent la terre, qui semble au contraire au maximum élément.
190- *Ensuite*, ceux qui ont posé plusieurs causes matérielles
  D'abord, contre Empédocle
194- *Ensuite*, contre Anaxagore
    D'abord, en général comment son opinion est vraie et comment elle est fausse
195- *Ensuite*, dans le détail par quatre raisons

Aristote, chap. 8, 988b24 – 989b23

Aristote réfute les naturalistes qui n'ont retenu qu'une seule cause matérielle

181- Après avoir passé en revue les opinions des philosophes au sujet des principes, Aristote entreprend de les réfuter là où ils ont mal parlé. À commencer par ces naturalistes qui n'ont vu qu'une seule cause matérielle. Il avance contre eux trois arguments :

> 1 Il est évident qu'outre les réalités corporelles, il existe des réalités incorporelles[145]. Pourtant, eux ne reconnurent que des principes corporels car ils ne conçurent qu'« un seul tout », l'Univers, de nature et de substance uniques comme une matière physique et dotée de « mesures » c'est-à-dire de dimensions. Mais un corps ne saurait être la cause de réalités incorporelles ; ces philosophes faillirent donc sans conteste, par l'insuffisance de leurs explications sur les principes, et non seulement là mais en beaucoup d'autres endroits, comme le montrera la suite.

182- 2 Quiconque doit traiter du mouvement, doit en assigner la cause. Or, nos philosophes ont eu évidemment à l'aborder, tant parce qu'ils se sont efforcés d'expliquer le pourquoi de la génération et du dépérissement, ce qui ne se fait pas sans mouvement, que parce qu'ils ont voulu traiter de toutes choses en respectant la nature. Or, l'examen de la nature impose

[145] Traité de l'Âme

d'étudier le mouvement, puisqu'elle en est le principe, comme elle est le principe du repos[146]. Ils étaient donc dans l'obligation d'aborder la cause d'origine du mouvement, mais ils la délaissèrent sans rien en dire. En cela encore, ils furent fautifs.

183- 3 Tout être naturel possède une « substance », qui est la forme de ses parties, et un « ce que c'est », autrement dit une identité, qui est la forme du tout. Aristote parle de forme au sens de principe de subsistance et d'identité comme principe de connaissance, par laquelle on sait ce qu'est une chose. Mais les philosophes en question n'ont pas vu que la forme soit cause de quoi que ce soit. À nouveau ils traitèrent insuffisamment du réel et furent déficients dans leur omission de la cause formelle.

184- Le philosophe pousse ensuite sa réfutation dans le détail, d'abord contre ceux qui ont retenu les éléments comme principes, excepté le feu. Il résume la position des philosophes qui ont défini comme élément, n'importe quel des corps simples sauf la terre. La raison en est, selon lui, qu'ils voyaient les corps simples s'engendrer mutuellement, les plus grossiers provenant des plus subtils par concrétion et épaississement.

185- Il dévoile également la façon de procéder contre eux en se servant de leurs arguments. Ils firent de l'un des éléments le principe, parce qu'il engendrait les autres par agrégation ou par désagrégation. Mais ces deux modes offrent une grande différence d'antériorité et de postériorité dans la génération. D'un point de vue, l'agrégation semble être première dans la génération, ce qu'il retient pour son premier argument ; mais d'un autre, c'est la désagrégation qui semble engendrer la première par raréfaction, et ce sera le nœud de sa deuxième démonstration.

186- Que l'agrégation soit effectivement première dans la génération, c'est précisément attesté par cette idée qu'est davantage élément ce à partir de quoi les autres sont produits par agrégation. C'est évident autant par raisonnement que par intuition. Par raisonnement, car le corps d'où les autres adviennent par agrégation est effectivement le plus subtil d'entre eux, doté des molécules les plus infimes. C'est lui qui paraît le plus simple, or, si le simple est antérieur au composé, il faut bien qu'il soit premier. Par intuition, car ceux de ces penseurs, qui ont vu le feu comme principe, firent de lui le premier, du fait de son

[146] Physiques, Livre II

raffinement. Les autres eurent une inspiration comparable en choisissant pour principe l'élément corporel au grain le plus fin. Aucun, à l'évidence, ne fit sienne cette idée des poètes théologiens que l'élément était la terre. Ils y renoncèrent « en raison de la grosseur de ses fragments », c'est-à-dire de la grossièreté de ses composants. Mais on observe qu'il y eut, pour chacun des trois autres éléments, un philosophe pour juger qu'il était principe. On ne peut dès lors prétendre que leur refus de considérer la terre comme principe, viendrait de ce que cela leur aurait paru sinon contredire l'opinion générale. Le commun des mortels, au contraire, estimait que la terre était la substance de toutes choses. Y compris le poète théologien Hésiode, qui prétendit que la terre fut le premier des corps à être produit. L'idée que la terre est principe était fort ancienne, car elle fut formulée par les poètes théologiens, bien avant les naturalistes ; elle fut aussi fort répandue, car nombreux furent ceux qui y adhérèrent. C'est donc pour la seule raison de la grossièreté de ses fragments, que les philosophes naturalistes ont refusé de poser la terre comme principe. On observe cependant que la texture de la terre est moins fine que celle de l'eau, l'eau moins fine que l'air et l'air moins fin que le feu ; si donc il existe un intermédiaire entre eux, il est évident qu'il est plus grossier que le feu. En suivant ce raisonnement, nous nous rendons compte qu'aucun d'eux ne s'exprima correctement, hormis ceux qui ont retenu le feu pour principe. Si la preuve de la qualité de principe réside dans la subtilité, il est nécessaire que le principe premier soit le plus subtil de tous.

187- Mais Aristote, face à leur rejet de la terre, avance un argument pour prouver qu'elle paraît être, au contraire, l'élément par excellence. Ce qui survient postérieurement dans la génération est, en effet, antérieur par nature, car la nature s'avance dans le processus de reproduction, pour atteindre à la fin, ce qui prime dans son intention. Mais plus quelque chose est dense et composé, plus loin apparaît-il dans l'engendrement, parce que dans l'embryogénèse, on progresse du simple au complexe : on produit de la matière vivante avec des molécules, et avec cette matière vivante, les humeurs et les organes. Donc le plus complexe et le plus dense est premier par nature ; ce qui conduit à une conclusion contraire à la première : l'eau est antérieure à l'air et la terre antérieure à l'eau, comme un principe premier.

188- Notons toutefois qu'il est différent de chercher l'antérieur dans un domaine précis et circonscrit, et dans l'absolu. Dans ce dernier cas, le parfait doit précéder l'imparfait, comme l'acte la puissance. Rien, en effet, ne progresse de l'imparfait vers le parfait, ni de la puissance vers l'acte, si ce n'est sous la mouvance d'un être parfait en acte. Si donc nous parlons du premier dans l'Univers, il doit être le plus parfait. Mais au regard d'un objet particulier qui va de la puissance à l'acte parfait, cette puissance précède chronologiquement l'acte, même si elle est postérieure par

nature. On comprend aussi que le premier de tout doit être le plus élémentaire, puisque les composés dépendent des simples, et non l'inverse. Il était donc nécessaire que les anciens naturalistes attribuent ces deux propriétés – la perfection ultime et la pure simplicité – au premier principe de tout l'Univers. Or, ces deux caractéristiques ne peuvent s'attribuer simultanément à un principe corporel. Car chez les être soumis à la naissance et à la mort, ce qui est simple est imparfait. Aussi furent-ils contraints par cet antagonisme rationnel, à poser des principes variés. Mais ils ont préféré le concept de simplicité, car ils n'observaient la réalité que dans son passage de la puissance à l'acte, et dans ce processus, il n'est pas nécessaire que le principe soit parfait. On ne peut pourtant résoudre cette contradiction qu'en concluant à un principe premier d'être incorporel parce que lui, sera le plus simple, comme le Philosophe le prouvera plus loin.

189- Aristote achève son propos en déclarant qu'il a suffisamment développé la pensée de ceux qui ne retinrent qu'une seule cause matérielle.

Aristote réfute la pensée de ceux qui ont retenu plusieurs causes matérielles

190- Il livre ses arguments contre ceux qui ont posé plusieurs causes matérielles, et d'abord, contre Empédocle. Celui-ci parvint une impasse comparable, car en définissant la matière à partir des quatre corps élémentaires, il se heurta à la même contradiction. Du point de vue de la simplicité, le feu était le meilleur candidat, mais c'était la terre du point de vue de la raison qu'on à dite. Empédocle sombra donc dans de nombreuses incohérences identiques à celles qu'on a déjà constatées, du fait qu'il méconnut la cause formelle et qu'il fut pris dans l'incompatibilité entre simplicité et perfection, même s'il évita le reproche d'avoir ignoré la cause motrice. Mais il en ajouta d'autres qui lui étaient propres, outre celles liées à l'unicité de la cause matérielle.

191- Trois raisons le montrent à l'évidence :

> 1 Les premiers principes ne peuvent être issus les uns des autres, puisqu'il faut qu'un principe demeure éternellement[147]. Pourtant nos sens nous démontrent que les quatre éléments s'engendrent mutuellement ; c'est d'ailleurs pourquoi la science de la nature étudie ce processus de génération. Il est donc incohérent de considérer les quatre éléments comme principes premiers des choses.

[147] Physiques, Livre I

192- 2 Autre incohérence, liée à la cause motrice : supposer plusieurs causes motrices contraires est en partie incorrect et irrationnel. Si l'on s'en tient aux causes de proximité, elles sont évidemment contraires lorsque leurs effets s'opposent, mais du point de vue de la cause première, celle-ci doit être unique[148]. Mais Empédocle entendait bien établir les causes motrices premières, c'est pourquoi il fut illogique lorsqu'il affirma leur contrariété.

193- 3 Dernière impossibilité : en toute altération, c'est un sujet identique qui supporte des qualités contraires, car un contraire ne provient pas de son contraire comme si l'un se convertissait en l'autre ; le froid ne provient pas du chaud comme si c'était la chaleur elle-même qui se refroidissait ou l'inverse, même si le froid fait suite au chaud en un même support. C'est en fait, un unique sujet qui était le siège de la chaleur auparavant et qui est devenu celui du froid par la suite. Mais Empédocle n'a pas vu cette identité du sujet sous les contraires. Loin de là, il attribua chaque contraire à un sujet différent, comme le chaud au feu et le froid à l'eau. Il ne vit pas non plus d'unique nature sous jacente à ces deux corps. Il ne pouvait donc en aucun cas penser l'altération, et son incohérence fut de l'avoir abolie.

194- Aristote critique Anaxagore, d'abord en général sur ce qu'il faut juger bon ou mauvais chez lui, avant d'aborder sa pensée dans le détail. Pour admettre qu'il a eu raison de définir deux principes comme la matière et la cause agente, il faut accepter l'idée que lui-même suivrait, forcé par la nécessité de la vérité, ceux qui auraient exprimé cette opinion. Mais Anaxagore « ne la formula pas » expressément. Sa pensée est donc vraie dans ce qu'il n'a pas dit, mais fausse dans ce qu'il a dit.

195- Si l'on se contentait d'une lecture en surface de ses écrits, on irait au devant de grandes absurdités :

1 Il est insensé de prétendre que tout fut confondu au début du monde, puisque, selon la pensée d'Aristote, la distinction des contenus de l'Univers est éternelle.

2 Le non-mélange est au mélange comme le simple au composé ; mais c'est le simple qui préexiste au composé, et non l'inverse. Le non-mélange est donc antérieur au mélange, contrairement aux dires d'Anaxagore.

3 Tout corps n'est pas physiquement apte à se mélanger avec n'importe quel autre. Seuls le sont ceux qui se peuvent passer l'un dans l'autre lors d'une

[148] Métaphysiques, Livre XII ; Physiques Livre VIII

altération, car une fusion est le résultat de la modification de corps miscibles entre eux. Mais pour lui, n'importe quoi se mélangeait à n'importe quoi.

4 Ce sont des mêmes composants qu'il y a mélange et séparation. Ne se fondent que des éléments existant séparément. Or, les caractéristiques et les accidents sont dissouts dans les substances, comme le soutenait Anaxagore, donc il s'ensuivrait qu'ils pourraient en être séparés, ce qui est évidemment faux

Voilà donc toutes les aberrations qui surgissent d'une compréhension superficielle de sa pensée.

196- Pourtant, si l'on s'attelle à « décortiquer » sa doctrine, autrement dit si l'on s'efforce d'analyser clairement et distinctement ce qu'il « a voulu dire », et ce vers quoi tendait son intelligence sans qu'il ait su l'exprimer, sa pensée apparaîtra plus remarquable et plus profonde que les dires des philosophes précédents, pour deux raisons :

1 Il parvint à une meilleure connaissance de la matière. Dans la fusion du réel, en effet, lorsque rien n'était encore détaché mais que tout était mélangé, Anaxagore ne pouvait rien attribuer de véritable à ce magma substantiel qu'il nommait matière de la réalité. Il ne pouvait par exemple lui donner de couleur particulière, comme blanc ou noir ou quelque autre nuance, car il aurait alors fallu que cette couleur ne soit pas fondue avec les autres. Même à titre de genre, elle ne pouvait être prédiquée, comme de dire qu'il est coloré, car la prédication d'un genre à quoi que ce soit implique celle d'une de ses espèces, que ce soit par mode univoque ou dénominatif. Si cette substance était colorée, elle aurait nécessairement telle couleur précise, ce qui va à l'encontre de nos propos. Il en va de même des « liqueurs », c'est-à-dire des saveurs et de tous les autres sensibles. Y compris les genres premiers eux-mêmes, ne pouvaient se dire de lui, comme par exemple d'être qualifiable ou quantifiable, etc. Si c'était le cas, il aurait fallu qu'une de leurs espèces particulières lui soit inhérente, ce qui est impossible si l'on soutient que tout est confondu, car cette espèce qui se dirait de la substance, serait déjà distinguée des autres. Or, c'est la véritable nature de la matière : ne pas être en acte de quelque forme que ce soit, mais demeurer en puissance à toutes, car le mélange n'est pas non plus en acte de l'un ou l'autre des composants confondus dans le tout, mais seulement en puissance. Il semble bien que ce soit en raison de ces similitudes entre les deux qu'il ait pensé à un magma, quoiqu'il y ait des différences entre la puissance de la matière et celle du mélange. Le miscible, en effet, même en puissance dans le mixte, n'est pas purement passif. Il y demeure virulent, et peut induire des caractéristiques, car le mouvement et les opérations d'un mélange résultent du potentiel de ses corps mixés, ce qu'on ne saurait dire de ce qui est en puissance dans la matière première. Il existe également une

seconde différence : le mélange, même s'il n'est en acte aucun de ses ingrédients, n'en demeure pas moins en acte lui-même, ce qu'on ne peut dire de la matière première. Il aura écarté ces distinctions en proposant une fusion universelle et non particulière.

197- 2 Il fut aussi plus profond que ses collègues, en accédant à une meilleure connaissance du principe agent premier. Pour lui, en effet, le magma dans sa globalité est séparé de l'intellect, qui est pur et sans fusion à autre chose.

198- Tout cela démontre qu'Anaxagore retint deux principes, à savoir l'intellect lui-même, de nature simple et non mélangée, et la matière première, que nous considérons comme indéterminée avant qu'elle ne participe d'une espèce. La matière, en effet, est ouverte à une infinité de formes, et se détermine par l'une d'entre elles pour constituer par elle une espèce.

199- Nous voyons donc clairement que son discours n'est ni correct, ni suffisant. Il semblait pourtant avoir approximativement anticipé certaines opinions de successeurs davantage dans la vérité, comme Platon ou Aristote, lesquels ont vu juste sur la matière première et ont mieux exprimé leur pensée.

200- En conclusion, Aristote s'exonère d'une étude plus approfondie de ces opinions, puisque les discours des philosophes en question relèvent en propre de la *Physique*, à qui il revient d'expliquer la génération et la corruption. Ils établirent à peu près les principes des substances matérielles et corruptibles. « À peu près », toutefois, parce qu'ils n'examinèrent pas d'autres substances, d'autant plus qu'ils auraient pu y étendre certains de leurs principes, comme l'intellect avant tout. Ils ne proposèrent donc pas de principes communs à toutes les substances, ce qui aurait intéressé notre science, mais uniquement pour les substances corruptibles, ce qui relève de la science naturelle ; c'est pourquoi une enquête diligente de leurs opinions serait davantage du ressort de la *Physique* que de notre discipline.

Leçon 13
REFUTATION DE PYTHAGORE

201- *D'abord*, Pythagore et Platon intéressent davantage la science présente
202- *Ensuite*, Aristote met en question leurs opinions
D'abord, contre Pythagore
D'abord, en quoi il converge avec les naturalistes, et en quoi il diffère d'eux
204- *Ensuite*, il met son opinion en question

Aristote, chap. 8, 989b24 – chap. 9, 990b30

201- Aristote reprend maintenant les doctrines de ceux qui n'ont pas parlé en naturalistes, autrement dit, Pythagore et Platon, mais qui proposèrent des principes plus élevés. Leur examen est davantage du ressort de la science présente, que celui de leur prédécesseurs, car ceux qui « ont procédé théoriquement », c'est-à-dire dans une considération globale de tous les êtres, et les ont divisés en êtres sensibles et êtres insensibles, ont approfondi ces deux genres d'être. Par conséquent, étudier leur pensée, pour ce qu'ils ont dit de bien et de mal, intéresse davantage la recherche que nous nous proposons de transmettre dans cette science. Notre discipline considère, en effet, tous les êtres, et non un genre particulier. Aussi les caractéristiques qui portent sur tous genres d'êtres sont-elles davantage à étudier ici que celles qui portent sur un genre particulier.

Convergences et divergences entre Pythagore et les naturalistes

202- Les pythagoriciens rejoignirent les naturalistes sur un point et s'en éloignèrent sur un autre. Ils différaient, à dire vrai, sur la position des principes, car ils se sont servis pour cela, de réalités étrangères au monde des naturalistes. Ils ne les extrayaient pas des phénomènes sensibles, comme chez les physiciens, mais à partir des objets mathématiques qui, parce qu'ils sont sans mouvements, ne sont pas naturels. Pour dire que les objets mathématiques sont sans mouvement, il faut se référer à ces mathématiques pures, comme l'arithmétique ou la géométrie. L'astronomie étudie le mouvement, en effet, parce qu'elle est un savoir intermédiaire entre les mathématiques et la physique. Elle et d'autres sciences mixtes appliquent leurs principes au monde physique[149].

[149] Physiques, Livre II

203- Mais Pythagore s'accorda avec les naturalistes sur ce dont il cherchait les principes. Il discutait et étudiait sur tous les êtres naturels : la genèse du Ciel, les événements affectant ses régions telles que les différentes sphères ou la variété des étoiles, leurs caractéristiques, les éclipses des astres, les opérations et les mouvements des corps célestes ainsi que leur influence sur les réalités sublunaires. Il conféra de la sorte, des causes à tous les cas d'espèces, en adaptant une raison propre à chacun. Il paraissait aussi rejoindre certains physiciens pour qui il n'existait d'être que ceux qu'il nous était donné de voir dans les limites du Ciel. Il n'envisageait pas de corps sensible infini comme d'autres philosophes de la nature, ni plusieurs mondes, à l'encontre de Démocrite. Il estimait donc, semble-t-il, qu'il n'y avait d'autres êtres que sensibles, parce qu'il n'assigna qu'à eux des principes et des causes. Ces principes et causes n'étaient néanmoins pas circonscrits aux sensibles, mais permettaient de s'élever aux êtres supérieurs, c'est-à-dire aux réalités intellectuelles. Ils convenaient donc mieux que les notions des naturalistes, qui ne pouvaient dépasser les phénomènes, puisqu'il s'agissait de principes corporels. En proposant des principes incorporels comme les nombres, Pythagore, même s'il n'attribua de principes qu'à des corps sensibles, avançait toutefois des êtres intelligibles et non corporels à titre de principes, comme le fit Platon après lui.

Mise en question de la pensée de Pythagore

204- Aristote met la pensée de Pythagore en question avec trois objections :

1 Pythagore était incapable d'expliquer l'origine du mouvement dans les choses, car il ne voyait pour principe, que le fini et l'infini ou le pair et l'impair, comme substances et principes matériels. Mais il lui fallait concéder la présence du mouvement dans les êtres. Comment, en effet, pourrait-il exister, sans changement ni mouvement, une génération et une corruption de corps et ces changements qu'on observe dans le ciel, toutes choses qui demandent du mouvement pour se produire ? En aucune façon, c'est évident ! Or, Pythagore a voulu étudier tous ces événements en question ; il est donc indéniable qu'il se montra insuffisant en n'attribuant pas de principes au mouvement.

205- 2 Il considérait également que les grandeurs provenaient des nombres. Mais, ceci prouvé ou concédé, il ne put s'en servir pour démontrer pourquoi certains corps sont lourds et d'autres légers. L'essence des nombres ne s'adapte pas davantage aux corps sensibles que les objets mathématiques, qui ne sont ni lourds ni légers ; c'est pourquoi les premiers n'apportent rien de plus aux corps que les seconds. Mais comme le feu, la terre, etc., en leur qualité de corps sensibles, ajoutent, évidemment, des caractéristiques aux objets mathématiques, les nombres n'offrent aucun éclaircissement

véritablement approprié concernant les phénomènes. Il est donc clair que les pythagoriciens se révélèrent à nouveau médiocres, en ne donnant pas d'explications spécifiquement adaptées aux réalités sensibles.

206- 3 Pythagore a, semble-t-il, développé deux positions incompatibles. D'un côté, en effet, le nombre et ses caractéristiques étaient pour lui les causes du contenu du Ciel, ainsi que de tous les êtres engendrés et périssables, depuis l'origine de l'Univers. Mais d'un autre, il affirmait que n'existait pas de nombre en dehors de celui qui constituait la substance du monde, car il voyait dans le nombre, la substance des choses. Mais comment comprendre cela, puisque rien ne peut être cause de soi-même ? Il est, en effet, démontré pour Pythagore, que chaque sensible est nombre selon sa substance, parce que dans cette région sublunaire de l'Univers, les êtres sont contingents, probables, et temporels, tantôt présents et tantôt disparus. Mais si les êtres engendrables et périssables étaient présents ici-bas, mais également au-dessus de nous, l'ordre de l'Univers en serait perturbé. Soit par injustice, car des choses seraient placées en des lieux plus nobles ou moins nobles que ceux qui leurs étaient dus ; soit par ségrégation lorsqu'un corps expulsé de son endroit, serait séparé des autres de nature semblable ; soit par mode de mélange ou de fusion, lorsqu'un corps émigré de son lieu, devait se dissoudre dans un autre, comme si un volume d'eau devait se fondre dans l'air ou la terre. Par là, on a le sentiment que Pythagore a pris conscience d'une double convenance d'un corps naturel à son lieu ; une liée à sa situation, car les corps les plus nobles doivent habiter les lieux les plus élevés, ce qui symbolisait une certaine justice ; une autre liée à la similitude et à la différence de corps en fonction de leur situations respectives, contre lesquelles s'opposait la ségrégation ou la fusion. Or, la cohésion des comportements dans le Cosmos provient de la situation adéquate des corps, et une modification mineure de cet emplacement entraînerait des perturbations. Il est donc évident, et nous l'avons dit, que toutes les régions de l'Univers sont ordonnées selon une proportion arrêtée, et que toute proportion fixe résulte de nombres. C'est pourquoi Pythagore affirmait que tous les êtres étaient des nombres. Mais d'un autre côté, nous voyons que les étendues constituées en régions diverses, sont nombreuses et variées, parce que chaque lieu du Cosmos correspond à des caractéristiques propres qui différencient les corps les uns des autres. Autres sont, en effet, les qualités des corps dans l'espace et celles d'ici-bas. Mais puisque Pythagore soutient pour la raison évoquée, que tous les sensibles sont des nombres, et que nous constatons la diversité parmi les sensibles selon les lieux qu'ils occupent, existe-t-il, dès lors, un nombre unique et identique qui serait « dans le Ciel », c'est-à-dire en tout le corps

sensible incluant ce Ciel lui-même, et que nous devrions accepter comme substance de chaque sensible ? Ou bien, hormis ce nombre substance des choses sensibles, existerait-il un autre nombre qui serait leur cause ? Car Platon, quant à lui, prétendit qu'était autre le nombre substance des réalités sensibles, et autre celui de leur cause. Il pensait, comme Pythagore, que les nombres constituaient les corps sensibles eux-mêmes et leurs causes, mais que les nombres intellectuels étaient causes des êtres insensibles, tandis que les nombres sensibles étaient causes et formes des réalités sensibles. Pythagore, n'ayant pas fait cette distinction, se montra à nouveau trop court.

207- Aristote achève en concluant qu'il a assez traité de la doctrine de Pythagore.

Leçon 14
DISCUSSION DES OPINIONS DE PLATON

208- *D'abord*, Aristote discute contre la position même de Platon
210- *Ensuite*, contre le motif de sa position
D'abord, en général, les modes par lesquels pèchent les raisons de Platon
211- *Ensuite*, ces modes dans le détail en deux points
D'abord, il poursuit le second point

Aristote, chap. 9, 990b1 – 991a8

208- Aristote discute l'opinion de Platon qui faisait des espèces, la substance des choses. Pour les platoniciens, les idées étaient des substances séparées. Leur erreur fut apparemment de chercher les causes des êtres sensibles en délaissant le monde des phénomènes au profit d'autres êtres inédits, égaux en nombre. L'incohérence provient de ce que celui qui cherche les causes de quelque chose, doit valider sa réponse sans ajouter d'éléments qui accroissent la nécessité de recherche. Sinon, il ressemble à cette personne qui, voulant compter des objets, s'estime incapable de le faire pour si peu, et les démultiplie en leur ajoutant d'autres choses. Chacun voit qu'une telle démarche est stupide ; une méthode avec moins d'objets est plus accessible, car on parvient plus facilement à la certitude en peu de choses qu'en beaucoup, et un nombre est d'autant plus certain qu'il est plus petit et plus proche de l'unité, qui est la mesure la plus certaine. Or, de même que le dénombrement est une validation du nombre des objets, de même, la recherche des causes est l'exacte mesure de certification de la nature des choses. De même que le décompte d'objets peu nombreux aboutit à un chiffre plus certain, de même, on obtient une plus grande certitude sur la nature de réalités peu nombreuses. Mais Platon, pour notifier les seules réalités sensibles, multiplia les genres d'êtres, et il accrût ainsi la difficulté en voulant expliquer le plus facile par le plus difficile, ce qui n'est pas acceptable.

209- Que les idées soient au moins en nombre égal aux sensibles dont les platoniciens recherchaient les causes (et Aristote se compte parmi eux, car il fut disciple de Platon), et que ces philosophes s'élevèrent des sensibles aux espèces en question, c'est manifeste dès lors qu'on regarde les raisons pour lesquelles ils ont introduit les idées : ils voyaient en toutes choses univoques, la présence de l'un dans le multiple, et firent donc de cet un, une espèce séparée. Nous constatons cependant en chaque substance autre que les idées, une prédication univoque de

l'unité au sein de la multitude, car il existe de nombreux spécimens d'une seule espèce. Et cela non seulement parmi les sensibles périssables, mais aussi dans les objets mathématiques éternels d'espèce identique, comme on l'a déjà dit. À toute espèce d'être sensible répond donc une idée. Aussi chacune est-elle d'une certaine façon équivoque avec ces sensibles, puisqu'elle partage le même nom. De même que Socrate est dit "homme", de même l'idée correspondante. Les deux diffèrent cependant conceptuellement, car l'essence de Socrate est matérielle, tandis que celle d'homme idéel est sans matière. Ou bien, selon une autre version, chaque espèce est dite univoque parce qu'elle est une dans le multiple, et convient, en sa qualité d'espèce, à tous ceux auxquels elle est prédiquée. C'est pourquoi on les a dites en nombre au moins égal ; égal si l'on n'affirme d'idée que des espèces, et que ce sont les espèces sensibles qui sont dénombrées, et non les individus, qui sont infinis ; supérieur si l'on attribue une idée non seulement aux espèces, mais aussi aux genres. Il y aura, en effet, davantage d'idées que d'espèces sensibles puisqu'elles regrouperont non seulement toutes les espèces, mais en outre tous les genres. C'est pourquoi Aristote a écrit "au moins égal". Mais on peut aussi comprendre qu'elles sont égales en leur qualité d'espèces des êtres sensibles, et plus nombreuses, si l'on y ajoute les objets mathématiques.

Aristote s'oppose aux raisons avancées par Platon

210- D'une manière générale, Platon se trompe parce que, semble-t-il, les espèces n'existent selon aucun des modes par lesquels nous autres, platoniciens, démontrons qu'elles sont. Pour certains de ces modes, il est inutile de « développer un syllogisme », avec les arguments de Platon, parce qu'on ne peut argumenter avec nécessité qu'il y a des espèces. Et pour certains autres, si l'on peut formuler un syllogisme, il ne va pas dans le sens de Platon, car on démontre avec certains de ses arguments, que les espèces séparées sont elles-mêmes des réalités dont il y a espèce. Mais les platoniciens ne furent pas du même avis pour celles-ci et pour les réalités qu'ils pensaient être des espèces.

211- Aristote s'attaque donc à détailler le second point. Il donne sept preuves de ce que, si l'on suit les arguments de Platon, il existe des espèces pour des réalités dont il n'avait pas voulu qu'elles en aient une.

> 1 Une des raisons conduisant Platon à affirmer les idées, était issue de la science. Comme celle-ci porte sur le nécessaire, elle ne pouvait se tourner vers les réalités sensibles qui sont périssables, mais elle devait étudier les êtres séparés incorruptibles. Mais de cet argument tiré des sciences, on conclut que les espèces constituent la totalité des objets de science. Or, celle-ci porte non seulement sur le fait d'être un parmi les multiples, ce qui se fait par affirmation, mais encore sur les négations, car de même que des

démonstrations concluent sur du positif, de même, d'autres concluent sur du négatif. Il faut donc aussi envisager une idée des négations.

212- 2 D'un point de vue scientifique, en effet, non seulement on comprend que certaines choses se comportent toujours de la même façon, mais aussi que certaines autres périssent. On supprimerait autrement la science de la nature, qui est versée sur le mouvement. S'il faut donc qu'existent des idées de tout ce que les sciences conçoivent, il doit y en avoir des corruptibles en tant que tels, c'est-à-dire en qualité de sensibles concrets. Ces idées devront donc être également corruptibles. Mais on ne peut soutenir, contrairement à l'argument de Platon, que les sciences qui expliquent la corruption des choses, servent aussi à comprendre la corruption de chaque exemplaire tangible, car des phénomènes, il n'y a pas d'intellection, mais imagination ou représentation, par un mouvement issu de l'acte de la faculté de sensation[150].

213- 3 La troisième raison débouche sur une double conclusion qu'Aristote dit déduire des arguments les plus certains.

a Si les idées concernent tout ce dont il y a science, et que les sciences portent non seulement sur ce qui est absolu, mais aussi sur ce qui est relatif, il y aura également, avec un tel raisonnement, des idées des relatifs, contrairement à l'opinion de Platon. Les idées séparées existent, en effet, par elles-mêmes, ce qui s'oppose à ce qu'elles aient une essence relative à autre chose. Platon n'a pas soutenu l'existence d'un genre d'idées des êtres relatifs, parce que les idées sont dites "en soi".

214- b L'autre conclusion tirée des raisons les plus certaines, c'est l'argument du "troisième homme", qui peut se comprendre en trois sens :

i On peut considérer l'homme idéel comme un tiers s'ajoutant à deux hommes concrets qui partagent la même prédication d'"homme". Mais cela ne semble pas être l'intention d'Aristote bien que la proposition ne soit pas dans la liste des sophismes[151]. C'est, au contraire, la position contre laquelle il discute, et il ne la conduira pas au paradoxe.

215- ii Le troisième homme pourrait se concevoir comme ce qui est commun à l'homme idéel et à l'homme tangible. De même, en effet, que

[150] Traité de l'âme, Livre II
[151] Réfutations sophistiques, Livre II

l'homme concret et l'homme idéel partagent une même notion, comme deux hommes sensibles, et que l'homme abstrait est déclaré s'ajouter aux deux hommes concrets, de même, on devra admettre un troisième homme, distinct de l'homme idéel et de l'homme sensible. Mais cela ne paraît pas être davantage l'intention du Philosophe, parce que le raisonnement conduit immédiatement à l'incohérence avec une autre raison. Il serait donc superflu d'y tendre ici.

216- iii Platon envisageait une triplicité dans certains genres, faite des réalités sensibles, des objets mathématiques et des espèces, comme par exemple, dans les nombres, les lignes, etc. Or, il n'existait pas de raison majeure pour introduire un intermédiaire à certains endroits plutôt qu'à d'autres. Il fallait donc aussi envisager un homme intermédiaire dans l'espèce homme, qui serait un troisième, entre l'homme sensible et l'idéel. C'est une raison qu'on relira sous la plume d'Aristote, dans les livres postérieurs.

217- 4 Tout argument qui détruit une réalité mieux connue que lui, est incohérent. Pourtant, les raisons avancées par Platon à propos des espèces séparées, abolissaient des principes dont les platoniciens affirmaient leur qualité d'espèce, et voulaient qu'ils soient plus vrais que l'existence même des idées. Platon fut irrationnel. La mineure de l'argument s'établit ainsi : les idées sont, selon lui, antérieures aux objets sensibles et mathématiques. Mais, toujours d'après lui, ces idées sont elles-mêmes des nombres, et impairs de préférence à pairs, car l'impair se voyait attribué la forme, tandis que le pair, la matière. C'est pourquoi, d'ailleurs, il affirmait que deux est matière. Il s'ensuit donc que les autres nombres sont antérieurs à deux, qu'il considérait comme matière des réalités sensibles, au travers du grand et du petit. Alors que les platoniciens assuraient avec force que la dyade était première dans le genre du nombre.

218- En outre, si comme le prouve ce qui précède, il doit y avoir des idées des relations, qui sont par soi relatives à autre chose, et que l'idée elle-même est antérieure à ce qui participe d'elle, alors cela même qui est relatif précèderait dans l'absolu ce qui ce dit par soi. Les substances sensibles, qui participent des idées, sont, en effet, dites absolues. Il en va ainsi pour quiconque est adepte de la théorie des idées : il profère des propos contraires aux principes connus par eux-mêmes, qu'il concède pourtant sans restriction.

219- 5 Platon avait conçu les idées de façon que leur soient attribuées les notions et les définitions établies par les sciences, afin que ces disciplines les prennent aussi pour sujets. Mais « l'intellection une », simple et indivisible par laquelle on connaît, de chaque chose, ce qu'elle est, porte non seulement sur les substances, « mais aussi sur d'autres aspects », autrement dit, sur les accidents. Et parallèlement, non seulement les sciences roulent sur les substances mais encore, on en trouve « sur les autres aspects », que sont les accidents. Il est donc indéniable, platoniciens, qu'en raison de votre conception des idées, les espèces concernent non seulement les substances, mais encore bien d'autres choses comme les accidents. Cette conclusion issue de l'argumentaire de Platon, vaut non seulement en raison des définitions et des sciences, mais aussi d'un grand nombre d'autres données « de ce type », qui obligent à attribuer des idées aux accidents. Comme par exemple de définir les idées comme principe d'être et de devenir des choses, et tant d'autres qui concernent l'accident.

220- Mais d'un autre côté, conformément à la doctrine de Platon sur les idées, et en raison de leur nécessite auprès des sensibles, « en leur qualité » de participables par ces derniers, il est indispensable de tenir qu'elles ne concernent que les substances. Les réalités accidentelles ne sont pas participées et d'un autre côté, les idées doivent être participées par chaque chose qui n'est pas attribuée à un sujet. Si une réalité sensible participe du « double en soi », autrement dit du double séparé (car Platon nommait "êtres en soi" tous les séparés), il faut qu'elle le fasse éternellement, mais non pas, il est vrai, par soi, car sinon, les doubles sensibles seraient éternels, mais par coïncidence, dans la mesure où c'est le double en soi participé qui est éternel. On voit donc que la participation ne concerne pas les choses par accident, mais seulement les substances. C'est pourquoi, dans l'esprit de Platon, il n'y avait pas d'espèce séparée d'accident, mais uniquement de substance. Et malgré tout, l'argument issu des sciences exige des espèces d'accidents également, avons-nous dit.

221- 6 Les choses sensibles signifient la substance dans les réalités visibles comme aussi celles-ci, signifient la substance dans les êtres intelligibles, car ils concevaient la substance, tout autant intelligible que sensible. Il faut donc envisager, en dehors de ces deux substances, intelligible et sensible, quelque chose qui leur soit commun, et forme l'unité de ces multiples. Car les platoniciens ont conclu à l'existence des idées, parce qu'ils pensaient que l'unité découverte au sein du multiple lui était extérieure.

222- Aristote montre pourquoi il est nécessaire de reconnaître une unité extérieure aux substances sensibles et aux espèces : ou bien, en effet, les idées et les réalités sensibles qui participent de ces idées sont d'une seule espèce, ou bien non. Si c'est le cas, pour tous les multiples partageant une même espèce, il faut alors, conformément à la position de Platon, admettre une unique espèce séparée. Il faudra aussi supposer que les êtres concrets et les idées partagent quelque chose qui leur soit séparé. On ne peut opposer à cet argument que les idées sont incorporelles et immatérielles et qu'elles n'ont donc pas besoin d'autres espèces supérieures, car les objets mathématiques que Platon situe entre les sensibles et les espèces, sont eux-aussi incorporels et immatériels. Or, parce que plusieurs d'entre eux se regroupent en une espèce unique, Platon déclara cette espèce commune séparée, et y fit participer non seulement les objets mathématiques, mais aussi les êtres sensibles. Si donc, existe une seule et identique dyade, formant l'espèce ou l'idée de dyade, si elle est aussi présente dans les dualités sensibles périssables comme le modèle est présent dans les exemplaires, si elle est encore présente dans les dyades mathématiques qui sont les multiples spécimens d'une seule espèce, tout en étant éternels, alors, pour cette même raison, de cette dyade qui est idée avec cette autre qui est mathématique ou sensible, il existera une dyade séparée autre. Rien ne saurait expliquer pourquoi cela vaudrait dans un cas et pas dans l'autre.

223- Si au contraire, on concède l'autre hypothèse, à savoir que les réalités sensibles qui participent des idées ne sont pas de même espèce qu'elles, alors le nom qu'on attribue aux idées et aux substances sensible est totalement équivoque. On qualifie, en effet, d'équivoques les choses dont seul le nom est commun, alors que les espèces sont sans lien. Et elles sont équivoques non seulement par tel ou tel aspect, mais purement et simplement, comme ces objets auxquels on attribue un nom sans tenir compte d'aucune communauté, et qu'on dénomme "équivoques par hasard". Comme si l'on donnait le nom de Callias à une personne et à un bout de bois.

224- Aristote ajouta cette précision, parce qu'on pourrait prétendre qu'un nom n'est pas prédiqué absolument équivoquement de l'idée et de la substance sensible, car il serait dit essentiellement de la première, mais par participation, de la seconde., en effet, d'après Platon, l'idée d'homme est dite "homme par soi", tandis que cet homme concret est dit "homme" par participation Mais une telle équivocité ne serait pas pure ; le nom qui est prédiqué par participation l'est en relation avec l'être dont il est prédiqué par soi, ce qui ne fait pas une équivocité parfaite, mais une multiplicité

d'analogie. Si, en effet, l'idée et la substance sensible étaient totalement équivoques par hasard, il s'ensuivrait qu'on ne pourrait connaître l'une par l'autre, puisque les équivoques ne se notifient pas mutuellement.

Leçon 15
CINQ OBJECTIONS AUX IDEES DE PLATON

225- *Ensuite*, Aristote montre que l'opinion de Platon ne conclut pas
1 Les espèces ne peuvent être causes de mouvement ni de changement.
227- 2 Les espèces ne servent pas à la science des sensibles
231- 3 Les espèces n'apportent rien aux sensibles comme modèles.
236- 4 Les espèces n'apportent pas aux sensibles la substance ni la cause formelle
237- 5 Les espèces n'apportent pas aux sensibles leur devenir

Aristote, chap. 9, 991a8 – 991b8

225- Aristote poursuit sa réfutation, et démontre que les propos de Platon ne parviennent pas à ce qu'ils prétendaient conclure, car ses raisons pour prouver l'existence des idées, étaient insuffisantes. Il entendait, en effet, arriver à cette solution parce que les idées étaient, d'une certaine façon, nécessaires aux réalités sensibles. Aussi, en démontrant que les idées ne peuvent en rien leur être utiles, il réfute les arguments de Platon voulant justifier leur existence. C'est pourquoi il écrit que parmi toutes les réserves envers Platon, la plus forte est que les espèces platoniciennes ne paraissent pas apporter quoi que ce soit aux réalités sensibles, ni aux éternelles comme les corps célestes, ni aux engendrables et périssables comme les corps élémentaires. C'est ce qu'il développe en détail pour chaque point où l'Académicien voyait une raison d'affirmer les idées.

Cinq objections aux raisons d'affirmer l'existence des idées

226- Il énumère cinq points : premièrement, les idées ne sont pas utiles au mouvement ; deuxièmement, elles ne sont pas utiles aux sciences ; troisièmement, les modèles ne servent à rien ; quatrièmement, les idées ne servent pas non plus comme substances ; cinquièmement, pas davantage comme causes du devenir.

> 1 Les espèces ne peuvent apporter aux réalités sensibles, la cause de leur mouvement ou de leur changement. Aristote ne répète pas la raison déjà donnée, car les idées doivent davantage leur origine à l'immobilité qu'à la mobilité. Platon voyait que tous les sensibles étaient toujours en mouvement, et voulait ajouter en dehors d'eux, quelque chose de fixe et d'immobile, dont on puisse développer une science certaine. C'est pourquoi il ne pouvait faire des espèces les principes du mouvement des êtres sensibles, mais les définissait davantage comme immobiles et principes d'immobilité. Si donc

on observait des données fixes et uniformes dans les choses, c'est au titre de leur participation aux idées, qui sont immobiles en soi.

227- 2 Les espèces n'offrent rien à la science des réalités sensibles, parce que la connaissance d'un objet quelconque s'achève avec la saisie de sa substance propre, et non d'une substance qui lui soit extérieure. Mais les substances séparées – les espèces – sont totalement autres que les substances sensibles. Donc leur connaissance n'aide pas à la science des réalités sensibles.

228- On ne peut pas non plus affirmer que ces espèces sont les substances des êtres sensibles. La substance de quoi que ce soit est intime à ce dont elle est substance. Si donc les espèces étaient substances des choses concrètes, elles les habiteraient, ce qui va contre Platon.

229- On ne peut davantage prétendre que ces espèces sont proches des substances sensibles qui participeraient d'elles. Platon pensait, en effet, que certaines espèces étaient causes de leurs sensibles de cette façon. Comme si nous concevions que ce blanc, existant en soi comme un blanc séparé, serait mêlé au blanc qui colore un sujet et qui participe de la blancheur ; ou comme si l'homme séparé s'était immiscé dans cette personne composée de matière et de nature spécifique à laquelle elle participe. Mais cet argument est fortement « instable », c'est-à-dire réfutable. C'est Anaxagore qui, le premier, le formula, en affirmant également que les formes et les accidents sont mélangés aux choses. Hésiode et d'autres s'en approchèrent aussi. L'argument est instable, disons-nous, parce qu'il est aisé d'accumuler contre cette opinion, de multiples impossibilités. Comme on l'a dit à propos d'Anaxagore, les accidents et les formes pourraient exister sans substances, car ce sont les réalités pouvant aussi exister séparément qui sont constitutivement aptes au mélange.

230- Voilà pourquoi on ne peut soutenir que les espèces apportent quoi que ce soit à la science des êtres sensibles, ni parce qu'elles seraient leur substance, ni parce qu'elles seraient principes de leur existence par mode de participation. On ne peut non plus affirmer que les espèces qui seraient principes, seraient « autres » que les réalités sensibles, d'aucune des façons qu'ils ont l'habitude de le dire. Et si les principes d'être et de connaître sont identiques, les espèces ne pourront rien apporter à la science, puisqu'elles ne peuvent être principes d'être. Aristote précise selon aucun des modes dont ils ont l'habitude, parce que Platon a découvert d'autres modes de dire quelque chose à partir d'autre chose.

231- 3 Comme modèles, les espèces n'apportent rien aux réalités sensibles. Dire qu'elles sont les modèles des choses concrètes et des objets mathématiques, parce qu'ils participent d'elles, est doublement incohérent. Parce que parler de modèle est vain et d'aucune utilité, comme Aristote le montrera, et parce qu'un tel argument est comparable aux métaphores confectionnées par les poètes, et qui ne conviennent pas à la philosophie. Le philosophe doit enseigner en se fondant sur des arguments pertinents. Or, il s'agit aux yeux d'Aristote de métaphores, parce que Platon compare la production des êtres naturels à la fabrication d'objets artificiels, où l'artisan, ayant l'original devant lui, travaille à le copier par son art.

232- Le Philosophe avance trois raisons :

a Un modèle a comme tâche et comme utilité, de permettre à l'artisan de l'observer afin d'en reproduire la forme pour son objet. Or, on constate que dans les événements naturels, le semblable est engendré par le semblable, et l'homme par l'homme. Mais, ou bien cette ressemblance dans l'engendré provient de l'attention portée par l'agent à un modèle, ou bien elle n'en provient pas. Si ce n'est pas le cas, alors, quelle est « la tâche » et l'utilité de cette application à suivre les idées comme des modèles ? Aucune ! semble dire Aristote. Si par contre, la ressemblance résulte de l'imitation d'un modèle séparé, alors, on ne pourra dire que la parenté de l'engendré ait sa cause à l'intime du géniteur. L'affinité proviendra de l'attention portée au modèle et non de tel agent concret. Ce que précise Aristote : « et non semblable à celui-là », autrement dit à l'agent sensible. Nous tombons alors dans ce paradoxe, qu'un être peut être engendré à la ressemblance de Socrate, que ce dernier soit en cause ou non. Tout le monde voit que c'est faux : si Socrate est absent, il n'y aura jamais génération d'un semblable à lui. Mais s'il est faux de prétendre que la parenté de l'engendré est indépendante de l'influence du géniteur, il est dès lors vain et superflu d'imaginer des modèles séparés.

233- Sachons cependant que cet argument, bien qu'il réfute les modèles séparés de Platon, ne nie pas pour autant l'exemplarité de la science divine pour toutes choses. Puisque les êtres naturels, en effet, ont une tendance innée à imprimer quelque chose d'eux-mêmes dans leur progéniture, il est nécessaire que cette téléonomie provienne d'un principe directeur au cœur de la finalité ordonnant toutes choses. Et il ne peut s'agir que de cet intellect à qui il revient de connaître la fin, et la proportion des choses à cette fin. L'affinité de l'effet à sa cause naturelle se rattache donc à l'intellect comme à son principe premier. Les formes séparées ne sont

cependant pas nécessaires, puisque la tension des forces naturelles vers leur fin, sous la direction de l'intellect premier, suffit à cette similitude.

234- b Socrate, en sa qualité de Socrate, ajoute quelque chose à homme, et de la même façon, homme à animal. Or, de même que Socrate participe d'homme, homme participe d'animal. Mais si, outre ce Socrate tangible, on posait un Socrate éternel, comme une sorte d'original, il y aurait alors plusieurs modèles de notre Socrate en chair et en os, à savoir un Socrate éternel, et l'idée d'homme ; et pour la même raison, l'espèce homme aurait aussi différents archétypes : animal, bipède et « autoanthropos », c'est-à-dire l'idée d'homme. Mais on ne peut attribuer plusieurs modèles à un seul exemplaire. Par conséquent, supposer de la sorte, des modèles aux sensibles, ne peut donner satisfaction.

235- c Un même comportement règle l'espèce envers l'individu et le genre envers l'espèce. Mais si les espèces sont les modèles des individus sensibles, comme le soutient Platon, alors il y aura aussi un modèle des espèces, autrement dit un genre. De sorte qu'une même chose, à savoir l'espèce, sera à la fois le modèle d'une autre, l'individu sensible, et la reproduction d'un autre modèle, son genre. Cela paraît paradoxal.

236- 4 Les espèce ne peuvent se faire substances ni causes formelles des choses sensibles, car « on sera ici d'avis » (ce n'est qu'une opinion formulée impersonnellement) qu'il est impossible de séparer la substance de ce dont elle est substance. Mais l'espèce est séparée de l'être concret dont elle est l'idée. Elle ne peut donc en être la substance.

237- 5 Aristote démontre avec deux arguments, que les espèces ne sont pour rien dans le devenir des êtres sensibles, bien que Platon ait prétendu dans un de ses livres[152], qu'elles étaient les causes d'être et de devenir des réalités concrètes.

a La cause posée, l'effet suit. Mais que les espèces existent, ce n'est pas pour autant qu'adviendront les êtres particuliers, ni les spécimens participant d'une espèce, sans la présence d'un moteur qui les conduise à elles. C'est l'évidence si l'on maintient, comme Platon, qu'elles sont immuables. Ou bien la présence de l'espèce engendre l'être et le devenir des exemplaires participants, de sorte que ce type d'individu existera

[152] Phédon

éternellement, ce qui est évidemment faux ; ou bien on ne peut prétendre que les espèces soient les causes de l'être et du devenir des choses. Surtout si l'on refuse de voir en elles des causes motrices, comme on l'a dit plus haut. Aussi Aristote conclut-il pour sa part, que le devenir et l'être des êtres inférieurs procèdent des substances séparées immobiles en leur qualité de motrices des corps célestes, au moyen desquels surgissent la génération et la corruption chez ces inférieurs.

238- b Le comportement des artefacts envers leurs causes artificielles est parallèle à celui des êtres naturels envers leurs causes naturelles. Mais nous voyons que beaucoup de choses non naturelles, comme une maison ou une bague, apparaissent parmi ces inférieurs, alors que les platoniciens ne leurs avaient pas supposé d'espèces. Par conséquent, « et aux autres », c'est-à-dire aux êtres naturels, il leur arrive d'être et de devenir en raison de telle ou telle cause proche, de façon comparable à ce qui se passe avec une cause artificielle : de même qu'un objet artificiel résulte d'un agent proche, de même une chose naturelle.

Leçon 16
LES ESPECES NE SONT PAS DES NOMBRES

239- *D'abord*, Aristote discute contre ce que dit Platon au sujet des nombres
254- *Ensuite*, au sujet des objets mathématiques que sont les grandeurs
D'abord, il énonce la position de Platon
255- *Ensuite*, il objecte contre cette position

Aristote, chap. 9, 991b9 – 992a23

Les espèces ne sont pas des nombres

239- Aristote s'en prend ensuite à la thèse de Platon selon laquelle les espèces seraient des nombres. Il met d'abord ses propos en question, avec six arguments :

> 1 Lorsque des choses sont de substance identique, l'une ne peut être cause de l'autre. Or, les réalités sensibles ont les nombres pour substance, à entendre les platoniciens et les pythagoriciens. Si donc les espèces sont aussi des nombres, elles ne pourront être causes des sensibles.

240- Mais si l'on s'en tient à la lettre de Platon, pour dire que certains nombres sont des espèces et d'autres des sensibles, comme si l'on affirmait que ce nombre-ci est homme, celui-là Socrate, et cet autre Callias, cela ne suffira pas, semble-t-il, car alors, sensibles et espèces se rejoignent dans l'essence du nombre, or, entre des réalités d'essence comparable, l'une ne peut être cause de l'autre ; et les espèces ne seront pas causes des sensibles.

241- On ne peut davantage prétendre qu'ils sont causes parce qu'en qualité d'espèce, ils sont éternels. Cette différence n'est pas suffisante pour affirmer que certaines choses sont causes d'autres ; des réalités peuvent se distinguer par leur caractère éternel ou non éternel, dans l'absolu de leur être, mais c'est par le comportement de l'une envers l'autre qu'elles se classent en cause et causé. Donc des êtres physiquement distincts, ne se répertorient pas en cause et causé, sur le critère que certains sont éternels et d'autres non éternels.

242- Si toutefois, nous soutenons que ces sensibles sont des « ratios », c'est-à-dire des proportions numériques, et que, de cette façon, les nombres sont leurs causes comme pour une « symphonie », autrement une mélodie harmonieuse,

où le nombre est dit cause de l'accord, parce que l'application de proportions numériques aux sons, produit ces accords, il est clair qu'il fallait alors ajouter aux nombres dans les sensibles, une unité générique regroupant les proportions numériques. De la sorte, les sensibles seraient constitués des proportions appartenant à ce genre, de la même façon qu'en plus des proportions numériques, on entend aussi des sons dans les accords. Or, si ce qui reçoit cette proportion numérique est matière, il fallait que ces nombres séparés que sont les espèces, soient les proportions d'une unité envers autre chose. Il fallait, en effet, que cet homme Callias ou Socrate, fut semblable à l'homme idéel « autoanthropos », ou l'homme en soi. Mais si Callias n'est pas seulement un nombre, mais plutôt un ratio ou une proportion dans le nombre de ses éléments feu, terre, eau et air, alors l'homme idéel sera, lui aussi, un ratio ou une proportion entre certains nombres, mais ne sera pas un nombre en substance. À ce moment là, aucun nombre n'existera « en dehors d'elles », c'est-à-dire en dehors des choses numérisées. Si, en effet, c'est le nombre de l'espèce qui est hautement séparé, et qu'il n'est pas extérieur aux choses, mais constitue une certaine proportion des choses numérisées, aucun nombre, dès lors, ne sera séparé, contrairement aux dires des platoniciens.

243- En conséquence, l'homme idéel sera une proportion de réalités numérisées, qu'on le considère comme un nombre ou non. On doit, en effet, repérer certaines proportions numériques dans la substance des choses aussi bien parmi ceux qui pensaient que les substances sont des nombres, que parmi les physiciens, qui ne disaient pas cela. L'opinion d'Empédocle est emblématique, car il soutenait que chaque réalité concrète résultait d'une proportion harmonieuse.

244- 2 Plusieurs nombres se totalisent en un seul ; si donc, les espèces étaient des nombres, plusieurs d'entre elles s'additionneraient en une seule, ce qui est impossible. Lorsque des spécimens hétérogènes forment quelque chose d'homogène, ils ont fusionné au point que leurs espèces d'origine ont disparu, comme la formation d'une pierre à partir des quatre éléments. En outre, ces ingrédients hétérogènes ne donnent pas lieu à quelque chose d'un en raison des espèces, car ils ne s'unissent qu'à titre de spécimens individuels, qui subissent les altérations nécessaires à la réalisation du mélange. Tandis que les espèces des nombres deux et trois réunies, forment le nombre cinq tout en demeurant préservées toutes les deux en lui.

245- Mais on peut répondre à cet argument du point de vue de Platon : un nombre déterminé ne résulte pas de plusieurs, mais tout nombre quel qu'il soit, est immédiatement composé d'unités. C'est pourquoi, Aristote exclut ensuite cette réponse. Si l'on soutient, en effet, qu'un grand nombre, comme mille, n'est pas la somme de deux ou plusieurs nombres inférieurs, mais « résulte de l'un », autrement dit d'unités, demeurera tout de même la question de savoir quel est le comportement réciproque des unités pour former les nombres. Ou bien toutes les unités doivent être de formes semblables entre elles, ou bien de formes mutuellement étrangères.

246- De la première hypothèse découlent de nombreux inconvénients, surtout si l'on prétend que les espèces sont des nombres, car il en résulterait qu'elles ne diffèrent pas de substance les unes des autres, mais seulement de plus ou moins grande importance. Il est, semble-t-il, inacceptable de soutenir que les unités ne diffèrent en aucune manière tout en étant nombreuses, puisque la diversité proviendrait de la multiplicité.

247- Qu'elles ne soient pas de même forme, cela peut se produire de deux façons :

a Les unités d'un nombre sont différentes des unités d'un autre, comme celles de deux de celles de trois. Mais les unités d'un seul et même nombre égal à lui-même, sont conformes.

b Les unités d'un même nombre ne sont de même forme ni entre elles, ni avec les unités d'un autre nombre.

Distinction qu'Aristote indique par ces termes : « ni identiques entre elles » lorsqu'elles appartiennent à un même nombre, « ni avec toutes les autres », lorsqu'elles appartiennent à des nombres différents. Mais de quelque façon qu'on retienne cette différence formelle entre les unités, il en résulte une incohérence. Toute différence formelle provient d'une forme ou d'une caractéristique ; des corps, par exemple, varient par le chaud et le froid, le blanc et le noir, etc. Or, les unités en question sont exemptes d'affects, puisqu'elles sont impassibles, d'après les platoniciens. On ne saura donc découvrir parmi elles de différences formelles causées par une caractéristique ou une autre. Il est donc évident que les propos que Platon profère au sujet des espèces et des nombres ne sont pas « rationnels », comme le serait une conclusion démontrée par un argument certain, ni « intellectuellement indéniable » comme le serait une proposition connue par soi et certaine par pure intelligence, telle que les premiers principes de démonstrations.

248- 3 Les objets mathématiques que Platon considérait comme intermédiaires entre les réalités sensibles et les espèces, étaient formés de nombres, ou bien purement et simplement comme principes propres, ou bien comme principes premiers. Il a semblé à Aristote qu'en un sens, les platoniciens voyaient les nombres comme les principes immédiats des autres objets mathématiques, comme l'un constituait le point, le binaire la ligne, le ternaire la superficie, et le quaternaire le corps. Mais en un autre sens, ils croyaient pouvoir décomposer les objets mathématiques en nombres, comme en des principes premiers lointains. Ils décrivaient, en effet, les corps comme composés de surfaces, les surfaces de lignes, les lignes de points et les points d'unités, lesquelles formaient les nombres. Dans les deux cas, il en découlait que les nombres étaient les principes des autres objets mathématiques.

249- Et de même que les autres objets mathématiques étaient intermédiaires entre les réalités sensibles et les espèces, de même, il était nécessaire de créer un genre avec les nombres qui seraient autres que les nombres-espèces et les nombres-substances-sensibles. L'arithmétique s'en saisirait comme de son sujet propre, parce qu'elle est une discipline mathématique, comme la géométrie étudie les grandeurs mathématiques. Mais tout cela semble superflu. Aucune raison, en effet, ne saura expliquer pourquoi les nombres seraient des intermédiaires « entre les objets présents », autrement dit les réalités sensibles, et « celles-ci », à savoir les espèces, puisque les uns et les autres sont des nombres.

250- 4 Les réalités sensibles et les objets mathématiques sont causés par les espèces. Si donc existe une dyade parmi les réalités sensibles et les objets mathématiques, il faut que chaque unité de cette dyade postérieure soit causée par une dyade antérieure, qui soit l'espèce de la dyade. Mais il est « impossible » que l'unité soit causée par la dyade. C'est ce qu'on est tenu de dire surtout si les unités d'un nombre sont d'une autre espèce que celles d'un autre nombre, car alors, l'espèce proviendrait d'une espèce antérieure aux unités de ce nombre, et il faudrait que les unités d'une dyade postérieure soient causées par une dyade antérieure.

251- 5 Beaucoup de choses ne sont regroupées pour former une unité, qu'en raison d'une cause soit extrinsèque, comme un agent rassembleur, soit intrinsèque, comme un lien unificateur. Ou bien, si des êtres sont unis par eux-mêmes, c'est obligatoirement parce que l'un est puissance et l'autre acte. Mais on ne peut rien dire de semblable à propos des unités, qui

expliquerait « pourquoi il y a des nombres », autrement dit, quelle est la cause qui a « compilé » un nombre, en sommant plusieurs unités. Comme si Aristote pensait qu'ils ne pouvaient rien dire à ce sujet.

252- 6 Si les nombres sont des espèces et les substances des choses, nous avons déjà signalé que leurs unités ou bien sont différentes, ou bien se ressemblent. Dans le premier cas, l'unité, en sa qualité d'unité, n'est pas principe. Un parallèle avec les développements des naturalistes rendra ce point évident. Certains ont, en effet, posé quatre corps comme principes. Or, bien que ces quatre aient en commun d'être corps, ce n'est pas ce trait qu'ils retinrent comme principe, mais le feu, la terre, l'eau et l'air, qui sont des différences corporelles. C'est pourquoi, si des unités sont différentes, bien que toutes se rassemblent dans la notion d'unité, nous ne pouvons cependant pas affirmer que c'est cette unité qui est principe à titre d'unité, contrairement aux déclarations des platoniciens. Ils soutiennent, en effet, aujourd'hui que l'un est principe, comme hier les naturalistes disaient que le feu, l'air ou tout autre corps homogène était principe. Mais s'il est vrai que la conclusion des platoniciens, à savoir que l'un en tant que tel est principe et substance des choses, est controuvée, alors le nombre ne serait pas non plus substance du réel. On ne le disait tel, en effet, qu'en raison de sa constitution faite d'unités, elles-mêmes substances des choses. Ceci contredit à nouveau cette position des platoniciens, objet de notre étude présente, à savoir que les nombres sont des espèces.

253- Mais si l'on prétend que toutes les unités sont semblables, « tout », c'est-à-dire l'Univers dans son entier, est une certaine unité et identité, et l'un lui-même, communément indistinct, est la substance des choses quelles qu'elles soient. Cet un est donc uniformément principe de tout. Mais c'est impossible, car il est impensable de soutenir l'argument que toutes les choses sont une en raison de la substance, parce que cela introduit une contradiction : les platoniciens soutiennent d'un côté que la substance des choses est une, et de l'autre, que cet un est principe. Mais l'un identique n'est pas principe de lui-même, sauf incidemment, si, ayant rappelé que l'un se dit de multiples façons, on retient un sens distinct pour dire que tout est un en genre, mais pas en espèce ni en nombre.

Les grandeurs ne sont pas les substances des choses

254- Aristote aborde ensuite la pensée de Platon au sujet de ces autres objets mathématiques que sont les grandeurs. Il commence par rappeler sa doctrine. Les

platoniciens voulaient réduire les substances des choses à leurs principes premiers. Comme ils concevaient que c'étaient les grandeurs qui étaient substances des réalités sensibles, et que la ligne, la surface et le volume étaient leurs principes, ils pensaient avoir mis à jour les principes des choses. Mais en définissant les principes des grandeurs, ils disaient que les « longueurs », autrement dit les lignes, étaient composées de long et de court, puisque pour eux, les principes de toutes choses étaient contraires. Comme la ligne est la première des quantités continues, c'est à elle qu'ils attribuaient en premier le grand et le petit, de sorte qu'étant principes de la ligne, ils deviennent de ce fait principes de toutes les autres grandeurs. Aristote a écrit : « à partir d'un certain petit et grand », car les platoniciens, a-t-on dit, plaçaient le grand et le petit parmi les espèces, et selon qu'ils sont particularisés par une situation déterminée au genre grandeur, ils constituent d'abord la ligne, puis les autres grandeurs. Pour la même raison, ils ajoutaient que « le plan, cependant », autrement dit la surface, était composé du large et de l'étroit, et le corps du profond et du mince.

255- Puis le Philosophe objecte contre son maître avec deux arguments :

1 Des réalités de principes différents sont différentes. Or, les principes des grandeurs dont on vient de parler, divergent selon la position. Le large et l'étroit, principes de la surface, sont d'un autre genre que le profond et le mince, principe des corps. Et l'on peut dire la même chose du long et du court, qui diffèrent des deux couples précédents. La ligne, la surface et le corps seront donc mutuellement différents. Comment prétendre, dès lors, que la surface contient la ligne et le corps, la ligne et la surface ? Et pour corroborer ce raisonnement, Aristote l'étend au nombre. Le beaucoup et le peu, qui sont vus comme principes des choses pour une raison analogue, sont pourtant d'un genre différent du long et du court, du large et de l'étroit, et du profond et du mince. Le nombre n'est donc pas contenu dans les grandeurs, mais en est séparé par soi. Et pour la même raison, le supérieur ne sera pas davantage inhérent aux inférieurs ; la ligne ne sera pas dans la surface, ni la surface dans le corps.

256- On pourrait cependant soutenir que certains des contraires en question sont génériques par rapport aux autres ; le long serait le genre du large, et le large du profond. Mais Aristote écarte cette possibilité pour la raison suivante : le comportement des dérivés est parallèle à celui des principes. Si le large était le genre du profond, la surface serait aussi le genre du corps, et de la sorte, le corps serait un plan, c'est-à-dire une espèce de surface, ce qui est évidemment faux.

257- 2 Platon semble avoir doublement oublié la question du point :

a Le point est le terme de la ligne, comme la ligne, celui de la surface, et la surface, celui du corps. Or, il a considéré que ces derniers étaient constitués de principes. Il aurait donc dû définir de la même façon quelque chose à l'origine de l'existence du point. Ce qu'il semble avoir omis.

258- b Sa pensée à propos du point semble changeante. Il soutenait, en effet, parfois, que toute la géométrie se fondait sur le point, qui était principe et substance de toutes les grandeurs ; non seulement implicitement, mais encore, il dénommait explicitement le point comme principe de la ligne, puisque c'est ainsi qu'il le définissait. Très souvent, néanmoins, on le voit affirmer que des lignes indivisibles étaient à l'origine des lignes et des autres grandeurs. Ces lignes indivisibles étaient le genre sujet de la géométrie. Mais puisqu'il soutenait que toutes les grandeurs étaient composées de lignes indivisibles, il n'écartait pas de ce fait que les grandeurs puissent être composées de points, lesquels deviendraient principes des grandeurs. Une ligne indivisible doit avoir des limites, qui ne peuvent être que des points. La même raison pour laquelle Platon a conclu que la ligne était principe des grandeurs, doit le conduire à conclure que le point est principe des grandeurs, lui aussi.

Leçon 17
REFUTATION DE PLATON SUR LES PRINCIPES DES CHOSES

259- *D'abord*, que les idées étaient des principes d'être
268- *Ensuite*, que les idées étaient principes de science en nous
272- *Ensuite*, il synthétise les propos des anciens sur les principes, et dévoile la suite

Aristote, chap. 9, 992a24 – chap. X, 993a29

Les idées ne sont pas principes d'être

259- Aristote réfute la doctrine de Platon sur les principes des choses, à commencer par ce qu'il affirmait être les principes d'être, avec six objections :

> 1 Il a ignoré les genres de causes. C'est pourquoi le Philosophe écrit que « de toutes manières, la sagesse… », autrement dit la philosophie, doit rechercher les causes « … des réalités manifestes », qui apparaissent aux sens. Le genre humain a commencé à philosopher lorsqu'il s'inquiéta des causes, a-t-on dit dans le prohème. Les platoniciens, cependant, au nombre desquels Aristote se compte, manquèrent certains principes des choses, parce qu'ils ne dirent rien de la cause efficiente, à l'origine du changement. Ils pensaient toutefois avoir déterminé la cause formelle en affirmant les idées. Mais, alors même qu'ils pensaient avoir défini la substance des sensibles, voilà qu'ils annoncent l'existence d'autres substances, séparées et distinctes des précédentes. Néanmoins, l'argumentation avec laquelle ils ont justifié la séparation de ces substances d'avec les sensibles « est plus que vide », car elle n'a ni efficacité, ni vérité. Ils prétendaient, en effet, que les espèces étaient leurs substances dans la mesure où elles étaient participées des choses. Mais leurs propos sur la participation ne valent rien, nous l'avons montré précédemment. En outre, les espèces qu'ils ont définies, ne débouchent pas sur la cause finale, observable néanmoins dans certaines sciences qui démontrent par elle, et pour laquelle, tout agent intellectuel ou naturel agit[153]. Leur absence de causalité finale dans les espèces, les a conduit à une absence de causalité d'origine, autrement dit d'efficience, qui est le pendant de la fin. En ignorant ce type de cause, en omettant le principe et la fin du mouvement, les platoniciens firent des êtres naturels l'équivalent

[153] Physiques, Livre II

d'objets mathématiques, sans mouvement. Aussi ajoutaient-ils que les objets mathématiques devaient être traités non seulement pour eux-mêmes, mais également en vue d'autres comme les réalités naturelles, par application de caractéristiques numériques aux réalités sensibles.

260- 2 Ce que l'on conçoit comme matière d'une chose, est davantage substance et prédicable de cette chose, que ce qui en est séparé. Or, les espèces sont séparées des êtres sensibles. Donc, à en croire les platoniciens, on retiendra davantage un sujet substantiel comme la matière, pour substance des objets mathématiques, qu'une espèce séparée. On préfèrera, en outre, l'attribuer aux êtres sensibles, que l'espèce en question. Ils affirmaient, en effet, que le grand et le petit étaient la différence de la substance et de la matière. Ils plaçaient ces deux principes du côté de la matière, comme les naturalistes faisaient du rare et du dense les différences premières du « sujet », autrement dit de la matière, qu'ils transformaient parce qu'ils étaient une sorte de grand et de petit. Le rare et le dense sont évidemment une sorte de surabondance et de manque. À dimensions constantes, est compact, en effet, l'objet qui a beaucoup de matière, et rare ce qui en a peu. Néanmoins, les platoniciens prétendaient que les espèces étaient davantage substances des choses sensibles, que les objets mathématiques, et s'en prédiquaient davantage.

261- 3 Si les réalités du monde sensible sont causées par les espèces séparées, il est nécessaire de préciser s'il existe parmi les espèces une idée du mouvement ou non. Si c'est le cas, et qu'on constate également que le mouvement ne peut exister sans un objet mû, il devient nécessaire que des espèces se meuvent, ce qui est contraire à l'opinion des platoniciens, pour qui elles étaient immobiles. Mais s'il n'existe pas d'idée de mouvement, et que les réalités du monde sensible sont causées par les idées, on ne pourra pas attribuer d'origine au mouvement des êtres concrets. Ainsi est abolie toute recherche des sciences naturelles sur les choses mobiles.

262- 4 Si l'un était substance de toutes choses, comme l'indiquaient les platoniciens, il faudrait dire que toutes les choses sont une, comme les naturalistes, qui pensaient que l'eau ou un autre élément, était la substance de tout. Mais il est aisé de montrer que tout n'est pas un. Donc le précepte affirmant que l'un est substance de tout est insoutenable.

263- Mais au cas où quelqu'un dirait que la position de Platon, n'implique pas que tout soit purement et simplement un, mais d'une certaine unité, que nous

dirions de genre ou d'espèce, cela ne pourrait également se soutenir que si l'on faisait de l'un le genre ou l'universel de tout. Nous pourrions alors affirmer, en effet, que toutes les choses sont unes de façon spécifique, comme nous disons que l'homme et l'âne sont en substance des animaux. Mais il a paru impossible à certains qu'existe ce genre de tout, car il faudrait alors que la différence discriminante du genre ne soit pas une[154]. On ne peut donc affirmer en aucune manière que la substance de toutes les choses soit unique.

264- 5 Pour Platon, après les nombres, les longueurs, largeurs et volumes étaient les substances des choses sensibles, en formant les corps. Mais il n'a aucunement expliqué pourquoi ils existaient dans les choses présentes et dans les futures. Ils n'ont, semble-t-il, pas non plus de pouvoir pour causer ces êtres sensibles. Par « présentes », Aristote entendait les choses immobiles, qui se comportent toujours uniformément, et par « futures », les êtres engendrables et corruptibles, qui reçoivent l'être après n'avoir pas été. Platon distinguait, en effet, trois niveaux de réalités, les choses sensibles, les espèces et les objets mathématiques intermédiaires. Mais il ne peut y avoir d'espèces des lignes et des surfaces qui composent les corps sensibles, parce que les espèces sont par essence des nombres, or, ces grandeurs sont postérieures aux nombres. On ne peut dire davantage qu'elles sont intermédiaires entre les espèces et les sensibles, car les objets de ce type sont mathématiques et séparés des choses concrètes, ce qu'on ne peut affirmer des lignes ni des surfaces, parce qu'elles composent les corps concrets. Elles ne sauraient être non plus les réalités sensibles, car celles-ci sont corruptibles, alors que les grandeurs sont incorruptibles, comme nous le prouverons par la suite[155]. Ou bien donc, ce genre de réalité n'est rien, ou bien il s'agit d'un quatrième genre d'être, que Platon oublia.

265- 6 Lorsque quelque chose se dit de multiples façons, on ne peut repérer ses principes qu'en divisant cette multiplicité. Les choses qui ne partagent que le nom, mais diffèrent de notion, ne peuvent avoir de principes communs. Elles auraient sinon une même notion, puisque celle-ci se prend des principes. Mais il est impossible d'attribuer des principes distincts aux choses partageant seulement un même nom, sauf ceux présidant à leur diversification. Or, l'être se dit de multiples façons, sans univocité, de la substance et des autres genres,

[154] Métaphysiques, Livre III
[155] Métaphysique, Livre III

Platon fit donc erreur en attribuant leurs principes aux existants, sans diviser les êtres les uns des autres.

266- On pourrait, cependant, attribuer des principes à des réalités de notions différentes, mais de même nom, en se plaçant au niveau des principes propres de chaque cas, sans pour autant avoir classé les multiples sens de ce nom commun. Pourtant, même cela, les platoniciens ne le firent pas. « C'est autrement », et pour une autre raison, qu'ils se trompèrent dans leur attribution des principes aux choses : ils cherchaient les éléments à l'origine des êtres en suivant le mode d'investigation qui était le leur, de sorte qu'ils ne parvinrent pas à attribuer suffisamment de principes aux êtres. De leurs propos, on ne saurait désigner les principes de production de l'action ou de la passion, du courbe ou du droit, ou de toute autre caractéristique de ce type. Ils ont, en effet, donné les principes des substances, oubliant ceux des accidents.

267- Si pourtant, on pensait défendre Platon, en arguant qu'il a dévoilé et livré les principes de tous les éléments des êtres en dévoilant et livrant ceux des seules substances, cela serait encore faux. Bien qu'effectivement, les principes des substances soient aussi, en quelque façon, principes des accidents, cependant ces derniers ont leurs principes propres, et il n'existe pas de principes identiques pour tous les modes de tous les genres, comme on le verra par la suite[156].

Les idées ne sont pas principes de science

268- Puis Aristote s'en prend à la conception platonicienne des idées comme principes des sciences :

> 1 Si c'était les idées qui étaient les causes de notre science, nous n'apprendrions pas les principes des choses. Pourtant, il est remarquable que nous apprenions bel et bien. Ce n'est donc pas à cause des idées. Que nous ne parviendrions pas à apprendre quelque chose, le Philosophe le prouve ainsi : personne, en effet, ne connaît d'avance ce qu'il doit acquérir ; le géomètre, même s'il possède déjà les connaissances nécessaires à sa démonstration, ne peut cependant pas savoir par avance ce qu'il lui faut découvrir. Et c'est la même chose pour les autres disciplines. Mais si les idées sont les causes de notre science, nous devons tout savoir, puisqu'elles sont les essences de tout ce qui est connaissable. Nous ne pouvons donc rien

[156] Métaphysiques, Livres XI, XII

apprendre, sauf à prétendre que nous avons découvert ce que nous savions déjà. Pour soutenir que quelqu'un apprend, il faut que celui-ci n'ait pas déjà connaissance de ce qu'il acquiert, mais d'autres savoirs à partir desquels il pourra recevoir un enseignement. Il lui faudra apprendre auparavant « tous » les pré-requis, c'est-à-dire les universels, « ou du moins certains », autrement dit les singuliers. Les universels sont nécessaires à ce qu'on apprend par démonstrations et par définitions, car il importe, en effet, que pour ces dernières comme pour les premières, nous connaissions déjà les composants qui les formeront, lesquels sont les universels. Tandis qu'on doit déjà avoir appréhendé les singuliers pour tout ce qu'on apprend par induction.

269- 2 Si les idées sont les causes de notre science, celle-ci doit nous être innée. Les réalités sensibles sont, en effet, perçues dans leur propre nature, en raison de leur participation aux idées, d'après les platoniciens. Mais la discipline ou la connaissance la plus puissante est celle qui nous est connaturelle, et que nous ne pouvons ignorer. On le voit à propos des premiers principes de démonstration, que personne ne méconnaît. Nous ne pouvons donc en aucune manière perdre la mémoire de ce savoir causé en nous par les idées. Mais cela va à l'encontre des propos platoniciens, selon lesquels l'âme oublierait sa science native de toutes choses, lors de son union avec le corps, et l'homme réapprendrait par la suite par enseignement, ce qui lui était connu auparavant. Comme si apprendre n'était autre chose que se remémorer.

270- 3 Pour connaître quelque chose, l'homme doit connaître non seulement sa forme, mais encore les principes matériels qui le composent. À l'évidence, en effet, il nous arrive de nous interroger à ce sujet ; pour composer une syllabe comme SMA, par exemple, on peut se demander s'il faut les trois lettres S, M, et A, ou s'il en existe encore une autre, ayant précisément ce son. Or, les idées ne donnent que les principes formels des choses, puisqu'elles en sont les formes. Elles n'offrent donc pas de cause suffisante de connaissance du réel, en laissant ignorés les principes matériels.

271- 4 Pour connaître quelque chose, il faut appréhender ses aspects sensibles, parce qu'ils manifestent les éléments matériels composant le réel. Les sons de voix composés, comme les syllabes et les mots, sont formés d'éléments spécifiques. Mais si la science nous vient des idées, ces dernières doivent aussi nous faire connaître les aspects sensibles. Pourtant, la science idéelle est étrangère aux sens, qui sont sans relation avec l'idée. Par conséquent, par la seule connaissance, quelqu'un privé d'un sens, pourrait saisir les

sensibles, ce qui est évidemment faux. L'aveugle-né ne peut, en effet, savoir ce que sont les couleurs.

272- Aristote synthétise enfin les propos de tous ses prédécesseurs sur les principes, avant d'établir ce qu'il reste à entreprendre. Tout ce que nous avons dit auparavant montre bien que les anciens philosophes se sont efforcés de chercher les causes déterminées dans les *Physiques*, mais que leurs dires n'ajoutent rien en dehors de celle que nous y avons énumérées. Ils en parlèrent obscurément, et d'une certaine façon, toutes furent abordées, mais en un autre sens, ils n'en connurent aucune. Comme des enfants apprenant à parler, les premiers penseurs exprimèrent une philosophie balbutiante et imparfaite sur tout ce que nous avons vu au sujet des principes. Empédocle, par exemple, définit un ratio dans les os, autrement dit une proportion fixe d'éléments mélangés pour constituer l'identité et la substance des choses. Mais cette définition s'impose aussi bien à la chair et à tous les autres cas, ou bien à aucun, car toutes ces choses sont des mélanges d'éléments. La chair, l'os et le reste ne sont pas ce qu'ils sont en raison de la matière – conçue comme les quatre éléments – mais de ce principe formel. Mais cela, Empédocle ne l'admit que contraint par la nécessité de la vérité, et s'il le formula plus clairement que d'autres, jamais, toutefois il ne l'énonça explicitement. Et parce qu'ils ne furent pas capables d'énoncer manifestement la nature de la forme, les philosophes antiques ne le purent davantage à propos de la matière, comme on l'a vu d'Anaxagore, ni même d'aucun autre principe. À leur sujet, nous achevons donc là ce que les autres ont dit imparfaitement. Nous y reviendrons[157] pour récapituler l'ensemble des interrogations que l'on peut se poser sur tel ou tel aspect, afin d'en discerner l'utilité pour poursuivre et établir par la suite notre science.

[157] Métaphysique, Livre III

LIVRE II
L'HOMME FACE A LA VERITE

Synopse du Livre II

273- ***Connaître la vérité est facile et difficile..... leçon 1***
Ensuite, Aristote aborde la vérité de cette science
274- *D'abord*, les sujets relevant de la considération universelle de la vérité
D'abord, l'attitude de l'homme en face de la vérité

289- ***La vérité relève de la philosophie première..... leçon 2***
Ensuite, à quelle science appartient la connaissance de la vérité ?
D'abord, principalement à la philosophie première
299- *Ensuite*, il écarte l'objection que la causalité remonterait à l'infini
D'abord, il expose son intention

301- ***Infinité des causes efficiente et matérielle ?..... leçon 3***
Ensuite, il prouve son propos
D'abord, les causes efficiente et matérielle ne sont pas infinies en ligne directe
D'abord, les causes efficientes ou motrices
305- *Ensuite*, les causes matérielles

316- ***Infinité des causes finale et formelle ?..... leçon 4***
Ensuite, les causes finales
320- *Ensuite*, les causes formelles
330- *Ensuite*, les espèces de causes ne sont pas en nombre infini

331- ***La façon de considérer la vérité..... leçon 5***
Ensuite, Aristote examine le mode de considération de la vérité

Leçon 1
CONNAITRE LA VERITE EST FACILE ET DIFFICILE

273- *Ensuite*, Aristote aborde la détermination de la vérité.
274- *D'abord*, ce qui relève de la considération universelle de la vérité
D'abord, l'homme face à la connaissance de la vérité
D'abord, la facilité de la connaissance de la vérité
D'abord, Aristote propose son intention
275- *Ensuite*, il manifeste son propos
D'abord, la facilité
278- *Ensuite*, une difficulté
279- *Ensuite*, la cause de la difficulté
287- *Ensuite*, l'entraide mutuelle dans la considération de la vérité

Aristote, chap. 1, 993a30 – 993b19

273- Aristote entreprend de poursuivre la vérité de cette science recherchée. Après avoir passé au crible les opinions des anciens philosophes sur les principes premiers des choses, qui sont l'objet principal du philosophe premier, il commence à fixer le vrai. Mais l'étude de la vérité propre à la philosophie première diffère de celle des autres sciences spécialisées. Chacune s'intéresse, en effet, à une vérité particulière sur un genre précis d'êtres ; la géométrie, par exemple, regarde les grandeurs des choses, l'arithmétique, les nombres. Mais la philosophie première étudie la vérité universelle des êtres. Voilà pourquoi il incombe au philosophe d'observer comment l'homme se comporte dans la connaissance de la vérité.

La connaissance de la vérité est facile

274- La vérité est d'abord facile à connaître. La « théorie », la considération ou la spéculation sur la vérité est facile en un sens, et difficile en un autre.

275- Aristote donne trois exemples en faveur de la facilité de connaître la vérité :

> 1 Un signe. Aucun homme ne peut acquérir la connaissance totale de la vérité, mais aucun non plus n'est ignorant au point de n'en rien savoir. Chacun peut, en effet, se prononcer sur la vérité et la nature des choses, ce qui est le signe manifeste d'une réflexion intérieure.

276- 2 Un second signe. Ce qu'une seule personne peut découvrir ou apporter, par son génie et son travail, à la connaissance de la vérité est, certes, peu de chose en comparaison de la connaissance de la vérité complète, mais la capitalisation « concertée » des recherches et des synthèses, produit une grande œuvre, que l'on observe en certains arts, qui, grâce aux travaux et aux génies divers, ont connu un développement considérable.

277- 3 Un proverbe populaire. Les arguments précédents montrent que n'importe qui peut accéder à une partie de la vérité, car, d'après le proverbe, « qui manquerait l'entrée ? », c'est-à-dire la porte de la maison ? Il est, en effet, difficile de connaître l'intérieur d'une demeure, et facile de se perdre, mais personne n'hésite sur le seuil, car il est évident et se voit dès l'abord. Il en va de même de la vérité. Les notions qui nous permettent d'entrer dans la connaissance du reste, sont connues de tous et personne ne se trompe à leur sujet. Il s'agit des principes premiers naturellement connus de tous, comme "on ne peut à la fois affirmer et nier", par exemple, ou "un tout est plus grand que sa partie", etc. Pour ce qui est, en revanche, des conclusions en vue desquels on entre dans les principes comme par la porte, il est fréquent de se tromper. La connaissance du vrai est donc facile, du moins pour ce peu que sont les principes connus en eux-mêmes, grâce auxquels on pénètre dans la vérité, et qui sont sus de tous par soi.

La connaissance de la vérité est difficile

278- Aristote soulève une difficulté. Les propos ci-dessus indiquent que nous ne pouvons parvenir à la vérité à la fois sur le tout et la partie. Comprenons qu'il parle ici de ce qui est connu de tous et permet de pénétrer dans le reste. Or, il existe deux directions dans la marche vers la vérité. Une par mode de résolution des réalités complexes vers les simples et du tout vers la partie, car ce sont des globalités confuses que nous commençons par connaître[158]. La vérité progresse dans cette direction jusqu'à aboutir à la connaissance distincte des parties singulières. Mais dans l'autre sens, par mode de composition, nous avançons des éléments simples vers les entités complexes, et la vérité s'accomplit en parvenant au tout. C'est pourquoi, l'homme ne pouvant connaître parfaitement le tout et les parties des choses, se trouve devant la difficulté de parvenir à la vérité par les deux voies.

[158] Physiques, Livre I

279- Il met le doigt sur la raison de cet obstacle : là où l'on observe deux réalités qui entretiennent un certain rapport entre elles, un empêchement peut venir de l'une ou de l'autre. Si une bûche ne brûle pas, par exemple, c'est peut-être parce que le feu est pauvre, ou parce que ce bois n'est pas bon combustible ; de même lorsqu'un œil voit mal, c'est ou bien parce qu'il est déficient, ou bien parce qu'il fait sombre. De la même façon, la vérité peut être difficile à connaître soit en raison du défaut des choses elles-mêmes, soit en raison de la faiblesse de notre intellect.

280- Or, certaines choses sont, à l'évidence, difficiles à connaître en elles-mêmes, puisqu'un être est connaissable pour ce qu'il a d'acte[159]. Les êtres déficients, comme la matière, le mouvement et le temps, seront peu connaissables en eux-mêmes, du fait de l'imperfection de leur être, comme le souligne Boèce[160].

281- D'autres philosophes, néanmoins, ont pensé que la difficulté de connaître la vérité était entièrement attachée aux choses, où rien n'est fixe ni stable mais où tout est emporté dans un flux continu, comme nous le verrons[161]. Le Philosophe rejette cette thèse en maintenant que l'embarras devant la vérité provient d'une double origine à n'en pas douter : de notre part et de la part des choses. Pour autant, la principale difficulté n'est pas du côté du réel, mais de nous.

282- La preuve en est que si l'obstacle venait d'abord des réalités, nous connaîtrions mieux celles qui sont les plus connaissables dans leur nature. Or ces dernières sont celles qui ont le plus d'acte, à savoir les êtres immatériels et immobiles, et ce sont les plus ignorées de nous. Il est donc évident que la difficulté à parvenir au vrai tient davantage à la débilité de notre intellect. L'intelligence de l'âme humaine regarde les êtres immatériels qui sont de tous les plus manifestes par nature, comme l'œil de la chouette à la lumière du jour. Il ne voit rien, alors qu'il perçoit dans l'obscurité, du fait de la déficience de sa vision.

283- Mais cette comparaison pourrait ne pas convenir. Le sens est la faculté d'un organe corporel, qui se corrompt à cause de la véhémence du sensible, tandis que l'intellect, qui ne dépend d'aucun organe physique, ne se corrompt pas par

[159] Métaphysique, Livre IX
[160] Des deux natures
[161] Métaphysique, Livre IV

l'excellence de l'intelligible. Ayant appréhendé une réalité fortement intelligible, nous ne comprenons pas moins bien le reste, mais mieux au contraire[162].

284- Nous devons donc ajouter que le sens est lui-même empêché de connaître un sensible pour deux raisons :

1 Après corruption de l'organe, à cause d'une stimulation excessive de la part du sensible. Cela ne se rencontre pas dans l'intellect.

2 À cause d'une insuffisante adaptation de la faculté sensorielle à l'objet. Les capacités psychologiques n'atteignent pas, en effet, le même niveau de performance chez tous les animaux. L'espèce humaine, par exemple, est dotée d'un odorat des plus frustres, et la chouette, d'une vue très faible car inadaptée à la perception de la lumière du jour.

285- Comme l'âme humaine est la dernière dans la hiérarchie des substances intelligentes, elle a peu de part au pouvoir intellectuel ; comme par ailleurs, elle est de sa nature acte d'un corps, même si sa capacité d'intelligence n'est pas l'acte d'un organe corporel, elle est néanmoins, de son état, tournée vers la vérité des corps et des sensibles. Ces derniers sont moins connaissables par nature, du fait de leur matérialité, mais peuvent cependant se faire connaître par abstraction des caractères sensibles contenus dans la représentation imaginative. C'est ce mode de connaissance qui convient à la nature de l'âme humaine, parce qu'elle est forme d'un corps ; or ce qui est naturel demeure ; il serait donc impossible à l'âme humaine unie à un tel corps, de connaître la vérité des choses sans pouvoir abstraire de la représentation, pour s'élever à l'intelligence. Elle ne peut cependant en aucune façon s'élever de cette manière à la connaissance de l'identité des substances immatérielles, qui sont sans proportion avec les substances sensibles. Il est donc impossible à l'âme humaine, tant qu'elle demeure unie au corps, d'appréhender les substances séparées et connaître leur essence.

286- Le commentaire d'Averroès est donc faux, semble-t-il. Il prétend que le Philosophe ne veut pas démontrer qu'il nous est impossible d'appréhender les réalités abstraites comme il est impossible au nyctalope de voir le Soleil. Mais son argumentation est particulièrement ridicule ; il ajoute, en effet, que s'il en était ainsi, la nature agirait paradoxalement en rendant ce qui est de soi naturellement compréhensible, compris par personne, comme si le Soleil n'était vu par aucun regard. Cet argument pêche, en effet, car :

---

[162] Traité de l'âme, Livre III

1 Notre connaissance intellectuelle n'est pas l'objectif des substances séparées, mais c'est bien l'inverse. Ce n'est donc pas parce que les substances séparées nous seraient inconnues, que leur existence serait vaine. Est vain ce qui ne donne pas suite la fin pour laquelle il est fait.

2 Même si ce n'est pas nous qui comprenons les substances séparées dans leur identité, elles le sont néanmoins par d'autres intelligences, comme le Soleil, qui, s'il n'est pas vu par la chouette, l'est tout de même par l'aigle.

La solidarité dans la vérité

287- Aristote explique ensuite comment les hommes s'entraident dans l'étude de la vérité. Cette assistance par autrui se fait de deux façons : directement ou indirectement. Directement par ceux qui sont déjà parvenus à la vérité. Car chacun a établi quelque chose de vrai, et la réunion synthétique de l'ensemble offre aux suivants une vaste étendue de connaissances. Indirectement, car les errements des précurseurs dans leurs recherches donnent à leurs successeurs l'occasion de s'exercer avec diligence à la discussion d'où doit sortir, plus limpide, la vérité.

288- Nous devons donc éprouver de la gratitude envers ceux qui nous ont soutenus dans ce si grand bien qu'est la connaissance de la vérité. Aussi Aristote précise-t-il qu'« il est juste d'être reconnaissant », non seulement envers ceux qui nous ont ouvert à la vérité en partageant leur pensée, mais aussi envers ceux qui demeurèrent superficiels et que nous n'avons pas suivi. Même ces derniers ont apporté leur pierre, en énonçant le thème d'un exercice de recherche du vrai. Il donne l'exemple des découvreurs de la musique. « S'il n'y avait pas eu Timothée », qui fut un grand créateur en musique, nous ne disposerions pas des nombreuses connaissances que nous possédons aujourd'hui sur les mélodies. Mais si lui-même n'avait pas été précédé d'un certain « Phrynis », il n'aurait pas été aussi instruit dans l'art musical. C'est un même discours que nous devons tenir sur les philosophes qui se sont universellement prononcés sur la vérité des choses. Nous adhérons, en effet, à certaines thèses de nos devanciers, que nous jugeons correctes, et nous en délaissons d'autres. Mais eux-mêmes ont, en leur temps, découvert certains prédécesseurs et en reçurent leur formation.

Leçon 2
LA VERITE RELEVE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

289- *D'abord*, la connaissance de la vérité appartient surtout à la philosophie première
D'abord, la connaissance de la vérité relève de la philosophie première
290- (*Ensuite, elle relève surtout de la philosophie première*)
299- *Ensuite*, Aristote exclut une fausse opinion réduisant sa preuve à néant
D'abord, il propose son intention

Aristote, chap. 1, 993b20 – chap.2, 994a11

289- Après avoir décrit le comportement humain en face de la vérité, le Philosophe indique à quelle science appartient principalement la connaissance du vrai : la philosophie première. Il s'appuie pour cela sur deux points déjà établis[163] :

1 La sagesse n'est pas pratique, mais spéculative.

2 La sagesse est la connaissance des causes premières.

La connaissance de la vérité relève principalement de la philosophie première

290- La connaissance de la vérité incombe surtout à la philosophie première, car le premier point conduit à une première conclusion : la vérité est la finalité de la spéculation ; sa connaissance est ce à quoi elle tend. Le but du savoir pratique, en revanche, c'est l'œuvre, car « les praticiens » et les ouvriers, même s'ils entendent connaître la vérité sur la réalité en certains domaines, n'en font pas leur but ultime. Ils n'étudient pas la cause de la vérité en soi et pour elle-même, mais dans l'optique d'une opération finale, ou en l'appliquant à un cas concret, à un moment donné. En admettant, donc, que la sagesse ou philosophie première ne soit pas pratique, mais spéculative, elle doit à bon droit recevoir le nom de science de la vérité.

291- Nombreuses sont pourtant, les sciences spéculatives scrutant le vrai, comme la géométrie et l'arithmétique. Il a donc paru nécessaire de prouver la prééminence de la philosophie, en raison de ce qu'elle traite des causes premières, comme nous l'avons montré. Aristote argumente donc ainsi : la science du vrai ne s'acquiert que par la cause. Le vrai dont il y a science possède une cause, laquelle, à son tour,

[163] Métaphysique, Prohème

détient une vérité – le vrai ne se connaît que par le vrai, et non par le faux – c'est pourquoi la démonstration, source de science, repose aussi sur la vérité[164].

292- Avec le second point, il ajoute cette proposition universelle : l'emporte sur d'autres choses ce qui est cause d'un effet univoque en elles ; le feu, par exemple, est cause de chaleur dans les éléments, or la chaleur s'attribue univoquement du feu et des éléments physiques, c'est donc le feu qui l'emporte en chaleur.

293- Aristote parle d'univocité, car l'effet peut ne pas être spécifiquement semblable à une cause qui le dépasse. Le Soleil, par exemple, est cause de la chaleur des corps terrestres, mais ces derniers n'en reçoivent pas un impact de même essence que lui ou les autres corps célestes, puisqu'ils ne partagent pas la même matière. Aussi, nous ne disons pas que le Soleil est la chaleur par excellence, comme le feu, mais qu'il est davantage encore que cette suprême chaleur.

294- Mais le nom de vérité n'est l'apanage d'aucune espèce. Il est commun à tous les êtres. La cause d'une vérité s'associe à son effet dans son nom et sa définition ; cette cause de la vérité d'un effet consécutif, sera donc d'autant plus vraie.

295- Ce qui lui permet de conclure que les principes d'êtres permanents comme les corps célestes, doivent être plus vrais encore, et pour deux raisons :

> 1Ils ne sont pas « tantôt vrais et tantôt non » et transcendent ainsi la vérité des corps engendrés et corruptibles qui sont un jour, et un jour, ne sont plus.
>
> 2 Ils n'ont pas de cause, mais sont eux-mêmes les causes de l'être d'autrui. Ils transcendent ainsi en entité et en vérité les corps célestes eux-mêmes, qui sont incorruptibles, mais conservent néanmoins une cause non seulement à leur mouvement, comme ont pensé certains, mais encore à leur être, comme l'écrit expressément ici le Philosophe.

296- Cette conclusion est nécessaire, car il est inévitable que les êtres par composition et participation se rattachent à des êtres par essence, comme à leurs causes. Tout corps est un être en acte dans la mesure où il prend part à une forme quelconque ; c'est pourquoi la substance séparée, qui est forme par sa propre essence, est nécessairement le principe des substances corporelles.

---

[164] Seconds analytiques, Livre I

297- En ajoutant à cette déduction que la philosophie première porte sur les causes première, il s'ensuit, comme nous l'avons déjà vu, qu'elle se penche sur les réalités les plus vraies et qu'elle-même est la science suprême de la vérité.

298- Il en infère un corolaire. Comme la cause de l'être d'autrui est, de fait, plus vraie, chacun entretient une équivalence entre son être et sa vérité. Les réalités dont l'être n'est pas stable, ne jouissent pas non plus d'une vérité permanente. Celles dont l'être est causé, ont aussi une vérité causée, parce que c'est l'être des choses qui cause la vérité de l'estimation qu'elles suscitent dans l'esprit. Vérité et fausseté ne sont pas dans les choses, mais dans l'esprit, nous le verrons[165].

La hiérarchie des causes n'est pas infinie

299- Aristote rejette une erreur, qui pourrait réduire à néant sa position. Elle suppose que la philosophie première considère les causes premières, ce qui serait impossible si la série des causes remontait à l'infini. Il n'y aurait plus de cause première, en effet. C'est ce qu'il entend écarter maintenant. Les propos précédents ont clairement montré l'existence d'un principe d'être et de vérité des choses, et que leurs causes ne sont pas infinies ni en ligne directe au sein d'une même espèce de causes, comme l'espèce des causes efficientes, par exemple, ni d'espèces innombrables, de sorte qu'on aurait une infinité de spécificités parmi les causes.

300- Il expose d'abord le problème à propos des causes en ligne directe :

> 1 On ne peut remonter à l'infini dans le genre de la cause matérielle. Une chose ne peut être indéfiniment à base d'autre chose à titre de matière, comme si la chair, par exemple, provenait de la terre, la terre de l'air, l'air du feu, sans que cela ne s'arrête jamais, mais continue pour toujours.
>
> 2 Ce n'est pas davantage possible dans le genre de la cause efficiente. La suite des causes à l'origine d'un mouvement ne peut aller à l'infini ; comme si nous disions que l'homme est mû à se dévêtir par la chaleur de l'air, que l'air se réchauffe au contact du Soleil, que le Soleil lui-même est mû par autre chose, et ainsi de suite à l'infini.
>
> 3 Il l'illustre dans le genre de la cause finale, où, de la même façon, on ne peut aller indéfiniment « en vue de quelque chose » et d'une finalité ; comme si nous justifiions un déplacement ou une promenade pour des raisons de santé, et la santé en vue du bonheur, et le bonheur en raison d'autre chose, etc., etc.

[165] Métaphysique, Livre VI

4 Il fait enfin mention de la cause formelle, et ajoute qu'analogiquement, on ne peut énumérer à l'infini « l'identité permanente d'être », c'est-à-dire la cause formelle signifiée par la définition. Il fait toutefois l'économie d'exemples, car c'est manifeste, et il a déjà prouvé l'impossibilité d'une infinité de prédicats, telle que l'attribution d'animal à l'essence d'homme, de vivant à l'essence d'animal, etc.[166]

[166] Seconds analytiques, Livre I

Leçon 3
INFINITE DES CAUSES EFFICIENTE ET MATERIELLE ?

301- *D'abord*, Aristote interroge les causes efficientes ou motrices
305- *Ensuite*, les causes matérielles
D'abord, il expose son intention
308- *Ensuite*, il prouve son propos
D'abord, deux modes de devenir en propre et par soi
310- *Ensuite*, une double différence entre ces deux modes
312- *Ensuite*, on ne va à l'infini dans aucun de ces deux modes
314- *Ensuite*, selon quel mode provenir d'un premier principe matériel ?

Aristote, chap.2, 994a12 – 994b9

301- Aristote avait affirmé que les causes des êtres n'étaient pas en nombre infini ; il le prouve ici pour celles se succédant en ligne directe. Il commence par la cause efficiente ou motrice. En toutes choses intermédiaires entre deux extrêmes, dit-il, là où il y a dernier et premier, il est nécessaire que le premier soit cause des suivants, autant du milieu que de la fin.

Les causes efficientes ne sont pas en nombre infini

302- Il explicite son propos avec une division. Si, entre trois termes dont l'un est premier, l'autre intermédiaire et le troisième dernier, nous devions désigner la cause, nous répondrions sans aucun doute que c'est le premier. Nous ne pouvons soutenir, en effet, que le dernier soit cause de tout. Il n'est cause de rien ou bien il n'est pas dernier, car l'effet est postérieur à la cause. Nous ne pouvons l'affirmer davantage de l'intermédiaire, qui n'est cause que du dernier.

303- Afin de ne pas se méprendre, en croyant que le milieu n'est directement suivi du dernier que lorsqu'il est seul entre les deux extrêmes, Aristote ajoute que peu importe qu'il y ait un seul ou plusieurs intermédiaires, car en cas de pluralité, on les rassemble en une seule notion commune d'intermédiaire. Peu importe encore qu'ils soient en nombre fini ou infini, car du moment qu'ils respectent la notion d'intermédiaire, ils ne peuvent être cause motrice première. Antérieurement à toute cause motrice seconde, il est requis une cause motrice première, et parallèlement, avant toute cause intermédiaire, il doit exister une cause première, qui ne soit d'aucune façon interposée, comme si elle avait elle-même une cause antérieure.

Mais si, d'accord avec ces principes, on soutient une chaîne infinie de causes motrices, toutes les causes seront intermédiaires. En généralisant, nous devons dire qu'en tout infini, qu'il soit de causalité ou de grandeur, les parties sont toutes des intermédiaires. Si ce n'était pas le cas pour une d'entre elles, elle devrait être ou bien première, ou bien dernière, ce qui dans l'un et l'autre cas est incompatible avec la notion d'infini, qui exclut tout terme, qu'il soit principe ou fin.

304- Nous devons néanmoins nous attendre à autre chose. Les parties intermédiaires d'une entité finie ne le sont pas toutes dans le même sens. Certaines sont plus proches de la première, d'autre de la dernière. L'infini, en revanche, n'a ni premier ni dernier ; aucune de ses parties ne peut donc s'approcher plus ou moins d'un principe ou d'un terme. C'est pourquoi peu importe jusqu'où nous irons dans les parties, elles seront toutes également intermédiaires. Si les causes motrices vont à l'infini, aucune ne sera première. Mais la cause première est la cause de tout. Cela supprimerait donc toute causalité, car ôtée la cause, les effets dont elle est la cause disparaissent.

Les causes matérielles ne sont pas en nombre infini

305- Il n'est pas non plus possible d'aller à l'infini dans les causes matérielles. Notons que le patient subit l'agent. Observer la procession des agents, c'est aller en remontant, tandis que se pencher sur la chaîne des patients, c'est aller en descendant. Agir s'attribue à la cause motrice tandis que subir relève de la matière. C'est pourquoi la succession des causes motrices est une remontée, tandis que la suite des causes matérielles est une descente. Comme Aristote a établi qu'il n'y avait pas à remonter à l'infini dans les causes motrices, il ajoute qu'il n'y a pas plus à descendre indéfiniment dans la causalité matérielle, si l'on admet qu'existe un principe au sommet des causes motrices.

306- Il donne un exemple de ce processus de descente naturelle : du feu provient l'eau, dirons-nous, et de l'eau, la terre, et ainsi indéfiniment. Il fonde cet exemple sur les thèses des anciens naturalistes, qui pensaient qu'un des éléments était principe des autres selon une certaine séquence.

307- Mais on peut l'expliquer encore autrement, en comprenant que dans la ligne des causes motrices, ce qui est manifeste aux sens, c'est l'effet dernier qui ne meut rien. Il n'y aura donc pas à se demander si l'on descend indéfiniment dans ce genre de cause, mais plutôt si l'on remonte sans cesse. Mais dans le genre de la cause matérielle, à l'inverse, on établit un premier fondement et une première base des autres, et l'on s'interroge sur l'obligation de descendre sans fin dans le processus

d'engendrement à partir de la matière. Cela fait écho à notre exemple. On n'y dit pas que le feu provient de l'eau, et l'eau, d'autre chose, mais inversement, que l'eau provient du feu, et d'elle autre chose, etc. C'est pourquoi nous retenons une matière première et nous nous interrogeons sur l'infinité du processus de génération des choses sur cette base.

308- Puis, Aristote en donne la preuve en distinguant deux modes selon lesquels quelque chose devient à base d'autre chose, en propre et par soi. Il s'exprime ainsi afin d'éviter la façon impropre de dire qu'une chose provient d'une autre parce qu'elle lui fait simplement suite. Comme si nous disions que les fêtes grecques des Olympia proviennent d'autres fêtes, les Isthmia, ou comme si nous disions que notre fête de l'Épiphanie provient des fêtes de Noël. L'expression n'est pas appropriée, parce que provenir implique un certain changement, qui requiert non seulement un ordre entre deux termes, mais encore un sujet identique pour les deux, ce qui n'est évidemment pas le cas dans l'exemple en question. Nous parlons ainsi parce que nous nous imaginons le temps comme le support des fêtes.

309- Mais nous devons dire que quelque chose provient en propre d'autre chose lorsqu'un sujet est changé de ceci en cela, et de deux façons :

1 Comme nous disons que l'homme provient de l'enfant, parce que ce dernier passe effectivement du statut d'enfant à celui d'homme.

2 Comme l'air provient de l'eau, au cours d'un changement quelconque.

310- Aristote établit donc une double différence entre ces deux modes en question :

1 Nous disons que de l'enfant provient l'homme comme si de l'être en devenir, advient ce qui est dès lors accompli, ou bien de ce qui progresse, advient ce qui est désormais achevé. Un être en devenir et en progrès est un intermédiaire entre un être et un non-être, comme la génération est une étape entre être et ne pas être. Or, on parvient à l'extrême en passant par l'intermédiaire ; nous disons donc que de ce qui s'engendre, provient l'engendré, et que de ce qui progresse, provient le parfait. C'est de cette façon que de l'enfant provient l'homme, dit-on, ou que de l'apprentissage, provient la science, car l'apprenti est en phase d'acquisition du savoir. Mais pour ce qui est de l'autre façon, par laquelle nous affirmons que l'eau provient de l'air, l'un des extrêmes n'est pas comme un chemin, ni une étape vers l'autre, contrairement à ce qu'est le devenir pour l'être devenu, mais davantage comme un terme qu'on quitte, afin de parvenir à l'autre. C'est de la corruption de l'un que surgit l'autre.

311- 2 Il induit une seconde distinction de cette première. Dans le premier mode, un des termes est vis-à-vis de l'autre comme le devenir envers l'être devenu, et l'intermédiaire envers le terme final ; ils entretiennent donc, à l'évidence, un ordre naturel entre eux. Aussi ne sont-ils pas réversibles, et l'un ne peut devenir l'autre à volonté. Nul ne soutient que l'enfant provienne de l'adulte, mais tout le monde affirme l'inverse. Car ces deux termes dont l'un est dit venir de l'autre de cette façon, ne sont pas les bornes d'un changement quelconque, mais des réalités dont l'une succède à l'autre. C'est ce qu'Aristote écrit : « ce qui devient », autrement dit le terme de la génération, qui est d'être, ne procède pas de la génération comme si c'était la génération qui venait à être, mais surgit après la génération, parce que cela lui fait suite selon un processus naturel, comme l'arrivée met fin à la route, ou le dernier à l'intermédiaire. La génération et l'être ne diffèrent en rien de ce mode de devenir que nous avons exclu, où l'on ne regardait que la succession, comme lorsque nous disions que le jour naît de l'aurore, parce qu'il lui succède. Inversement, cet ordre naturel nous interdit de dire que l'aurore « provient du jour », c'est-à-dire lui fait suite. Et pour cette même raison, il ne peut se faire que l'adulte devienne enfant. Selon l'autre mode de devenir quelque chose à partir d'autre chose, en revanche, la réciprocité existe. De même que l'eau est engendrée par la corruption de l'air, de même, l'air naît de la corruption de l'eau, car les deux termes n'entretiennent pas d'ordre naturel mutuel, à l'image d'un intermédiaire et d'un terme, mais sont deux extrêmes, dont chacun peut être premier et dernier.

312- Puis, Aristote montre qu'on ne peut aller à l'infini selon aucun de ces modes :

1 Selon le premier, qui nous fait dire que l'enfant devient adulte, l'échelon de départ, d'où quelque chose devient, s'intercale, comme l'enfant vis-à-vis de l'adulte, entre deux extrémités, à savoir entre être et ne pas être. Mais une fois ces bornes posées, il est impossible d'envisager une infinité de maillons, car la notion de borne est incompatible avec celle d'infini. En ce sens, donc, on ne peut aller à l'infini.

313- 2 Pas davantage dans l'autre, pour la même raison. On y constate, en effet, l'interchangeabilité des extrêmes, puisque, nous l'avons dit, la corruption de l'un est l'engendrement de l'autre. Partout où il y a réciprocité, on retourne au point de départ, et ce qui fut principe devient terme. Or cela ne peut s'observer dans les réalités infinies, où n'existent ni principe ni fin.

D'aucune façon, donc, quelque chose ne peut advenir d'autre chose à l'infini.

314- Le Philosophe montre enfin en quel sens, quelque chose provient d'un premier principe matériel. Notons qu'Aristote sous-entend deux propositions générales sur lesquelles les anciens naturalistes s'accordaient tous. L'une est qu'il existe un premier principe matériel, interdisant qu'on remonte à l'infini dans la génération. La seconde est l'éternité de la matière première. Il conclut à l'impossibilité de devenir au second sens à partir de la matière première, comme l'eau provient de la corruption de l'air. Car l'éternel ne peut se corrompre.

315- On pourrait, toutefois, objecter que les premiers philosophes n'ont pas affirmé la permanence du principe matériel comme de quelque chose qui demeurerait physiquement un pour toujours, mais comme une éternité de succession, de la même façon qu'on déclare éternel le genre humain. Aussi rejette-t-il cette éventualité en s'appuyant sur la première proposition sous-entendue. La génération ne remonte pas à l'infini, mais parvient à un premier principe matériel. Il est donc nécessaire, si l'on veut qu'existe ce premier principe qui engendre en se désagrégeant, qu'il ne s'agisse pas de cet éternel dont les philosophes ont parlé. Il ne peut s'agir de ce principe matériel éternel, si la génération du reste passe par sa destruction, et que lui-même naisse de la corruption d'autre chose. Chacun voit, désormais, que quelque chose provient d'un premier principe matériel comme de l'imparfait existant en puissance, intermédiaire entre le pur non-être et l'être en acte, et non pas comme l'eau qui provient de la décomposition de l'air.

Leçon 4
INFINITE DES CAUSES FINALE ET FORMELLE ?

316- *Ensuite*, Aristote montre la même chose dans les causes finales
320- *Ensuite*, dans les causes formelles
D'abord, il propose son intention
322- *Ensuite*, il prouve son propos
330- *Ensuite*, les espèces de causes ne sont pas en nombre infini

Aristote, chap.2, 994b10 – 994b29

Les causes finales ne sont pas en nombre infini

316- Après avoir prouvé qu'on ne peut énumérer indéfiniment les causes motrices et matérielles, le Philosophe établit la même chose pour les causes finales, celles « en vue de quoi », avec quatre arguments.

> 1 Ce qui est en vue de quoi a raison de fin. La fin, en revanche, n'est pas en vue d'autre chose, mais c'est le reste qui est en raison d'elle. Ou bien donc, existe quelque chose comme cela, ou bien non. S'il existe un être tel que tout le reste est en raison de lui et que lui-même n'est pas en raison d'autre chose, celui-là sera le dernier d'une série, et l'on ne procédera pas à l'infini. Dans le cas contraire, il n'y aura pas de fin et l'on aura anéanti le genre de causalité dite en vue de quoi.

317- 2 Le second argument découle du premier. On a, en effet, conclu que supposer l'infinité dans la cause finale abolit la finalité elle-même. Mais en faisant cela, on supprime aussi la nature et la notion de bien ; celle-ci s'identifie effectivement à celle de fin : le bien est ce que toutes choses désirent[167]. En soutenant l'infini dans les causes finales, on détruit la nature du bien, même si ceux qui le font ne s'en rendent pas compte.

318- 3 S'il y a de l'infini dans les causes finales, personne n'aboutira au terme, puisqu'il n'en existe pas dans les séries infinies. Mais nul n'entreprend quelque chose sans penser parvenir par la suite à un résultat à la dernière étape. Les partisans de l'infini dans la cause finale bannissent donc toute

[167] Éthique, Livre I

entreprise, même en milieu naturel, car aucun mouvement naturel n'est pour autre chose que ce pourquoi il est programmé.

319- 4 Ils excluent aussi le terme, et par conséquent la finalité qui motive le devenir. Or tout acteur intelligent agit à cause d'une fin. Il n'y aura donc pas d'intelligence parmi les causes opératoires, et l'intellect pratique se trouve nié. Une telle conclusion ne pouvant s'accepter, il faut aussi rejeter la prémisse d'où elle découle : l'infinité dans les causes finales.

Les causes formelles ne sont pas en nombre infini

320- Aristote démontre qu'il n'y a pas d'infinité dans les causes formelles. Chaque être est établi dans son espèce par sa forme propre. La définition de l'espèce signifie donc avant tout la forme. La progression des formes peut donc se mettre en parallèle avec la progression des définitions. Dans ces dernières, une partie est antérieure à l'autre ; le genre, par exemple, est antérieur à la différence, et une différence est antérieure à l'autre. Il reviendrait donc au même d'aller à l'infini dans les formes et dans les membres de la définition. Voulant donc montrer qu'il n'y a pas d'infinité des causes formelles, il propose de montrer qu'il n'y en a pas des parties de définition. Aussi précise-t-il que l'identité permanente d'un être ne peut donner lieu à une succession infinie de définitions, qui multiplierait à jamais son essence. Pour définir homme, par exemple, on pose animal ; la définition d'homme se réduit donc à celle d'animal, laquelle se réduit à autre chose, et ainsi de suite. La notion définitoire se multiplie donc, mais ne peut le faire indéfiniment.

321- Nous n'entendons pas, cependant, dire par là que les formes se multiplieraient au sein d'un même individu en fonction des genres et des différences, comme si dans l'homme, coexistaient une forme par laquelle il est homme, une autre par laquelle il est animal, etc. Mais on doit observer dans la nature des choses autant de degrés de formes qu'il existe de genres successifs et de différences. Doivent, en effet, exister dans les choses une forme qui soit forme, mais qui ne soit pas forme du corps, une qui soit forme du corps, mais pas d'un corps animé, etc.

322- Il démontre ensuite son propos par quatre arguments :

1 Dans la succession des formes et des essences, celle qui précède est toujours « davantage ». On ne doit pas comprendre qu'elle serait plus complète, car la forme spécifique est complète, mais on la dit être davantage, parce qu'elle appartient à plus d'êtres que la suivante, laquelle ne s'observe pas partout où l'on remarque la précédente. L'essence "homme" ne se trouve pas partout où il y a essence "animal", en effet. Ce qui permet

d'argumenter ainsi : si la première n'existe pas, alors « la suivante » qui en dépend, n'existe pas non plus. Mais en remontant à l'infini dans les essences et les formes, nous n'aurons plus d'essence ni de forme première définitoire. Toutes les suivantes seront donc anéanties.

323- 2 Il est impossible de connaître quelque chose avant d'être parvenu à l'individu. Aristote ne parle pas ici de l'individu singulier, cependant, car la science ne porte pas sur les singuliers. Mais on peut nommer individu l'essence même de l'espèce la plus spécifique, qu'on ne peut plus diviser à l'aide de différences essentielles. On comprend donc qu'on ne possède pas la science parfaite de quelque chose, tant qu'on n'a pas abouti à l'espèce la plus spécifique. Tant qu'on connaît le genre de quelque chose, on n'en possède pas encore la science parfaite. C'est pourquoi, nous devons dire que de même que l'argument précédent concluait à l'impossibilité de remonter à l'infini dans les causes formelles, de même, celui-ci conclut qu'on ne peut pas plus descendre à l'infini, car sinon, nous ne parviendrions jamais à l'espèce la plus spécifique, ce qui abolirait la science parfaite.

324- La division formelle ne se limite toutefois pas à celle d'un genre par des différences, jusqu'à ce que l'inexistence d'espèce plus spécifique permette de distinguer l'individu. C'est aussi la division d'un défini en les membres de sa définition[168]. On peut dès lors appeler également individu la notion dont la définition ne se résout plus en termes définitoires. En ce sens, c'est le genre suprême qui est individu. Nous devrons donc comprendre qu'on ne peut avoir la science de quelque chose par sa définition qu'en parvenant au genre suprême ; ce dernier ignoré, il est impossible de connaître la suite. C'est pour cette raison qu'Aristote conclut à l'impossibilité de remonter à l'infini dans les causes formelles, comme il l'avait fait auparavant.

325- On peut encore aboutir au même résultat en interprétant autrement "individu". La proposition immédiate, par exemple, est dite individu. Si l'on remontait à l'infini dans les définitions, il n'y aurait plus de proposition immédiate. On abolirait alors universellement toute science déduisant des conclusions à partir de principes immédiats.

[168] Physiques, Livre I

326- 3 La thèse en question finit par exclure non seulement la science, mais encore toute connaissance humaine, purement et simplement. Aristote explique d'abord pourquoi. Toute chose se connaît par l'intelligence de sa forme ; si l'on devait aller à l'infini, on ne pourrait les comprendre, parce que l'infini en termes d'infini, n'est pas compréhensible par l'intelligence ; cette position anéantit donc définitivement la connaissance.

327- Puis il écarte une objection. On pourrait, en effet, prétendre que l'on peut connaître ce qui a une infinité de formes, comme on peut connaître la ligne, qui pourtant se divise à l'infini. Mais ce n'est pas comparable, car la segmentation d'une ligne est sans arrêt et indéfinie. Or il est impossible de comprendre quelque chose sans s'arrêter à un moment donné. C'est pourquoi cette ligne, vue dans ses bornes qui la limitent en acte, peut s'appréhender, mais ne peut être saisie dans ses divisions incessantes. Personne ne peut, en effet, en dénombrer l'infinité. Tandis que l'infinité des formes serait un infini actuel, et non potentiel, contrairement à celui de la section d'une ligne. C'est pourquoi une infinité de forme interdirait définitivement toute connaissance de quoi que ce soit.

328- 4 En tous les êtres mus, il faut reconnaître de la matière, car tous sont en puissance, et l'être en puissance, c'est la matière. Mais elle a raison d'infini qui est néant, car comprise en elle-même, elle est totalement informe. Comme il convient à l'infini de n'être rien, il convient à l'opposé, à ce qui fait être, de ne pas être infini ; cet infini qu'est la matière, ne peut exister en tant qu'infini. Or l'être vient de la forme ; il n'y a donc pas d'infinité en elle.

329- Notons toutefois qu'Aristote associe le néant à la notion d'infini, et non la privation à la notion de matière, comme Platon qui confond matière et privation, parce que la privation est aussi de la notion d'infini. L'être en puissance implique l'infini uniquement parce qu'il implique privation[169].

Les espèces de causes ne sont pas en nombre infini

330- Nous pensons connaître quoi que ce soit lorsque nous en connaissons toutes les causes. Mais si nous devions ajouter indéfiniment des espèces aux espèces de causes, nous ne pourrions embrasser la totalité des causes à connaître, ce qui exclurait derechef la connaissance des choses.

[169] Physiques, Livre III

Leçon 5
LA FAÇON DE CONSIDERER LA VERITE

331- *D'abord*, Aristote expose les attitudes humaines devant la vérité
D'abord, l'efficacité de l'accoutumance
D'abord, il prouve la force de l'accoutumance
333- *Ensuite*, il la manifeste par un signe
334- *Ensuite*, la réception de la vérité dépend des différentes habitudes
335- *Ensuite*, quel est le mode convenable pour rechercher la vérité ?
D'abord, comment connaître ce mode convenable
336- *Ensuite*, le meilleur mode dans l'absolu, ne doit pas être exigé partout

Aristote, chap.3, 994b30 – 995a20

La force de la coutume devant la vérité

331- Après avoir expliqué que la recherche de la vérité est pour une part difficile et pour une autre facile, et qu'elle relève avant tout de la philosophie première, le Philosophe entend établir le mode adéquat de considération de la vérité. Il énumère d'abord les diverses attitudes humaines devant la vérité, et montre la force et l'efficacité de l'accoutumance. Les hommes entendent surtout ce qui leur est habituel. Tout ce qui nous est coutumier est plus volontiers écouté et accepté. Il nous semble que chaque chose mérite d'être présentée comme nous avons l'habitude de la recevoir, et si l'on nous tient un discours inusité, nous ne lui accorderons pas la même véracité que ceux auxquels nous sommes accoutumés. Il nous paraîtra étrange et déraisonnable, parce qu'insolite. Ce qui nous est familier nous est davantage connu.

332- La raison en est que l'accoutumance devient une nature. C'est elle qui engendre l'acquis, une inclination quasi naturelle. Une personne dotée de telle nature et de tels acquis sera donc précisément proportionnée à tel ou tel acte. Or toute connaissance exige une adaptation exacte du connaissant envers le connaissable, et la diversité des natures et des acquis engendrera la diversité dans la connaissance. Nous observons, en effet, que les premiers principes sont innés chez les hommes en raison de leur humanité naturelle, tandis que chacun juge du bien qui lui convient en fonction des vertus qu'il a acquises, comme l'agréable dépend des dispositions du goût des uns et des autres. Parce que l'habitude engendre un acquis, comparable à une nature, ce qui nous est coutumier nous est mieux connu.

333- Il illustre son propos par un signe. L'expérience des lois établies par les hommes montre toute la force de l'accoutumance. En raison de l'habitude, à dire vrai, la familiarité des proverbes naïfs et des fables suscite davantage l'assentiment aux règles que la connaissance de la vérité. Le Philosophe parle ici des lois élaborées par les hommes en vue de la sauvegarde de la cité comme but final. C'est pourquoi leurs rédacteurs fixèrent des règles qui incitaient les hommes de lignages et de nations variées à tenir leur âme éloignée du mal et motivée au bien, alors que nombre d'entre elles étaient niaises et superficielles. Mais les hommes qui avaient entendu ces propos dès leur enfance, y tinrent plus qu'au savoir véritable. La loi divine, quant à elle, conduit l'homme au bonheur authentique, et toute erreur lui répugne. La loi de Dieu ne contient donc aucune fausseté.

334- Il conclut sur les différentes façons de recevoir la vérité, en fonction des mœurs intellectuelles. Certains n'acceptent que ce qu'on leur dit dans une formulation mathématique. C'est le résultat évident de ce qu'ils sont nourris à cette discipline et que leur accoutumance est devenue comme une nature. Elle peut même faire suite à une sorte de handicap : les personnes dotées d'une imagination trop forte n'ont pas toujours un intellect assez élevé. D'autres, cependant, ne voudront recevoir que ce qui leur est confirmé par un exemple tangible soit par usage, soit sous l'emprise de facultés sensorielles dominant la faiblesse de leur intelligence. Pour d'autres encore, ce qui n'est pas attesté par le témoignage d'un poète ou d'une autorité quelconque, n'a aucune valeur. Soit qu'ils ont reçu cette tradition, soit que, par manque de discernement, ils ne savent pas évaluer la certitude d'une conclusion. Refusant de se fonder sur leur propre jugement, ils en appellent au verdict d'une personne reconnue. Il y a aussi ceux qui exigent que tout leur soit énoncé avec sûreté, après une recherche rationnelle minutieuse. C'est le propre des intelligences puissantes et des esprits inquisiteurs, tant qu'ils ne demandent pas de certitude sur des questions qui ne sauraient l'offrir. Mais d'autres, au contraire, s'affligent de cette volonté de scientificité et de rigueur dans le débat. Cela peut prendre deux aspects : Parce qu'ils sont incapables de globaliser, tout d'abord. La faiblesse de leur raison ne leur permet pas d'envisager l'ordre organique des causes aux effets. Par étroitesse d'esprit, ensuite, et pauvreté de raisonnement, qui peut prendre la forme d'une exigence de certitude jamais satisfaite jusque dans les moindres détails. D'autres, en revanche, estiment qu'il ne convient pas plus à la bienséance de comptabiliser les dépenses minimes que de faire l'importun indécent dans la quête du savoir, en ergotant sur des vétilles.

L'attitude convenable dans la recherche de la vérité

335- Aristote développe enfin l'attitude convenable à adopter dans la recherche de la vérité. Des personnes différentes recherchent différemment la vérité ; c'est

pourquoi l'homme doit être instruit de la façon de juger des conclusions énoncées dans chaque science particulière. Et comme il ne lui est pas facile d'acquérir deux choses en même temps, parce qu'à courir deux lièvres, on risque de n'en attraper aucun, il serait absurde d'apprendre une science de conserve avec la méthode qui lui convient. C'est pourquoi chacun doit d'abord acquérir la logique, avant toute autre chose, parce que c'est elle qui transmet la méthode commune à toutes les sciences. La méthode propre à chaque science particulière doit, quant à elle, faire partie de l'enseignement des prémisses de la discipline en question.

336- Mais il signale que ce mode qui est le meilleur dans l'absolu, ne doit pas être exigé dans tous les domaines. L'« acribie » et le raisonnement minutieux et sûr, comme on le rencontre en mathématiques, ne peut être la norme sur tous les sujets, mais uniquement là où la matière est absente. Les choses matérielles sont, en effet, soumises au mouvement et à la variation ; c'est pourquoi elles ne peuvent faire l'objet d'un savoir certain partout et en toutes circonstances. Ce qu'on recherche, chez elles, ce ne sont pas des lois nécessaires et perpétuelles, mais des phénomènes fréquents. Les êtres immatériels, en revanche, sont hautement certains, car ils sont immuables. Mais ce qui est immatériel par nature n'est pas certain pour nous, en raison de la faiblesse de notre intellect, avons-nous dit. Or il s'agit des substances séparées. Tandis que les objets mathématiques sont abstraits de la matière sans pour autant dépasser notre intelligence, c'est pourquoi on doit exiger à leur égard, des démonstrations tout à fait certaines. Et comme le monde de la nature est lié à la matière, ce degré de rigueur ne convient pas à la philosophie de la nature. Il ajoute « sans doute », pour tenir compte des corps célestes qui n'ont pas le même type de matière que les réalités sublunaires.

337- Si la rigueur totale ne convient pas au raisonnement en science naturelle, il faut, pour connaître son mode adéquat, étudier à fond ce qu'est la nature. C'est ainsi qu'on délimitera clairement le domaine de cette science. On doit aussi se demander si « une seule science » naturelle doit examiner toutes les causes et tous les principes, ou bien si cela incombe à plusieurs disciplines. Nous pourrons alors connaître le mode de démonstration convenable au naturaliste. C'est lui qu'Aristote décrit dans ses *Physiques*[170], comme le découvre celui qui l'étudie avec diligence.

[170] Physiques, Livre II

LIVRE III
QUESTIONS DIALECTIQUES SUR LA VERITE DES CHOSES

Synopse du Livre III

338- **Pourquoi regrouper toutes les questions ?** ***.....leçon 1***
D'abord, étude dialectique des questions sur la vérité des choses
D'abord, Aristote énonce son intention

346- **Questions sur les méthodes de cette science** ***.....leçon 2***
Ensuite, il place l'interrogation avant la détermination de la vérité
D'abord, il s'enquiert de la méthode de cette science
D'abord, il énumère les questions sur le mode de procéder

355- **Questions sur les premiers principes** ***.....leçon 3***
Ensuite, les questions sur les premiers principes des choses

369- **Pourquoi les questions sur les causes ?** ***.....leçon 4***
Ensuite, il aborde les raisons des questions
D'abord, pourquoi des questions sur cette science ?
D'abord, sur les causes par lesquelles elle démontre.

387- **Pourquoi une science des principes ?** ***.....leçon 5***
Ensuite, quelle science considère les principes de démonstration ?

393- **Pourquoi une science des substances ?** ***.....leçon 6***
Ensuite, quelle science étudie les substances et les accidents

403- **Pourquoi des questions sur les substances ?** ***.....leçon 7***
Ensuite, questions sur la substance, sujet de cette science

423- **Pourquoi les universels principes des substances ?** ***.....leçon 8***
Ensuite, questions sur les principes des substances
D'abord, questions sur la nature des principes
D'abord, les universels sont-ils principes ?

443- **Pourquoi des principes séparés ?** ***.....leçon 9***
Ensuite, existe-t-il des principes séparés de la matière ?
D'abord, les universels sont-ils séparés des singuliers ?
447- *Ensuite*, existe-t-il quelque chose de séparé ?

456- **Pourquoi l'unicité des principes ?** ***.....leçon 10***
Ensuite, quelle est la qualité des principes ?
D'abord, leur unité et leur multiplicité
D'abord, ont-ils un rapport à l'unité ?
D'abord, le principe formel est-il un pour tous ?
460- *Ensuite*, les principes sont-ils identiques en nombre ? en espèce ?

466- **Principes des corruptibles et incorruptibles ?** ***.....leçon 11***
Ensuite, corruptibles et incorruptibles ont-ils les mêmes principes ?

488- **Pourquoi l'un comme principe ?** ***.....leçon 12***
Ensuite, comment l'un est-il principe ?
D'abord, l'un est-il principe ?

502- ***Pourquoi les nombres comme principes ? .....leçon 13***
Ensuite, les nombres et grandeurs sont-ils principes ?

515- ***Pourquoi les espèces comme principes ? .....leçon 14***
Ensuite, les espèces séparées sont-elles principes ?

519- ***Pourquoi la qualité des principes ?.....leçon 15***
Ensuite, comment sont les principes ?

Leçon 1
POURQUOI REGROUPER TOUTES LES QUESTIONS ?

338- *D'abord*, Aristote annonce son intention
339- *Ensuite*, il en donne quatre raisons

Aristote, chap. 1, 995a24 – 995b4

338- Après avoir établi la méthode d'examen de la vérité[171], le Philosophe entreprend de rechercher cette vérité au sujet des principes premiers et de ce qui s'y attache, objets d'étude de notre science. Il aborde la question de façon dialectique, en énumérant les points douteux sur la vérité objective. Il annonce pour cela son intention : concernant la science que nous cherchons, et qui porte sur les principes premiers et la vérité universelle, il est indispensable de rassembler tout ce qui est sujet d'interrogations, avant d'établir la vérité. Ces matières posent question pour deux raisons : ou bien nos prédécesseurs ont retenu des thèses différentes de la vérité des choses, ou bien ils ont complètement oublié de les prendre en compte.

Raisons pour regrouper les questions

339- Aristote avance quatre raisons justifiant son intention :

> 1 Lorsqu'on est à la recherche de la vérité, il convient de « se préparer » avant de s'exécuter, et de « bien s'interroger », en repérant les points douteux. Poursuivre la vérité consistera, alors, à résoudre ces questions préalables. Chacun voit qu'on ne peut détacher des liens réels tant qu'on ignore la nature du nœud. Or, l'incertitude est pour l'esprit, comme un nœud concret pour les choses, et aboutit au même résultat. La personne qui doute est comme entravée. Quelqu'un dont les pieds sont liés, ne peut avancer physiquement, et celui dont l'esprit est prisonnier ne peut progresser intellectuellement. Quiconque veut défaire un lien corporel commence par inspecter le nœud et la façon dont il est noué, et quiconque veut résoudre un problème, doit d'abord affronter chaque obstacle, ainsi que ses causes.

[171] Métaphysique, Livre II

340- 2 Les chercheurs de vérité qui ne s'attardent pas sur les problèmes, sont comme ceux qui ne savent pas où aller. La fin de la route est le but du promeneur, et la dissipation du doute, le but du chercheur. Celui qui ne sait pas où il va, ne peut se diriger autrement qu'au hasard. Analogiquement, personne ne recherche la vérité s'il n'a d'abord repéré les difficultés.

341- 3 Celui qui ignore sa destination, ne sait pas s'il doit s'arrêter à l'endroit voulu, ou bien aller plus loin ; et quelqu'un qui n'a pas anticipé les questions qu'il convient de résoudre, ne peut savoir s'il a bien découvert la vérité poursuivie ou non. Il ignore le terme de sa quête, alors que ce but est particulièrement évident pour celui qui a d'abord repéré les difficultés.

342- 4 L'auditeur, de son côté, doit juger de ce qu'il entend. Or, on ne peut porter de jugement sans avoir écouté les arguments des deux parties. L'auditeur en philosophie sera donc d'autant plus apte à juger qu'il aura entendu tous les arguments présentés sous la forme de questions posées par des adversaires.

343- Pour toutes ces raisons, remarquons qu'Aristote avait l'habitude dans presque tous ses ouvrages, de faire émerger les questions avant de rechercher le vrai et les conclusions. Ailleurs, néanmoins, il égrenait un à un chaque doute et le résolvait pour lui-même, tandis qu'ici, il les rassemble tous, et traite après de la vérité selon l'ordre qui convient. L'explication vient de ce que les autres sciences abordent des vérités particulières, et n'ont à s'inquiéter que de sujets ponctuels ; tandis que celle-ci, parce que sa considération est universelle, s'interroge universellement sur la vérité. C'est pourquoi elle doute en général et en une fois, et non au cas par cas.

344- On peut envisager un autre motif. Les points douteux abordés sont surtout ceux où les philosophes divergent d'opinion. Aristote ne cherche pas la vérité dans le même ordre qu'eux ; il commence par les phénomènes sensibles et manifestes pour progresser vers les réalités séparées, comme on le verra[172]. Alors que d'autres ont voulu appliquer des objets intelligibles et abstraits aux choses sensibles. Comme son développement ne suivait pas le même ordre que celui des autres philosophes, leurs opinions suscitèrent ses interrogations. C'est pourquoi il préféra les étaler pour elles-mêmes, avant de les attaquer selon son plan.

[172] Métaphysique, Livre VII

345- Averroès propose une troisième explication : en raison de l'affinité de cette discipline avec la logique, comme on le verra[173]. C'est pourquoi il considère la pratique dialectique comme la partie principale de cette science.

[173] Métaphysique, Livre IV

Leçon 2
QUESTIONS SUR LES METHODES DE CETTE SCIENCE

346- *D'abord*, Aristote soulève un doute sur la considération des causes
347- *Ensuite*, de nombreux doutes sur les sujets de cette science
D'abord, il s'enquiert de ce sujet qu'est la substance
D'abord, il multiplie les questions sur la science portant sur les substances
350- *Ensuite*, il multiplie les questions sur les substances elles-mêmes
352- *Ensuite*, la considération de cette science porte-t-elle sur les accidents ?

Aristote, chap. 1, 995b5 – 995b27

Question de méthode

346- Aristote poursuit sur sa lancée. Conformément à ce qu'il vient d'écrire, il entreprend l'étude des problèmes préalables à la détermination de la vérité, et commence par les énoncer. Or, a-t-il dit, on doit s'enquérir de la méthode d'une science, avant son contenu[174]. Aussi s'interroge-t-il sur le mode de considération, auquel il attache deux points déjà signalés[175] : les causes servant à la démonstration scientifique, et les réalités intéressant cette science. La première question concerne l'examen des causes. Notre intention, en nous interrogeant conformément à la fin du deuxième Livre, qui est comme une introduction générale à toute la science, est de nous demander si l'analyse des quatre genres de causes relève d'une seule science ou bien de plusieurs différentes. Cela revient à se demander si une même science, et singulièrement la nôtre, doit démontrer par toutes les causes, ou bien ne serait-ce pas plutôt à différentes disciplines de se servir de causes différentes ?

Question de sujet

347- Puis il soulève de nombreuses interrogations sur les sujets de cette science ; d'abord, trois questions sur cette science même qui étudie la substance. Dans l'hypothèse où elle porte sur les premiers principes[176] :

> 1 Lui appartient-il de connaître uniquement les principes premiers des substances, ou bien encore les principes premiers de démonstration qui servent au raisonnement de toutes les sciences ? Se demande-t-elle, par

[174] Métaphysiques, Livre II
[175] Métaphysiques, Livre II
[176] Métaphysique, Livre I

exemple, si l'on peut affirmer et nier une même proposition ou non ? Ainsi que d'autres principes premiers de démonstration connus par soi.

348- 2 Si cette science traite des substances comme des êtres premiers, le fait-elle à elle seule pour toutes les substances, ou bien y aura-t-il des sciences distinctes pour les diverses substances ? Pour plusieurs substances, il devrait y avoir, semble-t-il, plusieurs sciences.

349- 3 Si ces sciences sont plusieurs, sont-elles toutes « homogènes », et d'un même genre, comme la géométrie et l'arithmétique, qui relèvent du genre mathématique ? Ou bien, sont-elles hétérogènes, certaines appartenant au genre de la sagesse, et d'autres à d'autres genres, comme au genre des sciences naturelles ou mathématiques, par exemple ? À première vue, semble-t-il, elles n'ont pas de genre unique, puisque les substances matérielles et immatérielles ne sont pas connues de la même façon.

Question de substance

350- Aristote développe ensuite deux questions concernant la substance elle-même :

1 Doit-on dire qu'il n'existe que des substances sensibles, comme le soutinrent les anciens naturalistes ? Ou bien existe-t-il en outre d'autres substances immatérielles et intellectuelles, s'ajoutant aux premières, selon la thèse de Platon ?

351- 2 Dans ce dernier cas, sont-elles « uniques », et d'un seul genre ? Ou bien en ont-elles plusieurs ? Certains, en effet, prétendaient qu'il y avait deux genres de substances, correspondant aux deux types d'abstraction, à savoir l'abstraction de l'universel du particulier, et des formes mathématiques de la matière tangible. Ils envisageaient ainsi des substances séparées qui étaient des universels abstraits subsistants, et des objets mathématiques séparés subsistants, comme les nombres, les grandeurs et les figures, qu'ils intercalaient entre les premières et les substances sensibles concrètes.

Ces questions que nous soulevons maintenant, nous devrons les étudier par la suite, d'abord de façon dialectique, puis en établissant la vérité.

Question d'accident

352- Puis le Philosophe pose trois questions sur la pertinence de l'étude des accidents dans notre science :

1 Son domaine se limite-t-il aux substances, puisqu'on l'a intitulée "philosophie de la substance" ? Ou bien intègre-t-il ce qui leur arrive de soi, de sorte qu'une même science s'intéresse au sujet et à ses accidents par soi ?

353- 2 Cette science examine-t-elle les accidents par soi de l'être, qui s'attachent à tout être : identité et diversité, similitude et différence, contrariété, antériorité et postériorité, etc., toutes choses dont traitent les dialecticiens, qui s'intéressent à tout ? Or, leurs raisonnements ne s'appuient pas sur du nécessaire mais du probable. D'un côté, comme ces sujets sont communs, ils semblent appartenir à la philosophie première. Mais d'un autre, comme le dialecticien les aborde en s'appuyant sur de l'incertain, ils ne relèvent apparemment pas de la philosophie première, qui entend démontrer.

354- 3 Parmi les accidents communs de l'être, certains découlent par soi. Le philosophe ne doit-il en retenir que ce qu'ils sont, ou encore ce qui leur fait suite, comme de savoir si quelque chose n'a qu'un contraire, par exemple ?

Leçon 3
QUESTIONS SUR LES PREMIERS PRINCIPES

355- *D'abord*, Aristote soulève les questions concernant les espèces
  D'abord, il cherche quels sont les principes
    D'abord, les universels sont-ils principes ?
357- *Ensuite*, les êtres séparés sont-ils principes ?
361- *Ensuite*, quelles sont les qualités des principes ?
    D'abord, comment sont les principes, selon l'unité et la multiplicité ?
365- *Ensuite*, comment sont les principes selon la puissance et l'acte ?
366- *Ensuite*, deux questions concernant les objets mathématiques

Aristote, chap. 1, 995b27 – 996a17

Les universels sont-ils principes ?

355- Après avoir soulevé les questions concernant le périmètre de cette science, le Philosophe énumère celles sur les réalités mêmes formant son sujet. Nous avons dit qu'elle s'intéressait aux principes premiers[177], aussi se demande-t-il quels sont les principes des choses. Or, on a donné pour principes premiers du réel, les espèces ainsi que les objets mathématiques. C'est pourquoi il s'interroge d'abord sur les espèces : les universels séparés sont-ils principes ?

> 1 Les genres sont-ils les principes et les éléments des choses, résultant de la division complète de n'importe quel singulier existant ? Cette question se justifie parce que l'élément est ce dont quelque chose est d'abord composé, et en quoi il se divise finalement. Or, on observe un double mode de composition et de division. Selon la notion, lorsqu'une espèce se résout en genre, et de ce point de vue, le genre est apparemment le principe et l'élément, comme Platon le pensait. D'un autre point de vue, c'est selon la nature ; les corps naturels, par exemple, sont composés de feu, d'air, d'eau et de terre, et se dissolvent en eux. Voilà pourquoi les naturalistes retinrent les éléments pour principes premiers.

356- 2 À supposer que les genres soient principes du réel, s'agit-il des universels attribués aux individus, comme les espèces dernières qu'on nomme genres par habitude depuis les platoniciens, car elles contiennent plusieurs

[177] Métaphysique, Livre I

individus, comme les genres contiennent plusieurs espèces, ou bien sont-ce plutôt les premiers principes les plus généraux ? Qu'est-ce qui est davantage principe ? Est-ce, par exemple, animal ou homme, que les platoniciens retiennent pour principes existant plus véritablement que les singuliers ? Ces questions trouvent leur origine dans une double division de raison : lorsque nous divisons le genre en espèces, ou lorsque nous résolvons les espèces dans le genre. Le terme dernier d'une division paraît toujours être le principe premier et l'élément de la composition correspondante.

Les réalités séparées sont-elles principes ?

357- Quatre raisons pour se demander si les réalités séparées sont principes :

1 Les premiers naturalistes n'ont envisagé que la cause matérielle, mais autre chose que la matière est-elle de soi cause, ou non ?

358- 2 A supposer que quelque chose d'autre que la matière soit cause, en est-il séparable comme le soutint Platon ? Ou comme le voulut Pythagore ?

359- 3 S'il existe quelque chose de séparable de la matière, est-il unique, aux dires d'Anaxagore, ou bien plusieurs, d'après Platon et Aristote lui-même ?

360- 4 Existe-t-il quelque chose « en plus de l'entité », c'est-à-dire du tout global, ou non ? Ou bien dans certaines et pas dans d'autres ? Et comment se comporteraient celles qui en auraient et celles qui n'en auraient pas ? Aristote explique ce qu'il entend par entité ou tout global : c'est ce qui est prédiqué de la matière. Pour comprendre, il faut se rappeler que Platon considérait homme, cheval, et les autres prédicats, comme des formes séparées. Homme se dit de Socrate ou de Platon, parce que la matière sensible prend part à la forme séparée. Socrate, donc, ou Platon, est qualifié d'entité ou de tout global parce que sa constitution résulte de la participation de la matière à la forme séparée. C'est quasiment un prédicat de la matière. Le Philosophe se demande donc ici si l'identité de l'individu est autre que l'individu lui-même, ou non ; ou encore si elle est autre chez certains et pas chez d'autres. Question à laquelle il répondra par la suite.[178]

[178] Métaphysique, Livre VII

Les qualités des principes

361- Aristote s'interroge également à propos du mode d'existence des principes. L'être se divise en un et multiple, et par l'acte et la puissance. C'est pourquoi il commence par examiner le rapport des principes à l'unité et à la pluralité.

> 1 Les principes sont-ils fixés en nombre ou bien en espèce ? Il y a, dit-on, trois principes de la nature, par exemple. On pourrait, dès lors, penser en un sens, à un déterminisme numérique d'après lequel une seule forme est principe de la nature, avec une matière et une privation, numériquement uniques, elles aussi. Mais on pourrait aussi envisager un déterminisme d'espèce, et que de nombreux principes matériels se fondent dans l'espèce du principe matériel, etc. Or, certains philosophes, tels que les platoniciens, ont avancé des causes formelles, alors que d'autres, comme les anciens naturalistes, en sont resté à la seule cause matérielle. Aussi Aristote ajoute-t-il que cette question concerne « les raisons », c'est-à-dire les causes formelles, « et le sujet », à savoir la cause matérielle.

362- 2 Les principes des choses corruptibles et des être incorruptibles sont-ils identiques, ou bien différents ? Dans ce dernier cas, tous sont-ils incorruptibles, ou bien les principes des corruptibles sont-ils corruptibles et ceux des incorruptibles, incorruptibles ?

363- 3 L'un et l'être désignent-ils la substance même des choses, et non quelque chose de surajouté, comme le soutenaient les pythagoriciens et les platoniciens ? Ou bien, ils ne signifient pas la substance même des choses, mais autre chose existerait qui serait sujet de l'unité et de l'entité, comme le feu, l'air, etc., conformément à la position des naturalistes anciens. Aristote trouve cette question particulièrement difficile et des plus problématiques, car d'elle dépendent toutes les thèses de Platon et de Pythagore, qui affirmaient que les nombres étaient la substance des choses.

364- 4 Les principes des choses sont-ils « comme des universels ou comme des singuliers ? » ; ont-ils raison de principe conformément à une notion universelle ? Ou chacun d'entre eux est-il une réalité précise et singulière ?

365- Le Philosophe poursuit en se demandant quel rapport les principes entretiennent avec la puissance et l'acte. Une telle question concerne surtout les principes matériels, semble-t-il. On peut, en effet, être partagé sur le fait que le principe matériel premier soit un corps en acte, comme le feu ou l'air, de l'avis des anciens naturalistes, ou bien quelque chose en puissance seulement comme le

pensait Platon. Or, le mouvement est acte de ce qui est en puissance, il est donc une sorte d'intermédiaire entre la puissance et l'acte, c'est pourquoi Aristote ajoute cette autre question de savoir si les principes ne sont causes que de mouvement, car les naturalistes n'ont retenu que les principes matériel et efficient du mouvement, ou bien s'ils sont principes autrement que par mouvement, car Platon affirmait que les sensibles sont causés par les êtres immatériels parce qu'ils participent d'eux. Il a agité ces questions parce qu'elles sont fort douteuses, dit-il, ce que montre à l'évidence le désaccord entre les philosophes à leur sujet.

Les objets mathématiques sont-ils principes ?

366- Il soulève ensuite deux questions concernant les objets mathématiques, effectivement envisagés comme principes des choses :

> 1 Les nombres, les longueurs, les figures et les points sont-ils substances, comme le pensaient les platoniciens et les pythagoriciens ? Ou bien ne le sont-ils pas, selon l'avis des naturalistes ?

367- 2 S'ils sont substances, sont-ils séparés des sensibles, selon les platoniciens, ou bien en eux, selon les pythagoriciens ?

368- Ces questions sont énoncées pour être ensuite discutées, puis tranchées. Il est, en effet, difficile de poursuivre la vérité à leur sujet, mais il n'est déjà pas facile de bien s'interroger, en faisant émerger les raisons sérieuses de douter.

Leçon 4
POURQUOI LES QUESTIONS SUR LES CAUSES ?

369- *D'abord*, Aristote rappelle la question dont il entend discuter
370- *Ensuite*, il donne trois raisons pour cette question
  D'abord, tous les genres de causes relèvent-ils d'une seule science ?
376- *Ensuite*, sinon, lequel incombe au philosophe premier ?
  D'abord, il subdivise la question en deux parties
377- *Ensuite*, il manifeste la seconde partie
378- *Ensuite*, il reprend la question d'après le début de l'ouvrage
379- *Ensuite*, il induit une raison au sujet de la cause formelle
382- *Ensuite*, il conclut sur les premiers raisonnements

Aristote, chap. 2, 996a18 – 996b26

369- Après avoir soulevé les problèmes à débattre dans cette science, le Philosophe va discerner les causes de ces interrogations, et entend étudier chacune d'entre-elles. Il commence avec celles concernant le domaine de cette science, et plus précisément les causes servant à ses démonstrations. Il rappelle la problématique en question. Nous devons d'abord discuter des questions placées en tête de liste : appartient-il à une ou plusieurs sciences d'étudier tous les genres de causes ? L'ordre de discussion correspondra ainsi à la succession des interrogations.

Étudier tous les genres de causes relève-t-il d'une même science ?

370- Aristote propose trois arguments sur le sujet. Il commence par en énoncer deux contre l'unicité d'une science étudiant les divers genres de causes.

> 1 Il appartient à une même science d'étudier les contraires ; comment pourrait-elle, dès lors, étudier les principes, puisqu'ils ne sont pas contraires ? Un tel argument, si l'on n'y prend garde, paraît sans force. Il semble s'appuyer sur la négation de l'antécédent, comme si l'on raisonnait ainsi : les principes contraires relèvent d'une seule science, donc, s'ils ne sont pas contraires, ils ne relèvent pas d'une seule science.

371- On pourrait mettre en avant que le Philosophe se sert d'arguments non seulement dialectiques, mais aussi sophistiques de temps à autres, en s'appropriant des raisons soutenues par d'autres. Mais il n'est, semble-t-il, pas rationnel qu'en un tel sujet, un tel philosophe ait proposé une

justification aussi frivole et obscure. Nous devons procéder autrement et observer correctement la nature des divers sujets appartenant à une même science. Certains relèvent d'une seule science dans leur diversité même, tandis que d'autres le font parce qu'ils se rattachent à une unité. Nombre de réalités diverses sont réunies en une même discipline en raison de leur unité ; ce peut être un tout unique, ou une seule cause, ou un seul sujet. Or, les contraires et tous les opposés appartiennent d'eux-mêmes à une même science, puisque le concept de l'un est la raison de la connaissance de l'autre. D'où, la proposition affirmant que tous les sujets divers en opposition de contrariété relèvent d'une même discipline, est fort probable. Ce qui impliquerait que, si les principes sont divers sans être contraires, ils n'appartiendraient pas à une même science.

372- 2 Lorsqu'une science considère l'un des divers sujets lui appartenant, elle se penche aussi sur les autres, on le voit pour les contraires, par exemple, dont la diversité est de soi l'objet d'une seule et même science, sans réduction à quelque principe d'unité. Mais une science s'occupant d'une cause, ne s'occupe pas nécessairement de toutes. Donc l'étude de toutes les causes ne relève pas d'une discipline unique.

373- Aristote fonde la mineure sur le principe que des êtres divers donnent lieu à des sciences diverses, et il existe de nombreux êtres auxquels on ne peut attribuer toutes les causes :

a Il le manifeste tout d'abord à propos de la cause dite facteur de mouvement. Il n'existe apparemment pas de principe de mouvement parmi les choses immobiles. Or, on a affirmé la réalité de ces êtres immobiles, surtout après les thèses platoniciennes sur les nombres et les substances séparées. La science qui prend ces derniers pour sujets, ne peut donc s'intéresser également à la cause d'origine du mouvement.

374- b Il montre la même chose d'après la cause finale, qui a raison de bien. Les êtres immobiles ne sont pas affectés, semble-t-il, par l'idée de bien, en admettant que tout ce qui est bon en soi et par nature, soit une fin. Le bien est cause, car c'est en raison de lui que les choses deviennent et existent. Aristote parle toutefois de bon en soi et par nature, afin d'écarter le bien utile, qui ne concerne pas tant la finalité, que les moyens en vue d'elle. L'objet qualifié de bon uniquement parce qu'il est utile à autre chose, n'est pas bon de soi et par nature. Une potion amère, par exemple, n'est pas bonne en soi, mais seulement parce qu'elle est ordonnée à la

santé comme objectif, laquelle est bonne en soi. Or, la fin et le résultat en vue de quoi quelque chose advient, est, semble-t-il, le terme d'un acte ; et toute action s'accompagne visiblement de mouvement. Donc, les êtres immobiles n'ont apparemment pas de principe en forme de cause finale ayant raison de bien. Mais les êtres existant par soi sans matière sont nécessairement immobiles ; ils ne peuvent, dès lors, faire état d'un « autoagathon », c'est-à-dire d'un bon en soi, selon la théorie de Platon. Celui-ci nommait "existants par soi", tous les êtres immatériels et non participés ; il appelait l'idée d'homme "homme en soi", comme si elle ne prenait pas part à la matière. Il qualifiait tout autant d'"en soi", la bonté non-participée, c'est-à-dire le principe premier de toutes choses.

375- Et pour corroborer son argument, il propose un signe. La fin ne concerne pas les êtres immobiles, c'est pourquoi les sciences mathématiques, en abstrayant leur objet de la matière et du mouvement, ne se servent nulle part de cette cause, contrairement aux sciences naturelles, qui démontrent par le concept de bien lorsqu'elles se penchent sur les êtres mobiles. Pour expliquer, par exemple, pourquoi l'homme est doté de mains, nous disons que c'est parce qu'elles améliorent la mise en œuvre des créations de l'esprit. Mais en mathématiques, aucune démonstration ne se fait de cette façon ; un objet n'est pas ainsi parce qu'il serait préférable qu'il le soit, et pire qu'il ne le soit pas. L'angle inscrit dans un demi-cercle n'est pas droit parce que cela vaut mieux que d'être aigu ou obtus. On pourrait encore raisonner de cette façon avec la cause finale : si la fin est présente, c'est que tout ce qui est en vue d'elle a nécessairement précédé. Aristote ajoute donc qu'aucun mathématicien n'a jamais fait mention d'un argument lié au bien et à la cause finale. Voilà pourquoi un sophiste comme Aristippe, disciple d'Épicure, négligea définitivement toute démonstration par les causes finales, les réputant triviales, puisque les justifications données dans l'art des « abris », c'est-à-dire la construction, ou du « corroyage » relèvent toutes du constat du meilleur et du pire. En mathématiques, en revanche, science des plus nobles et des plus certaines, il n'est nulle part fait mention ni de bien ni de mal.

Quel genre de cause intéresse la philosophie première ?

376- Aristote intercale une autre question : En supposant qu'il appartienne à des sciences différentes d'étudier les divers genres de causes, lequel de ces genres intéressera le philosophe premier ? Il aborde cette question sous plusieurs aspects, et la partage pour cela en deux :

1 Si les différentes causes font l'objet de sciences différentes, au sens où chaque science s'attache à une cause particulière, laquelle d'entre-elles nommerons-nous science « recherchée », c'est-à-dire philosophie première ? Celle qui étudie la cause formelle ? La cause finale ? Une autre encore ?

2 S'il existe des choses qui ont plusieurs causes, quelle science, parmi celles qui regardent ces causes, en aura une meilleure connaissance ?

377- Il commence par la seconde subdivision : il y a, en effet, des réalités unes qui recouvrent tous les types de causes. La cause à l'origine de la construction d'une maison est l'art associé au constructeur. Le motif et la fin de cette maison sont assurés par « son office » et son usage, à savoir l'habitation. La cause matérielle est représentée par la terre d'où sont extraites les pierres et les briques. La cause spécifique ou la forme est la conception même de cette maison, que l'artisan va introduire dans la matière telle qu'il se l'est d'abord mentalement représentée.

378- Puis il revient sur la première, à savoir : quelle science pouvons-nous appeler sagesse, au regard des critères que nous avons fixés à son sujet, au tout début de notre ouvrage ? Est-ce celle qui étudie la cause formelle ? Ou la cause finale ? Ou une autre cause ? Il explique que chacune des trois causes permet par essence que « toute science » se servant d'une des trois, mérite le nom de sagesse. Celle qui utilise la cause finale, tout d'abord. Il avait dit initialement, en effet, que la science nommée sagesse est primordiale et ordonnatrice des autres qui lui sont soumises. Comme la sagesse « est plus vénérable », c'est-à-dire antérieure en dignité, et primordiale en termes d'autorité ordonnatrice, il serait présomptueux que les autres la contredisent, alors que, telles des servantes, elles en reçoivent leurs principes. Il semble donc bien que cette science « portée sur la fin et le bien », et appuyée sur la cause finale, mérite le nom de sagesse, pour la raison que tout le reste est en vue de la fin, ce qui fait de cette dernière la cause de toutes les autres causes. La science pratiquant la cause finale sera donc primordiale. Le signe en est que les arts qui s'occupent des finalités, dominent les autres et en sont les prescripteurs ; ainsi le pilote envers l'architecte naval. Si la sagesse est première et prescriptrice pour les autres, elle raisonne surtout par la cause finale, semble-t-il.

379- Il introduit ensuite un argument à propos de la cause formelle. Il avait, en effet, écrit au début[179] que la sagesse porte sur les causes premières, sur le plus connaissable et le plus certain. C'est pour cette raison, semble-t-il, qu'elle se

[179] Métaphysique, Livre I

penche sur « les substances », c'est-à-dire les causes formelles. Parmi les différentes façons de savoir, nous pensons savoir mieux ce qui est que ce qui n'est pas ; c'est pourquoi le Philosophe prouve que la démonstration affirmative est plus puissante que la négative[180]. Parmi ceux qui sont en mesure d'affirmer, nous estimons aussi que le savoir de certains est préférable à celui d'autres. Mais entre tous, nous disons que le savoir portant sur l'identité de l'objet est meilleur que celui sur sa quantité, sa qualité, son action ou sa passion. Dans l'absolu, connaître ce qu'est quelque chose, est donc le meilleur des savoirs, celui qui porte sur la substance. De plus, pour connaître les autres caractéristiques, comme les propriétés d'une chose, par exemple, nous pensons avoir un meilleur savoir en chaque cas de démonstration, lorsque nous connaissons l'identité des accidents et des propriétés, car celle-ci existe tout autant dans l'accident que dans la substance.

380- Il donne l'exemple de la quadriangulation, ou de la formation d'une surface carrée, à partir de côtés de même longueurs et non-carrés, que nous disons portés au carré, lorsque nous observons un carré qui lui est égal. Or, toute surface aux côtés égaux et à angle droit est formée de deux segments en angle droit, et résulte du produit de l'un par l'autre ; nous constatons donc un carré égal à la surface en question avec un segment qui soit le milieu proportionnel des deux lignes susdites. Si, par exemple, le segment A est au segment B ce que ce dernier est au segment C, alors le carré du segment B sera égal à la surface contenue entre C et A[181].

381- L'exemple sera plus clair avec des nombres : six est le milieu proportionnel entre neuf et quatre. Neuf est en proportion sesquialtère avec six, comme six avec quatre. Or, trente-six est le carré de six, mais aussi le produit de quatre par neuf. Quatre fois neuf font bien trente six. Et ainsi de suite.

Conclusions

382- S'appuyant sur ce dernier raisonnement, Aristote conclut sur les premiers. Il donne l'argument concernant la cause motrice « à propos de la génération ». Nous pensons connaître au mieux une génération, une action, et tout changement, lorsque nous en connaissons le principe, car, a-t-il écrit, le mouvement n'est autre que l'acte du mobile par le moteur[182]. Il ignore cependant la cause matérielle, parce

[180] Seconds analytiques
[181] Euclide, Éléments, Livre VI
[182] Physiques, Livre III

qu'elle est le plus imparfait des principes de connaissance. Le savoir ne s'acquiert pas par ce qui est en puissance, mais par ce qui est en acte[183].

383- Après avoir établi ces conclusions concernant la seconde question, il en tire argument pour la première, qui demande s'il revient à une science spéciale d'étudier les différentes causes, du fait que selon les sujets, c'est une cause différente qui semble tenir le rôle principal ; chez les êtres mobiles, par exemple, c'est le principe du mouvement, tandis que c'est l'identité, pour les objets de connaissance, ou bien la finalité, pour les réalités ordonnées à une fin.

384- Par la suite, Aristote ne résout pas de façon évidente et repérable, cette question. On peut cependant reconstituer sa solution avec ce qu'il précisera en divers endroits. Il établit, en effet, que notre science examine l'être en sa qualité d'être[184], aussi est-ce à elle qu'il revient d'aborder la substance première, et non à la science de la nature, puisque cette substance l'emporte sur la substance meuble. Toute substance, si elle est une forme seule, est un être par elle-même, ou bien un être par sa forme si elle se compose de matière et de forme. Par conséquent, cette science, qui se penche sur les êtres, doit étudier davantage la cause formelle. Nous ne pouvons pas connaître, néanmoins, l'identité des substances premières, comme on peut l'inférer des conclusions du livre IX ; la cause formelle n'intervient donc pas dans leur connaissance. Pourtant, bien qu'elles soient immobiles en elles-mêmes, elles sont causes du mouvement du reste, à titre de finalité ; c'est pourquoi, il incombe prioritairement à cette science, parce qu'elle considère les substances premières, d'étudier la cause finale, ainsi qu'en un sens, la cause motrice. La cause matérielle, quant à elle, ne la concerne en aucune façon, car elle ne concourt pas à créer un être, si ce n'est d'un genre particulier, à savoir la substance mobile. Une causalité de cette sorte relève de sciences spécialisées, sauf dans l'éventualité où notre science la regarde comme faisant partie des êtres. C'est ainsi, en effet, qu'elle étend sa considération à toutes choses.

385- Sur cette base, il est aisé de conclure les arguments avancés. Rien n'empêche tout d'abord, que diverses causes relèvent d'une science unique, même sans être contraires, parce qu'on les conduit à l'unité de l'être commun, comme ce fut dit. Parallèlement, rien n'interdit qu'une science puisse considérer toutes ou plusieurs causes, une fois conduites à l'unité, même si toutes les sciences n'étudient pas

[183] Métaphysique, Livre IX
[184] Métaphysique, Livre IV

toutes les causes. Plus particulièrement en avançant dans le raisonnement, nous devons dire que rien ne s'oppose à considérer les êtres immobiles comme principes de mouvements, mais aussi leur fins et leur biens ; ces mêmes êtres immobiles, que nous avons dit moteurs, comme les substances premières, car pour celles qui ne sont ni mues, ni motrices, il n'est question ni de principe de mouvement, ni de finalité de mouvement en tant que telle, même si l'on peut envisager une fin finalisant une opération sans mouvement. Nous supposerions alors, comme les platoniciens, des substances intelligentes non-motrices, mais dotées néanmoins d'intellect et de volonté, donc touchées par la finalité et le bien, qui sont l'objet de la volonté. Les objets mathématiques, quant à eux, ne sont pas mus ni ne meuvent non plus, et n'ont pas de volonté. Pour eux, le bien n'est pas vu en termes de bien et de fin, mais d'être et d'identité. Il est donc faux que les objets mathématiques soient dépourvus de bonté, comme Aristote le démontrera[185].

386- La réponse à la seconde question est désormais évidente. Notre science porte sur les trois causes à propos desquelles il a argumenté.

[185] Métaphysique, Livre IX

Leçon 5
POURQUOI UNE SCIENCE DES PRINCIPES ?

387- *D'abord*, Aristote soulève la question des principes
388- *Ensuite*, il objecte contre une partie de la question
391- *Ensuite*, il objecte contre l'autre partie

Aristote, chap. 2, 996b27 – 997a15

387- Après avoir discuté de la première question sur l'examen des causes, le Philosophe entend aborder celui des premiers principes de démonstration : à quelle science incombe-t-il ? Aristote commence par soulever la question, car il y a un doute à ce sujet : relève-t-il d'une même science ou de plusieurs ? Puis il expose ce que sont ces principes de démonstration. Il s'agit des conceptions communes globales d'où procèdent toutes les démonstrations, car les principes particuliers aboutissant aux conclusions appropriées, tirent leur force de la solidité des principes communs. Il prend pour exemple le tout premier parmi eux : "quelque chose doit nécessairement ou bien être affirmé ou bien être nié", ainsi que celui-ci : "il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas simultanément". La question est donc de savoir si ces principes et leurs semblables relèvent d'une seule science ou de plusieurs. Dans le premier cas, est-ce la science qui a en charge l'étude de la substance ou bien une autre ? Et si c'est une autre, laquelle doit-on nommer sagesse ou philosophie première, objet de notre recherche ?

L'examen des principes ne relève pas d'une seule science

388- Aristote objecte sur une partie de la problématique. Une même science n'a pas à étudier tous les principes de démonstration et la substance pour deux raisons :

> 1 Toutes les sciences utilisent les principes de démonstration en question. Il n'y a donc, semble-t-il, aucune raison pour que cela revienne à l'une plutôt qu'aux autres. Bien plus, il paraîtrait irrationnel que toutes doivent les examiner, car alors un même sujet serait traité plusieurs fois, ce qui serait superflu. Il reste donc apparemment, qu'aucune science n'ait ces principes pour objet ; et la raison pour laquelle aucune autre science n'a à transmettre la connaissance de ces principes de démonstration, est aussi celle pour laquelle la science de la substance n'a pas davantage à s'en préoccuper.

389- 2 La nature de la connaissance scientifique est double : soit l'on sait de chaque chose ce qu'elle est, soit cette connaissance est acquise par démonstration. Au sens premier, il n'appartient pas à une science de transmettre la connaissance des principes de démonstration, puisqu'une connaissance de ces principes est présupposée à toute science. Chacun d'eux existe « dès lors que nous le connaissons » car en comprenant sa signification par elle-même, nous en prenons instantanément connaissance. Comme cette connaissance des principes nous est spontanément et naturellement intime, il en conclut que tous les arts et toutes les sciences portant sur la connaissance d'autres réalités se servent des principes en question comme naturellement connus.

390- Un même raisonnement montre que la connaissance de ces principes n'est pas donnée par démonstration scientifique. Sinon, nous devrions retenir pour cela trois critères : le genre-sujet, les caractéristiques et les axiomes. Aristote ajoute pour plus de clarté, qu'il est impossible de tout démontrer. On ne démontre pas un sujet, en effet, mais les caractéristiques de celui-ci. Concernant le sujet, nous devons au préalable connaître son existence et son identité[186]. Une démonstration doit obligatoirement partir de données servant de principes, qui sont les axiomes propres à un sujet donné, et de données représentant les caractéristiques. Dès lors, il est immédiatement avéré que parmi ces trois critères, les axiomes ne sont pas démontrés, car il faudrait pour cela des axiomes antérieurs, ce qui est impossible. Ayant abandonné cette voie trop évidente, il se tourne vers le sujet. Une même science porte sur un genre-sujet unique, aussi cette science qui démontrerait les axiomes devrait-elle n'avoir qu'un seul sujet. Il n'existerait donc qu'un seul sujet pour les sciences démonstratives qui toutes, utilisent ces axiomes.

La science de la substance se penche aussi sur les principes de démonstration

391- Puis Aristote formule l'objection contraire. Si l'on soutient que la science des principes est autre que celle de la substance, la question se pose encore de savoir laquelle des deux est première et primordiale. D'un côté, en effet, les axiomes sont ce qu'il y a de plus universel, et au principe de tout contenu scientifique ; et la science qui en traiterait serait la toute première. Mais d'un autre, si la substance est l'être premier et principal, la philosophie première sera évidemment la science de la substance. Or, à supposer que la science de la substance ne se confonde pas avec celle des axiomes, on ne pourra pas nommer aisément la discipline à qui il

[186] Seconds analytiques, Livre I

reviendra de considérer la vérité et l'erreur sur les axiomes, s'il ne s'agit pas de la philosophie première consacrée à la substance.

392- Le philosophe résoudra cette question[187]. Il expliquera que l'examen des axiomes appartient surtout au philosophe intéressé par l'être commun contenant de soi ces principes premiers. Nous le verrons à propos de ce qui est principe premier par excellence, à savoir qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas. Toutes les sciences spécialisées se servent de ce principe, comme elles utilisent l'être lui-même, bien que ce soit le philosophe premier qui l'examine par-dessus tout. Ainsi le premier argument trouve-t-il sa solution. Mais le second se résout parce que le philosophe ne cherche pas, dans l'examen de ces principes, à les faire connaître par définition ou par démonstration absolue, mais seulement en débattant, c'est-à-dire en s'opposant dialectiquement à leurs négateurs[188].

[187] Métaphysique, Livre IV
[188] Métaphysique, Livre IV

Leçon 6

POURQUOI UNE SCIENCE DES SUBSTANCES ?

393- D'abord Aristote pose une première question sur la science de la substance
  D'abord, il soulève la question
394- Ensuite, il objecte contre la première partie
395- Ensuite, il objecte en sens contraire
399- Ensuite une seconde question sur la considération de la substance et de l'accident
  D'abord, il soulève la question
400- Ensuite, il objecte contre une partie
401- Ensuite, il objecte en sens contraire

Aristote, chap. 2, 997a16 – 997a34

La science de la substance est-elle unique ?

393- Après avoir développé deux questions sur les sujets de notre science, Aristote aborde une troisième sur l'étude même de la substance et des accidents. Cette problématique est double : N'y a-t-il, tout d'abord, qu'une seule science de toutes les substances, ou différentes sciences pour différentes substances ?

394- Il commence par objecter en faveur de la première branche de cette première alternative : il n'y a qu'une science unique de toutes les substances, car sinon, on ne pourrait dire quelle substance étudierait notre science. La substance, en sa qualité de substance, est avant tout un être ; on ne voit donc pas qu'appartienne à la science principale telle substance plutôt qu'une autre.

395- Puis il énonce les objections en faveur de la seconde branche : il est déraisonnable d'attribuer à même science l'examen de toutes les substances, car il y aurait alors une seule science démonstrative de tous les accidents par soi. Toute science démontrant des accidents, se penche, en effet, sur les accidents par soi d'un sujet, en s'appuyant sur des conceptions communes. Une science démonstrative ne théorise sur les accidents que s'ils sont rattachés à un sujet ; il appartient donc à une même discipline d'examiner un genre-sujet et ses accidents par soi, et réciproquement tant que la démonstration s'appuie sur les mêmes principes.

396- On observe, cependant, que démontrer un état par certains principes relève d'une science, tandis que démontrer les principes de cette démonstration relève tantôt de cette science, et tantôt d'une autre. Le premier cas s'assimile à la géométrie, qui démontre que le triangle possède trois angles égaux à deux droits, parce que l'angle externe est égal aux deux angles internes opposés, propriété que seule la géométrie peut justifier. Mais dans d'autres disciplines, le musicien, par exemple, démontre que le ton ne se divise pas en deux demi-tons égaux, parce que la proportion sesquioctave, qui est une superparticulière, ne peut se partager en deux quantités égales. Or, une telle démonstration échappe au musicien, car elle appartient au mathématicien. On constate donc en certains cas une pluralité de sciences liée à la diversité des principes, lorsque l'une d'entre elle démontre les principes d'une autre en s'appuyant sur des principes plus élevés.

397- En supposant, à l'inverse, l'identité des principes, on ne peut déboucher sur une diversité des sciences, car accidents et genre sujet sont les mêmes, et une seule et même science considère un sujet et ses accidents. La science qui étudie la substance examinera donc également les accidents. S'il devait alors y avoir plusieurs sciences des substances, chacune analyserait aussi les accidents. Mais s'il n'y en avait qu'une pour la substance, elle serait aussi unique pour les accidents. Or, c'est impossible, car on en déduirait qu'il n'existe qu'une seule science, puisqu'aucune science ne se dispense de démontrer les accidents d'un sujet. La science dédiée aux substances ne peut donc pas être unique.

398- Or, cette question est tranchée lorsque le Philosophe montre qu'il appartient à la science première, science de l'être en sa qualité d'être, d'étudier la substance en tant que substance[189]. Elle embrasse donc toutes les substances sous la raison commune de substance, et de ce fait, les accidents communs qui s'y rattachent. Étudier des accidents particuliers d'un type de substance, relève, en revanche, de sciences spécifiques portant sur telle ou telle sorte de substance ; examiner les accidents de la substance mobile, par exemple, incombe à la science naturelle. Il existe aussi, en vérité, un ordre des substances. Les premières sont immatérielles, et échoient en propre à la philosophie première. Si par contre, il n'existait pas de substances antérieures aux substances mobiles corporelles, la science de la nature serait la philosophie première[190].

[189] Métaphysique, Livre IV
[190] Métaphysique, Livre VI

La science de la substance étudie-t-elle aussi les accidents ?

399- Aristote énonce ensuite la seconde question sur l'étude de la substance et de l'accident : notre science considère-t-elle seulement la substance ou bien aussi les accidents qui l'affectent ? Si nous admettions comme certains, que les lignes, les surfaces et les volumes sont des substances, nous nous demanderions alors si une même discipline traite de ces sujets et de leurs accidents par soi, démontrés mathématiquement, ou bien si ces derniers appartiennent à d'autres sciences.

400- Il poursuit en objectant contre une branche de la problématique. S'il revenait à une même science de considérer les accidents et les substances, comme la science sur les accidents est démonstrative des accidents, alors la science des substances serait démonstrative des substances, ce qui est impossible. La définition formulant ce qu'est une substance, n'est pas démontrée. Une même science ne peut donc embrasser à la fois les substances et les accidents.

401- Puis il objecte contre l'autre branche : Si ce sont des sciences distinctes qui abordent la substance et les accidents, on ne sera pas en mesure de dire laquelle porte sur les accidents de la substance, car cette dernière abordera les deux. C'est, semble-t-il, ce que l'on constate pour toutes les sciences, car toutes examinent les accidents par soi de leur sujet, a-t-on dit.

402- Le philosophe étudiera la question[191]. Il appartient, dit-il, à la science dédiée à la substance et à l'être, d'envisager également les accidents par soi de la substance et de l'être. Elle ne les regardera pas, toutefois, de la même façon, car elle ne démontrera pas la substance alors qu'elle le fait des accidents ; elle définira la substance, et démontrera l'inhérence ou la non-inhérence des accidents, nous le verrons mieux par la suite[192].

[191] Métaphysique, Livre IV
[192] Métaphysique, Livre IX

Leçon 7

POURQUOI DES QUESTIONS SUR LES SUBSTANCES ?

403- *D'abord*, Aristote soulève deux questions sur les substances
406- *Ensuite*, il donne des arguments en faveur d'une partie
407- *Ensuite*, il objecte sur négation contraire
D'abord, il n'y a pas d'espèces séparées des sensibles
410- *Ensuite*, les objets mathématiques ne sont par séparés
D'abord, contre les objets mathématiques intermédiaires séparés
D'abord, des raisons contre la première opinion
416- *Ensuite*, en faveur de l'opinion en question
417- *Ensuite*, contre les objets mathématiques dans les sensibles
D'abord, il donne son intention
418- *Ensuite*, il induit quatre raisons contre l'opinion en question

Aristote, chap. 2, 997a35 – chap. 3, 998a21

403- Après avoir discuté des questions concernant le type de considération de notre science, le Philosophe passe maintenant en revue les interrogations propres aux substances elles-mêmes, sujet primordial de cette science. Il commence par soulever deux questions :

> 1 Dans l'universalité de tout ce qui existe, ne rencontrons-nous que des substances sensibles, selon certains naturalistes, ou bien d'autres substances, en dehors des sensibles, comme le soutinrent les platoniciens ?

404- 2 En admettant qu'il y a d'autres substances que sensibles, forment-elles un seul genre, ou plusieurs ? Les deux ont été défendus. Pour certains, il n'existe, en dehors des substances sensibles, que des substances séparées, comme l'homme immatériel en soi, le cheval en soi, etc. Mais d'autres ont supposé des substances intermédiaires entre les espèces et les sensibles, à savoir les êtres mathématiques, objets de la science mathématique.

405- Ils voyaient une double abstraction du réel par l'intellect. En un premier temps, l'intelligence abstrait l'universel du particulier, mode auquel ils attachent l'espèce séparée subsistant par soi. En un second, elle abstrait une forme de la matière sensible, dont la définition ne mentionne effectivement pas la matière sensible, comme on abstrait le cercle du bronze. Ils y associèrent l'objet mathématique abstrait, et en firent un intermédiaire entre

les espèces et les sensibles, car il est relié à chacun d'eux ; aux espèces parce qu'il est séparé de la matière sensible ; aux sensibles parce qu'une même espèce en contient plusieurs, comme plusieurs cercles ou plusieurs lignes.

Pour ou contre l'existence de substances séparées ?

406- Aristote précise d'où viennent les arguments favorables. « Dans les premiers traités »[193], nous avons vu que les espèces sont supposées être les causes des choses sensibles, et sont comme des substances subsistant en elles-mêmes. L'exposé des opinions de Platon permet de se munir d'arguments en faveur de cette thèse.

407- Puis il objecte en faveur de la négation de cette opinion. Il n'y a pas d'espèces séparées des êtres sensibles. Aristote a énuméré plus haut[194] les nombreuses raisons s'opposant à la thèse des espèces. Il les laisse donc de côté, pour en énoncer une plus efficace, semble-t-il. Comme la position soutenue par les partisans des espèces séparées présente de multiples difficultés, le jugement qui suit ne sera pas moins absurde que les précédents : quelqu'un a dit, en effet, qu'il existe des natures s'ajoutant aux êtres sensibles habitant le Ciel. Mais le Ciel est la frontière des corps sensibles[195], et les tenants des espèces n'ont pas précisé si elles demeuraient à l'intérieur ou à l'extérieur[196]. Aussi le Philosophe a-t-il raison de dire que pour eux, ces natures étaient autres que celles contenues dans le Ciel. Ils pensaient que ces natures contraires étaient identiques aussi bien comme espèces et essences, que celles des êtres sensibles. Bien plus, ils les qualifiaient d'espèces des sensibles ; l'homme séparé, par exemple, était l'humanité de cet homme sensible, et l'homme sensible, un homme par participation à "homme". Ils ont justifié cette différence par l'éternité des natures immatérielles face à la corruptibilité des natures sensibles.

408- Ils identifiaient, à l'évidence, ces deux natures, car de même qu'au sein des êtres sensibles, on remarque l'homme, le cheval et la santé, de même, ils posaient parmi ces natures, « l'homme en soi », ainsi que le cheval et la santé sans matière sensible. Ils n'attribuaient rien d'autre aux substances séparées, que d'être matériellement dans les êtres concrets. Position comparable à ceux qui voyaient dans les dieux des spécimens humains ; telle était, aux dires de Cicéron[197], la pensée des épicuriens. Pour assimiler les dieux à l'espèce humaine, ils ne faisaient

[193] Métaphysique, Livre I
[194] Métaphysique, Livre I
[195] Du ciel, Livre I
[196] Physique, Livre III
[197] De la nature des dieux

rien d'autre que d'inventer des hommes naturellement éternels. Analogiquement, les défenseurs des espèces se contentèrent de qualifier d'éternelles, des choses sensibles comme le cheval, le bœuf, etc.

409- Il est particulièrement absurde d'imaginer qu'un être naturellement périssable soit de même espèce qu'une nature impérissable. Peut-on différer spécifiquement davantage que le corruptible et l'incorruptible, comme nous le verrons plus tard ?[198] Nonobstant le fait qu'un être de nature mortelle puisse être maintenu dans l'être pour l'éternité, par intervention divine.

Les objets mathématiques sont-ils séparés ?

410- Afin d'établir que les objets mathématiques ne sont pas séparés, Aristote s'oppose à ceux qui voyaient en eux des intermédiaires entre les espèces et les êtres sensibles. Il soulève d'abord trois objections contre les partisans des objets mathématiques intermédiaires et séparés des sensibles :

1 Un des chapitres des mathématiques porte sur la ligne, et d'autres abordent d'autres sujets. Mais s'il existe une ligne en dehors des lignes sensibles dont traite la géométrie, dans tous les autres genres abordés par le reste des mathématiques, il existera des objets en dehors des sensibles. Or, cela conduit à l'incohérence pour deux disciplines :

411- a L'astronomie est une science mathématisée, dont le sujet porte sur le Ciel et les astres. Devrait donc découler de ce qui précède, l'existence d'un Ciel s'ajoutant au Ciel perceptible, plus un autre Soleil, une autre Lune, et autant d'autres corps célestes. Or, c'est impensable, car ce Ciel supplémentaire serait ou bien mobile, ou bien immobile. La seconde possibilité paraît irrationnelle, car chacun voit qu'il est de la nature du Ciel d'être toujours en mouvement. C'est pourquoi, ce que l'astronome examine, c'est un mouvement céleste. Mais il est impossible qu'il soit séparé et mobile, car rien de séparé de la matière ne saurait être mobile.

412- b L'incohérence est la même dans les autres sciences mathématisées comme la perspective qui examine les lignes visuelles, et l'« harmonie » musicale qui porte sur les rapports acoustiques. Elles ne peuvent avoir d'objets intermédiaires entre les espèces et les sensibles, car si des perceptibles comme le visible ou l'audible étaient intermédiaires, les sens

[198] Métaphysique, Livre X

appréhenderaient des intermédiaires. Mais la perception n'étant le fait que de l'animal, il y aurait aussi des animaux intermédiaires entre les espèces et les périssables, ce qui serait totalement absurde.

413- 2 La seconde voie est la suivante : à supposer qu'on observe trois degrés de réalités au sein des genres de sujets examinés par les mathématiques, à savoir les êtres sensibles, les espèces et les objets intermédiaires, puisque espèces et êtres sensibles ont une même essence, il doit donc apparemment y avoir un intermédiaire entre n'importe quel sensible et son espèce. Aussi la question du genre d'objets étudiés par les mathématiques demeure-t-elle posée. Si une science mathématique comme la géométrie diffère de la géodésie qui est une science de mesures sensibles du seul fait que cette dernière porte des mesures sensibles, tandis que la première considère des objets intermédiaires non-sensibles, alors, toute science ayant trait au sensible sera doublée d'une science mathématique portant sur un intermédiaire, d'après ce qui a été dit. La science médicale étudiant des objets concrets, par exemple, donnera lieu à une science autre qu'elle-même et d'autres comparables, qui sera intermédiaire entre la médecine dédiée aux êtres concrets, et celle examinant les espèces. Or, c'est impossible, car la médecine étudie « la thérapeutique » et tout ce qui soigne. S'il devait y avoir une médecine intermédiaire, il y aurait aussi des remèdes intermédiaires, étrangers aux remèdes sensibles et à l'« auto-sain », c'est-à-dire au "sain en soi", qui est l'espèce séparée de la santé ; chacun voit que c'est faux. Reste donc que les sciences mathématiques ne portent pas sur des objets intermédiaires entre les êtres sensibles et les espèces séparées.

414- 3 La troisième voie rejette un des points de la précédente, à savoir qu'il existerait une science des grandeurs sensibles. Dans cette hypothèse, en constatant l'existence d'une science des grandeurs, on aura établi l'existence de grandeurs intermédiaires. C'est pourquoi Aristote nie que la géodésie soit une science des grandeurs sensibles, car ces dernières sont corruptibles, et la science porterait alors sur des grandeurs périssables, et périrait en même temps que ses sujets d'étude. Dès que Socrate n'est plus assis, l'opinion selon laquelle nous le pensons assis, n'est plus vraie. La géodésie, ou géosophie selon d'autres auteurs, disparaîtrait, semble-t-il, avec la disparition des grandeurs sensibles, ce qui est contraire à l'essence même de la science, qui est d'être nécessaire et incorruptible.

415- Mais cet argument peut se retourner : s'il prouve qu'aucune science n'étudie les sensibles, alors toutes portent sur les intermédiaires ou les espèces.

416- Le philosophe défend la position précédente, en affirmant qu'il est de l'essence de la science d'établir des vérités. Cela ne saurait se produire si elle ne se proportionnait pas à la façon d'être des choses. Les réalités abordées par les sciences doivent donc exister conformément à ce qu'en disent les sciences. Or, la ligne concrète ne correspond pas à sa définition géométrique. Il le démontre en rappelant qu'un cercle est tangent à une ligne droite, en un seul point[199]. Or, on ne le vérifie pas du cercle et de la ligne sensibles. Protagoras usa de cet argument pour anéantir la certitude scientifique des géomètres. Analogiquement, les mouvements et révolutions célestes ne sont pas tels que l'astronome les modélise. Il semble, en effet, contre-nature d'attribuer aux astres des excentriques, des épicycles, et d'autres mouvements décrits par les astronomes. De même, le volume des astres ne correspond pas davantage à leurs théories. Ils les regardent, en effet, comme des points, alors que ce sont des corps dotés d'une masse volumique. Par conséquent, la géométrie ne traite pas des grandeurs perceptibles, semble-t-il, ni l'astronomie, du Ciel concret. Elles doivent donc se pencher sur d'autres objets intermédiaires.

Les objets mathématiques ne sont pas dans les réalités sensibles

417- Puis Aristote s'oppose aux tenants des objets mathématiques habitant les réalités sensibles. Certains ont, en effet, imaginé des natures intermédiaires entre les espèces et les êtres sensibles, qui pourtant ne seraient pas séparées de ces derniers mais au contraire leur seraient intrinsèques. On le voit chez ceux qui soutiennent que des dimensions en soi pénètrent les corps sensibles, qu'ils nommèrent "lieu des corps sensibles", ce qu'Aristote a réfuté[200]. Il se contente de préciser ici qu'analyser les contradictions de cette thèse demanderait un développement assez long, mais qu'il se limite à l'aborder brièvement.

418- Il passe en revue quatre arguments contre la thèse en question :

> 1 C'est pour la même raison, semble-t-il, que les espèces et les intermédiaires mathématiques sont ajoutés aux réalités sensibles : ils résultent d'une abstraction de l'intelligence. Si l'on admet, par conséquent, que les objets mathématiques sont internes aux êtres sensibles, il serait logique qu'ils soient ainsi, mais que les espèces soient également dans les

[199] Euclide, Éléments, III
[200] Physique IV

sensibles, au rebours de l'opinion de leurs partisans. Ils soutiennent, en effet, qu'elles sont séparées et ne sont pas quelque part.

419- 2 Si les objets mathématiques se distinguent des êtres sensibles, tout en étant en eux, comme un volume est lui-même un être mathématique, il s'ensuit qu'un volume mathématique cohabite avec un corps sensible. « Deux solides » ou deux corps occuperaient donc un même espace. Or, c'est impossible non seulement pour deux corps physiques, mais aussi pour un corps physique et un volume mathématique. Les deux possèdent des dimensions, ce qui leur interdit d'habiter un même lieu.

420- 3 Quelque chose est emporté par le mouvement de ce qui le contient. Or, les êtres sensibles sont mus, et les objets mathématiques, s'ils leur sont intérieurs, le seront aussi. C'est pourtant contraire à la notion d'objet mathématique, abstraite de la matière, mais encore du mouvement.

421- 4 Rien ne s'énonce rationnellement en l'absence de cause, surtout pas une position qui conduit à de graves incohérences. Or, cette thèse est affirmée sans justification. Mais les incohérences résultant de l'opinion que les objets mathématiques sont des intermédiaires intrinsèques aux réalités sensibles, sont comparables à celles consécutives à l'idée qu'ils leurs sont extérieurs, et s'en ajoutent d'autres, plus graves encore, nous venons de le voir. Une telle hypothèse est donc irrationnelle, et Aristote conclut que la vérité sur ces sujets soulève beaucoup d'interrogations.

422- Le philosophe aborde plus tard ces questions[201], en démontrant que les substances séparées ne sont ni des objets mathématiques ni des espèces. Le motif des partisans des objets mathématiques et des espèces, issu du mode d'abstraire de l'intelligence, y est résolu[202]. Rien n'empêche, en effet, tant qu'est sauve la vérité, de considérer intellectuellement quelque chose se présentant ainsi, autrement que selon cette qualité ; l'homme blanc, par exemple, peut être étudié indépendamment de blanc. L'intellect peut observer les êtres sensibles sans tenir compte du fait qu'ils sont mobiles et matériels, mais qu'ils sont des substances ou des grandeurs. C'est cela abstraire l'intellectuel de la matière et du mouvement. Mais ce n'est pas ce que fait l'intelligence qui conçoit les grandeurs et les espèces comme étrangères

[201] Métaphysique, Livres XII, XIII et XIV
[202] Métaphysique, Livre XIII, début

à la matière et au mouvement. Sinon, ou bien l'intellect se trompe dans son abstraction, ou bien les choses séparées par l'intellect, le sont en réalité.

Leçon 8
POURQUOI LES UNIVERSELS PRINCIPES DES SUBSTANCES ?

423- *D'abord*, première question : les genres sont-ils principes ?
D'abord, Aristote soulève la question
424- *Ensuite*, il en discute
D'abord, ce qui compose en premier, est principe et élément
427- *Ensuite*, trois objections contraires
430- *Ensuite*, exclusion d'une réponse
431- *Ensuite*, une seconde question : quels genres, les genres premiers ou d'autres ?
D'abord, Aristote soulève la question
432- *Ensuite*, il donne des arguments sur le sujet
D'abord, trois raisons pour que les genres premiers ne soient pas principes
436- *Ensuite*, trois raisons pour que les espèces dernières le soient davantage
441- *Ensuite*, objection contre cette proposition

Aristote, chap. 3, 998a22 – 999a23

423- Après avoir traité des questions suscitées par la substance, le Philosophe aborde celles concernant les principes des substances. Il commence par discuter des questions portant sur les principes ; les universels sont-ils principes ? Et parmi eux, les genres ? Telle est donc la première question sur les principes : faut-il considérer que les genres, qui se prédiquent de plusieurs, soient éléments et principes des choses ? Ou devrait-on nommer éléments et principes, les composants faisant partie de l'être de quelque chose ? Or, Aristote pose deux conditions :

> 1 « Parce qu'ils sont inhérents », par opposition avec le contraire ou la privation. Blanc provient, dit-on, de noir ou de non-blanc, alors qu'ils ne lui sont pas inhérents. C'est pourquoi ils ne sont pas ses éléments.
>
> 2 L'autre condition est qu'ils soient « premiers » et non composants seconds. Le corps animal est, en effet, formé de chairs et de nerfs, qui lui sont internes, mais que nous ne qualifierons pas d'éléments, parce qu'ils ne sont pas les composants initiaux de l'animal ; ce sont davantage le feu, l'air, l'eau et la terre, eux-mêmes à l'origine des chairs et des nerfs.

Les composants premiers des choses sont-ils principes et éléments ?

424- Aristote analyse la question. Il commence par établir que les composants dont les choses sont initialement faites, sont principes et éléments, pour trois raisons :

> 1 Il donne deux exemples parmi les réalités naturelles :

a Le principe du son de voix articulé n'est pas cet être commun qu'est le phonème, mais les composants de base du son de voix : les lettres.

b Dans les graphiques et les démonstrations descriptives de la géométrie, on appelle élément non pas la notion commune de graphe, mais les théorèmes dont la démonstration fait partie de la démonstration de tous les autres théorèmes de géométrie, ou presque, car les démonstrations secondes présupposent les démonstrations premières. Ceci explique le titre du livre d'Euclide : *Éléments*, parce qu'il contient la démonstration des théorèmes premiers de la géométrie, servant à d'autres démonstrations.

425- 2 Ceux qui ont attribué aux corps un ou plusieurs éléments, les ont regardés comme leurs principes et leurs éléments, parce que les corps en étaient composés et constitués. Empédocle, par exemple, dit que les éléments des corps sont le feu, l'eau, etc. Il les déclare éléments car c'est de leur association que résulte initialement la constitution des corps physiques auxquels ils sont inhérents. Il ajoutait, toutefois, quatre autres principes aux deux précédents, à savoir l'air et la terre, ainsi que la haine et l'amitié, avons-nous dit[203]. Ni Empédocle, ni les autres philosophes naturalistes n'ont soutenu que les genres des choses fussent leurs principes et leurs éléments.

426- 3 Dans les produits de l'art, si quelqu'un veut « étudier la nature », et la définition indiquant l'essence de corps autres que naturels, c'est-à-dire artificiels, s'il veut connaître le lit, par exemple, il lui faut examiner quelles sont les parties le composant, et leur mode d'assemblage ; c'est ainsi qu'il connaîtra la nature du lit.

Le Philosophe en conclut que les genres ne sont donc pas les principes des êtres.

Les genres sont-ils principes des êtres ?

427- Aristote propose trois arguments en faveur de l'autre branche de l'alternative :

1 Chaque chose est connue par sa définition. Mais si le principe d'être se confond avec le principe de connaître, alors, le principe de définition est principe de la chose définie, semble-t-il. Or, les genres sont les principes des définitions, parce qu'ils sont leurs premiers membres. Donc, les genres sont les principes des choses définies.

[203] Métaphysique, Livre I

428- 2 On a acquis la science de chaque chose, lorsqu'on connaît l'espèce conforme à l'essence de cette chose. On ne connaît Socrate qu'en sachant qu'il est un homme. Or, les genres sont les principes des espèces, car ces dernières sont formées d'un genre et d'une différence. Les genres sont donc les principes des choses existantes.

429- 3 Les platoniciens pensaient que l'un et l'être, et le grand et le petit, étaient principes. Ils les utilisaient comme genres. Donc les genres sont principes.

430- Le Philosophe exclut au passage la réponse affirmant que les deux sont principes et éléments. On ne peut dire que quelque chose soit « principe » à titre d'élément ou de partie composante, et à titre de genre à la fois. La preuve en est que la notion qui définit une chose unique en exprimant sa substance, est aussi unique que la substance de cette réalité. Or, la notion définissant à l'aide du genre n'est pas comparable à celle donnée par les composants faisant partie de la chose. Les deux ne peuvent former la notion définissant la substance. Mais la notion définitoire d'une substance provient des principes de la chose. Il est donc impossible que ces principes soient aussi bien leurs genres que leurs composants.

431- Aristote examine ensuite la seconde question : de quels genres s'agit-il ? Des genres premiers ou d'autres ? Si nous pensons que ce sont surtout les genres, les principes, lesquels faut-il préférer ? Les premiers et les plus communs parmi les genres ? Ou bien les derniers, qui s'attribuent plus immédiatement aux espèces ultimes indivises ? La question reste entière, comme nous allons le voir.

432- Il propose trois arguments contre les genres premiers principes :

1 Si les genres sont d'autant plus principes qu'ils sont universels, les plus universels d'entre eux, ceux qui se disent de tout, devront être les premiers des genres et les principes suprêmes. Il y aura autant de principes des choses que de genres les plus communs. Or, ce sont l'un et l'être qui se prédiquent de tout et ils seront donc les principes et les substances de toutes choses. Mais c'est impossible, car l'un et l'être ne peuvent être les genres de tout. L'un et l'être sont ce qu'il y a de plus universel, s'ils étaient principes des genres, ces principes ne seraient pas des genres. Il est donc impossible de soutenir que les principes sont les genres les plus communs, car cette position conclut à l'opposé, à savoir que les principes ne sont pas des genres.

433- L'être et l'un ne peuvent être des genres. Le Philosophe le prouve ainsi : une différence ajoutée au genre produit l'espèce. On ne peut donc prédiquer de la différence ni l'espèce sans le genre, ni le genre sans espèces. Deux raisons expliquent que l'espèce ne puisse se dire de la différence :

a La différence s'étend au-delà de l'espèce, aux dires de Porphyre.

b La différence est formulée dans la définition de l'espèce. L'espèce ne peut donc s'en prédiquer par soi, sauf à supposer que la différence soit son sujet, comme le nombre est sujet de pair, dans la définition duquel il est mentionné. Or, ce n'est pas ainsi que cela se passe, mais c'est la différence qui est une forme de l'espèce.

L'espèce ne peut donc s'attribuer à la différence que par accident. De même, le genre ne peut pas plus se dire par soi de la différence. Il n'est pas mentionné dans la définition de cette dernière, car elle ne fait pas partie du genre[204]. Inversement, la différence n'est pas non plus mentionnée dans la définition du genre. En aucune façon, donc, le genre ne se prédique par soi de la différence. Il se dit, cependant, de « ce qui possède une différence », c'est-à-dire de l'espèce dotée d'une différence en acte. Raison pour laquelle Aristote a écrit que l'espèce ne s'attribue pas aux différences propres aux genres, ni le genre n'est indépendant de ses espèces, car le genre se prédique effectivement de la différence lorsque celle-ci est contenue dans une espèce. Mais aucune différence ne peut provenir de ce qui ne serait ni être ni un, puisque n'importe quelle différence de n'importe quel genre est un être et une unité ; elle ne pourrait, autrement, former une espèce unique d'être. Il est donc impossible que l'un et l'être soient des genres.

434- 2 Si les genres sont dits principes parce qu'ils sont communs et se prédiquent de plusieurs, il faudra que tout ce qui est principe pour cette même raison de communauté et de pluralité d'attribution, soit déclaré genre. Or, tous les intermédiaires entre les genres premiers et les individus, accompagnés de leurs différences, sont des communs prédiqués de plusieurs. Ce serait donc des principes et des genres, ce qui est évidemment faux. Certains parmi eux sont des genres, comme les espèces subalternes, mais d'autres ne le sont pas, comme les espèces dernières. Il n'est donc pas vrai que les genres premiers ou les communs soient des principes premiers.

[204] Topiques, Livre IV

435- 3 Si en outre, les genres sont principes parce qu'ils sont à la source de la connaissance des espèces, les différences le seront bien davantage, car ce sont elles les principes formels des espèces. La forme et l'acte sont le principe suprême de connaissance. Or, il est irrecevable que les différences soient principes des choses, car alors, les principes seront quasiment infinis. Les différenciations sont pour ainsi dire infinies, non pas dans la nature des choses, mais par rapport à nous, et c'est évident pour deux raisons :

a Rien qu'en contemplant la multitude des différences en elles-mêmes.

b À supposer que le genre premier soit principe premier, il est clair qu'il contient en lui des différences innombrables.

Les genres premiers ne sont donc pas principes.

Les espèces dernières sont-elles principes ?

436- Puis il avance trois raisons pour lesquelles les espèces concrètes seraient davantage principes que les genres :

1 D'après les platoniciens, ce serait l'un qui serait au plus haut point « l'espèce », ayant raison de principe. Mais un dit indivisible, car ce n'est rien d'autre que l'être indivisé. Quelque chose est indivisible en deux sens : selon la quantité ou selon l'espèce. Comme le point et l'unité, dans le premier cas, qui forment l'indivisible opposable à la division quantitative ; comme, dans le second cas, l'espèce qui ne se subdivise pas en plusieurs sous-espèces. De ces deux sortes d'indivisibles, le premier et le principal, c'est l'indivisible selon l'espèce, car l'espèce d'un être précède sa quantité. L'indivisible spécifique est donc davantage principe que l'indivisible quantitatif. Or, à vrai dire, le genre paraît indivisible surtout du point de vue de la quantité numérique, parce qu'existe un genre unique de nombreuses espèces. Mais l'espèce concrète est davantage indivisible d'un point de vue spécifique. Ainsi, le prédicat dernier, qui n'est pas le genre de plusieurs espèces, à savoir l'espèce dernière, est plus spécifiquement une que le genre. Homme, par exemple, ou toute autre espèce concrète, n'est pas le genre d'hommes particuliers. L'espèce est donc meilleure principe que le genre.

437- 2 Dans la pensée de Platon, l'unité attribuée à plusieurs sans antériorité ni postériorité, est un être séparé, comme "homme", isolé de tous les hommes. Mais dans le cadre d'une prédication modulée par l'antérieur et le postérieur, il ne la plaçait pas à part. Raison pour laquelle Aristote écrit « là où il y a antériorité et postériorité », lorsqu'un des sujets recevant une prédication commune, est antérieur à un autre. Il n'est alors pas possible que quelque chose d'eux soit séparé, et isolé des sujets auxquels il est attribué.

Comme les nombres, par exemple, sont hiérarchisés de telle sorte que deux est la première espèce, aussi ne trouve-t-on pas d'idée de nombre en dehors des espèces de nombres. Pour la même raison, il n'y aura pas de figure séparée en dehors de l'ensemble des espèces de figures.

438- Cet argument se justifie par le fait qu'on déclare séparé, le commun qui est premier et dont tout le reste participe. Mais si un objet est premier de plusieurs qui participent tous de lui, alors aucun parmi les participants ne devra être considéré comme séparé. Or, c'est, semble-t-il, le cas de l'ensemble des genres, car toutes leurs espèces diffèrent entre elles par leur degré de perfection, donc par leur antériorité ou leur postériorité dans l'échelle de la nature. À supposer donc qu'il n'y ait pas à prendre de commun séparé parmi les réalités dont l'une précède l'autre, si l'on observe un genre extérieur à ses espèces, il recevra « un autre enseignement », car il fera l'objet d'une autre doctrine et obéira à d'autres règles, exorbitantes de la loi ci-dessus. Il est clair, en revanche, qu'entre les individus d'une même espèce, l'antériorité et la postériorité n'est pas de nature, mais seulement chronologique. D'après les prémisses de Platon, par conséquent, l'espèce est quelque chose de séparé. Mais comme les communs sont principes dans la mesure où ils sont séparés, l'espèce sera davantage principe que le genre.

439- 3 En se fondant sur le meilleur et le pire : partout, on trouve du meilleur, naturellement antérieur au moins bon. Pour de tels objets, on ne peut retenir un genre unique commun et isolable. Là où il y a du meilleur et du pire, il ne saurait y avoir de genre séparé. Nous sommes revenus au cas ci-dessus, car cette raison est comme une confirmation de la précédente qui montrait qu'en tout genre, on trouve de l'antérieur et du postérieur parmi les espèces.

440- Aristote conclut son propos concernant ces trois arguments : les espèces dernières qui se prédiquent immédiatement des individus, sont, semble-t-il, davantage principes que les genres. D'habitude, le grec met le genre au génitif plutôt qu'à l'ablatif. C'est pourquoi la version de Boèce est plus claire, car elle conclut expressément que ce type de prédicat est meilleur principe que le genre.

441- Puis il formule une contre-objection avec cet argument : le principe et la cause sont extérieurs aux choses qu'ils initient et qu'ils produisent ; ils peuvent donc en être séparés, car rien n'est cause de soi-même. Il parle ici des principes et causes extrinsèques, à l'origine de la totalité de quelque chose. Or, une réalité n'est posée en dehors des singuliers que parce qu'elle est prédiquée communément et

universellement de tous. Donc, autant quelque chose est universel, autant il est séparé et mérite d'être principe. Mais les genres premiers sont les plus universels, ils doivent donc être les principes suprêmes.

442- Cette dernière raison met sur la voie de la résolution des questions soulevées. Les genres ou les espèces sont posés comme principes universels parce qu'ils sont séparés. Mais que ceux-ci ne soient ni séparés, ni auto-subsistants, nous le démontrerons[205]. C'est pourquoi *le Commentateur* établira que les principes des choses sont la matière et la forme, dont le genre et l'espèce s'inspirent[206]. Le genre se prend, en effet, de la matière, et la différence de la forme, comme nous le montrerons au même endroit. Comme la forme est davantage principe que la matière, l'espèce pour la même raison, sera meilleur principe que le genre. Et l'objection d'après laquelle les genres sont principes de connaissance des espèces et de leur définition, se résout comme celle de la séparation : lorsque le genre est conçu séparément par la raison, en dehors des espèces, il est principe de connaissance. Il serait de la même façon principe d'être si son être était séparé.

[205] Métaphysique, Livre VII
[206] Commentaire de la Métaphysique, Livre VIII

Leçon 9

POURQUOI DES PRINCIPES SEPARES ?

443- *D'abord*, Aristote se demande si les universels sont séparés des singuliers
D'abord, il explicite la question
444- *Ensuite*, les universels sont séparés des singuliers
445- *Ensuite*, il objecte en sens contraire
447- *Ensuite*, il se demande si quelque chose est séparé de ses composés
D'abord, il soulève la question
448- *Ensuite*, il la développe
D'abord, il objecte contre le fait que rien ne serait séparé des composés
454- *Ensuite*, il objecte en sens inverse

Aristote, chap. 4, 999a24 – 999b20

443- Après s'être interrogé sur les principes universels, le Philosophe se demande maintenant s'il existe des êtres séparés de la matière, qui soient néanmoins principes des réalités sensibles. Il examine d'abord si les universels sont séparés des singuliers. La dernière raison évoquée précédemment soulève la question de la dissociation de l'universel et du singulier, car elle la présupposait. Il écrit, en effet, « il existe désormais une raison à ce propos », raison que l'argument venait d'anticiper. Il donne les précisions suivantes :

> 1 « Il découle … », car cela fait suite à ses propos ; c'est présupposé dans l'argumentation précédente, avons-nous dit. Si l'universel n'est pas séparé, il n'est pas principe, et inversement, il est principe s'il est séparé.
>
> 2 Aristote ajoute que c'est le problème le plus ardu de tous ceux de notre science, car, et c'est un signe, les plus éminents philosophes ont divergé à ce sujet. Les platoniciens ont pensé que les universels étaient séparés, tandis que d'autres ont soutenu le contraire.
>
> 3 Son examen est donc des plus nécessaires, car de lui dépend toute la connaissance des substances, tant sensibles qu'immatérielles.

L'universel est-il séparé du singulier ?

444- Il commence par expliquer pourquoi les universels seraient séparés des singuliers : ces derniers sont infinis, et ne peuvent donc être connus. On ne peut les appréhender tous qu'en les rattachant à une unité, qui est un universel. Nous n'aurons donc de science des choses singulières qu'à proportion de la connaissance

des universels. Or, la science ne se préoccupe que de l'existant véritable ; les universels sont par conséquent des êtres existant par soi, isolément des singuliers.

445- A contrario, si l'universel doit être quelque chose d'extérieur au singulier, alors, le genre doit l'être aussi, au moins les genres premiers, mais même les derniers, juste avant les individus. Or, c'est impossible, comme l'a montré la question précédente. Les universels ne sont donc pas séparés des singuliers.

446- Le Philosophe résout ce doute, en montrant de multiples façons que les universels ne sont pas des substances subsistant par elles-mêmes[207]. Il n'est pas nécessaire –nous l'avons maintes fois montré – que le réel ait une existence dans la nature des choses identique à celle dans l'intelligence qui le connaît. L'intellect appréhende immatériellement, en effet, les êtres matériels. L'intelligence connaît universellement la nature des choses singulièrement présente en chacune d'elles, c'est-à-dire sans considération des principes et accidents individuels.

Existe-t-il quelque chose de séparé des composés ?

447- Aristote soulève l'autre question : existe-t-il une réalité formellement séparée des composés de matière et de forme. L'universel, tout d'abord, est il séparé des singuliers ? Certains singuliers sont composés de matière et de forme, mais pas tous néanmoins, ni dans la vérité des choses, car les substances séparées sont des êtres particuliers, subsistant et opérant par elles-mêmes, ni non plus dans la pensée des platoniciens, qui envisageaient des spécimens mathématiques multiples au sein d'une même espèce. Si l'on est en droit de s'interroger sur l'existence d'universels séparés d'êtres singuliers non composés de matière et de forme, à plus forte raison se le demandera-t-on à propos des réalités faites de matière et de forme. Le doute est pour lui maximum sur l'existence de quelque chose « en dehors des entités » composées. Il précise qu'on qualifie l'entité de composée « lorsqu'un attribut est prédiqué de la matière ». Platon soutenait, en effet, que la matière sensible prenait part aux universels séparés, ce qui expliquait que l'universel se dit de singuliers. C'est la participation de la forme universelle à l'intérieur des sensibles matériels qui constitue l'entité, un peu comme si une forme universelle se disait de la matière, selon un mode de participation. Aristote subdivise la question en trois : existe-t-il quelque chose de séparé, en dehors des réalités de ce genre ? Ou bien en dehors de certaines d'entre-elles ? Ou bien en dehors d'aucune ?

[207] Métaphysique, Livre VII

448- Il développe cette problématique, en opposant tout d'abord deux objections contre la négation de réalités séparées des composés de matière et de forme :

> 1 Les composés matériels sont sensibles, c'est pourquoi ils sont singuliers. Or, les singuliers ne sont pas intelligibles, mais perceptibles. Si rien n'existe en dehors d'eux, rien ne sera intelligible, mais tout être sera sensible. Or, il n'y a de science que de l'intelligible. Il n'y aura donc savoir de rien, sauf à confondre perception et science, comme le pensaient les anciens naturalistes[208]. Mais dire qu'il n'y ait pas de science ou qu'elle s'identifie à la perception est irrecevable. Il en va donc de même de l'affirmation que rien n'existe en dehors des singuliers composés de matière et de forme.

449- 2 De la mobilité des composés de matière et de forme, il en induit la raison que tous les sensibles composés sont périssables et mobiles. Si aucun autre genre d'être n'existait, rien ne serait éternel ni immobile.

450- Il manifeste l'incohérence à prétendre que rien n'est éternel ni immobile, tout d'abord du côté de la matière : Si rien n'était éternel, il ne pourrait exister de génération. Car en elle, il est nécessaire que quelque chose advienne, et qu'autre chose soit à l'origine de cette advenue. Si donc cette autre chose est elle-même engendrée, elle doit l'être d'encore une autre. Il est alors inéluctable de procéder à l'infini dans la matière ou bien de parvenir à un premier qui soit principe matériel primordial et inengendré ; sauf à admettre l'impossible : qu'une génération provienne du non-être. Mais si l'on remonte indéfiniment, la génération ne pourra jamais apparaître, car on ne saurait parcourir l'infini. Il est donc inévitable, soit de reconnaître un principe matériel inengendré, soit de dénier toute génération.

451- Puis il donne deux raisons, du côté de la cause formelle :

> 1 Toute génération et tout mouvement doit avoir une fin. La preuve en est qu'aucun mouvement n'est infini, car chacun parvient à une fin. C'est clair de ces mouvements qui s'achèvent en leur terme. Mais il y a, semble-t-il, une exception dans le mouvement circulaire, qui peut être perpétuel et infini[209]. Pourtant, en admettant l'éternité du mouvement, sa continuelle circularité est infinie parce qu'une rotation succède à une autre ; chaque

[208] Traité de l'âme, Livre I
[209] Physiques, Livre VIII

cycle est quant à lui, complet et fini. Qu'un autre lui fasse suite est à attribuer à la spécificité du mouvement circulaire.

452- Il concrétise ses propos généraux sur le mouvement au cas particulier de la génération : il ne peut exister de génération infinie unique, car il n'y a pas d'engendré qui ne puisse parvenir au terme de sa génération, dont la finalité est justement d'être produit. Qu'être fait soit le terme de la génération, c'est évident pour ceci : l'être engendré ne peut qu'être « exactement au moment où il est produit », c'est-à-dire au terme de son engendrement. Comme la forme, par quoi quelque chose existe, doit être le résultat d'une génération, nous n'avons pas à procéder sans fin dans les formes. Il doit en exister une dernière, exempte de génération, puisque la forme est la fin de la génération, avons-nous dit. De même, donc, que la matière à la base de la génération doit être inengendrée, puisqu'on ne va pas à l'infini, de même, une forme doit être inengendrée lorsqu'on ne remonte pas sans arrêt dans les formes.

453- 2 Si une matière est première parce qu'inengendrée, il est beaucoup plus rationnel qu'existe une substance, autrement dit une forme, inengendrée, puisque c'est par la forme qu'une réalité a d'être. La matière, pour sa part, est davantage sujet de génération et de changement. Mais si ni l'une ni l'autre ne sont inengendrées, rien d'autre ne le sera, puisque tout ce qui existe relève de l'essence de la matière, de la forme ou du composé des deux. Or, on ne peut soutenir que rien n'est inengendré, nous l'avons vu. Reste donc qu'il est nécessaire qu'existe quelque chose « outre les entités », c'est-à-dire les totalités que sont les singuliers composés de matière et de forme ; ajoutons "quelque chose qui soit forme et espèce". Car la matière en elle-même ne peut être isolée des singuliers, n'ayant d'être que par autrui. La forme, en revanche, ressemble davantage à l'origine de l'être des choses.

454- Puis Aristote soulève des contre-objections. Si quelqu'un prétend qu'une forme est séparée hors des singuliers composés de forme et de matière, se posera la question de savoir où cela se produit et où non. Car il est manifeste que ce ne peut être partout, notoirement dans les artefacts. Il est impossible qu'une maison existe isolément de cette maison tangible, faite de matière et de forme.

455- Aristote répond pour une partie à cette question en démontrant l'existence de substances séparées des sensibles, intelligibles en elles-mêmes[210], et pour une autre partie lorsqu'il établit que les formes et les espèces des choses sensibles ne sont pas séparées de la matière[211]. Cela n'implique néanmoins pas qu'il ne puisse y avoir de science sur les réalités sensibles, ni que la science soit une sensation. Les choses n'ont pas, en effet, à avoir le même mode d'être en elles-mêmes et dans la visée du savant. Ce qui est de soi matériel, est connu immatériellement dans l'intelligence, avons-nous déjà dit. Il n'est pas davantage nécessaire qu'une forme non séparée de la matière, soit engendrée. La génération n'est pas des formes, mais des composés[212]. Chacun voit donc où nous devons reconnaître des formes séparées, et où nous ne le devons pas. Chez tous les êtres sensibles par nature, leur forme n'est pas isolée. Mais les êtres naturellement intelligibles sont séparés de la matière. Les substances séparées ne sont pas de même nature que les réalités tangibles, mais d'une autre essence, plus élevée et d'un autre ordre de réalités.

[210] Métaphysique, Livre XII
[211] Métaphysique, Livre VII
[212] Métaphysique, Livre VII

Leçon 10

POURQUOI L'UNICITE DES PRINCIPES ?

456- *D'abord*, Aristote se demande si le principe formel est unique pour tous
  D'abord, il soulève la question
457- *Ensuite*, il objecte contre un membre de la problématique
460- *Ensuite*, il cherche la même chose en général pour tous les principes
  D'abord, les raisons pour qu'ils soient identiques en nombre
    D'abord, il formule au préalable l'interrogation
461- *Ensuite*, il donne trois raisons pour montrer qu'ils sont identiques en nombre
464- *Ensuite*, il objecte en sens contraire

Aristote, chap. 4, 999b21 – 1000a1

456- Après s'être demandé quels sont les principes, et s'il y en a de séparés de la matière, le Philosophe recherche leurs caractéristiques. Il s'interroge sur leur unité et leur multiplicité. Comment sont-ils uns ? Le principe formel, notamment, est-il un pour tous les êtres d'une même espèce ? On est, en effet, en droit de se demander s'il n'existe qu'une seule substance formelle de tout ce qui partage une même espèce, comme les hommes, par exemple.

Il n'y a pas de forme unique d'une espèce

457- Aristote objecte contre l'unicité de forme pour tous les spécimens d'une même espèce, par deux raisons :

> 1 Les êtres de même espèce sont nombreux et différents. Mais, si tous n'avaient qu'une seule substance, alors des êtres à la substance unique seraient différents, ce qui est irrationnel.

458- 2 Une réalité une et indivise n'est pas associée à un divisé pour constituer le multiple. Or, la matière est, à l'évidence, partagée en singuliers divers. Si la substance formelle était une et identique, nous ne pourrions affirmer que chaque individu est une matière dotée de telle substance une et indivise, de sorte qu'une entité résulterait des deux, à savoir d'une matière et de la forme substantielle une et indivise.

459- Il n'objecte pas en sens contraire, car les réponses données aux questions suivantes, qui s'opposent aux précédentes, sont déjà celles énoncées plus haut à

propos de la séparation des universels. S'il existe un universel séparé, on doit supposer une substance numériquement une pour tous les êtres appartenant à une même espèce, car l'universel est la substance des singuliers. Aristote établira la vérité lorsqu'il démontrera que l'identité ou l'essence de quoi que ce soit n'est pas autre chose que la chose elle-même, sauf par accident[213].

Les principes sont-ils uns en nombre ou en espèce ?

460- Aristote étend la question de l'unité à tous les principes en général. Sont-ils numériquement identiques ? Ou bien plusieurs de même espèce ? Il commence par donner les raisons de leur identité numérique. Une même interrogation peut, en effet, porter universellement sur les principes des choses, aussi bien que sur la substance : sont-ils numériquement identiques ?

461- Puis il propose trois arguments en faveur de cette unité numérique :

1 On n'observe dans les êtres dérivés que ce qu'ils reçoivent de leurs principes. Si donc ces derniers ne sont pas un en nombre, mais seulement en espèce, il n'y aura rien de physiquement un parmi les dérivés, mais une simple unité spécifique.

462- 2 L'un en soi ou l'être en soi doit être un en nombre. Il appelle "un en soi" et "être en soi", et l'un et l'être abstraits. Si le principe des choses n'est pas numériquement un, mais seulement spécifiquement, alors rien ne sera l'un en soi ni l'être en soi ; l'un et l'être, autrement dit, ne subsisteraient pas.

463- 3 La science est acquise lorsqu'on repère l'unité dans le multiple, comme l'homme commun en tous les hommes. Il n'y a pas de science des singuliers, mais de l'unité qui habite en eux. Or, toute science ou connaissance des dérivés dépend de la connaissance des principes. Si donc les principes ne sont pas un numériquement, mais seulement spécifiquement, alors la science ne porte pas sur le réel.

464- Il donne enfin une raison en sens contraire : si les principes sont numériquement uns, de sorte que n'importe quel principe est de soi unique, on ne pourra dire des principes de l'existence qu'ils sont comparables à ceux des êtres sensibles. Des êtres sensibles divers, en effet, connaissent des principes

[213] Métaphysique, Livre VII

numériquement distincts, mais spécifiquement identiques, comme les spécimens qui en découlent, sont physiquement distincts, mais identiques par l'espèce. Les principes de syllabes numériquement distinctes mais spécifiquement identiques sont des jeux de lettres semblables, mais numériquement distincts. Si l'on soutient, néanmoins, qu'il n'en est pas ainsi parmi les principes des êtres, car ils sont numériquement uniques, rien n'existera plus, dès lors, en dehors des éléments, car tout ce qui est numériquement un est singulier. Nous appelons, en effet, singulier ce qui est numériquement un, et universel ce qui est en plusieurs. Mais le singulier ne se démultiplie pas et demeure singulier. Lorsqu'on soutient que les lettres au principe de toutes les syllabes, sont physiquement les mêmes, celles-ci ne peuvent jamais se dédoubler, ni se multiplier davantage. On ne pourra donc pas les séparer concrètement dans cette syllabe BA et cette autre DA. Il en va de même, pour la même raison, des autres lettres. Et pour cette même raison encore, si les principes de tous les êtres sont numériquement identiques, alors rien n'existera en dehors d'eux. Cela paraît insoutenable, car un principe est principe de quelque chose, et il ne peut être principe que s'il existe autre chose que lui.

465- Cette question est résolue[214] lorsque le Philosophe démontre que les principes intrinsèques – concrètement la matière et la forme ou la privation – ne sont pas identiques en nombre pour tous, mais par analogie ou proportion. Mais les principes séparés comme les substances intellectuelles, dont la plus éminente est Dieu, sont en nombre unique, chacune pour elle-même. Ce qui est l'un et l'être en soi, c'est Dieu, et de lui découle l'unité physique de toutes choses. La science les envisage non parce qu'elles sont toutes en nombre unique, mais parce qu'existe une unité conceptuelle de multiples. L'argument opposé, en revanche, se vérifie des principes de l'essence, mais pas des principes séparés comme l'agent et la fin. Beaucoup de choses peuvent naître d'un agent ou d'un moteur unique, et se diriger vers une fin unique.

[214] Métaphysique, Livre XII

Leçon 11

PRINCIPES DES CORRUPTIBLES ET INCORRUPTIBLES ?

466- *D'abord*, Aristote énonce la question de la diversité des principes
467- *Ensuite*, les principes des corruptibles et des incorruptibles ne sont pas identiques
  D'abord, il donne la raison de l'interrogation
468- *Ensuite*, il réfute la solution des poètes théologiens
  D'abord, il énonce leur solution
470- *Ensuite*, il objecte contre elle
471- *Ensuite*, il s'excuse de la brièveté de sa réfutation
472- *Ensuite*, il exclut la solution de certains philosophes naturalistes
  D'abord, il rappelle la raison
473- *Ensuite*, il propose une réponse
474- *Ensuite*, il réfute la position d'Empédocle
  D'abord, la raison avancée ne correspond pas à sa position
478- *Ensuite*, la raison n'est pas suffisante
481- *Ensuite*, la raison n'est pas à propos
483- *Ensuite*, il objecte en sens contraire pour montrer qu'ils ne sont pas divers

Aristote, chap. 4, 1000a2 – 1001a3

466- Après s'être demandé si les principes sont en général identiques en nombre pour tous les membres d'une même espèce, ou s'ils ne le sont que par l'espèce, le Philosophe regarde s'ils sont numériquement identiques ou non chez les corruptibles et les incorruptibles. Car le doute sur l'identité des principes, persiste autant chez les philosophes modernes à l'école de Platon, que chez les anciens.

Les principes des êtres corruptibles et des incorruptibles divergent

467- Il explique pourquoi les principes des êtres périssables et des impérissables ne sont pas identiques : si l'on affirme leur identité, comme de principes identiques découle un effet identique, toutes les choses devraient être ou bien corruptibles ou bien incorruptibles. La question est donc de savoir comment certaines sont corruptibles et d'autres non, et en raison de quelle cause.

468- Puis il rejette la réponse proposée par les poètes théologiens. Chez les grecs, du moins parmi les philosophes naturalistes, certains adeptes de la sagesse introduisirent des dieux, et celèrent la vérité des choses divines sous le voile de

mythes, comme Orphée, Hésiode et d'autres. Simplicius soutient même que Platon lui-aussi, dissimula la vérité philosophique sous le masque des mathématiques[215]. Aristote écrit que les disciples d'Hésiode, surnommés théologiens, prirent soin de n'instruire qu'eux-mêmes, et méprisèrent le reste de l'humanité en lui transmettant la vérité qu'ils ont contemplée, de telle façon qu'eux-seuls pouvaient la comprendre. Si la vérité est obscurcie par des mythes, seul l'auteur du mythe, en effet, peut déceler le message caché sous la fable. Les hésiodistes nommèrent dieux, les principes premiers des choses, et les partagèrent entre ceux qui n'ont pas consommé de cette nourriture suave appelée nectar ou manne, et demeurèrent mortels, et ceux qui en avaient pris, et devinrent immortels.

469- Un fond de vérité cachée demeure sous la fable : comprenons que le nectar ou la manne représente la bonté suprême du principe premier. La suavité de l'affection ou de l'amour est un bien, et tout bien découle d'un bien premier. On comprend dès lors, que leur proximité du bien suprême rend certains êtres incorruptibles, comme ceux qui font totalement partie de l'être divin. D'autres, cependant, plus éloignés du principe premier – c'est ce que signifie ne pas goûter à la manne ou au nectar – ne peuvent jouir de la perpétuité personnelle, mais seulement spécifique[216]. Est-ce bien, néanmoins, cela qu'ils ont voulu obscurément dire ou bien autre chose ? On ne peut trancher plus nettement sur la base de ces discours.

470- Aristote soulève une objection. Par ces noms de nectar et de manne, les hésiodistes ont souhaité traduire ce qui était connu d'eux mais pas de nous. Comme ils voulurent résoudre la question et conférer l'incorruptibilité aux choses en se servant de ces causes, ils les déclarèrent au-dessus de nos intelligences. Si l'on devait, en effet, comprendre à la lettre leurs propos, ils n'auraient aucune portée : les dieux qui goûtèrent au nectar et à la manne, le firent soit pour le plaisir, soit par nécessité d'être. On se nourrit, en effet, pour ces raisons. Si c'est pour l'agrément, nectar et manne ne peuvent alors être causes d'existence, ni par conséquent d'incorruptibilité, car se délecter suit le fait d'être. Mais si c'est par nécessité d'être qu'ils en consommèrent, ils ne manqueront plus jamais de nourriture. Apparemment, donc, ils ont d'abord existé corruptibles et privés de cette nourriture, et ont été faits incorruptibles par sa consommation. Mais c'est incohérent, semble-t-il, parce qu'une nourriture ne nourrit quelqu'un qu'en se désagrégeant elle-même dans l'espèce de celui qui se nourrit. Ce qui est corruptible ne peut donc offrir l'incorruptibilité à personne.

---

[215] Commentaire des Catégories
[216] De la génération, Livre II

471- Le Philosophe s'excuse de la brièveté de sa réfutation. Ceux qui entendent philosopher par « métaphore », pour cacher la vérité des sages sous des mythes, ne méritent pas qu'on s'attarde à eux. Quiconque voudrait les réfuter en s'appuyant sur le sens littéral, les trouverait ridicules. Mais s'il veut chercher la vérité occulte du mythe, il demeure dans l'obscurité. Il est admis qu'Aristote, lorsqu'il dialogue avec Platon ou d'autres qui enseignent une doctrine masquée sous des apparences étrangères, ne discute pas de la vérité cachée, mais de l'expression extérieure.

472- Puis il rejette la solution proposée par certains naturalistes. Abandonnant la position des professeurs de vérité sous forme de mythe, nous devons examiner cette même question chez ceux qui l'enseignent de façon démonstrative : pourquoi, en supposant que tous les êtres proviennent des mêmes principes, certains sont-ils naturellement éternels, et d'autres périssables ? Mais eux non-plus ne purent expliquer pourquoi il en est ainsi et furent incapables de justifier l'identité de principes des êtres corruptibles et des éternels. Il apparaît donc rationnel de penser que les principes et les causes des uns et des autres ne sont pas identiques.

473- Aristote rappelle une autre solution : l'explication la meilleure de la problématique en question paraît être celle proposée par Empédocle ; elle aboutit cependant au même résultat, car son raisonnement n'est pas plus cohérent que les autres, comme nous allons le voir. Il a énoncé, en effet, des principes communs aux corruptibles et aux incorruptibles, mais il a ajouté un principe – la haine entre éléments – pour cause particulière de la corruption ; c'est l'adjonction de cette cause aux autres principes qui est le facteur de corruption des choses.

474- Mais il réfute cette position. La justification proposée n'est pas cohérente avec la position d'Empédocle, pour trois raisons :

> 1 Elle n'est pas homogène avec ses autres thèses sur la haine. Il est incohérent de la considérer comme cause de corruption alors que d'après lui, elle n'est pas moins facteur de génération partout sauf en un endroit. En toutes choses, en effet, les principes étaient mêlés de haine, sauf en Dieu, qu'il considérait comme issu de ces principes, mais exempt de haine. Il appelait le Ciel, Dieu, de la même façon que Xénophane contemplant l'ensemble du Ciel, nomma Dieu, son unité, avons-nous dit[217]. Pour Empédocle, le Ciel était composé des quatre éléments dans l'amitié, mais sans haine ni discorde, du fait de son indestructibilité. Tout le reste,

[217] Métaphysique, Livre I

néanmoins, était, d'après lui, mélangé de haine, qu'il soit, qu'il fut ou qu'il vienne ; que ce soient les étendues arborés, les hommes et les femmes, les bêtes et les animaux terrestres, les vautours, volatiles à longue vie, les poissons nourris par l'eau, et les dieux d'une grande longévité. Car il appelle dieux, semble-t-il, les étoiles qui, d'après lui, peuvent se désagréger après longtemps, ou des démons, sortes d'animaux évanescents, selon les platoniciens, ou encore les dieux à forme humaine des épicuriens, déjà évoqués. Du fait que tous les êtres animés, sauf un, sont engendrés depuis la haine, on peut en déduire que celle-ci est cause de génération.

475- Par ailleurs, ajoutons une autre raison : il est évident que, d'après la thèse d'Empédocle, sans la haine, tout serait un, car elle est, chez lui, la cause de distinction. C'est pourquoi Aristote en déduit que lorsque toutes choses sont réunies, comme pendant le chaos, alors la haine apparaît en dernier et sépare en désagrégeant. C'est d'ailleurs la lettre de Boèce : « lorsque cela convergea, alors il connut la dernière discorde ». Comme l'être du Monde résulte de la distinction des choses, il est évident que la haine est cause de sa génération.

476- 2 Du côté de Dieu lui-même : Puisqu'Empédocle pense que la haine n'entre pas dans la composition de Dieu, d'après son raisonnement. Or, Dieu est le plus heureux, aux dires de tout le monde ; c'est donc lui le savant suprême, mais le moins avisé des êtres doués de connaissance. Si l'on s'en tient à Empédocle, en effet, Dieu ne connaît pas tous les éléments, puisqu'il n'a pas de haine et ignore ce que c'est. Dans sa doctrine, en effet, nous connaissons le semblable par le semblable ; nous connaissons, dit-il, la terre par la terre, l'eau par l'eau et « l'affection » comme l'amour ou la concorde, « par l'affection », c'est-à-dire par l'amour ou la concorde, et de même, « la haine par la haine » qui est triste, pesante et mauvaise, comme le dit Boèce en ajoutant : « la discorde est un mal pour la discorde ». Chacun voit donc pourquoi Aristote déclare cette thèse incompatible et contradictoire avec le fait que Dieu soit le plus heureux, lui qui ignore quelque chose que nous, nous connaissons. Mais cette raison pourrait paraître hors de propos, c'est pourquoi il revient au sujet principal : retournant à la source du raisonnement, il est évident qu'Empédocle aboutit à la conclusion que la haine n'est pas plus cause de corruption que d'être.

477- 3 Du côté de l'amour : De façon comparable, l'amour n'est pas davantage cause de génération ni d'existence, contrairement à ce qu'il soutenait, si l'on s'en tient à une autre de ses thèses. Selon ses propos, en effet, lorsque tous

> les éléments seront agrégés ensemble, le Monde périra. Ainsi l'amour est corrupteur universel. Pour le Monde dans sa globalité, donc, l'amour est cause de corruption, et la haine, de génération, mais pour les choses particulières, c'est la haine qui corrompt, et l'amour qui engendre.

478- Aristote démontre ensuite l'insuffisance du raisonnement. Le mouvement des choses provenait, selon lui, de la haine et de l'amitié, parce qu'à un moment donné, l'amour unit tout, et par la suite, la haine sépare tout. Mais pourquoi ce changement passe-t-il tantôt sous l'emprise de la haine, et tantôt sous celle de l'amour, il ne savait dire que parce que c'est ainsi par disposition naturelle.

479- Il tire les conséquences des positions d'Empédocle ; celles-ci, écrites en vers grecs, soulèvent de sérieuses difficultés tant elles diffèrent du langage courant. Voici ses paroles : « Mais c'est pourquoi une grande haine est nourrie dans ses membres, et poursuit son honneur, au temps accompli qui dissout le serment du muable ». Et la lettre de Boèce donne : « Mais comme une grande discorde est alimentée dans les membres, vers les honneurs, parce qu'elle avance dans l'année achevée, qui reconduit au grand serment de leur changement ». Pour comprendre, il faut noter qu'il parle poétiquement du Monde entier, et le compare à un animal dont les membres et les organes sont d'abord en plein accord, qu'il appelle amour ou concorde. Peu après, cependant, s'installe un désaccord, qu'il nomme discorde. Analogiquement, les régions de l'Univers étaient initialement en grande concorde, mais par la suite, la haine a trouvé son aliment jusqu'à acquérir la préséance de l'honneur, et la domination sur les éléments. Cela s'est produit au cours d'un temps imparti, ou d'une année complète, selon Empédocle. « Celle qui » – s'agit-il soit de la haine et de la discorde, soit de l'année ? – dissout le « serment » de l'existant muable, c'est-à-dire l'union préalable des éléments ; soit l'année, soit la haine revient au serment majeur, parce qu'un pouvoir et une virulence secrète lui permettent de reprendre la maîtrise des choses.

480- Aristote insiste sur les paroles d'Empédocle à propos de « muable ». Il explique la nécessité du changement de l'être, comme pour dire : Empédocle a présenté les choses comme si l'échange entre la haine et l'amour était inéluctable, mais sans justifier nulle part cette nécessité. Chez un animal, la cause du changement de haine à amour s'explique par le mouvement céleste à la source de la génération et de la corruption dans les choses. Mais on ne peut assigner une telle cause à l'Univers entier, changeant par amitié et par guerre. L'argument d'Empédocle est donc notoirement insuffisant.

481- Il démontre aussi que l'argument en question d'Empédocle est hors de propos. La thèse semble exprimer, pour ce qui est manifeste, que les principes n'engendrent pas des êtres corruptibles et d'autres incorruptibles, mais que tous, en dehors des seuls éléments, sont corruptibles. Le problème qui nous a motivés est dès lors évacué : pourquoi certaines choses sont-elles corruptibles et d'autres non, si toutes proviennent des mêmes principes ? Son raisonnement ne répond donc pas à la question posée, mais la supprime.

482- On pourrait toutefois se demander comment Aristote en vient à dire qu'Empédocle considérait tout comme corruptible, hormis les éléments, alors qu'il avait soutenu plus haut que Dieu était un, c'est-à-dire composé des éléments sauf de la haine. Il faut donc répondre qu'il supposait une double corruption des choses, comme ce qui précède le montre. Une selon la fusion de l'Univers entier, produite par l'amour, corruption dont même Dieu n'est pas indemne, puisque l'amour le compose aussi et lui agrège le reste. Mais également une corruption des choses particulières, produite par la haine, dont Dieu est exempt puisque la haine n'est pas en lui. Aristote épilogue donc en concluant que tout a été dit pour établir que les principes des corruptibles et des incorruptibles ne sont pas identiques.

Les principes des êtres corruptibles et incorruptibles sont identiques

483- Puis il objecte en sens contraire pour montrer qu'ils ne divergent pas, avec deux arguments :

1 Si les principes des êtres corruptibles et des incorruptibles ne sont pas les mêmes, demeure la question de savoir si les principes des corruptibles sont corruptibles ou non. Répondre oui ne tient pas pour deux raisons :

a Tout corruptible se désagrège dans les éléments à partir desquels il a été composé. Si donc, les principes des corruptibles sont corruptibles, il faut supposer à nouveau d'autres principes à l'origine de leur existence ; Or, c'est incohérent, à moins de soutenir que les principes procèdent à l'infini. Mais on a démontré[218] qu'il ne peut y avoir d'infinité de principes dans aucun genre de cause. Il est tout autant incohérent de supposer une borne aux principes corruptibles, puisque la corruption provient, semble-t-il, de la dissolution en éléments antérieurs.

484- b Si les principes des corruptibles sont corruptibles, ils doivent se corrompre, car tout corruptible finira corrompu. Mais après avoir été

[218] Métaphysique, Livre II

corrompu, ils ne pourront plus être principes, car ce qui se corrompt ou est corrompu, ne peut plus rien causer. Or, les corruptibles s'engendrent toujours séquentiellement ; on ne peut donc soutenir que les principes des corruptibles soient corruptibles.

485- Mais lorsqu'on considère que les principes des corruptibles sont incorruptibles, on conçoit à l'évidence que ceux des incorruptibles le sont aussi. La question de savoir pourquoi des principes incorruptibles produisent des effets tantôt corruptibles et tantôt incorruptibles, restera toujours pendante. Cela ne paraît pas rationnel : ou bien c'est impossible, ou bien cela requiert beaucoup d'éclaircissements.

486- 2 De l'avis général, personne ne s'est senti obligé de dire que les principes des incorruptibles et des corruptibles divergent. Tous pensent, au contraire, que les principes de toutes choses sont identiques. Pourtant tous traitèrent à la légère les objections soulevées en première partie, comme si elles n'avaient guère de poids, ce qui revient à les concéder. C'est pourquoi Boèce écrit : « Mais ils avalèrent la première objection, comme s'ils la tenaient pour mineure ».

487- Le Philosophe donne sa solution en établissant que les principes premiers actifs ou moteurs sont identiques pour tous, quoique selon un certain ordre[219]. Les premiers sont principes absolument incorruptibles et immobiles. Les seconds – les astres – sont incorruptibles et mobiles ; par leurs mouvements, ils causent la génération et la corruption parmi les choses. Les principes intrinsèques sont identiques pour les corruptibles et les incorruptibles, non pas numériquement, mais par analogie. Les principes intrinsèques des êtres périssables – la matière et la forme – ne sont pas corruptibles en soi, mais seulement par accident. C'est, en effet, ainsi que périssent la forme et la matière des êtres corruptibles[220].

[219] Métaphysique, Livre XII
[220] Physiques, Livre I

Leçon 12

POURQUOI L'UN COMME PRINCIPE ?

488- *D'abord*, Aristote soulève le doute sur l'un comme principe
489- *Ensuite*, il donne les opinions des deux partis
490- *Ensuite*, il donne les raisons en faveur des deux partis
D'abord, les raisons en faveur de Platon et de Pythagore
493- *Ensuite*, deux raisons contraires, en faveur des naturalistes
D'abord, la première raison
D'abord, il la propose
494- *Ensuite*, comment, la question fait difficulté chez Platon
496- *Ensuite*, la seconde raison
D'abord, il la propose
498- *Ensuite*, il la résout
499- *Ensuite*, il reste encore deux difficultés chez les platoniciens

Aristote, chap. 4, 1001a4 – 1001b25

488- Après s'être interrogé sur l'identité ou non des principes, le Philosophe se demande quel est le rôle de l'un comme principe. Est-il seulement principe ? Parmi toutes les questions soulevées, l'une d'entre elles est particulièrement difficile à aborder, en raison de la force des arguments de chacun des deux partis. C'est pourtant très nécessaire car le jugement sur la substance des choses en dépend. Cette question, la voici : l'un et l'être sont-ils substances des choses ? Faudrait-il ne leur attribuer aucune autre nature, qui serait comme informée par l'un et l'être, mais plutôt s'en tenir au fait que l'un et l'être sont la substance même des choses ? Ou bien au contraire, faut-il s'interroger sur ce à quoi il convient d'être un ou être, et qui serait une nature autre, sujette de l'entité et de l'unité ?

L'un est substance des choses

489- Il énonce la position des deux partis. Certains philosophes penchent dans un sens et d'autres dans l'autre. Platon et Pythagore ne voyaient pas que l'un et l'être caractérisaient une nature, mais étaient la nature du réel, comme si le fait même d'être et d'être un étaient la substance des choses. D'autres, à propos des réalités naturelles, attribuèrent l'un et l'être à certaines natures. Empédocle, par exemple, réduisit l'un à quelque chose de mieux connu, qu'il déclarait un et être, à savoir l'amour qui est cause de l'unité de toutes choses, semble-t-il. D'autres naturalistes ont pensé à des causes élémentaires, ou bien une seule primordiale, comme le feu ou l'air, ou bien plusieurs. Ils voyaient, en effet, dans les principes matériels la

substance du réel, et devaient en chaque cas élaborer l'unité et l'être des choses sur leur base, en sorte que quels que soient les principes retenus – qu'ils en aient supposés un seul ou plusieurs – ils conféreraient l'être et l'un à tout ce qui existe.

490- Puis il expose les raisons des deux partis, en commençant par celles de Platon et de Pythagore. Il établit pour cela une division : ou bien l'un et l'être séparés sont en eux-mêmes substances, ou bien non. Dans la négative, nous nous heurtons à deux inconvénients :

1 L'un et l'être sont les réalités les plus universelles qui soient. Si donc ils ne sont pas séparés, de façon à être substances, aucun universel, dès lors, ne sera séparé. Il s'ensuivrait qu'on ne constaterait rien d'autre dans les choses que le singulier, ce qui est insoutenable après ce que nous avons dit.

491- 2 Le nombre n'est pas autre chose que ses unités, puisqu'il en est composé. Or, l'unité, c'est l'un lui-même. Si l'un lui-même n'est pas séparé comme une substance existant par soi, le nombre ne serait pas une nature séparée des choses plongées dans la matière. D'après ce que nous avons dit plus haut, on peut prouver que cela ne tient pas. On ne peut donc dire que l'un et l'être ne sont pas des substances existant par soi.

492- Mais en concédant l'autre partie de l'alternative, à savoir que l'un et l'être sont en eux-mêmes des existants séparés, il est nécessaire qu'ils soient la substance de toutes les choses reconnues comme unes et êtres. Tout existant séparé qui se prédique de plusieurs, est leur substance. Mais rien ne se prédique aussi universellement des choses que l'un et l'être, qui seraient donc la substance de tout.

L'un n'est pas substance des choses

493- Puis Aristote propose deux arguments en sens contraires, favorables aux naturalistes. Il commence par exposer le premier : si quelque chose qui soit l'être en soi et l'un en soi, existe comme séparé, nous devrons dire que sera un ce qui est être. Mais tout ce qui est hors de l'être n'est pas. Par conséquent, à suivre Parménide, tout ce qui est hors de l'un est non-être. Tout devra donc être un, car on ne pourra admettre que ce qui est autre que l'un séparé par soi, soit un être.

494- Mais cette conclusion pose problème lorsque Platon soutient que le nombre est la substance des choses. Dans les deux cas – qu'on soutienne que l'un en soi séparé soit une substance ou qu'on le nie – il paraît impossible à chaque fois que le

nombre soit substance des choses. Si l'on retient que l'un n'est pas substances, on a déjà dit pourquoi le nombre ne pouvait pas être substance.

495- Mais à supposer que l'un en soi, soit substance, une même question se pose à l'un et à l'être. Ou bien il existe un autre un, en dehors de l'un en soi séparé, ou bien non. S'il n'y en a effectivement pas d'autre, il n'y aura pas non plus de multitude, comme l'affirme Parménide. Mais s'il en existe un autre, ce dernier, étant différent de cela même qu'est l'un, proviendra matériellement d'autre chose étrangère à l'un lui-même et de ce fait, à l'être. L'origine de cette seconde unité, devrait donc ne pas être un être. De cet un étranger à l'un en soi, on ne pourra constituer la pluralité parmi les êtres, puisque ceux-ci sont ou bien un, ou bien multiples, mais dans ce dernier cas, chacun est un en lui-même. Or, cette unité proviendrait matériellement de ce qui n'est ni un ni être.

496- Puis il donne la seconde raison. Si l'un en soi séparé est indivisible, alors, comme le supposait Zénon, plus rien n'existe. Il pensait, en effet, qu'une réalité qu'un ajout ne rendait pas plus grande, ni une soustraction plus petite, n'existait pas, car il identifiait être et grandeur. Or, à l'évidence quelque chose qu'un ajout n'agrandit pas ou qu'une soustraction ne diminue pas n'est pas une grandeur. Si donc tout est grandeur, ce que l'addition ou la soustraction n'agrandit ni ne diminue, n'est pas un être.

497- Pour mieux vérifier encore l'argument, il faudrait que tout être soit une grandeur volumique. Un volume, quelle que soit la dimension à laquelle on ajoute ou retranche, devient plus grand ou plus petit. Mais d'autres grandeurs comme les surfaces et les lignes s'agrandissent par l'ajout en certaines dimensions, mais pas en d'autres. Une ligne ajoutée à une autre dans le sens de la longueur, s'agrandit, mais pas dans le sens de la largeur, une surface ajoutée à une surface grandit en longueur et en largeur, mais pas en profondeur. Le point et l'unité, quant à eux, n'augmentent ni ne réduisent en aucune manière. En suivant Zénon, donc, le point et l'unité seraient entièrement non-êtres, le corps, être dans tous les cas, la surface et la ligne, êtres en un sens, et non-êtres en un autre.

498- Aristote démonte l'argument proposé. Zénon raisonne « comme un balourd », de façon rudimentaire et grossière. D'après lui, il ne peut se faire que quelque chose soit indivisible. Nous devons donc répondre à sa thèse, si ce n'est sur le fond, du moins par rapport à l'interlocuteur. Même si, disons-nous, l'un, ajouté à autre chose, ne l'agrandit pas, il fait tout de même qu'il y a plus. Et il suffit, à l'idée d'être, de rendre plus grand dans le continu, et plus nombreux dans le discret.

499- Même avec les solutions susdites, demeurent cependant deux difficultés chez les platoniciens :

1 Ils voyaient dans l'indivisible, non seulement la cause du nombre, qui est une pluralité, mais encore la cause de la grandeur. Pourtant, même en accordant qu'ajouter une unité, cela fait plus, ce qui semble suffire à faire de l'unité la cause du nombre, comment pourrait-il se faire que d'un tel indivisible, ou même de plusieurs semblables, résulte une grandeur, de l'avis des platoniciens ? Cela reviendrait à dire que la ligne est composée de points. Car l'unité, comme le point, est indivisible.

500- 2 Certains sont d'avis que le nombre est l'effet de l'un indivisible et d'autre chose qui prend part à l'un comme une nature matérielle ; on doit encore se demander, néanmoins, pourquoi et comment on devient, à partir de cet un formel et de cette autre nature matérielle qu'on dira non-un, tantôt nombre et tantôt grandeur. Surtout si ce non-un matériel est l'inégalité signifiée par la grandeur, et de même nature. On ne voit pas comment sur la base de cette inégalité comme matière, et sur l'un comme forme, émergent les nombres ; ni non plus comment à partir d'un nombre comme forme et de l'inégalité comme matière, surgissent les grandeurs. Les platoniciens prétendaient pourtant qu'à partir d'une première unité, et d'une première dualité, naissait le nombre, qui, associé à une inégalité matérielle, devenait grandeur.

501- Aristote donne la réponse à ces questions dans les livres suivants. Qu'il existe un être séparé, un et être en soi, il le montre par la suite[221], en démontrant l'unité du premier principe entièrement séparé ; celui-ci n'est pas pour autant la substance de toutes les choses unes, contrairement à ce que pensaient les platoniciens, mais la cause et le principe de l'unité de chaque chose. Or, l'un, d'après ce qu'on a vu ailleurs, se dit en deux sens :

1 Lorsqu'il se convertit avec l'être, chaque chose est une par son essence, comme on le prouvera[222]. Un n'ajoute alors rien d'autre à être que la seule notion d'indivision.

2 Lorsqu'il signifie la notion de mesure première absolue, ou dans un genre donné. S'il est purement et simplement minimum et indivisible, il s'agit de l'un principe et mesure du nombre. S'il n'est pas minimum indivisible absolu, il sera un non pas purement et simplement, mais selon le

[221] Métaphysique, Livre XII
[222] Métaphysique, Livre IV

positionnement ; il s'agit d'une unité de mesure comme l'as pour le poids, le dièse pour les accords, ou le pied pour une ligne. Une telle unité n'interdit pas de construire une grandeur, comme il le montre[223]. Les platonicien ont néanmoins confondu l'un au principe du nombre avec l'un convertible avec l'être, et ont soutenu que l'un numérique était la substance de quoi que ce soit, et que le nombre, fondé sur plusieurs principes substantiels, forme la substance des choses composées. Aristote en discutera plus longuement[224].

[223] Métaphysique, Livre X
[224] Métaphysique, Livre XIII et XIV

Leçon 13

POURQUOI LES NOMBRES COMME PRINCIPES ?

502- *D'abord*, Aristote soulève la question des nombres comme principes
503- *Ensuite*, il objecte contre le fait qu'ils soient substances des choses
D'abord, ils sont substances des choses
D'abord, le volume est la substance des choses
504- *Ensuite*, ce qui semble davantage substance que le volume
506- *Ensuite*, les philosophes précédents suivirent les arguments en question
507- *Ensuite*, il objecte en sens inverse pour quatre raisons
510- *D'abord*, il expose la raison
513- *Ensuite*, il explicite la raison susdite par une comparaison

Aristote, chap. 5, 1001b26 – 1002b11

502- Après avoir cherché si l'un et l'être étaient la substance des choses, le Philosophe se demande si les nombres provenant de l'un ou qui le suivent, ainsi que les grandeurs, sont principes des choses. La question de savoir si les nombres et les grandeurs comme les volumes, les surfaces, ainsi que leurs limites telles que les points, sont des substances séparées des choses, ou bien les substances des êtres sensibles, cette question se rattache à la précédente. De même que de se demander s'ils sont substances des sensibles ou bien non. Aristote précise pourquoi cette interrogation lui fait suite. Il s'était d'abord demandé si l'un était la substance des choses. Or, l'un est principe du nombre, et le nombre parait servir de substance à la grandeur. Le point, par ailleurs, est principe de la grandeur, et ne semble pas autre chose qu'une unité positionnée ; la ligne serait un deux positionné, la première surface un trois positionné et le volume un quatre positionné.

Les nombres sont les substances des choses

503- Il veut donc défendre la thèse que ce sont les substances des choses. D'abord les volumes. Si ce n'était pas le cas, la substance de l'être, et la nature des substances nous échapperaient. Chacun voit que les événements et les mouvements, les relations et les agencements ou les organisations, ainsi que les discours oraux relevant de la quantité, ne semblent pas signifier la substance de quelque chose, car apparemment, tous ces items qualifient un sujet mais aucun ne désigne « cette chose précise » ni une réalité absolue qui subsisterait par soi. C'est très évident de l'énumération ci-dessus, dont les membres ne se disent pas dans l'absolu, car leur essence est relation. Parmi ceux qui désignent, semble-t-il, au mieux la substance,

on compte le feu, la terre et l'eau, qui entrent dans la composition de nombreux corps. Aristote omet l'air, car il est le moins sensible, et certains furent même d'avis que ce n'était rien. Or, ces corps montrent des dispositions, comme la chaleur et le froid, ou d'autres caractéristiques ou qualités passive de ce genre, qui ne sont pas substances. D'où il reste que seul le corps puisse être substance.

504- Puis il continue avec les autres objets qui sont, semble-t-il, bien davantage substances qu'un corps. Ce dernier paraît, en effet, l'être moins que la surface, la surface, moins que la ligne, et la ligne moins que le point ou l'unité ; ce qu'il prouve par deux moyens termes :

1 la notion par laquelle une chose se définit est, semble-t-il, sa substance car la définition signifie la substance. Or, le volume se définit par la surface, la surface par la ligne, la ligne par le point et le point par l'unité, puisque le point n'est autre chose qu'une unité dotée de position. La surface est donc la substance du volume, et ainsi de suite.

505- 2 La substance est première dans l'échelle des êtres, donc l'antérieur semblera davantage substance. Or, la surface est naturellement antérieure au volume, car son être peut se passer de lui, mais pas l'inverse. Elle est donc plus substance que le volume. Et l'on peut décliner l'argument aux autres.

506- Plusieurs de ses devanciers ont suivi ces raisons, surtout parmi les plus anciens. Ils pensaient que l'être et la substance n'était rien d'autre qu'un corps, tout le reste n'étant que ses accidents. C'est pourquoi, s'interrogeant sur l'origine des êtres, ils la cherchèrent dans les corps, nous l'avons vu en étudiant les thèses des premiers naturalistes[225]. D'autres, plus récents et réputés plus sages parce qu'ils avaient comme atteint une connaissance plus élevée de l'origine des choses – nommément, les pythagoriciens et les platoniciens – étaient d'avis que les nombres formaient la substance du réel, dans la mesure où il est composé d'unités. L'un paraît alors être sa substance. D'après les arguments en question et les thèses de ces philosophes, si les nombres, les lignes, les surfaces et les volumes, ne sont pas les substances des choses, alors, rien ne sera être. Car si ces objets ne sont pas des êtres, leurs accidents ne méritent pas de l'être non plus.

[225] Métaphysique, Livre I

Les nombres ne sont pas substances

507- Aristote donne quatre raisons pour que les objets mathématiques ne soient pas substances des choses :

1 Si l'on professe que les longueurs et les points sont plus substances que les corps, alors, il suffit qu'ils ne soient pas substances pour que les corps ne le soient pas non plus, et que rien ne le soit, car les accidents des corps ne sont pas substances. Or, points, lignes et surfaces, ne sont pas substances, mais sont, en revanche, les limites des corps. Le point est le terme de la ligne, la ligne de la surface et la surface du volume. On ne voit donc pas de quels corps, ces surfaces, ces lignes, et ces points seraient substances. Ce n'est certainement pas des corps sensibles, car ces objets varient comme les autres accidents, pour un même sujet. Rien ne sera donc substance.

508- 2 Tous ces objets sont des dimensions des corps. Leur surface est leur largeur, leur volume est leur profondeur, et leur ligne est leur longueur. Or, une dimension n'est pas substance, ces objets ne le sont donc pas non plus.

509- 3 Au sein d'un corps solide, gît potentiellement n'importe quelle figure réalisable à partir d'une de ses dimensions. Or, un bloc de pierre brut ne représente pas encore « Mercure », autrement dit sa silhouette déjà effective, mais seulement possible. Analogiquement, « un cube » ayant six surfaces carrées, ne contient pas en acte un demi-cube, qui est une autre figure ; mais il devient effectivement cet autre lorsqu'on le coupe en deux. Or, toute extraction d'une nouvelle figure par section d'un solide, se fait le long d'une surface qui est la découpe de la forme, celle-ci ne sera donc pas non plus en acte dans le corps, mais uniquement en puissance. Car si n'importe quelle surface, outre l'ultime, existait en acte dans un solide, celle limitant sa moitié le serait aussi, et ce que l'on dit de la surface devrait s'entendre également de la ligne, du point et de l'unité. Ils ne sont pourtant en acte dans le continu qu'aux extrémités, et ne représentent manifestement pas sa substance. Surfaces et lignes ne sauraient être les substances des corps, en effet, car elles n'y sont pas en acte. Or, la substance est en acte dans ce dont elle est la substance. C'est pourquoi Aristote conclut que le corps semble être le plus substance entre tous. Mais les surfaces et les lignes seraient, semble-t-il, davantage substances que les corps, bien qu'elles ne soient ni des êtres en acte, ni des substances. Dès lors, notre connaissance de ce qu'est l'être et la substance des choses semble bien s'évanouir.

510- 4 Le Philosophe donne un argument : les propos incohérents de ceux qui soutiennent que les lignes et les surfaces sont les substances des choses, conduisent à des conclusions irrationnelles sur la génération et la corruption. Une substance qui n'était pas puis est, ou bien qui fut et n'est plus, a subi, semble-t-il, une génération ou une corruption. On le voit clairement parmi les réalités causées par un mouvement. Mais tantôt les points, les lignes et les surfaces sont et tantôt ils ne sont plus, alors qu'ils ne sont ni engendrés ni corrompus. Ce ne sont donc pas des substances.

511- Il prouve les deux présupposés :

a Tout d'abord, "tantôt ils sont et tantôt ils ne sont pas". Il arrive, en effet, parfois, que des corps d'abord séparés se réunissent ensuite, ou que réunis, ils se séparent. Dans le premier cas, ils ne font plus qu'une seule superficie à eux deux, car les parties du corps continu se fondent en une périphérie commune, qui est l'unité de leur surface. Dans le second cas, il se produit deux surfaces. On ne peut, en effet, soutenir qu'après la fusion de deux corps, leurs surfaces respectives demeurent ; chacune « est corrompue », et cesse d'être. Parallèlement, quand des corps se séparent, apparaissent deux nouvelles surfaces qui n'existaient pas auparavant. On ne peut dire qu'une surface, qui est indivisible dans l'épaisseur, se divise en deux dans le sens de l'épaisseur ; ni que la ligne, qui est indivisible dans la largeur, soit divisée dans cette dimension ; ni que le point qui est totalement indivisible, soit divisé de quelque façon que ce soit. Il est donc évident que deux ne peut surgir de la division de ce type d'unité ; et pas davantage, l'un ne pourra résulter de la composition du deux. Points, lignes et surfaces, par conséquent, tantôt commencent d'être et tantôt cessent d'être.

512- b Ensuite, "ils ne sont ni engendrés, ni corrompus". Tout engendré l'est, en effet, à partir de quelque chose, et tout corrompu se corrompt en autre chose, comme en une matière. Or, on ne saurait donner de matière à la base de la génération et de la corruption de ces objets, du fait de leur simplicité. Ils ne sont donc ni engendrés, ni corrompus.

513- Il explicite, enfin, la raison susdite par une comparaison. L'instant présent est au temps ce que le point est à la ligne. Or, il n'est, semble-t-il, ni engendré, ni corrompu, car sinon, il faudrait que cette génération et cette corruption soient elles-mêmes mesurées par un temps ou un instant. Et cette mesure même de l'instant serait un autre instant, à l'infini, ou bien un autre

> temps, ce qui est impossible. Mais bien que l'instant ne soit ni engendré, ni corrompu, il semble néanmoins qu'existe un éternel changement d'instant présent, non pas selon la substance, mais selon l'être. La substance de l'instant présent correspond au sujet mobile, tandis que le changement d'être de l'instant présent correspond à l'évolution du mouvement[226]. On peut, semble-t-il, comparer cela avec le point et la ligne, ou la ligne et la surface, ou la surface et le volume : ils ne sont ni engendrés ni corrompus, et pourtant on observe des variations en eux. La même raison vaut pour tous : ils sont les termes lorsqu'on les considère comme extrémités, ou bien des sections lorsqu'on les regarde comme des intermédiaires. De même qu'au cours du mouvement, l'instant varie dans son être, bien qu'il demeure inchangé en substance, en raison de l'identité du mobile, de même, le point varie sans être dénaturé, par la division d'une ligne, bien que dans l'absolu, il ne se corrompe ni ne s'engendre. Et de même pour les autres objets.

514- Le Philosophe aborde ces questions aux livres XIII et XIV. La vérité, c'est que ces objets mathématiques ne sont pas les substances des choses, mais des accidents se surajoutant aux substances. La faille, concernant les grandeurs, vient de ce qu'on n'a pas distingué le corps selon qu'on le rattache au genre substance ou au genre quantité. Dans le genre substance, il résulte de la composition d'une matière et d'une forme, d'où naissent les dimensions d'un corps matériel. Ces dimensions appartiennent au genre quantité, et ne sont pas substances mais accidents, fondés sur la substance composée de matière et de forme. Nous avons dit plus haut que l'erreur des partisans du nombre comme substance des choses, provenait de ce qu'ils ne faisaient pas de différence entre l'un à l'origine des nombres, et l'un convertible avec l'être.

[226] Physiques, Livre IV

Leçon 14
POURQUOI LES ESPECES COMME PRINCIPES ?

515- *D'abord*, Aristote soulève la question des espèces comme principes
516- *Ensuite*, une raison en un sens positif
518- *Ensuite*, une raison en sens contraire

Aristote, chap. 6, 1002b12 – 1002b32

515- Après s'être demandé si les objets mathématiques étaient les principes des choses sensibles, le Philosophe cherche à savoir s'il existe, au-dessus de ces derniers, d'autres principes, appelés notamment espèces, qui seraient comme des unités séparées, substances et principes des choses sensibles. Il commence par soulever la question : en admettant que les objets mathématiques ne soient pas à l'origine des réalités tangibles, et ne soient pas leur substance, certains se demandent si, hormis les substances sensibles et les êtres mathématiques intermédiaires entre les sensibles et les espèces, on ne devrait pas supposer un troisième genre, à savoir les « espèces » elles-mêmes, ou idées, ou formes séparées.

Motif pour supposer l'existence des espèces

516- Aristote argumente en faveur de cette thèse. On doit, semble-t-il, accorder l'existence d'espèces, en plus des êtres concrets et des objets mathématiques. Ces derniers diffèrent effectivement des réalités sensibles présentes dans l'Univers, en ce qu'ils sont abstraits de la matière concrète. Mais ils n'en diffèrent pas, et au contraire convergent avec elles, en ce qu'on trouve chez eux comme dans le monde sensible, plusieurs spécimens d'une même espèce. De même qu'on compte plusieurs hommes ou plusieurs chevaux, de même observe-t-on plusieurs exemplaires d'objets mathématiques spécifiques, plusieurs triangles équilatéraux ou plusieurs lignes égales. S'il en est ainsi, comme les principes des êtres sensibles ne sont pas fixes en nombre, mais en espèce, il en ira de même pour ces « intermédiaires » mathématiques. On voit bien, en effet, que dans les réalités sensibles où se côtoient plusieurs individus d'une même espèce, les principes ne sont pas déterminés dans leur nombre, mais dans leur spécificité, sauf à retenir les principes propres de tel individu, lesquels ont aussi un nombre précis et sont personnalisés. Il donne l'exemple des sons vocaux. Les phonèmes sont évidemment à l'origine des lettres. Ils ne président cependant pas à un nombre limité de lettres singulières, mais à une quantité de lettres seulement spécifiées,

notamment en voyelles et consonnes. Cette détermination reste typologique et non numérique. Il n'y a pas qu'un seul "A", mais une grande quantité, de même que les autres lettres. Si maintenant, l'on s'en tient aux lettres formant telle syllabe particulière, ou telle phrase, ou tel discours, elles seront limitées en nombre. Pour la même raison, comme de nombreux objets mathématiques de même espèce se distinguent numériquement, leurs principes ne pourront être fixés que dans leurs spécificités, et non dans le nombre ; nous dirons, par exemples, que par principe, un triangle a trois côtés et trois angles. Une telle détermination est spécifique, mais n'importe quel objet mathématique peut se multiplier à l'infini. Si donc, rien n'existait hormis les êtres sensibles et mathématiques, la substance des espèces ne serait pas unique en nombre, les principes des êtres n'auraient pas de quantité fixe mais ne seraient déterminés que spécifiquement. Si donc leur nombre doit être établi (car autrement, il y aurait une infinité de principes des choses), il existe inévitablement des espèces en plus des objets mathématiques et des êtres sensibles.

517- C'est le sens des thèses platoniciennes. Elles impliquent nécessairement la présence d'une espèce unique au sein des substances singulières, qui ne soit pas sujette à accidents. L'homme individuel peut, en effet, supporter des caractéristiques comme blanc ou noir, mais l'homme séparé, qui est l'espèce platonicienne, n'accepte aucun accident, hormis seulement l'essence de l'espèce. C'est certainement ce que les platoniciens entendaient dire, mais ils ne « l'articulèrent » pas correctement, en n'effectuant pas les bonnes divisions.

Les espèces séparées ne sont pas les principes des choses

518- En sens contraire, si l'on pose que les espèces sont séparées, et que les principes des choses ne sont pas seulement déterminés spécifiquement mais aussi numériquement, on aboutit aux incohérences déjà signalées. Le Philosophe en traite aux livres XII et XIV. À la vérité, les objets mathématiques ne sont pas détachés des êtres sensibles, comme les espèces ne sont pas non plus séparées ni des êtres mathématiques, ni des réalités sensibles. Les principes efficients et moteurs des choses sont néanmoins en nombre fixe, tandis que les principes formels à l'origine d'une multitude de spécimens, ne se limitent pas en nombre, mais uniquement en spécificités.

Leçon 15

POURQUOI LA QUALITE DES PRINCIPES ?

519- *D'abord*, les principes sont-ils en puissance ou en acte ?
D'abord, Aristote soulève la question
520- *Ensuite*, il prouve que les principes sont en puissance
521- *Ensuite*, il objecte en sens contraire
523- *Ensuite*, les principes sont-ils universels ou singuliers
D'abord, Aristote énonce le problème
524- *Ensuite*, il prouve que les principes ne sont pas universels
527- *Ensuite*, il objecte en sens contraire

Aristote, chap. 6, 1002b33 – 1003b17

Les principes sont-ils en puissance ou en acte ?

519- Après avoir cherché la nature des principes, Aristote s'interroge sur leurs caractéristiques. Sont-ils en puissance ou bien « d'un autre mode », autrement dit en acte ? La question se pose depuis les anciens naturalistes, qui n'ont retenu que des principes matériels en puissance, tandis que les platoniciens voyaient les espèces comme des principes formels et les considéraient donc en acte.

520- Il commence par prouver que les principes sont en puissance. S'ils étaient « autrement », c'est-à-dire en acte, quelque chose leur serait antérieur puisque la puissance précède l'acte. Est, en effet, antérieur ce dont la consécution dans l'être n'est pas réversible. Or, si quelque chose est, c'est qu'il peut être, tandis qu'il n'est pas inéluctablement en acte du fait qu'il est possible. Or, précéder les principes premiers est incohérent ; ces principes ne peuvent donc qu'être en puissance.

521- Mais en sens contraire, si ces principes sont en puissance, il n'y aurait aucun être en acte. Car ce qui peut être, n'est pas encore, en effet. La preuve en est que ce qui devient n'est pas être, car ce qui est, n'advient pas. Mais rien d'autre ne devient que ce qui a la possibilité d'être. Donc tout être possible est non-être. Si donc les principes sont seulement en puissance, ce sont des non-êtres. Mais s'ils ne sont pas, leurs effets ne seront pas non plus. Aucun être n'existera par conséquent. C'est pourquoi, au vu de ce qui précède, il apparaît nécessaire de s'interroger sur le sujet.

522- Cette question est tranchée lorsque le Philosophe démontre que l'acte est antérieur à la puissance dans l'absolu, mais que la puissance est antérieure à l'acte dans le temps, au sein de ce qui se meut de puissance à acte[227]. Le premier principe doit donc être en acte et non en puissance, comme il le montrera[228].

Les principes sont-ils universels ou singuliers ?

523- Aristote soulève ensuite la question de savoir si les principes sont universels ou singuliers, car le doute existe.

524- Il prouve d'abord qu'ils ne sont pas universels. Aucune caractéristique prédiquée communément de plusieurs sujets ne désigne une chose précise, mais signifie telle ou telle qualité non pas accidentelle, certes, mais substantielle. Cette dernière existe, en effet, comme ce sera dit plus bas[229]. La raison en est qu'une chose précise se caractérise par l'autosubsistance. Or, ce qui subsiste de soi, ne peut constituer l'être de plusieurs, comme l'exige la notion de commun. Ce qui existe au sein de plusieurs n'est pas subsistant en soi, sauf à être lui-même plusieurs, contrairement au concept de commun. Car ce qui est commun est un en plusieurs. Il est donc évident qu'aucune notion commune n'indique une chose précise, mais signifie une forme existant en plusieurs substrats.

525- Il ajoute une mineure selon laquelle la substance signifie une chose précise. Cela se vérifie des substances premières, qui sont dites substances par excellence, comme le démontrent *Les Catégories*. Ce type de substances est subsistant par soi. Si donc, les principes sont universels, ce ne sont pas des substances. Ou bien, par conséquent, il n'y aura pas de principes aux substances, on bien nous devrons dire que les principes des substances ne sont pas des substances.

526- On pourrait toutefois arguer qu'un prédicat commun peut signifier une chose précise. Aussi Aristote développe-t-il son propos. Cela conduirait à une incohérence. Si le prédicat commun est une chose précise, tous les sujets qui recevraient l'attribution de ce commun, seraient cette chose précise qui est commune. Concernant Socrate, par exemple, on dit de lui qu'il est homme et animal, et chacun des deux prédicats – homme et animal – est commun. Mais si tout prédicat est une chose précise, Socrate serait dès lors trois choses ; il serait

[227] Métaphysique, Livre IX
[228] Métaphysique, Livre XII
[229] Métaphysique, Livre V

Socrate, qui est une chose précise, mais aussi un homme qui sera lui aussi quelque chose de précis d'après ce qu'on vient de dire, et en outre, un animal, autre chose précise encore. Nous aurons donc trois choses. Mais en outre, nous aurons trois animaux, puisqu'animal se dira de lui-même, d'homme et de Socrate. Tout cela ne tient pas, et considérer un prédicat commun comme une chose précise est incohérent. Tels sont les inconvénients découlant de principes universels.

527- Mais en contrepartie, toutes les sciences sont universelles ; aucune ne porte donc sur le singulier mais toutes sur des universels. Si les principes ne sont pas universels mais singuliers, ils ne seront pas objets de science en eux-mêmes. Mais s'il doit exister une science à leur propos, il leur faudra des principes antérieurs qui soient universels. Les principes premiers devront donc être universels, afin qu'on puisse acquérir la science des choses, car si l'on ignore les principes, on ignore obligatoirement tout le reste.

528- Cette question est résolue lorsqu'Aristote démontre que les universels ne sont ni substances, ni principes des choses[230]. Ce n'est pas pour autant qu'on soit privé de science à leur sujet parce qu'ils sont singuliers. D'une part, les êtres immatériels, quoique singuliers subsistants, sont néanmoins intelligibles ; d'autre part, il y a bien une science des êtres singuliers saisis par l'intellect dans leur concept universel.

[230] Métaphysique, Livre VII

LIVRE IV
LES SUJETS DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

-

Synopse du Livre IV

529- L'être, sujet de la philosophie première.....Leçon 1
Ensuite, le Philosophe démontre la vérité sur les questions précédentes
D'abord, au sujet de quoi porte la considération de cette science
D'abord, il établit le sujet de cette science
534- *Ensuite,* il entreprend les questions sur son sujet
D'abord, les substances et les accidents ? Toutes les substances ?

548- L*es notions communes attachées à l'être*.....*Leçon 2*
Ensuite, une seule science considère les communs de ce type
D'abord, en chaque cas par des arguments propres
D'abord, le philosophe doit considérer tous ces points
D'abord, l'un, et les espèces d'uns

564- La philosophie première étudie les opposés*.....*Leçon 3
Ensuite, tous les opposés
568- *Ensuite,* le mode par lequel le philosophe doit procéder

570- *Justification générale de cette science*.....*Leçon 4*
Ensuite, par des arguments communs

588- *Les principes de démonstration*.....*Leçon 5*
Ensuite, les principes de démonstration relèvent de cette science
D'abord, elle considère universellement tous ces principes

596- *Le premier principe de démonstration*.....*Leçon 6*
Ensuite, spécialement le premier principe de démonstration
D'abord, il revient au philosophe premier de le considérer

611- *Aux négateurs du principe de non-contradiction*.....*Leçon 7*
Ensuite, en discutant polémiquement contre ceux qui le nient
D'abord, que les contradictoires sont vraies ensemble
D'abord, communément contre ceux qui se trompent
D'abord, la raison des négateurs du principe
1 *D'abord,* la première raison
624- 2 *Ensuite,* la seconde raison

636- *Aux négateurs du premier principe (suite)*.....*Leçon 8*
3 *Ensuite,* la troisième raison
642- 4 *Ensuite,* la quatrième raison

652- *Aux négateurs du premier principe (fin)*.....*Leçon 9*
5 *Ensuite,* la cinquième raison
654- 6 *Ensuite,* la sixième raison
659- 7 *Ensuite,* la septième raison
661- *Ensuite,* l'opinion de Protagoras revient au même

663- *Comment débattre avec ces négateurs*.....*Leçon 10*
Ensuite, comment discuter contre des opposants divers
D'abord, il faut procéder de diverses façons

665- *Ensuite,* selon un mode différent de précédemment
D'abord, les contradictoires sont vrais ensemble ?

669- ***Identification de l'apparence à la vérité.....Leçon 11***
Ensuite, tout ce qui apparaît est vrai ?
D'abord, les doutes conduisant cette position
D'abord, les arguments

672- ***Source de confusion entre apparence et vérité .....Leçon 12***
Ensuite, la cause de cet argument

685- ***Variabilité universelle des êtres sensibles ? .....Leçon 13***
Ensuite, il écarte les doutes à ce propos
D'abord, la variabilité des choses sensibles

692- ***Contre la vérité des apparences .....Leçon 14***
Ensuite, la vérité des apparences
D'abord, il réfute cette opinion
D'abord, contre ceux qui doutent

708- ***Contre les sophistes provocateurs .....Leçon 15***
Ensuite, contre les provocateurs
718- *Ensuite,* il induit la conclusion poursuivie

720- ***Intermédiaires entre les contradictoires .....Leçon 16***
Ensuite, les contradictoires sont faux ensemble ?
D'abord, il discute contre cette position

736- ***Réfutation d'opinions incompréhensibles .....Leçon 17***
Ensuite, contre d'autres questions impensables

Leçon 1
L'ETRE, SUJET DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

529- *D'abord*, Aristote établit le sujet de cette science
D'abord, il suppose qu'il existe une certaine science dont le sujet est l'être
532- *Ensuite*, il montre que cette science n'est pas l'une des sciences particulières
533- *Ensuite*, cette science que nous avons en mains, a l'être pour sujet
534- *Ensuite*, les questions au sujet de la considération de cette science
D'abord, si cette science porte sur les substances et les accidents
D'abord, cette science considère les substances et les accidents
546- *Ensuite*, principalement les substances,
547- *Ensuite*, il revient au philosophe premier de considérer toutes les substances

Aristote, chap. 1, 1003a21 – chap. 2 1003b23

L'être en sa qualité d'être, sujet de la philosophie première

529- Au long du livre précédent[231], Aristote s'est interrogé dialectiquement sur les réalités que notre science doit considérer. Avec ce livre, il commence à établir démonstrativement la vérité sur ces questions qu'il vient de soulever et de débattre. Il a discuté, auparavant[232], autant sur les points de méthode et de périmètre que sur les réalités qui en relèvent. Mais le mode de procéder est à connaître avant d'avancer dans l'examen des sujets d'une discipline[233]. C'est pourquoi il commence par préciser le sujet, en partant du principe qu'existe une science dont le sujet est l'être. Or, une science doit examiner non seulement son sujet, mais aussi les accidents qui lui appartiennent en eux-mêmes. Aussi Aristote écrit-il qu'existe une science qui étudie l'être en sa qualité d'être, ainsi que « les caractéristiques qui l'accompagnent en elles-mêmes », c'est-à-dire les accidents par soi de l'être.

530- Le Philosophe a précisé « en sa qualité d'être », parce que les autres sciences versées sur différents types d'êtres, examinent effectivement l'être, puisque tous les sujets de science sont des êtres ; elles ne les regardent cependant pas « en leur qualité d'être », mais comme de tel ou tel type, ou bien nombre, ou bien ligne, ou bien feu, etc.

---

[231] Métaphysiques, Livre III
[232] Métaphysiques, Livre III
[233] Métaphysiques, Livre II

531- Il ajoute aussi « les caractéristiques qui l'accompagnent en elles-mêmes », et non pas simplement les traits qui lui sont inhérents, pour rappeler que ce n'est pas du ressort d'une science, d'étudier les caractéristiques occasionnellement attachées à son sujet, mais uniquement celles qui lui appartiennent par soi. Le géomètre, par exemple, ne regarde pas si un triangle est de cuivre ou de bois, mais uniquement le triangle dans l'absolu, l'égalité de ses trois angles, etc. Ainsi donc, une science dont l'être est le sujet, ne doit pas s'étendre à tout ce qui adhère à l'être à la suite d'une coïncidence, car sinon elle étudierait tous les accidents étudiés par toutes les sciences, car tous sont inhérents à l'être, mais pas en sa qualité d'être. Les réalités qui sont accidents par soi de sujets inférieurs, se rattachent par coïncidence aux supérieurs ; les caractéristiques par soi de l'homme, par exemple, ne sont qu'incidemment celles de l'animal. Or, la nécessité d'une science spéculant sur l'être et ses accidents par soi transparaît dans le fait que ces objets ne doivent pas demeurer ignorés. Dépend d'elle, en effet, le savoir des autres sciences, car la connaissance des choses précises se fonde sur la connaissance des plus communes.

532- Cette discipline ne fait donc pas partie des sciences particulières. Aucune de ces dernières n'examine l'être universel en tant que tel, mais seulement une sélection d'êtres, séparée des autres, et en analyse les accidents par soi ; les mathématiques, par exemple, s'arrêtent à un être, qui est l'être quantitatif. Tandis que la science générique considère l'être universel en sa qualité d'être ; elle ne se confond donc avec aucune des sciences particulières.

533- Cette science que nous avons devant les yeux, a bien l'être pour sujet. Tout principe est, en effet, principe par soi et cause d'une nature ; or, ce sont les principes premiers du réel et les causes les plus élevées que nous cherchons[234] ; ce sont donc les causes par soi d'une nature, mais d'aucune autre que de l'être. Tous les philosophes qui ont recherché les éléments en tant qu'êtres, cherchaient les principes premiers et les plus élevés, c'est évident. Avec cette science, nous nous interrogeons donc sur l'être en sa qualité d'être, et l'être est son sujet, puisque l'investigation de n'importe quelle science porte sur les causes propres de son sujet.

Le périmètre de cette science et l'analogie de l'être

534- Aristote aborde ensuite les questions soulevées précédemment[235] sur le périmètre de cette science, en commençant par se demander si elle porte sur les

[234] Métaphysiques, Livre I
[235] Métaphysiques, Livre III

substances simultanément avec les accidents, et sur toutes les substances. Tout d'abord, il est du ressort d'une même discipline d'examiner autant les substances que les accidents. Tous les sujets qui reçoivent communément la prédication d'une caractéristique une, même si elle ne s'en prédique pas univoquement mais par analogie, appartiennent, en effet, au domaine de recherche d'une même science. Or, l'être se prédique de cette dernière façon de tous les êtres. Ainsi donc, tout être relève de la considération de cette seule science dont le sujet est l'être es-qualité, autrement dit, aussi bien la substance que les accidents.

535- De ce syllogisme, le Philosophe commence par établir la mineure, puis la majeure et enfin la conclusion.

1 La mineure : l'être, ou "ce qui est", se dit de multiples façons. Sachons cependant que les modalités pour attribuer quelque chose à plusieurs, sont variées. Tantôt, c'est selon une notion véritablement identique, et nous parlons alors d'univocité de prédication, comme "animal" du cheval et du bœuf. Tantôt, selon des notions totalement étrangères, et nous parlons de prédication équivoque, comme "chien", à propos de la constellation et de l'animal. Tantôt enfin, selon des notions pour partie différentes et pour partie unifiées ; différentes, à vrai dire, parce qu'elles impliquent des relations hétérogènes, mais unifiées, parce qu'elles se rattachent à un référent un et même. Nous disons, dans ce cas, que « la prédication est analogique », c'est-à-dire proportionnelle, dans la mesure où chacune renvoie à ce "un" en fonction de sa modalité de rattachement.

536- Ajoutons que cet "un", où les différents rapports se rejoignent dans l'analogie, est physiquement un et pas seulement en notion, contrairement à l'unité signifiée par un nom univoque. Raison pour laquelle Aristote précise que l'être, s'il se dit de multiples façons, ne l'est cependant pas par équivoque, mais en relation à quelque chose d'unique, qui ne se limitera pas seulement à une unité conceptuelle, mais, sera effectivement une nature une. Les exemples qui suivent rendront ce fait évident.

537- Le Philosophe prend pour premier exemple, la comparaison de plusieurs à un à titre de finalité. C'est le cas des vocables "salutaire" ou "salubre". Le premier ne se dit pas univoquement de la diète, du remède, de l'urine et de l'animal. La notion de "sain", attribuée au régime, signifie entretenir la santé ; attribuée au remède, elle signifie recouvrir la santé ; à l'urine, être symptôme de la santé ; et à l'animal, la notion signifie le réceptacle ou le siège de la santé. Tout ce qui est salutaire ou sain se dit donc en référence à

une unique santé ; identique est cette santé dont l'animal est le sujet, l'urine le symptôme, le médicament la cause, et la diète son conservateur.

538- Il propose un deuxième exemple en comparant plusieurs à un, du point de vue de l'efficience. Est dit "médical", en effet, celui qui maîtrise l'art de la médecine, comme un praticien expérimenté, mais aussi l'apprenti doué, qui assimile la discipline avec facilité, grâce à ses talents, au point de pratiquer parfois la médecine par pur génie personnel ; on dit également médical ou remédiant ce qui sert à la médecine, comme les instruments utilisés pour les soins. Et nous pouvons imaginer d'autres termes qui s'attribuent pareillement de multiples façons.

539- Il en va de même de l'être. On l'attribue selon de nombreux modes, et néanmoins, tous les êtres sont dits en référence à un premier. Mais ce premier mode n'est de l'ordre ni de la finalité ni de l'efficience, comme dans les exemples précédents, car il est de l'ordre du sujet. Les uns sont appelés des êtres, ou bien sont déclarés être, parce qu'ils ont d'être par soi, comme la substance, qui est la principale et la première à se voir nommer être. D'autres le sont parce qu'ils affectent ou qualifient la substance, comme les accidents par soi de chacune. Certains le sont parce qu'ils ouvrent la voie vers la substance, comme la génération et le mouvement. D'autres au contraire parce qu'ils en sont la destruction, car la corruption est le passage au non-être autant que la génération est le chemin de la substance. Et parce que la corruption s'achève dans la privation comme la génération dans la forme, il convient de voir qu'existent ces privations de formes substantielles, elles aussi. En outre, certaines qualités, ou certains accidents sont dits des êtres parce qu'ils sont acteurs ou générateurs de substances ou bien d'autres êtres rattachés comme on vient de le dire à la substance, ou même de tout autre façon. Est également dite être, la négation de choses en rapport avec la substance, ou même de ces substances en question. C'est pourquoi nous affirmons que le non-être est non-être, ce qui ne saurait se faire si la négation ne débouchait pas sur une certaine manière d'être.

540- Sachons cependant que nous pouvons réduire à quatre les modes susdits :

a Le mode le plus débile réside uniquement dans l'esprit. Nous voulons parler de la négation et de la privation, que nous situons dans la raison parce que celle-ci les traite quasiment comme des êtres lorsqu'elle affirme ou nie quoi que ce soit à leur sujet. Négation et privation diffèrent néanmoins de ce point de vue, comme nous le verrons par la suite.

541- b Le mode suivant est presque aussi ténu ; c'est celui de la génération et de la corruption, ainsi que du mouvement. Ils sont dits êtres ayant un mélange de privation et de négation. Le mouvement est, en effet, un acte imparfait[236].

542- c Le troisième mode d'être ne possède aucun mélange de non-être, mais demeure toutefois faible, parce qu'il n'est pas par soi mais en autrui, comme la qualité, la quantité et les propriétés des substances.

543- d Enfin, le quatrième – le plus parfait – est d'être par nature, sans mélange de privation, en possédant une façon d'être ferme et solide, et qui existe quasiment par soi, comme le sont les substances. Tout le reste se rattache d'ailleurs à elles, parce qu'elles sont premières et principales. Aussi bien les qualités que les quantités sont dites être parce qu'elles sont inhérentes à la substance ; le mouvement et la génération, parce qu'ils tendent vers la substance ou vers l'un ou l'autre des êtres ci-dessus ; la privation et la négation parce qu'elles ôtent quelque chose aux trois types d'êtres dont il vient d'être question.

544- 2 Aristote établit ensuite la majeure de l'argument de départ. Il est du ressort d'une science unique de spéculer non seulement sur des objets qui se disent « uniformément », avec une notion unique pour tous, mais encore sur ceux qui sont attribués selon les rapports divers qu'ils entretiennent avec une seule nature. La raison en est l'unité du référent au nom duquel ces objets sont énoncés ; il est évident qu'une science unique, la médecine, se penche sur tout ce qui soigne, et qu'il en est de même de tout ce qui se prédique de cette façon.

545- 3 Puis il formule sa conclusion, qui est devenue manifeste par soi.

La substance, sujet principal de la philosophie première

546- La philosophie première se porte principalement sur les substances, même si elle étudie tous les êtres. Toute science s'étendant à des notions multiples en relation avec une première, se concentre, en effet, principalement sur cette première dont les autres dépendent pour être et pour être nommées. Cela se vérifie partout. Mais la substance est le premier de tous les êtres, et par conséquent, le philosophe, qui se préoccupe de tous les êtres, doit d'abord et principalement porter

[236] Physiques, Livre III

sa considération sur les principes et les causes des substances. La substance sera donc le sujet premier et principal de son examen.

547- La philosophie première se doit d'étudier toutes les substances. Les choses d'un genre unique font l'objet d'une sensation et d'une science unique ; la vue, par exemple, appréhende toutes les couleurs, et la grammaire traite de toutes les constructions de langage. Si donc tous les êtres relèvent en quelque sorte d'un seul genre, il faut que l'ensemble de ses espèces relèvent d'une seule science, qui sera générique, chaque espèce d'être différente faisant de son côté l'objet d'une science spécifique. Aristote précise ce point, parce qu'une discipline couvre toutes les espèces d'un même genre avec des notions appropriées non pas à chaque espèce particulière, mais bien au genre qu'elles partagent. Mais par leurs notions propres, elles appartiennent à des sciences spécifiques, comme c'est le cas pour ce qui nous concerne. Toutes les substances, en effet, en leur qualité de substance ou d'être, font partie de l'étude de cette discipline, mais selon qu'elles sont telles ou telles substances, comme un lion ou un bœuf, elles font l'objet de sciences spéciales.

Leçon 2
LES NOTIONS COMMUNES ATTACHEES A L'ETRE

548- *D'abord*, Aristote montre qu'il relève de cette science de considérer l'un
561- *Ensuite*, de considérer les espèces de l'un, comme les parties de l'être
D'abord, il le montre
563- *Ensuite*, selon les modes de l'être et de l'un, on divise les branches de la philosophie

Aristote, chap. 2, 1003b24 – 1004a9

La philosophie première traite de l'un

548- Aristote poursuit avec la question de savoir si cette science doit aussi s'étendre sur les notions d'un et de multiple, d'identique et de divers, d'opposé, de contraire, etc. Il entreprend donc de démontrer qu'appartient à une même science de traiter les notions communes de ce genre. Il donne en chaque cas, des raisons appropriées, et d'abord à propos la notion d'un et ses espèces. La considération de l'un relève, en effet, de cette discipline, car l'être et l'un sont de nature identique et unique. Certaines réalités sont identiques en nombre, mais de nature différente, comme Socrate, tel blanc et tel musicien. Être et un, au contraire, ne renvoient pas à plusieurs, mais à une seule nature. Ce qui peut se produire de deux façons : certaines réalités sont unes parce qu'elles sont mutuellement interchangeables, comme principe et cause ; d'autres sont non seulement convertibles parce qu'elles affectent un même sujet, mais encore par ce qu'elles sont de même notion, comme habit et vêtement.

549- Or, un et être désignent une nature unique selon des notions diverses. Ils sont donc sur le modèle de principe et cause, et pas sur celui de tunique et veste, qui sont totalement synonymes. Cela ne modifierait toutefois en rien notre propos de supposer qu'ils soient identiques comme des choses unes par leur sujet et par leur notion. Cela irait même « plus dans le sens », et serait plus utile à son intention, qui est de prouver que l'un et l'être sont objet d'un examen identique, et que leurs espèces se correspondent. Ce serait plus manifestement démontré si un et être sont identiques comme choses et comme notions, que s'ils sont une seule réalité, mais aux concepts distincts.

550- Le Philosophe avance donc deux arguments pour prouver leur identité de sujet :

1 Quels que soient les deuxièmes éléments qu'on ajoute à une unité, s'ils n'apportent aucune différence, ils sont entièrement identiques. Mais un ou être, associés à homme ou à quoi que ce soit d'autre, ne produisent aucune modification. Ils sont donc parfaitement identiques. Or, la mineure est évidente : dire "un homme" ou "un seul homme" revient au même. Et de la même façon, "un être homme" ou "ce qui est homme" se recoupent exactement. Et réitérer l'énoncé "c'est un être homme" et "un homme" et "un homme individuel", ne démontre rien de nouveau. La preuve en est dans ce qui suit.

551- La naissance et la mort d'un homme et de ce qu'est un homme, reviennent au même. La génération est la voie vers l'être, et la corruption un passage de l'être au non-être. La conception d'un homme ne sera donc nulle part autre chose que la conception d'un être homme, et jamais un homme ne mourra sans que meure un être homme. Mais les réalités engendrées et corrompues simultanément sont communes.

552- L'inséparabilité entre l'être et l'homme, remarquée dans la conception et dans la mort, se retrouve inchangée à propos de l'un. La naissance d'un homme est la naissance d'un unique homme, et la mort fait de même. Il est donc évident que la redondance en ces matières ne démontre rien de plus. En ayant ajouté "un" ou "être", on ne saisit pas de nature supplémentaire à celle d'"homme". "Un" n'apporte donc rien de plus à "être", puisque deux notions identiques à une seule et même notion, sont identiques entre elles.

553- L'argument précédent démontre donc clairement qu'ils sont uns dans un sujet, identique, mais qu'ils diffèrent de notion. Si ce n'était pas le cas, ils seraient entièrement synonymes, et ce serait un doublon de dire l'être homme et un homme. Il faut, en effet, savoir que ce nom d'"homme" est imposé depuis l'identité et la nature de l'homme, tandis que le nom de "chose" est imposé uniquement depuis l'identité, le nom "être" depuis l'acte d'être, et le nom "un" en référence à l'ordre ou à l'indivision. Est un, l'être indivis ; est une chose une et même ce qui possède une essence et son identité, et qui est en soi indivisé. D'où, ces trois notions, "chose", "être" et "un", renvoient entièrement à la même réalité, mais selon des notions diverses.

554- 2 Deux caractéristiques quelconques prédiquées par soi, et non par accident, de la substance de quelque chose sont identiques quant à cette chose. Or, c'est le cas de l'un et de l'être, car ils s'attribuent à la substance

en eux-mêmes et non par coïncidence. Car toute substance est une par soi, et non occasionnellement. Être et un possèdent donc une même signification par rapport à la chose.

555- On prouve ainsi que l'être et l'un se prédiquent par soi et non par accident de quelque chose : s'ils s'y attribuaient par l'intermédiaire de quelque être ajouté entre la substance et eux, il serait alors à nouveau nécessaire d'attribuer l'être à ce moyen terme, puisque toute chose est une et être. Et encore une fois, de deux choses l'une : ou bien cet être s'en prédiquerait en lui-même, ou bien par l'intermédiaire d'un autre. Dans cette dernière hypothèse, se reposerait la question de cet ajout, et ainsi à l'infini, ce qui est impossible. Il est donc nécessaire de s'arrêter au premier stade, à savoir que la substance est une et être par elle-même et non par quelque chose d'ajouté.

556- Rappelons cependant qu'à ce propos, Avicenne pensa autrement. L'un et l'être ne signifiaient pas pour lui la substance, mais quelque chose d'ajouté. Concernant l'être, il soutenait que pour une chose qui tient son être d'ailleurs, autre est l'être et autre la substance ou l'essence de cette chose, car ce nom "l'être" signifie le fait d'être lui-même, et donc, (on le voit) quelque chose d'ajouté à l'essence.

557- Il disait la même chose de l'un, car à ses yeux, l'un convertible avec l'être s'identifiait avec cet un qui est principe du nombre. Or, ce dernier doit nécessairement signifier une nature ajoutée à la substance ; autrement, le nombre étant constitué d'unités, il ne serait pas espèce du genre quantité, qui est un accident ajouté à la substance. Pour Avicenne cependant, cet un se convertissait avec l'être, non parce qu'il signifiait la substance même de la chose ou de l'être, mais parce qu'il désignait un accident inhérent à tout être, comme risible se convertit avec homme.

558- Dans le premier cas, pourtant, il ne semble pas s'être exprimé correctement. Le fait d'être pour quelque chose, bien qu'il soit, en effet, autre que son essence, ne doit cependant pas être compris comme un accident surajouté, mais quasiment comme formé des principes de l'essence. C'est d'ailleurs pourquoi ce nom "l'être", qui est imposé à partir du fait d'être lui-même, signifie la même chose que le nom imposé à partir de l'essence.

559- À propos de l'un, toutefois, il paraît inexact de confondre le fait d'être convertible avec l'être et d'être principe du nombre. Rien de ce qui appartient à un genre déterminé ne s'avère, en effet, coextensif à tout être. L'un attaché à un genre d'être spécial, autrement dit à la quantité discrète, ne se convertit pas, semble-t-il, avec l'être universel. Si en effet, l'un était accident propre et par soi de l'être, il devrait être causé par les principes de l'être en qualité d'être, de même que n'importe quel accident propre provient des principes de son sujet. Or, les principes communs de l'être comme tel ne laissent pas entendre la raison suffisante d'un être particulier. Il ne peut donc se produire qu'un être d'un genre et d'une espèce particuliers soit un accident de tous les êtres.

560- L'un à l'origine du nombre est donc autre que l'un convertible avec l'être. Ce dernier désigne, en effet, l'être lui-même et lui ajoute une notion d'indivision, à prendre à ce titre comme une négation ou une privation, n'ajoutant aucune nature à l'être. Cet un ne diffère donc en rien de l'être du point de vue de la chose, mais seulement vis-à-vis de la raison. Négation et privation ne sont, en effet, pas des êtres de nature, mais de raison, a-t-on dit. Tandis que l'un au principe du nombre ajoute à la substance une notion de mesure, qui est une caractéristique propre de la quantité, et qu'on observe premièrement dans l'unité. Il est aussi dit privation ou négation de division, au regard de la quantité continue. Le nombre est, en effet, engendré par la division du continu. Raison pour laquelle il appartient aux mathématiques, dont le sujet ne saurait exister indépendamment de la matière, bien qu'il soit défini sans matière tangible. Cela ne pourrait pourtant se produire, si l'un à l'origine du nombre, était séparé de la matière dans son être, et existait parmi les choses immatérielles, comme s'il était convertible avec l'être.

Le philosophe étudie les différents types d'unités

561- Aristote conclut donc qu'en toute hypothèse, il est de la tâche du philosophe d'étudier les espèces de l'un, comme les composantes de l'être. Il le démontre une première fois à partir de l'identité de signification de l'un et de l'être. Les espèces de genres identiques sont identiques ; autant il y a d'espèces d'être, autant il y aura donc d'espèces d'un, qui se répondront les unes, les autres. De même que les subdivisions de l'être sont la substance la quantité, la qualité, etc., de même, celles de l'un seront l'identique, l'égal et le semblable. L'identique sera l'unité dans la substance, l'égal, l'unité dans la quantité, et le semblable, l'unité dans la qualité, etc., au sein des divers êtres, les diverses unités, si des noms leur avaient été attribués. Or, c'est une même science unique – la philosophie – étudiant toutes les spécifications de l'être, qui examinera également toutes les subdivisions de l'un

que sont l'identique, le semblable, etc. À ce « principe », qu'est l'unité, se rattachent d'ailleurs « presque » tous les contraires.

562- Aristote précise, parce que ce n'est pas évident dans certains cas. Il est pourtant nécessaire qu'il en soit ainsi, car dans tous les contraires, l'un des deux contient une privation. On doit donc procéder à une réduction aux premiers qui privent, et principalement à l'un. La multiplicité qui provient de l'un, est cause de variété dans les différences et dans les contrariétés, comme on le verra. Ces points seront, en effet, abordés dans « l'Églogue », ou « Choix des contraires »[237], c'est-à-dire le traité consacré à l'étude des contraires.

563- Il démontre aussi que la philosophie s'articule selon les différentes subdivisions de l'être et de l'un. Elle aura autant de chapitres qu'il y a de types à cette substance qui est dite être et une plus que toute autre chose, et qui forme le sujet principal et le ressort de cette science. Les spécimens de substance sont ordonnés les uns aux autres car la substance immatérielle est naturellement antérieure à la substance sensible. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait une première parmi les parties de la philosophie. Celle qui concerne les substances sensibles est première dans l'ordre pédagogique, car il faut aborder une discipline par ce qui est plus connu pour nous, et c'est l'objet des livres VII et VIII. Mais celle qui concerne la substance immatérielle, antérieure en noblesse et dans l'intention de la science, elle est transmise au livre XII. Pourtant, quelle que soit la première, il est néanmoins nécessaire qu'elle soit en continuité avec les autres parties, car toutes ont pour genre l'un et l'être. Les branches de cette discipline sont donc réunies dans la considération de l'un et de l'être, même lorsqu'elles portent sur des types distincts de substances. C'est donc ainsi que notre science est une, dans la mesure où ses divisions découlent « de cela », c'est-à-dire de l'un et de l'être comme traits communs de la substance. Le philosophe ressemble ici au mathématicien : sa discipline se décompose en matières distinctes, dont l'une, l'arithmétique est principale, une autre, la géométrie est seconde, et le reste, à savoir la perspective, l'astronomie et la musique, fait suite.

[237] Métaphysiques, Livre X

Leçon 3
LA PHILOSOPHIE PREMIERE ETUDIE LES OPPOSES

564- *Ensuite*, il appartient à cette même science de considérer tous les opposés
D'abord, la négation et la privation
567- *Ensuite*, les contraires
568- *Ensuite*, le mode de procéder pour déterminer des opposés

Aristote, chap. 2, 1004a10 – 1004a35

La philosophie première traite de tous les opposés des notions communes

564- Aristote démontre ensuite qu'il appartient à une même science d'étudier tous les opposés. Il commence avec la négation et la privation. L'examen d'un couple d'opposés relève d'une même discipline. La santé comme la maladie sont sujets de la médecine, et les expressions correctes et incorrectes le sont de la grammaire. Or, le multiple s'oppose à l'un ; il est donc nécessaire que la science qui s'en préoccupe aborde aussi la question de la négation et de la privation. « Chacun des deux » en effet, s'analyse dans leur unité, autrement dit dans une unique considération portant sur l'un et l'autre, dont relève les notions de négation et de privation. En effet, l'un est l'être indivis, avons-nous dit, et la division appartient à la multitude, qui s'oppose à l'unité. C'est pourquoi, celui à qui incombe d'étudier l'un, doit aussi se pencher sur la négation et la privation.

565- Or, il existe deux sortes de négations. L'une est pure et simple, elle consiste à affirmer dans l'absolu que ceci n'est pas inhérent à cela. L'autre s'insère dans un genre où quelque chose n'est pas nié absolument, mais dans les limites de ce genre ; aveugle, par exemple, ne se dit pas purement et simplement de ce qui n'a pas de vision, mais à l'intérieur du genre animal, biologiquement constitué pour avoir la vue. Ceci confirme la différence avec ce que nous avons appelé un, en dehors du « contenu de la négation », autrement dit, cette différence par laquelle on s'écarte de la négation. Qui dit négation, dit, en effet, absence pure et simple de quelque chose qu'on nie, sans référence à un sujet. La négation absolue peut donc se vérifier aussi bien de l'être qui, par nature, ne saurait recevoir l'affirmation de telle caractéristique, que de l'être naturellement apte à la recevoir, et qui ne l'a pas eue. Non-voyant peut, en effet, tout aussi bien s'attribuer à la chimère qu'à la pierre ou même à l'homme. Mais qui dit privation dit nature ou substance précise à qui on l'attribue. Ce n'est pas n'importe quel non-voyant qu'on qualifie d'aveugle, mais

uniquement le sujet biologiquement apte à voir. La négation incluse dans la notion d'un, fait donc référence à un sujet (sinon, on pourrait dire du non-être qu'il est un), il est clair que l'un diffère de la négation pure et simple, et, par nature, se tient davantage du côté de la privation[238].

566- Il faut cependant savoir que l'un, s'il connote implicitement la privation, ne dit pas privation de multitude. La privation étant, en effet, naturellement postérieure à ce qui est privé, il s'ensuivrait que l'un serait par nature postérieur à la pluralité. Cette dernière serait en outre un élément de la définition de l'un, puisque la privation ne peut se définir que par son opposé ; qu'est-ce donc que la cécité, sinon la privation de la vue ? Comme l'un est posé dans la définition de la pluralité (qui est une somme d'unités), les définitions deviendraient circulaires. C'est pourquoi nous devons dire que l'un connote privation de division, non pas certes de cette division qui est quantitative, car cette dernière n'est attachée qu'à un seul genre d'être et ne peut intégrer la définition de l'un. L'un convertible avec l'être implique une privation de division formelle, issue de l'opposé et dont la racine profonde est l'opposition entre l'affirmation et la négation. Sont divisés l'un de l'autre, des objets en relation telle que celui-ci n'est pas celui-là. On conçoit donc en premier l'être, et en conséquence le non-être, à quoi fait suite la division, à laquelle succède l'un qui en est la privation, d'où provient la multiplicité qui contient la notion de division au même titre que l'un contient celle d'indivision, même si les divisés comme on l'a dit, ne peuvent se concevoir comme multiplicité que si chaque divisé reçoit d'abord le concept d'un.

567- L'examen des contraires appartient donc au philosophe. Le multiple s'oppose à l'un, avons-nous dit. Or, l'étude des opposés ressortit d'une même science. Cette discipline, donc, qui aborde l'un et l'identique, l'égal et le semblable, se doit de considérer leurs opposés, autrement dit le beaucoup, l'autre ou le divers, le dissemblable et l'inégal, et tout ce qui se rattache à eux ou même à l'unité et la pluralité. La contrariété est l'un d'eux. Elle est, en effet, la différence extrême dans un même genre. Or, la différence est une sorte d'altérité ou de diversité, comme on l'apprendra[239]. Son étude relève donc de notre discipline.

[238] Métaphysiques, Livre X
[239] Métaphysiques, Livre X

Le mode philosophique d'examen de ces opposés

568- Aristote enseigne donc la méthode que doit suivre le philosophe pour étudier ces points. Puisque tous dérivent de l'un, et que l'un se dit de multiples façons, tous ces termes doivent aussi recevoir de nombreuses acceptions ; nous voulons parler de l'identique et du divers et de tous les autres semblables. Pourtant, bien que tous possèdent de multiples significations, leurs sens doivent être connus d'une science unique, à savoir la philosophie, quel que soit le nom qui les signifie. Ce n'est pas parce que quelque chose se dit de multiples façons qu'il relève de sciences diverses. Si les multiples signifiés ne sont attribués ni « selon l'un », autrement dit une notion univoque, ni selon des notions référant diversement à l'unité, comme pour les analogues, alors ils relèvent bien de sciences hétérogènes, à moins qu'ils ne fassent l'objet d'une unité de discipline par occasion – c'est l'astronome qui observe la constellation du chien mais le physicien qui étudie le chien de mer ou le chien quadrupède. Mais tous ces termes se rapportent à un seul principe. De même que les notions exprimées par ce nom "un", bien que diverses, se ramènent cependant à un premier signifié, de même ces noms "identique", "divers", "contraire", etc. Aussi le philosophe doit-il faire deux choses à leur sujet :

1 Diviser en autant de catégorie qu'il y a de sens pour chacun.

2 Cette division attribue à « chacun des prédiqués », autrement dit, à chacun des noms qui se disent de plusieurs, en vertu de quel premier il est dit. Quel est, par exemple le premier signifié de "identique" ou de "divers" ? et comment tous les autres se rattachent à lui, l'un parce qu'il le possède, l'autre parce qu'il le produit, ou en raison d'autres modes.

569- Aristote énonce donc sa conclusion sur tout ce qui précède : il incombe à notre science de réfléchir sur les notions communes et sur la substance, ce qui répond à l'un des points soulevés lors du traité des questions disputées[240].

[240] Métaphysiques, Livre III

Leçon 4
JUSTIFICATION GENERALE DU SUJET DE CETTE SCIENCE

570- *D'abord*, Aristote expose son propos
D'abord, par trois raisons
586- *Ensuite*, il induit un corollaire
587- *Ensuite*, il tire la conclusion poursuivie

Aristote, chap. 2, 1004b1 – 1005a19

Arguments généraux corroborant le sujet de la philosophie première

570- Aristote avance trois arguments d'ordre général, tendant à montrer qu'il revient au philosophe d'examiner tout ce dont on a parlé.

> 1 Toutes les interrogations qui peuvent se poser doivent être résolues par une science. Or, concernant les notions communes précédentes, nous avons soulevé certaines questions ; à propos de l'identique et du divers, par exemple, nous nous sommes demandé si sont identiques Socrate et Socrate assis ; ou bien, au sujet des contraires, l'un est-il contraire à l'un ? et selon combien de sens se dit-il ? Tous ces points doivent donc être résolus par une science qui traiterait de l'identique, du contraire et des autres notions en question.

571- Que cette tâche incombe au philosophe et à personne d'autre, il le prouve par ce qui suit. Les caractéristiques essentielles de l'être sont objets d'étude pour celui qui se penche sur l'être en sa qualité d'être. Or, les notions que nous avons abordées, sont toutes accidents par soi de l'être et de l'un en tant que tels. Le nombre, par comparaison, est doté de caractéristiques propres, comme "supérieur", "égal", "proportionnel", et d'autres parmi lesquelles certaines sont attachées au nombre dans l'absolu, comme "pair" et "impair", tandis que d'autres s'attribuent à un nombre par rapport à un autre, comme "égal". La substance, elle aussi, possède des caractéristiques spécifiques, comme « consistante », c'est-à-dire corporelle, et d'autres. Et c'est de la même façon que l'être comme tel possède des propriétés : ce sont les notions communes qu'on a énumérées ; leur considération appartient donc bien au philosophe. C'est pourquoi ceux dont nous avons hérité la philosophie ne péchèrent pas « parce qu'ils n'auraient pas philosophé » en traitant de sujets étrangers à la philosophie, mais parce qu'ils les examinèrent sans tenir compte de la

substance, comme s'ils l'avaient totalement oubliée, alors qu'elle aurait dû, au contraire, être la première des réalités à faire l'objet de leurs soins.

572- 2 Le Philosophe illustre la même conclusion par un signe : les dialecticiens et les sophistes présentent un visage comparable à celui du philosophe, comme s'ils étaient parents. Or, dialecticiens et sophistes discutent bien des sujets qui nous préoccupent. Il incombe donc au philosophe de le faire aussi. Aristote établit sa majeure en expliquant comment la dialectique et la sophistique ressemblent à la philosophie, et en quoi elles en diffèrent.

573- Elles se rejoignent dans le fait que le dialecticien traite de toutes choses, ce à quoi il ne saurait prétendre si l'ensemble des réalités ne convergeaient pas vers une certaine unité ; une science n'est, en effet, unifiée que par l'unité de son sujet, et c'est l'homogénéité de la matière sur laquelle un art opère qui le circonscrit. Or, les choses ne se retrouvent toutes que dans l'être ; il est donc évident que l'être et ses attributs forment autant la matière de la dialectique que celle de la philosophie. Il en va un peu de même de la sophistique, car elle est sagesse « de façade », ou apparente, et ce qui montre l'image de quelque chose doit bien avoir une certaine similitude avec lui. C'est pourquoi philosophe, dialecticien et sophiste se doivent d'étudier les mêmes sujets.

574- Elles diffèrent néanmoins entre elles. En termes de pouvoir, entre philosophie et dialectique, car les développements de la première sont d'une force supérieure à ceux de la seconde. Le philosophe progresse, en effet, sur les concepts en question, au moyen de démonstrations. C'est donc lui qui en possède la science, et son savoir est certain. Car la connaissance certaine est le fruit de la démonstration. Tandis que le dialecticien ne dispose sur toutes ces notions que d'arguments probables, qui sont sources d'opinion et non de science. La raison en est que l'être se prend en deux sens : l'être de raison et l'être de nature. Or, on appelle êtres de raison, ces relations que la raison dégage des choses qu'elle observe, comme les relations de genre, d'espèce, etc. qui n'existent pas dans la nature des choses, mais proviennent de l'analyse rationnelle. Un tel être de raison est le sujet propre de la logique. Les relations intellectuelles de ce type sont covalentes aux êtres de nature, dans la mesure où tous tombent sous l'examen de la raison. C'est pourquoi le champ de la logique s'étend à l'ensemble des sujets auxquels se prédique l'être de nature. Il recoupe donc le champ de la philosophie qui est l'être de nature. Le philosophe, quant à lui, s'appuie sur les principes de l'être pour démontrer ses caractéristiques accidentelles communes. Tandis que le dialecticien se fonde

sur les relations de raison, qui sont extérieures à la nature des choses. Aussi qualifie-t-on la dialectique d'"euristique", parce qu'il lui est propre de tenter des conclusions à partir de principes extrinsèques.

575- Le philosophe diffère du sophiste par son « éthique de vie », autrement dit par les choix et les joies dans la vie. Chacun gouverne autrement ses actions et son existence, car le philosophe cherche à connaître la vérité authentique, tandis que le sophiste veut paraître savoir, alors même qu'il ignore.

576- Bien qu'on ait affirmé que la philosophie soit scientifique alors que la dialectique et la sophistique ne le sont pas, cela n'empêche pas que dialectique et sophistique sont des sciences. On peut, en effet, voir la dialectique comme une doctrine ou comme un outil. Comme doctrine, elle examine les relations susdites, en vue d'établir un mode de procéder pour conclure de façon probable dans les sciences particulières. Elle le fait de manière démonstrative et mérite pour cela d'être reconnue comme science. Mais elle est un outil lorsqu'elle se sert de ce mode supplémentaire pour conclure quelque chose de probable sur des sujets particuliers ; elle s'écarte alors du mode scientifique. Nous devons affirmer quelque chose d'analogue pour la sophistique : comme doctrine, elle détermine, avec des arguments nécessaires et démonstratifs, comment établir un syllogisme apparent, mais en tant qu'outil, elle abandonne le chemin du raisonnement véritable.

577- Par ailleurs, au chapitre de la logique qualifié d'analytique, seule la doctrine est du ressort de la logique, mais son application est le fait de la philosophie et de chaque science des réalités naturelles. La pratique de la démonstration, en effet, consiste à utiliser les principes des choses sur lesquelles roulent les raisonnements, et qui relèvent des sciences réelles, sans se servir des relations logiques. Aussi, des branches de la logique, comme la dialectique euristique ou la sophistique, offrent à la fois la science ou la doctrine, et la pratique, tandis qu'une autre, à savoir l'analytique, ne propose que la doctrine, mais n'est pas utilisable en elle-même.

578- 3 Tout ce qui se réduit à l'un et à l'être, est objet d'attention du philosophe à qui il appartient d'étudier ces notions. Or, tous les contraires se réduisent à l'un et à l'être ; tous, par conséquent, doivent être examinés par le philosophe qui y consacre son étude.

579- Aristote démontre que les contraires se réduisent à l'un et à l'être, et dans un premier temps, à l'être. Des deux contraires retenus comme principes par lui[241], l'un est toujours corrélatif à l'autre et lui est soumis comme une privation. Jamais, en effet, l'un des contraires n'est aussi parfait que l'autre ; il est donc toujours porteur d'une privation de la perfection de l'autre contraire. Or, la privation est une sorte de négation, a-t-on dit ; elle est donc un non-être, ce qui rend évident que tous les contraires se réduisent à l'être et au non-être.

580- Le Philosophe montre qu'ils se réduisent aussi à l'un et au multiple, avec un exemple. La station ou le repos se ramène à l'unité. Est dit reposer, celui qui se comporte maintenant comme auparavant[242]. Or, le mouvement est une multiplicité, puisque l'être en mouvement évolue de façon différente maintenant et avant, ce qui induit une pluralité.

581- Il donne aussi un autre mode par lequel les contraires conduisent à l'être. Les principes et leurs dérivés relèvent d'une même considération. Or, les philosophes soutiennent que les principes de l'être comme tel sont contraires. Tous affirment que les êtres et leur substance sont composés de contraires[243]. Pourtant, s'ils sont d'accord sur ce point, ils s'opposent néanmoins sur le choix des contraires à retenir. Certains ont vu le pair et l'impair, comme les pythagoriciens ; d'autres, et Parménide, ont soutenu le chaud et le froid ; d'autres encore « la fin », autrement dit le terme, et l'« infini », comme ce même Pythagore qui attribua au pair et à l'impair le fini et l'infini[244] ; d'autres encore, comme Empédocle, ont avancé la concorde et la discorde. Il n'en demeure pas moins que l'étude des contraires se réduit évidemment à celle de l'être.

582- De même que les contraires en question se ramènent à l'être, de même ils sont réductibles à l'un et au multiple. L'imparité, par exemple, possède quelque chose de l'unité, en raison de son indivision, tandis que la parité est de nature plurielle, par sa divisibilité. La fin ou le terme est aussi du côté de l'un, qui est le terme de toute résolution, alors que l'infini est du côté de la multitude, qui peut augmenter indéfiniment. La concorde, également, relève

[241] Métaphysiques, Livre I
[242] Physiques, Livre VI
[243] Physiques, Livre I ; Métaphysiques, Livre I
[244] Métaphysiques, Livre I

manifestement de l'unité et la discorde de la pluralité. Le chaud appartient à l'unité, parce qu'il unit les éléments homogènes, et le froid à la multiplicité parce qu'il les sépare. Et ce ne sont pas seulement ces contraires qui se résolvent ainsi dans l'un et le multiple, mais tous les autres, bien que cette "réduction" soit encore « reçue » ou supposée, au stade où nous en sommes, parce que balayer tous les contraires singuliers serait trop long.

583- Aristote démontre qu'en conséquence, tous les contraires se réduisent à l'un et à l'être. Tous, en effet, – autant les principes que ceux qui en dérivent – conduisent à l'un et à l'être comme à leur genre. Non qu'il s'agisse de genres véritables, mais parce qu'ils leurs ressemblent sous l'aspect de la communauté. Si donc tous les contraires sont principes ou dérivés, ils ne peuvent qu'être ramenés à l'un et à l'être. Le Philosophe a ainsi éclairé cette réduction à l'être par deux chemins : - la nature de la privation, - le rôle de principe des contraires ; il a aussi montré leur réduction à l'un par un exemple et par une démarche réductrice. Il conclut à leur réduction à l'un et l'être comme à des genres.

584- Puis il établit l'évidence de la proposition converse : cette science considère l'être parce qu'elle considère les contraires, pour la raison qui suit : tous les êtres se ramènent aux contraires parce qu'ils sont contraires ou en proviennent. Or, les contraires se réduisent à l'un et au multiple parce que ces derniers sont leurs principes. Mais un et plusieurs relèvent d'une science unique, à savoir la philosophie. C'est donc aussi à elle d'examiner l'être en sa qualité d'être. Il faut cependant se souvenir que toutes les notions en question tombent sous le regard d'une seule science soit parce qu'elles se disent « selon l'un », autrement dit en un sens univoque, soit non, comme c'est probablement le cas. Néanmoins, bien que l'un se dise en de nombreux sens, pourtant toutes les significations secondes se réduisent à une première. Il en va de même des contraires, aux multiples interprétations, qui toutes se rattachent à une fondamentale. C'est pour cette raison que si l'être et l'un ne sont pas des universels univoques, comme des genres (nous venons de le dire), alors, ou bien, à notre avis, l'universel est une unité au sein de tous, ou bien, d'après l'opinion probablement fausse de Platon, il est quelque chose de séparé des choses. Néanmoins, ils se disent par ordre d'antériorité et de postériorité, puisque les significations secondes réfèrent à une première, et se comportent en conséquence. Aristote se sert toutefois d'un adverbe maintenant le doute, pour laisser entendre qu'il présuppose ici ce qui ne sera prouvé que plus loin.

585- Il faut cependant savoir, au sujet de l'affirmation que tous les êtres sont des contraires ou proviennent de contraires, qu'Aristote ne donne pas son opinion personnelle, mais qu'il adopte la pensée de ses prédécesseurs, car les êtres immobiles ne sont ni contraires, ni issus de contraires. C'est pourquoi Platon non plus, ne posa pas de contrariété au sujet des substances sensibles immobiles. Il donne en effet, l'unité à la forme et la contrariété à la matière. Tandis que les anciens n'envisagèrent les substances sensibles que du seul point de vue de la nécessaire contrariété à cause de la mobilité.

586- Le Philosophe induit ensuite un corollaire de ce qui précède. Il n'est pas de la compétence de la géométrie de spéculer sur les différents accidents de l'être en tant que tel, comme la contrariété ou la perfection, etc. Mais si elle le faisait, ce serait « sous condition », c'est-à-dire en présupposant l'existence d'une philosophie antérieure où elle puiserait autant que nécessaire à sa propre matière. Et ce qui est vrai de la géométrie, vaut tout autant pour n'importe quelle autre science particulière.

587- Puis il résume tout ce qu'il a dit pour en tirer la conclusion qu'il cherchait. Il est clair que c'est à une science unique qu'incombe l'examen de l'être en sa qualité d'être et de ses caractéristiques inhérentes. Il est non moins évident que cette science se penche sur la substance, mais aussi sur les accidents, puisque l'être se prédique des deux. Elle se préoccupe aussi, avons-nous dit, de notions comme le même, le divers, le semblable, le dissemblable, l'égal, l'inégal, la négation, la privation, les contraires et tout ce que nous avons défini comme étant des accidents par soi de l'être. Et non seulement de ces concepts dont on a rapidement expliqué le pourquoi de leur appartenance à cette science, mais encore d'autres comme l'antérieur et le postérieur, le genre et l'espèce, le tout et la partie, etc. qui, pour la même raison, sont aussi des accidents de l'être comme tel.

Leçon 5
LES PRINCIPES DE DEMONSTRATION

588- *D'abord*, la philosophie se doit de considérer universellement tous les principes
D'abord, Aristote soulève la question
589- *Ensuite*, il la résout
590- *Ensuite*, il prouve la solution proposée
D'abord, il prouve le propos
595- *Ensuite*, il induit la conclusion principale

Aristote, chap. 3, 1005a20 – 1005b9

Une même science étudie-t-elle la substance et les principes de démonstration ?

588- Aristote relance cette autre question[245] de savoir si la science qui nous retient, se doit de traiter des principes de démonstration. Il entend établir qu'il incombe à une seule et même discipline d'examiner universellement l'ensemble de ces principes. Appartient-il en effet, à une science unique d'étudier la substance et les principes nommés axiomes en mathématiques, ou bien cela relève-t-il de savoirs différents ? Le philosophe associe les principes plutôt aux disciplines mathématiques, parce qu'elles offrent des démonstrations plus certaines, utilisent des principes manifestement mieux connus en eux-mêmes, et résolvent toutes leurs démonstrations dans ces propositions.

589- Or, une même science aborde les deux points en question, et c'est celle que nous avons sous les yeux.

590- Aristote en donne une double preuve. Tout d'abord une démonstration : tout ce qui appartient à tous les êtres, et pas seulement à un genre d'être séparé des autres, appartient à la considération du philosophe. Or, les principes en question sont de ce style ; ils ressortissent donc de l'analyse philosophique. La mineure se prouve ainsi : les propositions qui desservent toutes les sciences, se rattachent à l'être en tant que tel, et c'est le cas des principes premiers ; ils appartiennent donc à l'être en sa qualité d'être.

[245] Métaphysique, Livre III

591- Puis il précise la raison pour laquelle toutes les sciences les utilisent. Chaque genre sujet d'une discipline reçoit la prédication d'un être. Une science particulière utilise les principes en question, non pas en raison de leur communauté qui s'étend à tous les êtres, mais dans la limite des besoins fixés par le périmètre du genre assujettissant cette science, et sur la base duquel elle formule des démonstrations. La philosophie naturelle, par exemple, les emploie pour leur aptitude à s'appliquer aux êtres mobiles, et pas au-delà.

592- Ensuite, un signe : aucun scientifique souhaitant transmettre son savoir sur un type d'être particulier, ne prend le temps d'interroger la vérité ou la fausseté des principes premiers. Ni le géomètre, ni l'arithméticien, comme on l'a vu, alors qu'ils en font pourtant grand usage. Il est donc évident que l'examen de ces principes appartient à notre discipline.

593- Aristote en profite pour exclure l'erreur de ceux qui s'interrogèrent sur ces principes, alors que cela ne leur incombait pas. Bien qu'aucune science particulière n'ait à les examiner, certains naturalistes se sont penchés sur eux, non sans raison. Les anciens n'imaginaient pas, en effet, qu'existât une substance en dehors des corps mobiles, dont traite le physicien. Aussi pensaient-ils qu'eux seuls envisageaient toute la nature, et par conséquent l'être ainsi que les principes premiers qui l'accompagnent. Mais c'est faux, car il existe une science au-dessus de la physique. Une nature, autrement dit un être naturel ayant en soi le principe de son mouvement, n'est qu'un genre d'être universel ; tout être n'est pas de ce type, car on a déjà prouvé qu'il existe un être immobile [246]. Or, ce dernier l'emporte en dignité sur l'être mobile, objet d'attention du naturaliste. Mais l'examen de l'être commun relève de la même science que celui de l'être premier, et par voie de conséquence, d'une autre discipline que celle du naturaliste. C'est donc également à elle qu'il incombera de considérer les principes communs. La physique est, en effet, une partie de la philosophie, mais pas la première à qui il revient d'étudier l'être commun et les caractéristiques attachées à l'être comme tel.

594- Autre erreur : vouloir traiter des principes selon un mode inadapté. Certains, en effet, ont prétendu les démontrer. Tout ce qu'ils dirent sur leur vérité – comment il ne fallait les accepter qu'au terme d'une démonstration, ou bien quelles sont les modalités de fixation de leur vérité – ils le firent par ignorance ou par manque d'expérience des *Analytiques*, chapitre de la logique sur l'art de démontrer. C'est

[246] Physiques, Livre VIII

« à partir d'eux qu'on aboutit à la science » ; toute science acquise par démonstration provient des principes. « Les auditeurs » qui s'instruisent d'une science, ne doivent pas, quant à eux, chercher comment les démontrer. Ou bien selon une autre version : « il faut devenir savant à leur sujet » ; les candidats au savoir démontré doivent s'acheminer vers la connaissance des principes communs de ce type, et non pas en demander une démonstration.

Une même science étudie la substance et les principes de démonstration

595- Le Philosophe peut énoncer sa conclusion principale : c'est une même science qui étudiera toutes les substances en tant que telles, ainsi que les premiers principes des syllogismes. Or, c'est évident quand on sait qu'une proposition est connue par soi dès lors qu'on comprend instantanément ses termes[247]. Cela se produit lorsque le prédicat de la proposition est impliqué dans la définition du sujet, ou lorsqu'il lui est identique. Il se peut toutefois, qu'un énoncé considéré en lui-même, soit connu par soi, mais sans l'être de ceux qui ignorent la définition du prédicat et du sujet. Boèce précise donc que certains sont connus par soi des sages, mais pas de tout le monde[248]. Sont toutefois accessibles de soi à tous, ceux dont les termes s'accordent à la compréhension de chacun. Les notions de ce type sont communes, car notre intelligence progresse du commun au propre[249]. C'est pourquoi sont principes premiers de démonstration, les propositions formées de termes communs, comme "tout" et "partie", et se formulant ainsi : « un tout est plus grand que sa partie », ou bien encore, avec "égal" et "inégal" : « les entités égales à l'une d'entre elle, sont égales entre elles ». La même proposition vaudrait avec "semblable". Or, ce type de terme commun relève de la considération du philosophe, qui les détermine non en les démontrant, mais en livrant le sens de termes comme "tout", "partie", etc. ; car eux connus, la vérité des principes en question saute aux yeux.

[247] Seconds Analytiques, Livre I
[248] De Hebdomadibus
[249] Physiques, Livre I

Leçon 6

LE PREMIER PRINCIPE DE DEMONSTRATION

596- *D'abord*, la philosophie première considère le principe premier de démonstration
D'abord, Aristote montre que cela relève de cette science
597- *Ensuite*, il montre quel est le principe le plus ferme ou le plus certain
D'abord, les trois conditions de certitude maximale d'un principe
600- *Ensuite*, leur adaptation à un seul principe et l'énoncé de celui-ci
606- *Ensuite*, exclusion de certaines erreurs concernant ce même principe
D'abord, l'erreur de ceux qui l'ont contredit
607- *Ensuite*, l'erreur de certains qui voulurent le démontrer
D'abord, on ne peut le démontrer purement et simplement
608- *Ensuite*, ce principe peut être démontré d'une certaine façon

Aristote, chap. 3, 1005b9 – chap. 4, 1006a19

Énoncé du principe de non-contradiction

596- L'objet principal de ce passage est de montrer qu'il incombe au philosophe d'examiner tout particulièrement le premier d'entre les principes de démonstration. En chaque genre, en effet, connaît mieux, celui qui connaît les principes les plus certains, car la certitude du savoir dépend de celle des principes. Mais la philosophie première offre la connaissance la plus profonde et la plus certaine. Un des critères de la sagesse spécifiait qu'elle possèderait la connaissance la plus certaine des causes[250]. Le philosophe doit donc étudier les principes les plus certains et les plus fermes concernant les êtres, qui forment son genre sujet propre.

597- Avant d'énoncer quel est ce principe très ferme et très certain, Aristote énumère trois conditions :

> 1 Personne ne doit pouvoir se tromper ni hésiter à son sujet. Les hommes ne font erreur que sur ce qu'ils ignorent, c'est pourquoi l'énoncé sur lequel personne ne peut se tromper, doit bien évidemment être le plus connu.

598- 2 Il doit être « inconditionnel », autrement dit ne pas s'acquérir en fonction d'un préalable, comme ces principes dépendant d'un contexte. D'où cette autre traduction : « que rien ne soit sous-jacents » aux principes les plus

[250] Métaphysique, Livre I, Prohème

certains. La proposition qu'il est nécessaire de posséder pour comprendre n'importe quel être, « n'est pas conditionnelle », car elle n'est pas supposée, mais doit être connue par soi. La raison en est claire : ce qui est nécessaire pour comprendre quoi que ce soit, doit d'abord être su par quiconque veut connaître autre chose.

599- 3 Il ne doit pas s'acquérir par démonstration ou par un autre mode comparable, mais est quasiment comme inné, connu naturellement et non après travail. C'est, en effet, la lumière naturelle de l'intellect agent qui nous dévoile les principes premiers. On ne les acquiert donc pas avec un raisonnement, mais seulement en comprenant les termes de la façon suivante : la perception engendre la mémoire, la mémoire l'expérience, l'expérience la connaissance des termes, et ceux-ci connus, on comprend les propositions communes au principe des arts et des sciences.

Il est donc évident que le principe le plus certain et le plus ferme doit être tel qu'on ne puisse errer à son sujet, qu'il ne soit pas dépendant et qu'il nous vienne naturellement.

600- Le Philosophe rassemble ensuite ces trois conditions en une unique proposition. Ce principe le plus ferme énonce qu'"il est impossible à une même caractéristique d'appartenir et de ne pas appartenir simultanément à un même sujet". À condition d'ajouter "selon un même point de vue", ainsi que d'autres précisions permettant de lever « les difficultés logiques » de contradictions apparentes et non réelles.

601- Il justifie la convenance de ces propriétés. Il est, en effet, impossible à quiconque « d'accepter » et de penser qu'une même chose soit et ne soit pas à la fois. Même si certains considèrent qu'Héraclite fut de cet avis ; et certes, il l'a vraiment exprimé, mais il ne put le comprendre, car il n'est pas nécessaire de penser ni de croire mentalement tout ce qu'on dit.

602- En soutenant qu'on puisse être d'avis qu'une même chose soit et ne soit pas à la fois, on déboucherait alors sur ce paradoxe que les contraires cohabiteraient en une même réalité. Or, ces questions « sont tranchées pour nous », et illustrées par des exemples triviaux en logique. On a, en effet, établi[251] que sont contraires, les opinions qui portent non sur des contraires, mais sur des contradictoires

[251] De l'interprétation, fin.

proprement dits. Ne sont pas contraires exactement et par soi, l'opinion d'untel : "Socrate est blanc" et de tel autre : "Socrate est noir", mais que l'un pense que "Socrate est blanc" et que l'autre pense que "Socrate n'est pas blanc".

603- Si donc quelqu'un est d'avis que deux contradictoires sont vrais simultanément, et qu'une même caractéristique peut tout autant être et n'être pas, il professera des opinions contraires ; et dès lors, il y aurait des contraires inhérents à un même sujet, ce qui est impossible. Personne ne peut donc se tromper lui-même à propos de ces questions, ni penser qu'une même chose soit et ne soit pas à la fois. C'est pour cette raison que toutes les démonstrations remontent leurs prémisses jusqu'à cet énoncé, comme à l'ultime opinion que tout le monde partage. Il est le principe naturel et l'axiome de tous les axiomes.

604- Ce qui rend évidentes les deux autres conditions. Puisque toute démonstration se rattache à lui en dernier recours, on ne l'acquiert pas à l'aide de présupposés. Et comme il est naturellement principe, il est offert à quiconque le possède, et non pas acquis.

605- Pour comprendre, il faut savoir que l'opération de l'intelligence est double. L'une saisit les indivisibles pour connaître l'identité des choses, et l'autre compose et divise. Mais en chacune s'observe un premier. Dans la première, il existe effectivement quelque chose qui tombe d'abord dans la conception de l'intellect ; nous avons nommé l'être. Rien ne peut être mentalement conçu si l'on n'en saisit pas l'être. C'est pourquoi ce principe : "il est impossible d'être et de pas être à la fois" dépend de l'intellection de l'être, tout comme cet autre : "n'importe quel tout est plus grand que sa partie" résulte de la compréhension des termes "tout" et "partie". Il est aussi naturellement premier dans la seconde opération de l'intelligence, à savoir la composition et la division. Personne ne peut juger de cette façon, sans avoir saisi ce principe. "Tout" et "partie" ne peuvent se comprendre sans avoir compris l'être, et le principe "le tout est plus grand que sa partie", sans le principe inébranlable en question.

Le principe de non-contradiction ne peut ni se contredire, ni se démontrer

606- Le philosophe traite d'abord de l'erreur de ceux qui ont voulu contredire ce principe. Certains, et Héraclite, avons-nous dit, affirmaient la possibilité qu'une même chose puisse être et ne pas être en même temps, et qu'il était possible de le penser. De nombreux naturalistes ont adopté cette position, comme la suite le montrera. Mais supposons pour l'instant que ce principe soit juste, et qu'il soit réellement impossible qu'une même chose soit et ne soit pas simultanément. Sa

vérité permet alors de montrer qu'il est le plus certain. Puisqu'il est, en effet, impossible d'être et de ne pas être à la fois, des contraires ne peuvent dès lors appartenir à une même chose, nous le verrons plus loin, et par conséquent, l'homme ne peut être sujet à des opinions contraires, comme de penser que les contradictoires sont vrais, comme on l'a montré.

607- Il aborde ensuite l'erreur de ceux qui ont voulu démontrer ce principe. On ne peut le déduire purement et simplement, mais certains le jugèrent digne de l'être et voulurent entreprendre de le faire. C'est dû « à leur indocilité », autrement dit à leur ignorance et à leur indiscipline. Une personne manque de culture lorsqu'elle ne sait pas où l'on doit demander une démonstration et où on ne le doit pas. Tout ne peut pas se démontrer, car si c'était le cas, et qu'une même chose ne se prouve pas par elle-même mais par une autre, il y aurait cercle dans la déduction. Or, cela ne se peut, puisqu'alors, une même réalité serait à la fois plus et moins connue[252]. Ou bien on irait à l'infini, et dans cette hypothèse, il n'y aurait plus de démonstration. Une conclusion devient, en effet, certaine lorsqu'on la rattache au principe premier du raisonnement, ce qui ne saurait se faire si la démonstration devait remonter à l'infini. Tout n'est donc pas démontrable, c'est évident. Et s'il existe des énoncés indémontrables, aucun ne saurait l'être davantage que notre principe.

608- Et pourtant, ce principe peut se démontrer en un certain sens, avec un raisonnement dont le terme grec est "elenchos", traduisible au mieux par "contre argument". La réfutation est, en effet, un syllogisme destiné à contredire. Elle entend débouter une position fausse. Elle permet, en l'occurrence, de montrer qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas, à condition que l'interlocuteur pris de doute, nie ce principe en « affirmant quelque chose » et profère un nom significatif. Mais s'il se tait, il est ridicule de vouloir argumenter avec qui ne parle pas. En ne disant rien, cet homme ne sera pas différent d'une plante, dans la discussion. Même les bêtes s'expriment en onomatopées.

609- Ce n'est pas la même chose de vouloir démontrer dans l'absolu le principe en question et de chercher à l'établir en argumentant et réfutant. Dans le premier cas on donnerait l'impression de faire appel à lui, puisqu'on ne pourrait se servir dans la démonstration, d'autres prémisses que des énoncés reposant sur la vérité de ce principe, avons-nous dit. Mais si la démarche n'est pas absolue, c'est alors une argumentation ou une réfutation, et non une démonstration.

---

[252] Seconds Analytiques, Livre I

610- Une meilleure version propose : « Mais à l'adresse de l'interlocuteur, ce sera une argumentation et non une démonstration », qui procédera du moins connu vers ce principe plus connu. Parce que quelqu'un nie, il y aura place pour une argumentation ou une réfutation et non pour une démonstration. Elle aura la forme d'un syllogisme contredisant l'adversaire, en s'appuyant sur ce qu'il concède de moins connu en soi, pour l'amener au principe en question, eu égard à sa personne, mais pas dans l'absolu.

Leçon 7
AUX NEGATEURS DU PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION

611- *D'abord*, Aristote discute en sept points les arguments des négateurs
1 *D'abord*, la première raison, prise de la signification des noms
D'abord, à partir de quel principe, faut-il procéder contre les négateurs ?
612- *Ensuite*, à partir de cette supposition, il développe son propos
D'abord, en particulier sur un cas
613- *Ensuite*, universellement à propos de tous
D'abord, les trois points nécessaires à la conclusion
620- *Ensuite*, la conclusion principale à partir des présupposés
622- *Ensuite*, la preuve d'un présupposé
623- *Ensuite*, l'exclusion d'une argutie
624- 2 *Ensuite*, la seconde raison, prise de la prédication accidentelle
625- *D'abord*, Aristote pose une conditionnelle
629- *Ensuite*, il prouve la négation du conséquent

Aristote, chap. 4, 1006a20 – 1007b18

Méthode de réfutation à suivre

611- Aristote engage la polémique contre les négateurs du principe de non-contradiction. Il s'en prend d'abord à ceux qui prétendent que les contradictoires sont vrais ensemble, en leur opposant sept arguments d'ordre général. Mais il établit au préalable le bon point de départ contre l'inconcevable. Il ne faut surtout pas s'appuyer sur la reconnaissance que quelque chose soit ou « ne soit pas » de façon précise, car on accepte alors comme prémisse une phrase affirmant l'être ou le non-être de cette chose. Ce serait faire appel au principe, comme on l'a dit. Il faut, au contraire, partir du fait que le nom ait un sens autant pour celui qui le profère et comprend ce qu'il dit, que pour celui qui l'entend. Si l'interlocuteur ne cède pas sur ce point, plus rien ne sera commun entre lui et nous, ni d'ailleurs avec personne, et toute discussion sera vaine. Mais s'il l'accorde, alors la démonstration est aussitôt conclue à son encontre. Surgit instantanément un élément fixe et défini, signifié par le nom et distinct de son contradictoire, comme on le verra mieux par la suite. Il ne s'agit pas d'une démonstration absolue déduisant le principe, mais simplement d'un argument à soutenir contre le négateur. La personne qui « détruit la raison » et son propre discours en prétendant que le nom n'a aucun sens, doit malgré tout maintenir que cela même qu'il nie, doit être néanmoins proféré à l'aide d'un vocable significatif.

Premier argument, tiré de la signification des noms

612- Puis il se saisit d'un cas spécial. En premier lieu, si le nom a un sens, l'affirmation de ce fait sera vraie, et fausse la contradictoire qui le nie. Nous savons alors qu'au moins, ce n'est pas toute affirmation qui est vraie avec sa négation.

613- Avant de généraliser la preuve que les contradictoires ne sont pas vrais ensemble, le Philosophe examine trois préalables :

1 Un nom n'a qu'un sens. Si "homme" ne veut dire qu'une seule chose, à savoir "animal bipède", le nom doit signifier cette unité qu'est la définition de la chose nommée. Si donc, "animal bipède" est bien l'être d'"homme", autrement dit son identité, c'est alors ce que signifiera le nom "homme".

614- Mais si l'on soutient qu'un nom a plusieurs sens, ce sera en nombre fini ou infini. Dans le premier cas, (selon une autre traduction) on retourne à la situation précédente d'unicité de signification, parce qu'à chacune des notions nombreuses mais finies qu'il désigne, on peut donner un nom. Si "homme" signifiait plusieurs choses, dont l'une serait "animal bipède", on pourrait donner un nom particulier correspondant à ce sens d'"homme". Et pour les autres concepts, pourvu que leur nombre soit limité, on attribuera autant de dénominations différentes. On revient ainsi au premier cas de signification unique du nom.

615- Si par contre, les sens du nom ne sont pas finis, mais infinis, il n'y aura dès lors ni notion ni discussion. Ce qui n'a pas de sens circonscrit ne signifie rien. La preuve en est que le nom exprime l'intelligence, et lorsque l'on ne comprend rien, on ne dit rien. Mais si on ne saisit pas dans l'unité, on ne comprend rien, car faire acte d'intelligence, c'est distinguer quelque chose d'autre chose. Et quand on ne veut pas dire quelque chose de précis, on ne veut rien dire. Mais si le nom n'a pas de sens, on réduit la discussion à néant, et sur la vérité des choses et sur l'adresse à l'interlocuteur. Donc avec des noms à la signification infinie, il n'y aura ni notion, ni discussion. En revanche, la possibilité de comprendre un seul concept, permet d'imposer un nom, et l'on tient ainsi une signification.

616- 2 Le nom "homme" ne signifiera pas ce qu'est le non-être de l'homme. Un nom qui exprime une notion, signifie de façon unique non seulement en raison de l'unité du sujet désigné, comme si l'unité signifiée provenait de l'unité de la chose, mais aussi purement et simplement en raison de l'unité de notion. Si nous avions voulu dire que le nom désigne une seule chose en

raison de l'unité du sujet, alors, aussi bien "musicien", que "blanc" et "homme" renverraient à un même concept, puisque tous se vérifient dans un même et unique sujet. Tout, dès lors, serait un, car si "blanc" fait un avec "homme" parce qu'il se dit de lui, comme nous le disons aussi de la pierre, il fera un avec elle. Or, des notions identiques à une unique et même notion, sont identiques entre elles. "Homme" et "pierre" seraient donc d'un concept unique et identique. Tous les noms seraient univoques, ou bien synonymes selon une autre lettre. Ils signifieraient, autrement dit, exactement la même chose, et quant au sujet désigné, et quant au sens qui serait le leur.

617- Même si pour les négateurs du principe premier, être et non-être se vérifient du même sujet, il faut cependant qu'être homme soit autre que non-être, de la même façon que blanc et musicien sont des notions différentes, quand bien même on les observerait chez une même personne. C'est pourquoi, à l'évidence, être et non-être ne seront identiques ni en notion, ni en sujet, comme s'ils étaient désignés univoquement par un même nom.

618- Or il faut savoir que pour Aristote, "être homme", ou "être pour l'homme", ou encore "être de l'homme" signifie l'identité de l'homme. Il en conclut, disions-nous, qu'"homme" n'exprime pas ce que l'homme n'est pas, comme si c'était un sens pertinent. Mais, parce qu'il avait rappelé plus haut qu'un même nom peut avoir plusieurs sens en fonction d'essences diverses, il ajoute « … si ce n'est selon l'équivoque », pour préciser qu'"homme" ne renverra pas univoquement à être homme et non-être homme, mais pourra le faire équivoquement. Un peu comme si ce qu'on nomme "homme" dans une langue, on le nommait "non-homme" dans une autre. Mais l'objet de notre discussion n'est pas de savoir si c'est la même chose selon le nom qui est et qui n'est pas, mais bien selon la réalité.

619- 3 Le philosophe confirme avec un autre raisonnement qu'"homme" et "non-homme", n'ont pas le même sens. "Homme" signifie ce qu'est être homme, et l'identité d'homme ; mais "non-homme" signifie non-être homme, et l'identité de non-homme. Si donc "homme" et "non-homme" ne désignent pas des notions différentes, alors ce qu'est être pour l'homme ne sera pas différent de ce qu'est non-être pour l'homme ou non-être homme. L'un d'eux s'attribuera donc à l'autre et tous les deux auront une même et unique signification. Lorsqu'en effet, nous affirmons l'unité de sens d'un nom, nous comprenons qu'il renvoie à une notion une, comme "vêtement" et "habit". Mais si c'est de cette façon, autrement dit par le concept, qu'être homme et

> non-être homme se rejoignent, sera unique le nom qui signifie être homme et celui qui signifie être non-homme. Mais on a établi que le nom qui signifie chacun d'eux est différent de l'autre, et que ce nom "homme" signifie homme et pas non-être homme. Être homme et non-être homme ne sont donc pas identiques selon la notion et notre thèse qu'homme et non-homme n'ont pas le même sens est devenue évidente.

620- Aristote déduit de ces préalables sa conclusion principale. Ce qui précède montre à l'évidence que l'homme est nécessairement un animal bipède, car c'est le sens du nom. Mais il ne pourrait se faire que ce qui doit être n'advienne pas, car c'est précisément ce que signifie le terme "nécessaire" : ce qui ne peut pas ne pas être, ou ce qui ne saurait n'être pas, ou encore ce qui est impossible de ne pas être. Il est donc impossible, il ne peut se produire, il n'est pas possible, que l'homme ne soit pas un animal bipède. Il est clair, dès lors, que l'affirmation "il est animal bipède" et la négation "il n'est pas animal bipède" ne pourront être vraies toutes les deux. Le même argument fondé sur la signification des noms, vaut pour "non-homme", car non-homme est nécessairement un non-animal bipède, étant donné que c'est le sens du nom. Il est donc impossible qu'il soit un animal bipède.

621- Les points évoqués conviennent à notre propos, car si quelqu'un pense qu'"homme" et "non-homme" signifient à l'identique, ou que ce nom "homme" veut dire être homme et non-être homme, son adversaire pourra nier cette affirmation : il est nécessaire que l'homme soit un animal bipède. Il pourra, en effet, soutenir qu'il n'est pas plus nécessaire de prétendre que l'homme est un animal bipède que d'affirmer qu'il n'est pas un animal bipède, si le terme "homme" renvoie aussi bien à ce qu'est être homme qu'à ce qu'est être non-homme.

622- Le Philosophe revient sur un des préalables. Pour démontrer que ce nom "homme" ne signifie pas ce qu'est non-être homme, il confirme que ce qu'est "être homme" et ce qu'est "non-être homme" sont différents, même s'ils se vérifient d'un sujet unique. Il entend prouver ici avec cet argument, qu'être homme s'oppose à non-être homme davantage qu'homme à blanc. Or, homme et blanc sont deux notions diverses, même s'ils se rejoignent dans un sujet identique. Donc, être homme et non-être homme sont également des notions hétérogènes. La mineure se corrobore ainsi : si toutes les notions qui se disent d'un même sujet sont unes conceptuellement, et signifiées par un seul nom, alors toutes les notions sont unes, comme on l'a dit et développé plus haut. Mais si cela ne se peut, il en sera comme nous avons dit : être homme et non-être homme

seront différents. D'où la dernière conclusion en question : l'homme est un animal bipède, et il est impossible qu'il soit un non-animal bipède.

623- Il rejette ensuite une argutie qui pourrait entraver le dialogue. Interrogé sur la nécessité pour "homme" d'être animal bipède, un interlocuteur pourrait ne répondre ni par l'affirmative, ni par la négative, mais prétendre à la nécessité pour "homme" d'être et, tout autant, de n'être pas, animal bipède. Objection que le Philosophe balaye en affirmant que sa conclusion suit, du moment que l'adversaire daigne répondre à sa seule demande. Car si, simplement questionné sur l'affirmation, il veut ajouter la négation dans sa réponse, il ne répond pas à la problématique. Pour preuve, il peut se faire qu'un seul et même être soit homme, blanc, et mille autres choses. Mais si l'on cherche à savoir si un tel individu est blanc, on ne doit répondre qu'à ce qui est indiqué par ce nom unique, sans vouloir ajouter tous les autres. Lorsque l'on se demande, par exemple, si untel est un homme, il faut répondre que c'en est un, sans ajouter qu'il est blanc, grand, etc. Nous devrions, sinon, énumérer toutes les qualités attribuables à quelque chose, ou bien n'en nommer aucune. Mais on ne saurait les donner toutes ensemble, car elles sont infinies. L'infini affecte une même chose au moins dans ses relations avec l'infinité de ses précédents et de ses suivants, qu'on est incapable d'énumérer. Une réponse ne doit donc rien comporter d'accessoire mais uniquement ce qui est demandé. Bien que des milliers de raisons permettent de supposer qu'un même être soit à la fois homme et non-homme, lorsqu'on interroge sur "homme", personne n'a à répondre sur non-homme, à moins d'ajouter tout ce qui peut arriver à homme. Mais si cela se produisait, on ne serait plus tenu d'en débattre, puisque l'échange n'aurait plus de cesse ; il est impossible, en effet, de boucler l'infini.

Second argument, tiré du prédicat substantiel et accidentel

624- Aristote expose un second argument, tiré des notions de prédicat substantiel et accidentel : si l'affirmation et la négation se vérifient d'une même chose, rien ne se prédiquera dans l'identité ni dans la substance, mais uniquement par accident. On ira alors à l'infini dans les prédicats occasionnels, ce qui est impossible. Donc la conditionnelle l'est aussi.

625- Il développe d'abord cette conditionnelle. L'affirmation de la vérité simultanée de l'affirmative et de la négative anéantit totalement « la substance », autrement dit le prédicat substantiel, ainsi que « l'identité permanente de l'être », à savoir ce qui est attribué à l'essence d'une chose. On devrait alors, en effet, dire à leur sujet que « tout est contingent », et s'attribue à l'occasion, qu'il n'y a pas

d'"être homme" ni d'"être animal", et qu'il n'existe rien pour signifier ce qu'est un homme, ni ce qu'est un animal.

626- S'il existe quelque chose qui soit l'être de l'homme, et son identité substantielle prédiquée de l'homme, ce ne sera pas "non-être homme", ni "être non-homme" (car on peut associer deux négations à l'"être homme" : "non-être homme", ou bien "être non-homme"). Il est donc évident que l'affirmation et la négation ne se vérifient pas de la même chose, parce que "non-être homme" ou "être non-homme" ne s'attribue pas à "être homme".

627- En admettant comme conditionnelle que l'identité de l'homme ne sera ni "non-être homme", ni "être non-homme", Aristote démontre ainsi : il a été énoncé et prouvé que la signification du nom est unique, et qu'en outre, il désigne la substance de la chose et ce qu'elle est. Il est donc établi qu'un terme signifie la substance de quelque chose, et que du même coup, ce n'est pas autre chose. Si par contre, "être homme" et l'identité d'"homme", était ou bien "non-être homme" ou bien "être non-homme", on noterait qu'il serait effectivement autre que lui-même. Il n'existerait donc pas de définition formulant l'être d'une chose, et toute chose se prédiquerait selon l'occasion.

628- La substance diffère de l'accident, et le prédicat substantiel de l'accidentel, en ce que chaque chose est véritablement ce qui lui est attribué substantiellement. Il est donc impossible de soutenir qu'un prédicat substantiel n'est pas un, puisque toute chose est une. L'homme est dit blanc parce que la blancheur ou le blanc l'affecte, mais sans qu'il soit pour autant le blanc ou la blancheur véritable. L'attribut accidentel n'est donc pas nécessairement toujours un, mais beaucoup de choses peuvent se prédiquer par accident. Tandis que le prédicat substantiel est uniquement un. Il est donc clair qu'être homme, c'est ne pas être non-homme. Sinon, l'attribut substantiel ne serait plus exclusivement un ; il ne serait plus substantiel, mais accidentel.

629- Aristote démontre ensuite la négation du conséquent : il est impossible que rien ne puisse être prédiqué en substance, mais que tout ne le soit qu'accidentellement. Si c'était le cas, il n'existerait pas de prédicat universel (il entend ici par "universel" ce qui est attribué par soi et selon son être, comme aux *Seconds Analytiques*) ; or, c'est inenvisageable, parce qu'une prédication accidentelle permanente irait à l'infini, ce qui est exclu pour la raison suivante.

630- La prédication accidentelle ne se fait que de deux façons :

1 L'accident s'attribue à l'accident par accident, parce que les deux affectent un même sujet, comme blanc se dit de musicien parce que l'un et l'autre se rencontrent en tel homme.

2 L'accident se dit d'un sujet, comme musicien de Socrate, non parce qu'on remarque les deux en quelque autre sujet, mais parce que l'un advient à l'autre.

Étant donné qu'il y a deux modes de prédication par accident, en aucun d'eux cette attribution n'ira à l'infini.

631- On constate que selon le premier mode, on ne peut avancer à l'infini, car il faut parvenir à un destinataire qui est, a-t-on dit, la raison de la prédication ; les deux accidents sont, en effet, attribués à un même et unique sujet. En descendant du prédicat vers le sujet, on parvient donc à ce terme sous-jacent.

632- Mais avec le second mode, par lequel on dit de Socrate qu'il est blanc, on ne peut non plus remonter indéfiniment du sujet vers le prédicat, en disant que le blanc affecte Socrate et qu'autre chose arrive à Socrate blanc, etc. Cela ne pourrait se produire que de deux façons :

1 Quelque chose d'unique résulterait du blanc et de Socrate, et de même que Socrate est le seul sujet de la blancheur, de même Socrate blanc serait le seul sujet d'un autre accident. Mais cela ne peut se produire, car aucune unité ne résulte d'un ensemble de prédicats. La rencontre d'un sujet et d'un accident ne constitue pas une unité comparable à celle du genre et de la différence. On ne dira donc pas que Socrate blanc est un sujet unique.

633- 2 De même que Socrate est le siège du blanc, de même ce blanc supporterait lui aussi quelque autre accident, comme musicien. Mais cela ne saurait davantage exister pour deux raisons :

a Parce qu'il n'y a pas de motif pour que musicien soit davantage attribué à blanc que l'inverse. Il n'existe pas d'ordre entre les deux, mais ils se reçoivent réciproquement.

b Parce qu'en outre, ce type d'attribution a été défini et classé comme premier mode, par lequel un accident est dit d'un accident, mode autre que celui consistant à attribuer un accident comme musicien à un sujet comme Socrate. Or, nous parlons actuellement de prédication accidentelle non parce qu'un accident est dit d'un accident, mais selon l'autre sens.

634- Il est donc manifeste qu'on ne peut aller à l'infini dans l'attribution occasionnelle. C'est pourquoi tout ne se prédiquera pas de façon accidentelle ; on rencontrera en outre quelque chose qui réfèrera à la substance ; et enfin, la contradiction ne se vérifiera pas de l'identique.

635- Nous ne devons cependant pas oublier qu'un accident, même s'il n'en supporte pas un autre, de sorte qu'il n'y a pas de gradation entre eux au regard de l'assujettissement, connaît cependant une hiérarchie de cause à causé. Le chaud et l'humide peuvent être des accidents causes du doux, comme la surface, de la couleur. Un sujet peut devenir le siège d'un accident dans la mesure où il est déjà celui d'un autre.

Leçon 8
AUX NEGATEURS DU PREMIER PRINCIPE (SUITE)

636- 3 *Ensuite*, la troisième raison, prise de l'un et du divers
D'abord, Aristote pose la conditionnelle et l'illustre d'un exemple
637- *Ensuite*, il montre que le même inconvénient suit de deux autres positions
639- *Ensuite*, il prouve que la conditionnelle posée en premier est vraie
D'abord, que tous les concepts dits affirmativement seraient uns
640- *Ensuite*, qu'affirmations et négations seraient toutes les deux fausses
642- 4 *Ensuite*, la quatrième raison, prise à partir de la certitude de la connaissance

Aristote, chap. 4, 1007b19 – 1008b1

Troisième argument, tiré de l'unité et du divers

636- Aristote développe un troisième argument reposant sur l'unité et le divers. Si une affirmation et une négation se vérifient à la fois d'une même chose, tout sera un. Or, c'est faux, donc la conditionnelle aussi. Le Philosophe énonce cette conditionnelle, et l'illustre d'un exemple : Si les contradictoires se rencontraient simultanément en une même chose, alors, une trière (galère à trois bancs de nage), un mur et un homme seraient identiques.

637- La position de deux autres philosophes aboutit au même paradoxe :

1 Protagoras prétendait que tout ce que quelqu'un voyait, était entièrement vrai. S'il semblait à untel que l'homme n'était pas une trière, il ne l'était pas, et s'il paraissait à tel autre qu'il l'était, il l'était. Ainsi, les contradictoires étaient vrais.

638- 2 Anaxagore soutenait que toutes les réalités étaient réunies, comme si rien ne se démarquait véritablement d'autre chose, mais qu'une sorte de confusion générale régnait. Il affirmait, en effet, que n'importe quoi était en n'importe quoi, comme on l'a montré[253]. Il s'exprima ainsi parce qu'apparemment, il parlait de l'être indéterminé, qui n'est pas en acte précis. Mais alors qu'il pensait aborder l'être parfait, il traitait en fait de l'être en puissance, comme la suite le montrera. Or, ce qui est en puissance et non en

[253] Physiques, Livre I

acte accompli, autrement dit en acte, est indéfini, car la puissance n'est achevée que par l'acte.

639- Le philosophe établit la vérité de la conditionnelle de départ. Toutes les réalités dites affirmativement seraient unes. En supposant la vérification simultanée de l'affirmative et de la négative sur un même sujet, on postule qu'il existe une affirmation et une négation vraies à propos de quoi que ce soit. Or, on observe que le plus souvent, c'est autre chose qui est nié de quelque chose, plutôt que sa propre identité. Il serait paradoxal, en effet, qu'un sujet supportât sa propre négation mais pas celle d'autre chose, qui pourtant signifierait que cette autre ne lui appartient pas. S'il est vrai par exemple, de dire que l'homme n'est pas un homme, il l'est bien davantage d'affirmer qu'il n'est pas une trière. Quel que soit le sujet, on doit nécessairement lui attribuer une négation là où l'affirmation se présente. Elle s'attribuera lorsque l'affirmative et la négative seront vraies à la fois, ou bien, s'il n'y a pas d'affirmation, on accordera la négation d'autre chose de préférence à celle du sujet lui-même. Si par exemple, trière n'est pas affirmée d'homme, on lui donnera plutôt du "non-trière" que du "non-homme". Mais "non-homme" n'est précisément décerné que parce que l'homme n'est pas homme. C'est donc de la même façon qu'on affirmera qu'il est "non-trière". Mais si l'on dit de lui cette affirmative, on devra également en dire la négative, puisqu'elles sont vraies ensemble, et l'homme sera nécessairement trière, et du même coup, n'importe quoi d'autre. C'est pourquoi toutes les réalités seront unes, à en croire tous ceux qui prétendent que la contradiction se vérifie d'une même chose.

640- Autre paradoxe, la négation ne se distinguera pas de l'affirmation du point de vue de la fausseté, mais toutes les deux seraient fausses. Non seulement se produira ce que nous avons expliqué, mais encore il devient inutile « d'affirmer ou de nier », car il n'y a aucune nécessité à ce que l'affirmation ou la négation soit vraie ; ce qui risque d'arriver au contraire, c'est que les deux soient fausses. Il n'y aura plus d'écart entre le vrai et le faux. Aristote le prouve comme suit :

641- Si quelque chose est vraiment homme et non-homme, il ne sera tout aussi véritablement ni homme, ni non-homme, c'est évident. À propos d'"homme" et de "non-homme", nous aurons deux négations, à savoir : "non-homme" et "non-non-homme". Mais si nous formons à partir des deux premiers une proposition du style : Socrate n'est ni homme, ni non-homme, ni notre affirmation ni notre négation ne seront vraies, mais les deux seront fausses.

Quatrième argument, tiré de la certitude de la connaissance

642- Le quatrième argument se prend de la certitude de la connaissance. Si l'affirmative et la négative se vérifient simultanément, ou bien c'est le cas partout ou bien dans certaines circonstances et pas dans d'autres. Dans cette dernière hypothèse, les occurrences où cela ne s'observe pas seront « avouées », c'est-à-dire absolument concédées, ou bien elles « donneront lieu à certitude », ou seront certainement vraies, selon une autre traduction, c'est-à-dire qu'elles connaîtront une véritable négation, telle que l'affirmation soit fausse, ou bien l'inverse.

643- Mais s'il est exact qu'en toutes circonstances, la contradiction se vérifie d'un même sujet, cela se produira de deux façons :

1 Partout où il y a affirmation vraie, il y a négation vraie et réciproquement.

2 Partout où l'affirmation se vérifie, la négation aussi, mais pas l'inverse.

644- La seconde hypothèse conduit à ce paradoxe que quelque chose est fermement et certainement non-être. Il existera une opinion négative ferme, qui sera toujours vérifiée, puisqu'à chaque affirmative vraie correspondra une négative non moins vraie, tandis que l'affirmative ne sera pas toujours vérifiée, puisqu'on a supposé qu'une négative vraie n'est pas toujours suivie d'une affirmative vraie. La négative sera donc plus ferme et certaine que l'affirmative. Ce qui paraît néanmoins faux car on prétend que le non-être est certain et connu, alors que c'est l'inverse ; l'affirmation sera toujours plus certaine que la négation qui lui fait face, puisque la vérité négative dépend toujours de la positive. Ceci explique qu'une conclusion négative ne s'infère qu'avec une prémisse affirmative, alors qu'une conclusion affirmative n'autorise aucune prémisse négative.

645- La première hypothèse, selon laquelle tout ce qui est sujet d'une affirmation est sujet d'une négation équivalente et inversement, de sorte qu'affirmation et négation sont interchangeables, cette hypothèse peut se présenter de deux façons. Qu'affirmation et négation soient toujours vraies ensemble peut s'entendre, en effet, séparément de chacune d'elles. C'est, par exemple, séparément qu'on jugera vrai d'un côté que l'homme est blanc, et de l'autre, qu'il n'est pas blanc. Ou bien au contraire on ne les considérera comme vérifiées que conjointement, comme dans cette proposition composée donnée pour vraie : l'homme est blanc et il n'est pas blanc.

646- Ce dernier cas de figure, où les deux ne sont vérifiés qu'ensemble, et non séparément, engendre deux incohérences :

1 « Mais c'est ce qu'on ne dira pas », autrement dit, on n'affirmera ni ne niera, car les deux « ne seront rien » et seront également fausses ; ou, selon une autre traduction, « il n'y aura rien », rien ne sera vrai, ni l'affirmation, ni la négation. Et si rien n'est vrai, on ne pourra rien dire ni comprendre. Comment quelqu'un pourrait-il, en effet, formuler ou comprendre les non-êtres ? Autant dire en aucune façon.

647- 2 La raison précédente concluait à ce que tout est un. Par conséquent, homme, Dieu et trière sont véritablement identiques, ainsi que, d'ailleurs, leur contradictoires, non-homme, non-Dieu et non-trière. Il est donc évident que si l'affirmative et la négative s'attribuent simultanément à quoi que ce soit, alors, rien ne diffère de rien. Pour que quelque chose se distingue d'autre chose, il faudrait, en effet, qu'une caractéristique puisse s'attribuer à un sujet sans pouvoir l'être à un autre. Elle serait ainsi déterminément et précisément vraie de lui et ne conviendrait pas à autre chose. Affirmation et négation ne se vérifieraient plus de n'importe quoi. On constate cependant que tous les êtres qui ne diffèrent en rien sont uns ; il s'ensuivrait dès lors que tous seraient un.

648- Mais le premier cas de figure, où affirmative et négative doivent se dire non seulement conjointement, mais encore séparément, conduit à quatre incohérences :

1 Cette position « signifie elle-même ce qui est dit », autrement dit, elle démontre qu'est immédiatement vrai ce qu'on a dit. Une autre lettre donne : « il arrive ce qui est dit », c'est-à-dire que tout est un, parce que l'affirmation et la négation seront également prononcées pour chaque chose, et il n'y aura aucune différence de l'une à l'autre.

649- 2 Tout le monde serait dans le vrai, car quiconque se prononce ou bien affirme ou bien nie, et les deux se vérifient. Mais tous se trompent parce que sera vraie la contradictoire de n'importe quel énoncé. L'homme lui-même avouera qu'est faux ce qu'il dit, car en reconnaissant la vérité de la négation, il confesse la fausseté de son affirmation.

650- 3 Il ne saurait y avoir ni recherche, ni discussion. On ne peut débattre, en effet, avec quelqu'un qui ne concède rien. Mais celui qui n'admet ni que ce soit définitivement ainsi, ni que ce ne le soit pas, mais soutient que c'est ainsi et non-ainsi, ne dit rien. Et en outre, il nie les deux, en disant que ce n'est ni ainsi, ni non-ainsi, comme le montre l'argument précédent. S'il ne niait pas tout, il reconnaîtrait quelque chose de déterminément vrai, à l'encontre de la

position évoquée. Ou bien, d'après une autre traduction, « ce serait déjà déterminé de toutes façons ».

651- 4 Le vrai et le faux se définissent ainsi : on dit vrai lorsqu'on dit être ce qui est ou n'être pas ce qui n'est pas, et faux lorsqu'on prétend n'être pas ce qui est ou être ce qui n'est pas. Il est évident qu'en conséquence de cette définition, lorsqu'une affirmation est vraie, la négation est fausse, puisqu'elle nie être ce qui est ; et si la négation est vraie, alors l'affirmation est fausse, puisqu'elle affirme être ce qui n'est pas. On ne peut donc affirmer et nier en vérité une même chose. Il se pourrait, néanmoins, que l'interlocuteur invoque en dernier recours la pétition de principe. Le défenseur de la vérité simultanée des contradictoires n'accepte pas, en effet, la définition du faux comme disant être ce qui n'est pas ou n'être pas ce qui est.

Leçon 9

AUX NEGATEURS DU PREMIER PRINCIPE (FIN)

652- 5 *Ensuite*, la cinquième raison, prise de la notion de vérité
654- 6 *Ensuite*, la sixième raison, prise du choix et du refus
D'abord, Aristote énonce la raison
658- *Ensuite*, il exclut une réponse chicanière
659- 7 *Ensuite*, la septième raison, prise des divers degrés d'erreur
661- *Ensuite*, l'opinion de Protagoras revient au même

Aristote, chap. 4, 1008b2 – chap. 5, 1009a16

Cinquième argument, tiré de la notion de vérité

652- Si l'on soutient que l'affirmation et la négation se vérifient simultanément, alors celui qui croit ou pense que quelque chose « est ainsi », en ne faisant que l'affirmer, ou bien « qu'il n'est pas ainsi » en énonçant uniquement la négation, celui-là est dans l'erreur, tandis que celui pour qui les deux coexistent, dit vrai. Mais la vérité émerge lorsque c'est la même caractéristique qui est présente dans quelque chose et dans la pensée ou dans l'expression. Ce qu'on dit correspondra donc à une caractérisation dans la réalité, car c'est parce que la nature d'un être est telle, qu'elle est énoncée ainsi, et cela ne souffre pas la concomitance d'une affirmation et d'une négation. Une autre lettre propose : « telle est la nature des êtres », car si ce que l'on dit est définitivement vrai, alors c'est que la nature des choses y correspond. Si par contre, l'on est d'avis qu'associer affirmation et négation, c'est ne pas penser vrai, mais que seule l'affirmative, ou seule la négative se vérifie, il est dès lors manifeste que les êtres connaîtront un état précis. D'où cette autre traduction, plus claire : « ce sera déterminément vrai d'une façon, et pas non-vrai à la fois », du fait que seule l'affirmation ou la négation sera vraie.

653- Mais si les partisans des deux clans – ceux qui en tiennent pour la conjonction des deux contradictoires et ceux qui n'en gardent qu'une des deux – sont dans l'erreur, et néanmoins, disent tous la vérité, on ne doit pas discuter avec ce genre de personne, ni leur dire quoi que ce soit ; ou bien, d'après une autre version, un tel homme ne soutient ni n'affirme rien ; c'est, en effet, le sens d'une autre traduction : ce n'est ni défendre, ni dire quelque chose de précis, puisqu'on affirme et l'on nie également tout. Et celui qui croit intérieurement comme il affirme et nie extérieurement, celui-là pense et ne pense pas et ne voit rien comme précisément vrai. Il ne diffère en rien d'une plante, semble-t-il, car même une bête jouit de

représentations déterminées. Une autre version donne : « par capacité innée » dont le sens est : celui qui n'appréhende rien, ne diffère en rien dans son acte de penser, de celui qui est naturellement capable de penser, mais ne pense actuellement pas. Ce dernier, en effet, ne défend aucune des deux parties, et pas davantage le premier.

Sixième argument, tiré du choix et du refus

654- L'argument est le suivant : aucun homme n'est disposé à croire à la vérité simultanée de l'affirmation et de la négation. Pas davantage ceux qui défendent cette position que les autres. S'il revenait au même d'aller chez soi et de ne pas y aller, pourquoi entreprendre le parcours et ne pas demeurer sur place, puisque l'on pense que s'arrêter, c'est partir ? Il est évident que celui qui va et ne s'arrête pas, pense que ce n'est pas pareil de partir et de rester.

655- Et de même, si quelqu'un s'avance sur une route menant droit à un précipice ou un torrent, il ne progresse pas directement sur cette voie, mais redoute la chute, car il n'imagine pas que tomber dans le vide ou dans l'eau soit à la fois bon et mauvais, mais considère cela comme tout à fait dommageable. Dans le cas contraire, il n'esquiverait ni ne choisirait, mais parce qu'il évite au lieu de s'aventurer, il est clair qu'il juge préférable de se tenir à distance du gouffre, car cela lui semble meilleur.

656- Mais ce qui est vrai du bon et du non-bon, l'est aussi dans les autres domaines, comme de penser, par exemple, qu'untel est homme et tel autre non-homme, ou que ceci est doux et cela non-doux. Il est évident qu'on ne cherche pas également toutes choses, et que l'on ne croit pas à leur équivalence, lorsqu'on préfère boire une boisson douce plutôt qu'amère, ou fréquenter un homme plutôt qu'un non-homme. La sélectivité du jugement montre qu'on recherche déterminément une chose et pas l'autre, car on devrait, autrement, poursuivre à égalité les deux possibilités, autant le doux que le non-doux et autant l'homme que le non-homme, puisqu'on professerait l'identité des contradictoires. Mais, répétons-le, personne ne semble craindre et ne pas craindre ceci. L'homme étant ainsi fait qu'il redoute certaines choses et en désire d'autres, il n'estime pas équivalent que quelque chose soit et ne soit pas.

657- À l'évidence, donc, tout le monde est d'avis que la vérité n'est présente que dans l'affirmation ou dans la négation, mais pas dans les deux ensemble. Si ce n'est partout, du moins dans le bon ou le mauvais, ou même dans le meilleur et le pire. Cette discrimination explique que l'on poursuive certaines choses et qu'on en redoute d'autres.

658- Aristote écarte une réponse chicanière. On pourrait prétendre que les hommes désirent ce qui leur paraît bon et fuient ce qui ne leur paraît pas bon, non pas parce qu'ils connaissent la vérité, mais parce qu'ils sont d'avis qu'il n'est pas pareil d'être bon et non-bon, alors que c'est identique selon la vérité des choses. Mais s'il était exact que les hommes ne sont pas savants, bien qu'ils soient pensants, ils devraient se soucier bien davantage d'apprendre la vérité, car le malade se préoccupe plus de sa santé que le bien-portant. Or, l'esprit erroné n'est pas, vis-à-vis de la vérité, dans des dispositions aussi saines que le savant. Il est au savant comme l'infirme au bien-portant. Une fausse opinion est, en effet, un manque de science, comme la maladie un défaut de santé. Les hommes doivent se préoccuper de découvrir la vérité, ce qui ne saurait être si rien n'était précisément vrai, mais que les choses étaient simultanément vraies et non-vraies.

Septième argument, tiré des degrés d'erreur

659- Quand bien même la vérité ultime dirait que tout se comporte ainsi et non-ainsi, que l'affirmation et la négation sont vraies ensemble, et que n'importe quoi est vrai et faux, pourtant, dans la nature des êtres, certains doivent être plus vrais que d'autres. On constate, en effet, que ne sont pas au même niveau de vérité l'affirmation que deux est pair et que trois est pair. Ne sont pas non plus au même degré d'erreur la proposition que quatre soit « penta », c'est-à-dire cinq, et qu'il soit mille. Si les deux sont fausses, il n'en est pas moins clair que l'une l'est moins que l'autre ; "quatre est cinq" l'est moins que "quatre est mille". Mais ce qui est moins faux est plus vrai ou plus près de la vérité, comme ce qui est moins noir est plus proche du blanc. Il est donc évident que l'une des deux propositions, celle qui énonce que "quatre est cinq" s'approche davantage de la vérité. Mais cette approximation ne serait possible que s'il existait quelque chose de purement et simplement vrai, duquel on s'approche en étant plus vrai et moins faux. On est donc contraint d'admettre qu'existe quelque chose d'absolument vrai et que le fait que les contradictoires sont vrais ensemble ne suffit pas à justifier que tout est vrai et faux. Et à supposer que l'argument ne permette pas de poser une vérité absolument vraie, il nous offre cependant quelque chose de plus vrai, de plus solide et de plus certain qu'autre chose. L'affirmation et la négation ne sont donc pas à égalité devant la vérité et la certitude. Par cette raison et celles qui précèdent, nous serons libérés d'une « pensée » et d'un avis « non-pondéré », c'est-à-dire immodéré (un autre texte donne « intempérant ») : le jugement est équilibré lorsque le prédicat n'est pas incompatible avec le sujet, tandis qu'un jugement concluant à l'opposé est démesuré, comme l'opinion prétendant que la contradiction se vérifie.

660- En outre, cela interdit toute définition et toute décision mentale. Le premier motif de jugement s'exprime, en effet, dans une affirmation ou une négation. Celui

qui conçoit l'unité de l'affirmation et de la négation s'interdit toute détermination et toute discrimination.

L'opinion de Protagoras revient au même

661- Protagoras prétendait que tout ce qui paraissait vrai à quelqu'un était vrai. Si cette position se vérifie, se vérifie aussi la position précédente selon laquelle affirmation et négation sont simultanément vraies, et que par conséquent, toutes choses sont à la fois vraies et fausses, comme on l'a démontré. Cela s'établit ainsi : de nombreux hommes sont d'avis contraire entre eux, et chacun croit que celui qui ne pense pas comme lui a tort. Si donc tout ce qui parait vrai à quiconque, est vrai, les deux opposants se trompent et disent vrai, en disant qu'une même chose est et n'est pas. Ainsi, l'opinion de Protagoras conclut à la vérification simultanée des contradictoires.

662- En outre, s'il est exact que la contradiction se vérifie, l'opinion de Protagoras, pour qui tout ce qui paraît vrai à quelqu'un, est vrai, est nécessairement juste. On constate, en effet, que les opinions des hommes sont variées. Certains se trompent et d'autres sont dans la vérité, parce que leurs conclusions s'opposent. Mais si les opposés se vérifient ensemble – conséquence logique de la véracité simultanée des contradictoires – alors tout le monde dit vrai, et sera vrai ce qui paraît à quiconque. Sur une même pensée, une même conception ou une même notion, les deux positions sont présentes, puisque l'une suit nécessairement l'autre.

Leçon 10
COMMENT DEBATTRE AVEC CES NEGATEURS

663- *D'abord*, il faut procéder de façon différente contre divers interlocuteurs
665- *Ensuite*, Aristote commence à procéder selon un mode différent
D'abord, contre ceux pour qui les contradictoires sont vrais ensemble
D'abord, un doute en faveur de la véracité des contradictoires
667- *Ensuite*, résolution du doute susdit de deux façons

Aristote, chap. 5, 1009a17 – 1009a39

663- Après avoir précisé et formulé les arguments des négateurs du premier principe, le Philosophe explique comment, dans le détail, il faut adapter des réponses différentes, aux voies divergentes conduisant les interlocuteurs à l'erreur en question. La rédaction d'une « allocution », c'est-à-dire d'un discours grand public, ou d'une « bonne construction », selon une autre traduction, autrement dit d'un propos bien agencé, ou encore d'un « plaidoyer » pour persuader, d'après le terme grec, ne sera pas la même selon les positions adoptées sur la vérité de la contradiction et celle des apparences. L'attitude négatrice est, en effet, double :

1 Chez certains, c'est l'atermoiement. Comme se présentent à eux des sophismes paraissant établir le paradoxe en question, et qu'ils ne savent y répondre, ils en concèdent la conclusion. Mais leur ignorance est facile à remédier. On ne doit pas objecter ni s'opposer aux arguments qu'ils avancent, mais s'adresser à leur intelligence, et dissiper dans leur esprit le doute qui les a conduits à cette opinion. Ils l'abandonneront alors.

664- 2 D'autres soutiennent la contradiction, motivés non pas par un doute, mais pour la seule « discussion », autrement dit par provocation. Ils veulent défendre l'impossible sous prétexte que le contraire est indémontrable. Le remède contre eux repose dans l'argumentation ou l'argutie, « contenue dans les vocables et les termes de leur discours », c'est-à-dire dans le fait même que leurs paroles signifient quelque chose. Or, le sens d'un discours dépend de celui de ses termes. Il faut donc revenir au principe que les mots ont une signification, comme le fit plus haut le Philosophe.

Contre ceux qui pensent que les contradictoires sont vrais ensemble

665- Aristote s'y prend désormais autrement. Précédemment, il s'était fondé sur le sens des mots, mais il entreprend ici de résoudre le doute des indécis. Il commence avec ceux qui pensent que les contradictoires sont vrais à la fois, en rappelant le motif de leur concession. La suspicion que les contradictoires se vérifient ensemble prend sa source dans les phénomènes, où siègent la génération, la corruption et le mouvement. Les apparences montrent, en effet, qu'une même chose engendre les contraires. De l'eau, par exemple, semble se former aussi bien l'air qui est chaud que la terre, qui est froide. Mais tout ce qui advient, provient d'un être antérieur. Ce qui n'existe pas ne risque pas d'advenir, en effet, car de rien, rien ne provient. Il a donc fallu qu'existe quelque chose contenant en lui-même la contradiction, si le chaud et le froid – par conséquent le non-chaud – sont sortis de lui.

666- C'est pour cette raison qu'Anaxagore conclut au mélange de tout en tout. C'est qu'il observait que n'importe quoi provenait de n'importe quoi, et pensait que rien ne pouvait sortir d'autre chose s'il n'y était pas présent auparavant. On s'aperçoit que Démocrite avait acquiescé à ce raisonnement. Il a, en effet, associé le vide et le plein en n'importe quelle partie d'un corps. Or, l'un et l'autre se comparent effectivement à l'être et au non-être ; le plein à l'être et le vide au non-être.

667- Puis Aristote dissipe les interrogations avec deux raisonnements :

> 1 À ceux qui sont sous l'emprise du doute, il faut, avons-nous dit, opposer l'esprit. Aux « adeptes » de la pensée contradictoire, convaincus « par cela », autrement dit par ce que nous venons d'expliquer, nous disons qu'ils ont en partie raison, mais qu'ils ne comprennent pas tout ce qu'ils disent, en s'exprimant de façon incongrue. L'être se dit, en effet, de deux façons, en acte et en puissance. En affirmant que l'être ne provient pas du non-être, ils disent vrai d'une certaine manière, mais pas d'une autre. L'être provient du non-être en acte, mais de l'être en puissance. C'est pourquoi sous un certain rapport, la même chose peut à la fois être et n'être pas, alors que c'est impossible sous un autre. Une réalité unique peut être les contraires en puissance, mais pas « complètement », c'est-à-dire en acte. Le tiède, par exemple, est potentiellement chaud et froid, il n'est cependant aucun des deux en acte.

668- 2 Nous considérons comme légitime qu'eux-mêmes conviennent ou soient convaincus de l'existence d'une sorte de substance exempte de mouvement,

de génération, et de corruption, comme nous l'avons démontré[254]. Mais on ne pourrait conclure à un tel type de substance en s'appuyant sur la proposition qu'elle contient les contraires, car d'une telle chose rien ne vient. L'efficacité de cette solution repose, semble-t-il, sur la variabilité des phénomènes, qui a contraint les platoniciens à concevoir les idées immobiles, attributaires des définitions, des démonstrations et de la certitude scientifique. Comme si les phénomènes, en raison de leur fluctuation et de leur mélange de contrariété, ne pouvaient être objets d'une science certaine. La première réponse est toutefois préférable.

[254] Physiques, Livre VIII

Leçon 11
IDENTIFICATION DE L'APPARENCE A LA VERITE

669- *D'abord*, Aristote énumère les doutes conduisant à cette position
D'abord, la raison conduisant à poser que tout ce qui apparaît est vrai

Aristote, chap. 5, 1009b1 – 1009b13

Motifs pour lesquels l'apparence est tenue pour vraie

669- Après avoir résolu le doute qui conduisit les anciens à admettre que les contraires étaient simultanément vrais, le Philosophe dissipe ceux aboutissant à soutenir la vérité de tout ce qui apparaît. Il commence par énumérer ces doutes et leurs motifs. De même que l'idée de vérité simultanée des contradictoires s'inspirait des phénomènes, où une même chose semblait engendrer la contradiction, de même, « la vérité des apparences, elle aussi », autrement dit, le sentiment de vérité de ce qui apparaît, provient de certains phénomènes et touche non pas les esprits forts, mais les âmes perplexes. Parce qu'une même vision donne lieu à des interprétations contraires selon les personnes. Ce qui se produit de trois façons :

1 Une même saveur peut paraître douce à l'un et aigre à l'autre, et les hommes ont des opinions contraires à propos de tous les sensibles.

2 De nombreux animaux ont des goûts contraires aux nôtres, et ce qui paraît savoureux au bœuf ou à l'âne, nous semble écœurant.

3 Une même personne apprécie différemment un même phénomène sur la durée ; ce qu'il trouve doux et savoureux aujourd'hui, pourra lui paraître amer ou insipide plus tard.

670- Or, on est incapable de formuler la raison pour laquelle tel jugement est juste et tel autre faux, car le premier ne paraîtra pas davantage véridique à untel que le second à tel autre. Ils devront donc être également exacts, ou bien tous les deux erronés. C'est pourquoi, d'après Démocrite, rien n'est définitivement vrai dans la réalité, ou bien cela ne nous est pas montré. C'est par les sens, en effet, que nous accédons à la connaissance des choses. Or, le jugement sensoriel n'est pas certain, puisqu'il ne conclura pas toujours de la même façon. Aussi avons-nous le sentiment qu'aucune certitude n'accompagne la vérité, ni ne permette de dire que cette opinion est immuablement vraie et sa contraire déterminément fausse.

671- Mais, pourrait-on objecter, il est loisible d'arrêter une règle pour discerner laquelle entre des idées contraires, serait vraie. Nous dirions, par exemple, que sur un phénomène, c'est le jugement d'une personne saine qui est juste, et pas celui d'un malade, et sur la vérité, que c'est celui donné par les intelligents et les sages, et non par les insensés et des sots. Aussi Aristote écarte-t-il cette réponse dès l'abord, en précisant que la certitude sur la vérité d'un jugement ne peut se prendre de son caractère répandu ou peu fréquent. Comme dire par exemple qu'est vrai ce qui parait à beaucoup, et faux ce qui est perçu par peu de gens ; parfois, en effet, un avis très partagé n'est pas vrai dans l'absolu. La santé et la maladie, ou bien la sagesse et la sottise ne semblent différer que par la fréquence. Si en effet, tous ou la majorité d'entre nous, nous étions comme ceux que nous considérons maintenant comme insensés et sots, ce seraient eux les sages, et ceux que nous voyons comme sages aujourd'hui, nous paraîtraient sots. Il en serait de même de la santé et de la maladie. On ne doit donc pas s'attacher davantage au jugement du sain et du sage sur la fausseté et la vérité, qu'à celui du débile ou du fou.

Leçon 12
SOURCE DE CONFUSION ENTRE APPARENCE ET VERITE

672- *Ensuite*, Aristote assigne la cause de la raison précédente
D'abord, du côté de la perception sensorielle
D'abord, la cause de la position susdite du côté du sens
674- *Ensuite*, les philosophes qui se retrouvèrent dans ces causes
680- *Ensuite*, Aristote s'emporte contre les philosophes en question
681- *Ensuite*, il assigne la cause des opinions susdites du côté du phénomène

Aristote, chap. 5, 1009b14 – 1010a15

Du côté de la faculté de sensation

672- Aristote précise la cause expliquant les arguments en question, d'abord du côté de la faculté sensorielle. Les anciens pensaient qu'il n'existait de prudence, de sagesse ou de science que sensible. Ils ne faisaient pas de différence, en effet, entre la sensibilité et l'intelligence. Or, la sensation provient d'une stimulation du sens provoquée par le phénomène. La faculté sensible ressent quelque chose à la suite d'une excitation de l'objet perceptible sur le sens. C'est pourquoi la connaissance sensible est toujours en phase avec la chose perceptible telle qu'elle se montre. Aussi ce qui affecte le sens doit-il être, selon eux, nécessairement vrai. Mais lorsqu'on a ajouté que toute connaissance est d'ordre sensible, alors tout ce que quelqu'un perçoit sera vrai d'une façon ou d'une autre.

673- Mais cet argument est fallacieux, non seulement en ce qu'il identifie le sens et l'intelligence, mais encore parce qu'il prétend que le jugement du sens ne se trompe jamais sur le sensible. Or, il se trompe incidemment, à propos des sensibles communs, à défaut d'errer sur les sensibles propres, sauf par suite d'une détérioration accidentelle de l'organe. L'altération du sens par le sensible ne rend donc pas nécessairement vrai le jugement du sens du fait du conditionnement sensible des choses. L'action de l'agent n'a pas à être reçue d'après les critères de l'agent, mais selon les dispositions du patient et du réceptacle. De là vient que le sens n'est pas toujours disposé à recevoir la forme sentie conformément à son état dans la chose sensible elle-même ; c'est pourquoi il juge parfois les choses différemment de leur vérité.

674- Aristote passe en revue les divers penseurs qui adhérèrent aux idées en question et les professèrent. Tous aboutirent à deux conclusions :

1 L'intellect s'identifie au sens.

2 Tout ce qui apparaît est vrai.

C'est pour ces raisons qu'Empédocle, Démocrite et quelques autres parvinrent à de telles conclusions sur les choses. « C'est donc s'exprimer avec vraisemblance », et nous pouvons conjecturer leurs dires comme fort probables.

675- Empédocle enseigne que la même réalité qui transforme les « facultés », autrement dit les potentialités biologiques, influe aussi sur l'appréciation, comme si l'intellect d'où nait le jugement, suivait les réactions corporelles, à l'image des sens. Le jugement de l'homme progresse, en effet, lors « d'apparitions », autrement dit, sa science s'accroît avec de nouveaux phénomènes, mais qui deviennent effectifs au cours d'une sollicitation organique. Une meilleure traduction propose « c'est en raison d'une présence, que l'homme accroît sa volonté et son conseil », pour ainsi dire : en fonction des éléments en présence, l'homme s'enrichit de conseils originaux, ainsi que de volontés et d'appréciations nouvelles, comme si conseil et volonté n'étaient pas chez l'homme, le fruit de quelque force intellectuelle, en dehors du champ sensoriel, mais seulement le résultat de stimulations organiques variables selon l'environnement du moment. Dans d'autres ouvrages, Empédocle écrit que plus un facteur transforme et altère, c'est-à-dire plus il met en tension les facultés corporelles de l'homme, plus il focalise la préoccupation de celui-ci, autrement dit plus il suscite soins, sollicitude et prudence. Mais ces propos sont obscurs. Une meilleure traduction donne : « parce que des connaissances ou des sottises variées les affectent à la mesure de leurs transformations ». Ou bien « leur arrive », selon une autre lettre qui veut dire qu'autant l'homme est physiologiquement stimulé, autant l'est son jugement, comme s'il changeait d'intellect et de sagesse.

676- Le Philosophe passe ensuite à l'opinion de Parménide à ce propos. L'Éléate se prononce tout à fait comme Empédocle, sur la vérité des choses. De même que l'homme possède des membres très déliés, ou bien « de nombreuses articulations », selon une autre version, de même son intellect. Autrement dit, d'après lui, la grande amplitude de mouvements et de rotations des membres humains offre l'adaptation exigée pour des opérations intellectuelles soumises aux complexions anatomiques. Il pense que sont identiques d'une part, « la faculté qui se soucie », autrement, dit qui prend soin et supervise les membres à l'intime même des membres, d'autre part, ce qui est « en tous » les divers contenus de l'Univers, et d'autre part encore, « dans le tout » de l'Univers entier. Ce pouvoir

reçoit pourtant un nom différent pour la globalité de l'Univers, pour chacune de ses régions, et même pour l'homme. Dans le premier cas, il s'agit de Dieu, dans le second, de la nature, et chez l'homme, de l'intellect. L'homme détient donc plus que les autres parties de l'Univers, car sa force de conception provient d'un agencement précis des membres, ce qu'on ne retrouve pas ailleurs. Il nous est donné par là de comprendre que l'intelligence dépend d'un métabolisme biologique et ne diffère pas en cela de la sensation. Une autre traduction est plus nette : l'appréciation au travers de membres n'est pas identique chez les hommes, en toutes choses et dans le tout. L'intellect représente davantage, en effet.

677- Vient ensuite la doctrine d'Anaxagore qu'il confia à la mémoire de quelques compagnons et amis : les êtres sont tels qu'on les découvre et les pense. Conformément aux sentences des philosophes pour qui la vérité suit l'opinion.

678- Enfin la pensée d'Homère qui semble, à ce qu'on dit, être comparable. Hector, dans son récit, repose hors de lui, après le coup qu'il reçut, et « entièrement aliéné », autrement dit ayant totalement abandonné ses idées d'avant, ou modifié son jugement – selon une autre traduction – sur les choses qu'il appréciait auparavant. Gisant frappé sur sa couche, conscient et inconscient, il était à la fois sensé et insensé, mais pour des raisons diverses, car, devenu sage pour ce qui lui apparaissait dès lors, il avait cependant perdu sa sagesse sur ce qu'il estimait auparavant et n'appréciait plus dorénavant. On a, d'après une autre traduction : « appréciant effectivement et dépréciant », qui compare à cette altération du jugement chez Hector, à la suite d'une blessure, l'appréciation et la dépréciation simultanée chez certains, non à l'identique, mais selon divers moments.

679- Avec toutes ces options philosophiques, Aristote conclut ce qu'il recherchait : si relèvent également de la prudence, les deux moments où un homme, voyant ses facultés altérées, juge le contraire de ce qu'il pensait, alors tout ce qu'on estime est vrai. La prudence, en effet, ne saurait prononcer le faux. Les êtres se comportent donc autant ainsi que non-ainsi.

680- Aristote s'emporte finalement contre ces penseurs qui ont succombé au plus grave des désastres. Si même ceux qui ont aperçu le vrai autant qu'il peut être vu par l'homme, nous voulons dire ces philosophes qui sont aussi les plus grands chercheurs et amoureux de la vérité, ont professé de telles pensées et de tels jugements, comment s'empêcher de leur rétorquer que toute leur réflexion est anéantie, si la vérité ne peut être découverte ? Une autre version donne : « comment ne serait-il pas légitime d'éviter et de repousser ceux qui s'efforcent de philosopher ? », comme si

l'homme n'avait pas à sympathiser avec les prétendus philosophes, mais devait les mépriser. Si personne ne peut rien connaître de vrai à propos de la vérité, alors, rechercher le vrai, c'est quérir ce que l'homme ne peut s'approprier. C'est comme courir après un oiseau ; plus on le poursuit et plus il s'envole.

Du côté du phénomène

681- Aristote poursuit son investigation du côté de la chose sensible, pour savoir comment elle fut la cause des opinions en question. Le sensible est, en effet, naturellement antérieur au sens, et la structure du sens découle de celle du sensible. Le Philosophe donne deux causes du côté du phénomène :

1 Les philosophes voulaient connaître la vérité sur les êtres, mais imaginaient qu'il n'existait que des réalités sensibles, et construisirent tout leur enseignement de la vérité en se fondant sur la nature des choses tangibles. Or, beaucoup en elles, est de nature indéfinie et indéterminée, à cause de leur matière qui n'est pas fixée à l'uniformité, mais demeure en puissance à de nombreuses formes. Leur nature d'être est donc comparable ; elle est pour ainsi dire flottante et en relation avec divers états. Il n'est donc pas étonnant que les sens offrent une connaissance variable, celle-ci pour untel et cette autre pour tel autre.

682- C'est pourquoi leurs propos furent cohérents et vraisemblables compte tenu de la raison susdite. Ils ne dirent cependant pas la vérité en affirmant que rien n'était déterminé dans le réel perceptible. Bien que la matière ait un comportement indifférent à l'égard de multiples formes, elle devient cependant stabilisée à un seul mode d'être par la forme. Or, les choses étant connues par leur forme plutôt que par leur matière, on ne peut plus soutenir l'impossibilité de connaître déterminément la réalité. Et pourtant, parce que leur opinion possède une certaine vraisemblance, il est préférable de tenir de tels propos que ceux d'Épicharme, citant un passage de Xénophane : tout est immobile et nécessaire, et connu avec certitude.

683- 2 Toujours du point de vue du phénomène, les philosophes ont constaté que toute la nature perceptible est en mouvement. Ils comprirent à propos des « changeants », autrement dit des objets en mouvement, qu'on ne peut rien dire de vrai de leur mutation. Ce qui change du blanc au noir n'est ni blanc ni noir tant qu'il est en mouvement. Telle est la raison pour laquelle, la nature des choses sensibles étant toujours changeante, et « entièrement », c'est-à-dire en toutes ses caractéristiques, il n'est rien de fixe en elle. Il n'y a donc rien de définitivement vrai à dire à son sujet. La vérité de la pensée ou

> du propos ne dépendra pas un mode d'être précis des choses, mais plutôt de l'apparence qu'elles offrent à celui qui connaît. Sera par conséquent vrai, tout ce qui apparaît à quiconque.

684- Telles furent bien leurs motivations. Cette hypothèse et cette conviction se développa « au sommet et aux extrémités ». C'est-à-dire qu'on a observé un pic extrême de cette sentence, qu'on baptisa « héracliser », c'est-à-dire adhérer aux propos d'Héraclite, ou être son sectateur, selon une autre lettre, fidèle à l'opinion héraclitéenne que tout était mû et que rien n'était déterminément vrai. Cratyle soutint tellement cette idée, qu'il en devint dément ; il était d'avis qu'il ne fallait prononcer aucun mot, et pour exprimer sa volonté, il se contentait de remuer le doigt. Il croyait, en effet, que, le temps de finir son discours, la vérité de ce qu'il voulait exprimer était déjà périmée. Bouger du doigt lui demandait moins longtemps. Ce Cratyle critiqua Héraclite dans sa prétention qu'un homme ne pouvait se baigner deux fois dans le même fleuve, car avant même qu'il y entre une seconde fois, les flots s'étaient déjà écoulés ; il estimait, quant à lui, que l'homme ne pouvait pas davantage s'y plonger une seule fois, car l'eau du fleuve a coulé avant qu'il n'y pénètre et s'est déjà fait remplacer par une autre. Non seulement quelqu'un ne peut parler deux fois d'une chose quelconque avant que ses dispositions n'aient changé, mais il ne peut pas même en parler une seule fois.

Leçon 13
VARIABILITE UNIVERSELLE DES ETRES SENSIBLES ?

685- *D'abord*, contre la variabilité des choses sensibles, avec six arguments :
1 Quiconque estime ne pas être ce qui n'est pas, possède une opinion vraie
686- 2 Tout ce qui change possède déjà quelque chose du terme de destination
687- 3 La raison pour laquelle les sensibles paraissent toujours mus : la croissance
689- 4 De nombreux sensibles sont immobiles sauf d'un mouvement local
690- 5 Il existe une certaine « nature immobile »
691- 6 Que tout soit mû est incompatible avec la vérification des contradictoires

Aristote, chap. 5, 1010a16 – 1010a36

Six arguments contre la variabilité des phénomènes

685- Aristote lève les doutes en question. Tout d'abord à propos de la variabilité des phénomènes, avec six réfutations :

1 Quiconque estime ne pas être ce qui n'est pas, est en possession d'une opinion vraie et tient un discours véridique s'il exprime sa pensée. Mais ce qui change, tandis qu'il change, n'est ni ce vers quoi il change, ni ce d'où il a changé. Ainsi, peut-on dire quelque chose de juste à son propos. Nous pouvons dès lors objecter aux arguments précédents « ou au discours », autrement dit contre l'idée selon laquelle on ne peut rien dire de vrai de ce qui change, parce que le « changeant », c'est-à-dire l'être en mouvement, « au moment où il change » et est changé, fait l'objet d'un discours et d'un raisonnement vrai « en eux » (en ceux qui professent ces idées), qui consiste à dénier en lui la persistance de quelque chose.

686- 2 Tout ce qui évolue est déjà en possession du terme vers lequel il se dirige, car ce qui change, tandis qu'il change, est pour partie dans le terme final et pour partie dans le terme initial, comme on l'a prouvé[255]. Ou bien, d'après une autre lettre, « ce qui s'éloigne possède quelque chose de ce dont il s'éloigne ». Pour faire comprendre que dans l'objet en mouvement, quelque chose demeure du terme initial, parce qu'il s'en écarte à proportion de son mouvement, ce qu'il ne pourrait faire si ce point de départ ne lui était pas

[255] Physiques, Livre VI

inhérent en quelque façon. Et de ce qu'il devient, un aspect doit nécessairement être déjà là, car tout ce qui devient, advenait déjà, comme c'est démontré[256]. Il est non moins évident que ce qui se corrompt est encore quelque chose, car s'il n'était plus rien, il serait totalement décomposé, et non en train de se désagréger. Et de façon comparable, pour que quelque chose soit engendré, il faut qu'existe la matière ainsi que l'agent, nécessaires pour supporter et effectuer la génération. Or, on ne peut remonter ainsi à l'infini, car on a prouvé[257] que ni dans la ligne de la matière, ni dans celle de l'efficience, on ne saurait aller à l'infini. Subsiste donc un grand point d'interrogation à propos de l'impossibilité de dire le vrai sur l'être en mouvement, car ce qui est mû et engendré contient en lui quelque chose du terme final, et d'autre part, toute génération et tout mouvement suppose quelque chose d'inengendré et d'immobile, du côté de la matière et de l'agent.

687- 3 Cette objection s'oppose au motif suggérant l'idée que les êtres sensibles sont en perpétuel mouvement. Une telle conception se fonde sur le processus de croissance. Qu'un être augmente faiblement durant une année, et ils en concluent que le mouvement de croissance est continu. La quantité mesurant le développement se diviserait donc proportionnellement à la durée, et de la sorte, à n'importe quel moment, le rapport du volume supplémentaire au total d'augmentation serait égal au rapport de la période considérée au temps total. Comme ce mouvement est imperceptible, ils étendirent à tout ce qui semblait reposer, leur conclusion que c'était en mouvement, mais invisible.

688- Laissant de côté ces propos, Aristote précise qu'à l'évidence, le mouvement quantitatif n'est pas semblable au qualitatif ni au formel. Et même en leur concédant la continuité du changement de quantité dans les choses, et que tous les êtres sont imperceptiblement mus de ce mouvement, il n'est pourtant pas nécessaire que tous soient perpétuellement mus d'un mouvement qualitatif ou essentiel. De sorte qu'on pourra parvenir à une connaissance précise des choses, qui sont davantage connues par leur espèce que par leur quantité.

689- 4 Il est légitime de contredire ou de critiquer « ceux qui pensent ainsi », et sont d'avis que tous les êtres sensibles sont en perpétuel mouvement parce qu'ils en ont rencontré quelques uns ayant ce comportement, alors que de nombreuses

[256] Physiques, Livre VI
[257] Métaphysiques, Livre II

réalités perceptibles sont immobiles, sauf d'un déplacement local. Seules, en effet, les réalités d'ici-bas, habitant avec nous la sphère de l'action et de la passion, sont sujettes à la génération et à la corruption. Or, une telle portion d'espace n'est quasiment rien au regard de l'Univers. Du haut de la sphère dernière, le volume de la Terre serait imperceptible. C'est pourquoi elle est pour le Cosmos comme un centre, à ce que démontrent les astronomes en s'appuyant sur l'apparition constante de six signes du zodiaque. Cela ne saurait se faire si la Terre nous cachait une partie du Ciel accessible à la perception. Ce fut stupide de juger de tous les phénomènes en raison de cet échantillon. Il eut été au contraire beaucoup plus heureux de juger de toute la nature sur le modèle des corps célestes, qui sont de loin les plus nombreux.

690- 5 Répétons à l'encontre de cette idée, ce que l'on a dit plus haut : il existe une « nature immobile », à savoir la nature du premier moteur, comme ce fut démontré[258]. Redisons-le contre eux, et eux-mêmes doivent le confesser, comme c'est prouvé ailleurs. Il n'est donc pas exact que tout soit toujours en mouvement, et que rien de vrai ne puisse être dit à propos de quelque chose.

691- 6 L'affirmation que tout est en mouvement est incompatible avec leur premier axiome selon lequel les contradictoires se vérifient ensemble d'un même être. Si quelque chose est et n'est pas à la fois, on en conclura que tout est en repos, plutôt que tout est en mouvement. Rien, en effet, ne change pour ce qu'il possède déjà ; l'objet déjà blanc ne progresse pas en blancheur. Mais s'il arrive à une même réalité d'être et de n'être pas, alors, tout est à l'intérieur de tout, comme nous l'avons prouvé antérieurement, car tout est un, de sorte que n'existera pas ce en quoi quelque chose pourrait être changé.

[258] Physiques, Livre VIII

Leçon 14

CONTRE LA VERITE DES APPARENCES

692- *D'abord*, Aristote réfute l'opinion au sujet de la vérité des apparences
D'abord, en raison d'un motif ou d'un doute, avec sept arguments
1 Le sens n'est pas en propre cause de l'erreur, mais l'imagination
694- 2 Les grandeurs sont-elles telles qu'elles paraissent ?
700- 3 L'opinion du médecin et de l'ignorant ne sont pas égales sur le futur
701- 4 Le jugement du sens sur un sensible étranger et un propre n'est pas le même
703- 5 Aucun sens ne dit qu'une même chose se comporte ainsi et non-ainsi.
704- 6 Les raisons susdites suppriment tous les prédicats nécessaires
705- 7 Si tout apparent est vrai, rien ne serait si les sens n'existaient pas

Aristote, chap. 5, 1010b1 – 1011a2

Sept raisonnements sur l'apparence perçue

692- À propos de l'apparence aux sens, Aristote s'attaque à la raison même qui conduit à la vérité des phénomènes. Il adresse d'abord sept objections à ceux qui y souscrivirent, poussés par une raison ou une interrogation :

> 1 On a déjà démontré que tout n'est pas variable, mais à propos de « cette vérité que tout ce qui apparaît n'est pas vrai », certains points sont à examiner, dont le premier dispose que ce n'est pas le sens qui est proprement cause d'erreur, mais l'imagination, laquelle ne se confond pas avec lui. Autrement dit, la diversité des jugements portant sur les phénomènes ne provient pas des sens, mais de l'imagination où aboutissent les erreurs de perception dues à l'altération des facultés sensorielles. On a prouvé que l'imagination ne se confondait pas avec la sensation[259], mais est un mouvement résultant de l'actuation du sens. C'est d'ailleurs pourquoi certains attribuèrent, à tort, au sens, ces appréciations diverses par lesquelles untel paraît avoir le sens faussé, là où tel autre semble percevoir correctement. Une autre traduction est meilleure : « Tout d'abord, parce qu'effectivement, le sens n'est pas faux sur son objet propre, mais l'imagination ne s'identifie pas à lui ». Aucun sens, selon cette version, n'est faillible sur son sensible propre ; la vue, par exemple, ne fait pas erreur sur les couleurs. Le jugement du sens sur lui est donc, à l'évidence, déterminé, ce qui implique une vérité fixe dans les choses.

[259] Traité de l'âme, Livre III

693- Et si l'on objecte que se produisent, pourtant, des erreurs à propos des sensibles propres, le Philosophe répond que cela ne provient pas du sens, mais de l'imagination, parfois perturbée au point de modifier la perception qui remonte à elle. C'est évident chez les frénétiques, par exemple, dont l'organe de l'imagination est lésé.

694- 2 Il est légitime de s'étonner des « recherches » de certains ou de leurs « interrogations » selon une autre version, pour savoir si les distances sont comme elles apparaissent à un observateur éloigné ou bien à celui qui est à proximité. Il est, en effet, pratiquement certain que le sens juge les dimensions proches telles qu'elles sont, tandis qu'il les voit plus petites qu'elles ne sont lorsqu'elles sont éloignées, car ce qui est lointain paraît amoindri comme l'explique la perspective.

695- Il en va de même des doutes sur la justesse de perception des couleurs par quelqu'un d'éloigné ou par quelqu'un de proche. Plus la virulence de l'agent s'étend au loin, plus son effet s'affaiblit. Le feu, par exemple, chauffe moins les objets distants que ceux rapprochés. La couleur d'un corps sensible sans défaut n'emplit pas aussi parfaitement l'atmosphère lorsqu'il est éloigné que lorsqu'il est proche ; c'est pourquoi l'appréciation sensible des couleurs est meilleure de près que de loin.

696- C'est aussi la même chose lorsqu'on se demande si les choses sont plutôt telles qu'elles sont perçues par les bien-portants ou plutôt par les « souffrants », c'est-à-dire les malades. Le système sensoriel des premiers est en bon état, et les images qu'il reçoit correspondent à ce que sont les objets ; c'est pourquoi le jugement des bien-portants sur les phénomènes est vrai. Tandis que les organes malades sont détériorés, et leur stimulation par les objets sensibles est faussée ; leur appréciation est donc incorrecte, comme c'est évident du goût, par exemple : lorsque le palais est infecté de glaires, les mets savoureux paraissent insipides.

697- C'est encore la même chose de chercher à savoir si un poids est aussi lourd qu'il paraît à une personne malingre ou bien à quelqu'un de robuste. On observe, en effet, que ce sont ces derniers qui estiment les masses telles qu'elles sont. Ce n'est pas le cas du faible, chez qui la difficulté à porter une charge ne provient pas seulement de son importance, car c'est la même pour les personnes vigoureuses, mais encore du manque de force d'individus à qui même un fardeau léger paraît imposant.

698- On peut aussi comparer avec la question de savoir si la vérité se montre telle qu'elle paraît à quelqu'un d'endormi ou à un individu éveillé. Chez le premier, en effet, les sens sont anesthésiés et leur jugement sur les phénomènes n'est pas libre comme peut l'être celui d'une personne consciente, dont la perception est déliée. Nous avons fait part, précédemment, de notre étonnement à l'égard des auteurs de ces questions, car, à observer leurs actions, il est clair qu'ils n'ont aucune hésitation, et ne considèrent nullement que tous les jugements sont vrais. Lorsque l'un d'entre eux habite en Lybie, et se voit en songe à Athènes, ou demeure à Paris et rêve qu'il est en Hongrie, il n'agit pas à son réveil comme si ces impressions lui étaient venues en état de veille. S'il se voyait consciemment à Athènes, il se rendrait au quartier de l'Odéon, ce qu'il ne ferait pas en rêve. À l'évidence, donc, il n'assimile pas les imaginations du sommeil avec ses perceptions conscientes.

699- Nous pouvons tenir le même discours pour les situations précédentes. Bien que certains s'interrogent de bouche sur de tels sujets, ils n'ont, dans leur esprit, aucun doute sur eux. La raison incitant à déclarer vrai tout ce qui apparait, est clairement sans valeur. Rappelons qu'ils étaient conduits à cette conclusion parce qu'ils ne savaient comment décider laquelle parmi différentes propositions, était la vraie.

700- 3 Concernant l'avenir, l'opinion du médecin et celle d'un quidam ne seront pas aussi « pertinentes », autrement dit, aussi essentielles, fermes, vraies et crédibles, comme le remarquait Platon, pour pronostiquer, par exemple, l'évolution de la santé d'un malade. Le médecin, qui sait, en effet, le pourquoi de la santé, peut diagnostiquer certains symptômes de guérison future, alors que l'ignorant en est incapable. Il est donc parfaitement stupide de penser que toutes les opinions se valent.

701- 4 Le discernement sensible n'est pas aussi « approprié », c'est-à-dire vrai et crédible, sur un sensible étranger que sur un sensible propre. La vue, par exemple, ne reconnaît pas à équivalence les couleurs et les saveurs. Il faut croire le verdict de l'œil pour les couleurs, mais « à propos des sapidités », autrement dit des saveurs, c'est au goût d'en juger. Si l'on voit quelque chose de doux, mais que notre palais le juge amer, c'est ce dernier que nous devons suivre, plutôt que notre vue.

702- Le jugement du sens sur son sensible propre n'est pas d'un poids égal avec celui qui en est voisin. On veut ici parler des sensibles communs, comme la

grandeur, le nombre, etc., au sujet desquels, le sens se trompe davantage, mais moins cependant, qu'à propos de l'objet d'un autre sens ou des sensibles par accident. Il est donc stupide de prétendre que tous les jugements sont également vrais.

703- 5 Aucun sens ne montre à la fois, en même temps, et à propos de la même chose, qu'elle se présente ainsi et non-ainsi. La vue ne convainc pas, en effet, qu'un objet est simultanément blanc et non-blanc, ou de deux coudées et non-de deux coudées, ou doux et non-doux. Même si, à différents moments, l'impression sensorielle paraît se contredire sur une même chose, jamais, cependant, le doute ne s'installe sur la caractéristiques elle-même, mais sur son support ; un même sujet, comme du vin, peut avoir un goût tantôt doux et tantôt non. Or, c'est le fait ou d'un changement physique, ou de l'organe infecté d'amertume, à qui rien ne paraîtra sucré, quoi qu'il goûte, ou d'une altération du vin lui-même. Mais jamais le goût ne modifie son verdict pour penser que cette douceur même, n'est pas telle qu'il la savoure, lorsqu'il la juge douce. Sur cette suavité, il dit toujours vrai, et toujours la même chose. Si donc la sentence du sens est vraie, comme les penseurs en question l'ont prétendu, la nature du délectable est nécessairement ainsi, et quelque chose sera déterminément vrai au sein du réel. Jamais, par conséquent, l'affirmation et la négation ne seront vraies à la fois, car jamais le sens ne suggérera qu'un met soit à la fois doux et non-doux, répétons-le.

704- 6 Toutes les raisons et les opinions susdites suppriment la prédication essentielle, nous l'avons montré plus haut ; elles interdisent également toute prédication nécessaire. Rien ne peut s'attribuer à autre chose de façon substantielle ni nécessaire. Pas de façon substantielle, c'est évident après ce que nous avons dit. Pas de façon nécessaire, Aristote le prouve ainsi : est nécessaire ce qui ne peut se comporter autrement. Mais si tout ce qui est, est ainsi ou bien autrement, à entendre ceux qui affirment la vérité simultanée des contradictoires et des opinions opposées, alors plus rien au monde ne sera nécessaire.

705- 7 Si toutes les apparences sont véridiques, alors rien d'autre n'est vrai que le phénomène, et rien d'autre n'existe que le sensible en acte. Mais si quelque chose n'a d'être que parce qu'il est sensible, alors plus rien n'existera en l'absence de sens ; si par exemple, il n'y avait plus d'êtres animés ou d'animaux. Mais cela est impossible.

706- Il peut se faire, en effet, que le sensible n'existe pas en qualité de sensible. Autrement dit, en tant que senti en acte, il n'est rien en l'absence de sens, puisque c'est parce qu'il est senti qu'il est sensible en acte. De ce point de vue, tout sensible en acte est un certain affect de l'organe sentant, ce qui ne peut se produire s'il n'y a pas de sensation. Mais que les sensibles eux-mêmes, facteurs de cette excitation sensorielle, n'existent pas, voilà qui est impossible. Ôté le conséquent, l'antécédent demeure tout de même, c'est évident. Mais la chose suscitant la stimulation du sens n'est pas en elle-même le sens, car le sens ne s'auto-perçoit pas, puisqu'il ne porte pas sur lui, mais sur autre chose, qui doit donc nécessairement préexister à la faculté de perception, comme le moteur précède naturellement le mû. Ce n'est pas elle-même que la vue voit, par exemple, mais les couleurs.

707- Et si l'on objecte que, le sensible et le sens se rapportant l'un à l'autre, et étant naturellement associés, lorsqu'on supprime l'un, l'autre disparaît, alors, notre proposition demeure néanmoins, parce que "sensible en puissance" ne se dit pas du sens comme s'il en dépendait, mais bien à l'inverse, parce que c'est le sens qui dépend de lui[260]. Il est donc évidemment impossible de soutenir que quelque chose soit vrai parce qu'il apparaît aux sens. C'est pourtant ce que disent les tenants de la vérité de tout phénomène.

[260] Métaphysique, Livre V

Leçon 15
CONTRE LES SOPHISTES PROVOCATEURS

708- *Ensuite*, Aristote discute contre les provocateurs
D'abord, comment ceux-ci on été conduits à professer cette opinion
711- *Ensuite*, comment il faut leur résister
D'abord, de tels provocateurs conduisent à l'impossible
712- *Ensuite*, comment on doit leur résister à partir de leur position
716- *Ensuite*, comment réfuter les positions des sophistes selon la vérité
718- *Ensuite*, il tire la conclusion poursuivie
D'abord, il formule la conclusion principale elle-même
719- *Ensuite*, il en induit un corolaire

Aristote, chap. 6, 1011a3 – 1011b23

Les provocateurs, motivés non par des raisons mais par entêtement

708- Aristote s'attaque ensuite à ceux qui soutiennent ces propositions, motivés non plus par des raisons, mais par entêtement. Il précise tout d'abord l'origine de leur pensée. Outre les précédents, qui tombèrent dans ces idées en raison d'hésitations intellectuelles, d'autres interrogèrent les premiers « qui penchaient pour » cette opinion, afin qu'ils persistent dans l'erreur et soient réduits aux seuls arguments en faveur de cette position. Une autre traduction propose : « certains doutent et se trompent uniquement persuadés par ce type de raison », ce qui revient à dire que ceux qui sont dans l'erreur et partagent l'opinion susdite, n'y tiennent que par leur seule indécision et pour les motifs que nous allons passer en revue. Si on leur faisait, en effet, remarquer qu'il faut davantage croire les bien-portants que les malades, les sages plutôt que les ignorants, les personnes éveillées de préférence à celles qui dorment, les mêmes demanderaient à nouveau comment discerner avec certitude le bien-portant du malade, l'éveillé de l'endormi et le sage du sot. Comment peut-on, en bref, départager, parmi toutes les opinions diverses, celles qui jugent correctement, puisqu'à certains paraît sage ce qui semble sot à d'autres, etc. ?

709- Mais ces atermoiements sont stupides. Ils reviennent à se demander si en ce moment, nous dormons ou nous veillons. Il n'existe pas de critère essentiel de distinction, mais toutes les interrogations précédentes sont équivalentes, parce qu'elles procèdent de la même racine. Ces sophistes veulent, en effet, des raisons démonstratives pour tout. Ils sont, à l'évidence, à la recherche d'un principe qui leur servirait de règle de discernement entre l'infirme et le sain, le veilleur et le

dormeur. Ils ne se seraient pas contentés de posséder cette règle d'une façon ou d'une autre, mais en demandaient une démonstration. Qu'ils se trompent, leurs actes le montrent assez, avons-nous dit. Ce sont eux qui dévoilent la fausseté de leur position. Si le jugement était aussi efficace durant le sommeil que durant la veille, on suivrait indifféremment l'un ou l'autre dans les œuvres humaines, ce qui n'est évidemment pas le cas. Une autre lettre donne : « ils ne sont pourtant pas toujours persuadés » et l'expression convient mieux que les précédentes. Ces individus, en effet, quoiqu'ils affirment et interrogent en paroles, ne se trompent cependant pas mentalement au point de se fonder sur la croyance en l'équivalence du jugement en état de veille et en état de sommeil, avons-nous dit.

710- Même s'ils ne se trompent pas au point de douter de cela, c'est pourtant « leurs obsessions », autrement dit leur déformation mentale qui les poussent à rechercher une raison démonstrative là où il n'y a pas de démonstration. « Le principe de démonstration, en effet, n'est pas une démonstration » et ne peut être sujet de démonstration. Cela devrait leur être aisé à croire, parce qu'il n'est pas difficile de leur en donner une démonstration. Une raison démonstrative prouve, en effet, que tout ne peut pas être démontré, car ce serait, sinon, aller à l'infini.

Réfutation des sophistes provocateurs

711- Aristote montre ensuite comment se défendre contre ces derniers, mais aussi contre ceux qui affirment que les apparences sont vraies, non pas mus par le motif qu'il n'existe aucune règle démontrée permettant de discerner avec certitude entre ceux qui jugent correctement et les autres, mais par pur esprit de provocation. De tels bretteurs cherchent à pousser à l'impossible. « Mus par la seule force du verbe », et non pas par une raison, ni par l'embarras d'un doute, ni encore par l'absence de démonstration, ils se satisfont des mots, et pensent pouvoir affirmer tout ce qui ne saurait être réfuté. De tels individus poussent à se réfugier dans l'impossible et veulent vous amener à reconnaître la vérité simultanée des contraires, en s'appuyant sur le fait que toutes les apparences sont vraies.

712- Il enseigne par conséquent comment leur résister en s'appuyant sur leur propre conception de l'apparence, pour ne pas tomber dans leur piège. À moins de prétendre que tout ce qui existe est relatif, on ne peut soutenir que n'importe quel phénomène est vrai. S'il existe, en effet, parmi les choses, un objet ayant l'être absolu par soi et non en dépendance de la sensation ou de l'opinion, cet être, à leurs yeux, ne sera pas identique à son apparence. On parle, en effet, de relation au sens, ou à l'opinion, parce que le phénomène est ce qui apparaît à quelqu'un. Il faudra que le non-apparent soit vrai. Il est donc évident que quiconque soutient la vérité

des apparences, réduit tous les êtres à des relatifs, soumis à l'opinion ou à la sensation. Aussi, contre les sophistes en question, qui trouvent leur force dans le verbe, si l'on veut leur « accorder ce discours », c'est-à-dire leur concéder leur position, il faut prendre garde et faire attention de ne pas être conduit à concéder la vérité simultanée des contradictoires. Il ne faut pas accepter dans l'absolu que tout phénomène est vrai, mais seulement que ce qui apparaît est vrai pour celui à qui cela apparait, dans les limites de ce qui apparait, lorsque cela apparaît, et comme cela apparaît, réaction légitime dès lors qu'il est admis que les choses ne possèdent pas d'être absolu, mais seulement relatif.

713- Voilà ce que doivent observer les interlocuteurs désireux malgré tout de concéder cette position. Si quelqu'un, en effet, acceptait la vérité de tout phénomène, mais sans les limitations ci-dessus, telles qu'on les a énumérées, il avouerait immédiatement que les contraires sont simultanément vrais. Il peut, en effet, se produire qu'à l'œil, quelque chose ressemble à du miel, en raison d'une couleur comparable, mais pas au goût, car sa saveur est sans rapport. De la même façon, lorsque les deux yeux sont dépareillés, leur vue n'est pas identique, et la vision de chacun diffère. Supposons, par exemple, une pupille infectée d'un gaz épais ou noir, tandis que l'autre est pure, chaque phénomène apparaîtra alors noir ou obscur à l'œil malade et pas à l'autre. C'est pourquoi nous répétons qu'il faut rester sur ses gardes et attentif, car c'est nécessaire à l'égard des sophistes qui affirment pour les raisons susdites que tous les phénomènes sont vrais.

714- Aucun inconvénient dès lors à ce que toutes les choses apparaissent à la fois vraies et fausses, si elles n'apparaissent pas identiques à tous, ni à une même personne, puisque très souvent, un même individu porte simultanément des jugements contraires, lorsqu'il s'en remet à des sens différents. La vue, par exemple reconnait l'unité d'un objet qui paraît double au toucher, si l'on croise les doigts ; une même réalité tangible perçue par plusieurs capteurs, autrement dit par plusieurs doigts, parvient, en effet, au système du toucher sous la forme d'un contact double. En aucune manière, toutefois, n'apparaît à un même homme, selon le même sens, et au même moment, des contraires simultanés.

715- Telle est donc la raison de la nécessité de répondre de cette façon aux sophistes en question, qui se prononcent non au motif d'interrogations, mais par pure logomachie. On leur concède leurs propos provocateur comme vrai non pas purement et simplement, mais pour untel. On évite ainsi d'en conclure que les contradictoires sont vrais ensemble, car être vrai pour untel et ne pas l'être pour tel autre, n'est pas contradictoire.

716- Le philosophe enseigne enfin comment réfuter la position des sophistes en vérité et pas seulement en fonction de l'interlocuteur, sans avoir à concéder leurs erreurs. Il avance deux raisonnements :

1 Si tout phénomène est vrai, il est nécessaire, avons-nous dit, de « rendre toutes choses relatives » à l'opinion et à la perception. Cela conduit au paradoxe que rien n'existe, ni n'advient si personne ne pense. Mais si cette conclusion est fausse parce que de nombreuses choses existent sans être objets d'aucune connaissance ni d'opinion, comme, par exemple, les habitants des fonds marins ou des entrailles de la terre, il est dès lors évident que tout n'est pas relatif à l'opinion ni au sens. Tout phénomène n'est pas vrai, par conséquent.

717- 2 Une chose unique ne se rapporte qu'à un seul référant, et pas à n'importe lequel, mais à une réalité précise. Le demi et l'égal, par exemple, sont unis dans un même sujet, pourtant le double ne se compare pas à l'égal, mais bien à la moitié, tandis que l'égal se rapporte à l'égal. De façon similaire, supposons un homme en train de penser, et qui soit en outre pensé, il ne serait pas relatif au pensant en tant que pensant mais en tant que pensé. Si donc tous les êtres, en leur qualité d'êtres, se référaient au pensant en sa qualité de pensant, il en résulterait que ce qu'on appelle pensant ne serait pas un, puisqu'une unité n'est relative qu'à une unité, mais ce serait une espèce infinie, puisque c'est une infinité qui se réfèrerait à lui, ce qui est impossible. On ne peut donc prétendre que tout est relatif à un être pensant, ni par conséquent que tout phénomène ou toute pensée est vrai.

Conclusion générale sur la contradiction

718- Aristote énonce sa conclusion principale. Il résulte à l'évidence de ce qui précède que parmi toutes les opinions et toutes les expressions, la plus ferme est celle affirmant que les phrases et les propositions opposées ou contradictoires ne sont pas vraies ensemble. Il a également signalé à quelles incohérences aboutissent ceux qui soutiennent leur vérité simultanée, et pour quels motifs ils sont amenés à de tels propos.

719- Puis un corollaire. En s'appuyant sur le discours, puisqu'il est impossible que les contradictoires se vérifient d'une même chose, il est manifeste qu'ils ne peuvent davantage être intrinsèques à une même réalité ; l'un des deux contraires, en effet, n'est pas moins privation que dans les autres sortes d'oppositions, même si chacun des deux contraires est une nature, ce qui n'est pas le cas de l'affirmation et la négation, ni de la privation et de l'acquis. L'un des deux est, en effet, moins parfait

que l'autre, comme le noir moins que le blanc et l'aigre moins que le doux. Il se comporte comme si une privation lui était adjointe, car elle est, en effet, « une sorte de négation de substance », dans un sujet déterminé. Elle relève donc d'un genre précis. C'est, en effet, une négation au sein d'un genre. N'importe quel non-voyant n'est pas aveugle, mais seulement celui qui appartient au genre des voyants. Un des contraires inclut donc évidemment une privation qui est une sorte de négation. Si donc il est impossible d'affirmer et de nier à la fois, il est impossible que les contraires soient purement et simplement présents ensemble dans une même réalité. Ou bien ils « sont tous les deux inhérents par un biais », c'est-à-dire selon un point de vue, comme, par exemple, lorsque chacun est en puissance, ou selon des parties, ou encore selon que l'un dépend d'un point de vue, et l'autre est pur et simple, c'est-à-dire en acte pour celui-ci et en puissance pour celui-là, ou bien encore selon les aspects principaux et majoritaires pour l'un et un aspect quelconque pour l'autre, par exemple, être noir pour un éthiopien, mais blanc des dents.

Leçon 16

INTERMEDIAIRES ENTRE LES CONTRADICTOIRES ?

720- *D'abord*, sept arguments contre la position en question
731- *Ensuite*, le motif pour lequel certains furent poussés à adopter cette position
D'abord, pourquoi certains ont adopté cette opinion
733- *Ensuite*, le mode et les principes pour discuter contre eux
734- *Ensuite*, de quels philosophes proviennent ces opinions

Aristote, chap. 7, 1011b24 – 1012a28

Sept arguments contre la présence d'intermédiaires entre les contradictoires

720- Après avoir discuté contre ceux qui soutiennent la vérité concomitante des contradictoires, Aristote affronte maintenant les tenants de leur fausseté conjointe, ainsi que de la présence d'un intermédiaire entre eux. Ces derniers prétendent que parfois, aucune des deux branches de la contradiction n'est vraie. Le Philosophe attaque à cette position avec sept arguments. De même que les contradictoires ne peuvent être vrais ensemble, de même, il ne peut y avoir d'intermédiaire au sein de la contradiction, mais il est nécessaire d'affirmer ou de nier chacun d'eux.

721- 1 On le voit d'abord avec la définition du vrai et du faux. Rien n'est plus faux, en effet, que d'affirmer la non-existence de ce qui est, ou l'être de ce qui n'existe pas. Quiconque affirme que quelque chose existe, dit évidemment vrai ou faux. S'il dit vrai, il faut qu'il en soit ainsi, car il est vrai que ce qui est, est, et s'il dit faux, cela ne doit pas être, puisque le faux n'est pas autre chose que la non-existence de ce qui est. Inversement, si quelqu'un affirme que telle chose n'existe pas, lorsqu'il se trompe, la chose doit être, mais lorsqu'il dit vrai, elle doit ne pas être. C'est donc nécessairement ou bien l'affirmative ou bien la négative qui est vraie. Mais l'interlocuteur qui introduit un intermédiaire au sein de la contradiction ne pense pas nécessaire d'alléguer que l'être doit être ou ne pas être, ni non plus le non-être. Ainsi, n'affirmant ni ne niant, il n'énonce pas nécessairement le vrai ou le faux.

722- 2 On peut repérer un intermédiaire soit lorsqu'il participe des deux extrêmes et tient le milieu au sein d'un genre commun, comme vert ou pâle, entre blanc et noir, soit par négation, et il diverge alors de genre, comme ce qui n'est ni homme ni cheval – une pierre, par exemple – entre homme et

cheval. Si donc, il existe un intermédiaire entre les contradictoires, il sera nécessairement du premier ou du second type.

723- Le second type ne laisse la place à aucun changement. Toute modification se fait, en effet, du non-bon au bon, par exemple, ou du bon au non-bon. C'est pourquoi également, lorsqu'il y a passage d'un contraire à l'autre, comme de blanc à noir, il y a aussi évolution d'un contradictoire vers l'autre. Noir est bien non-blanc, comme ce qui précède le montre à l'évidence. Mais selon ce second type, il ne peut se produire d'évolution du non-bon vers le bon ni l'inverse. Il n'y aura donc aucun changement, alors que précisément, il semble bien que du non-bien se produise toujours un progrès vers le bien, ou une régression en sens inverse. Mais il est évident que l'hypothèse retenue anéantit tout changement, puisque celui-ci ne peut se dérouler qu'entre contraires et intermédiaires homogènes. Il ne peut y avoir de passage d'un contraire à l'autre que moyennant un intermédiaire. Mais s'il existe un intermédiaire par négation entre des contradictoires, qui leur sera donc hétérogène, il ne saurait se produire de changement d'un extrême vers un relais, ni par conséquent d'un extrême à l'autre.

724- Dans le premier type, par contre, qui place un intermédiaire homogène, participant des deux contradictoires, comme le pâle entre le blanc et le noir, on aboutirait à une incohérence. Une génération s'achèverait dans le blanc, mais ne proviendrait pas du non-blanc, puisqu'un changement ne parvient pas seulement à un extrême depuis l'autre, mais passe aussi par des intermédiaires. Or, il est faux, semble-t-il, qu'une génération s'achevant dans le blanc, ne provienne pas du non-blanc. Aucun de ces deux modes ne permet donc la présence d'intermédiaire au sein de la contradiction.

725- 3 Dans chacune de ses conceptions, lorsqu'il pressent ou comprend quelque chose, l'intellect affirme ou bien nie. Or, en raison de la définition du vrai et du faux, quiconque affirme ou nie, est nécessairement soit dans la vérité soit dans l'erreur. Lorsqu'en affirmant ou niant, l'intellect compose les notions conformément aux choses, il se prononce, en effet ; mais lorsqu'au contraire il ne dit pas comme sont les choses, il se trompe. Sera donc toujours vraie ou l'affirmation ou la négation, car il faut bien qu'existe une opinion vraie, et toute opinion est soit affirmative, soit négative. Il se présentera donc nécessairement une affirmation ou une négation vraie et il n'y aura pas d'intermédiaire au sein de la contradiction.

726- 4 Si l'on introduit un intermédiaire dans la contradiction, il faut le faire pour toutes. Donc, s'ajoutant à toutes les contradictoires, se présente quelque chose de vrai, à savoir l'intermédiaire entre elles ; à moins qu'on ait proposé cela « pour s'écouter parler », sans raison et par pure envie de le dire. Mais toutes ne peuvent être ainsi, car le vrai et le non-vrai sont des contradictoires, et des jugements ne seraient par conséquent ni vrais ni non-vrais, alors que c'est le contraire qui est évidemment correct, si l'on se réfère à la définition du vrai et du faux.

727- Parallèlement, l'être et le non-être étant contradictoires, quelque chose serait étranger à l'être et au non-être. Il existerait donc un changement sans rapport avec la génération et la corruption, puisque la première est un mouvement vers l'être, tandis que la seconde vers le non-être. Il ne saurait donc y avoir d'intermédiaire dans aucune contradiction.

728- 5 Dans certains genres, la négation tient lieu de différence contraire. Ou, selon une autre lettre, « la négation remplit le rôle du contraire », parce que l'un des deux opposés nécessairement homogènes tient sa notion d'une négation ; ainsi, par exemple, pair et impair, juste et injuste. Mais s'il existait un intermédiaire entre l'affirmative et la négative, il y en aurait un aussi pour ce type de contraires qui sont sur le modèle de l'affirmation et de la négation. Parmi les nombres, par exemple, certains ne seraient ni pairs ni impairs. C'est à l'évidence impossible, compte tenu de la définition de ces propriétés. Le pair est ce qui se divise en nombres égaux, tandis que l'impair est ce qui ne le peut pas. Il ne peut, en conséquence, y avoir d'intermédiaire entre l'affirmative et la négative.

729- 6 Ceux qui insèrent un intermédiaire entre l'affirmation et la négation, supposent un tiers s'ajoutant aux deux termes habituellement retenus par tous ceux qui n'y voient aucun milieu. Or, trois se rapporte à deux dans la proportion d' « une fois et demi », autrement dit la proportion sesquialtère. D'après cette thèse donc, saute aux yeux que tous les termes seront « en rapport d'une fois et demi », c'est-à-dire en proportion sesquialtère avec les autres termes posés, car outre l'affirmation et la négation, il y aura aussi une proposition intermédiaire. Et même ainsi à l'infini. Car tout ce qu'on affirme, on peut le nier, et si l'on peut soutenir les trois, à savoir l'affirmative, la négative et l'intermédiaire, on pourra, dès lors, les nier. Et de même que la négation n'est pas l'affirmation, il y aura aussi une quatrième proposition, s'ajoutant aux trois précédentes, dont la substance et le sens seront différents, comme l'affirmation

est différente de la négation. Mais à nouveau, on pourra nier ces quatre avec une négation valide, et ainsi à l'infini. Nous aurons donc un nombre infiniment supérieur à celui prévu au début, ce qui paraît incohérent.

730- 7 À quelqu'un demandant si l'homme ou quoi que ce soit d'autre est blanc, il faudra que dans sa réponse, la personne acquiesce ou nie. Si elle répond oui, elle défend évidemment la vérité de l'affirmation, mais si elle n'acquiesce pas en répondant par la négative, elle nie cette vérité. Et elle ne s'oppose pas à autre chose qu'à la demande susdite. Cette négation, en sa qualité de négation, est un non-être. L'interlocuteur répondant à la question doit donc nécessairement soutenir ou bien l'affirmative ou bien la négative, sans place pour une position intermédiaire.

Raisons de l'affirmation d'un intermédiaire

731- Aristote analyse ensuite la motivation de ceux qui soutiennent cette position. Comme d'autres opinions inconcevables, celle-ci relève de deux causes :

1 Lorsque certains ne peuvent réfuter « un discours critiquable », contenant des arguments litigieux ou sophistiques, que d'autres leur servent ou qu'eux-mêmes avancent, ils acceptent un raisonnement probant et concèdent la conclusion, en reconnaissant la validité du syllogisme, mais demandent une confirmation par d'autres preuves.

732- 2 D'autres souhaitent une preuve à toutes choses, et préfèrent nier ce qu'ils ne peuvent établir plutôt que de le concéder. Or, les principes premiers, que sont les notions communes de tout, ne peuvent être prouvés ; c'est pourquoi ils les nient et sombrent dans des positions incompréhensibles.

733- Il livre ensuite la méthode de discussion et les principes sur lesquels s'appuyer contre eux. Le fondement réside dans la définition du vrai et du faux ou de n'importe quel terme, comme les arguments précédents l'ont montré. L'interlocuteur doit, en effet, concéder des définitions réelles, s'il veut que les noms qu'il profère, aient un sens. La notion signifiée par le nom est la définition d'une chose. S'il ne reconnaît pas que tout a une signification, il n'est alors rien d'autre qu'une plante, a-t-on dit.

734- Il rattache enfin ces opinions aux philosophes qui en furent à l'origine. Héraclite prétendait que toutes les choses se meuvent simultanément, et par conséquent, existent et n'existent pas. Or, l'être mobile est un mélange d'être et de non-être. Toutes les choses sont donc vraies.

735- C'est à Anaxagore qu'on doit l'intermédiaire au sein de la contradiction. Il professait que tout était mélangé à tout, puisque n'importe quoi pouvait provenir de n'importe quoi. Or, d'un mélange, on ne peut discerner aucun des extrêmes ; une couleur intermédiaire, par exemple, ne peut être ni blanche ni noire. Le mixte n'est ni bon, ni non-bon, ni blanc, ni non-blanc ; il existe donc un intermédiaire dans la contradiction. Tout est faux, par conséquent, puisque, de l'avis général, on ne profère qu'une affirmation ou une négation, et que les deux sont fausses. Tout est donc faux.

Leçon 17
REFUTATION D'OPINIONS INCOMPREHENSIBLES

736- *D'abord*, les opinions qui ont détruit les principes de la logique
737- *D'abord*, Aristote énumère les opinions fausses à propos du vrai et du faux
739- *Ensuite*, il réfute les opinions en question
744- *Ensuite*, les opinions qui ont détruit les principes de la physique
D'abord, il aborde la fausseté de ces opinions
745- *Ensuite*, il montre que ces opinions sont fausses
D'abord, est fausse l'opinion qui soutient que tout est au repos
746- *Ensuite*, est fausse l'opinion qui soutient que tout est mû
748- *Ensuite*, il avance une troisième raison

Aristote, chap. 8, 1012a29 – 1012b32

736- Aristote aborde enfin certaines problématiques inconcevables, découlant des deux positions précédentes. D'abord, celles qui sapent les fondements de la logique. La philosophie première doit, en effet, débattre en priorité contre ceux qui nient les principes des sciences particulières, parce que tous sont corroborés par l'axiome suivant : l'affirmation et la négation ne sont pas vraies ensemble, et ne contiennent aucun intermédiaire. Ce principe est le plus approprié à notre science, car il découle de la notion d'être, qui est son sujet premier. Or, le vrai et le faux appartiennent en propre à la considération du logicien. Ils suivent, en effet, l'être dans l'intelligence, que le logicien étudie. Vrai et faux sont, en effet, dans l'esprit, comme nous le verrons[261]. Le mouvement et le repos, quant à eux, relèvent de l'examen du physicien, car la nature se définit comme leur source. Mais l'erreur concernant l'être et le non-être induit une erreur sur le vrai et le faux, car ces derniers se définissent par les premiers, comme on l'a vu. Le vrai est présent lorsqu'on affirme être ce qui est ou n'être pas ce qui n'est pas, et le faux est l'inverse. Et parallèlement, une erreur sur l'être et le non-être en génère une sur l'objet en mouvement ou en repos. Ce qui bouge, en effet, n'est pas encore, tandis que ce qui s'arrête, est. Voilà pourquoi, en réduisant d'abord à rien les erreurs sur l'être et le non-être, on anéantit ensuite celles sur le vrai et le faux, ainsi que sur le repos et le mouvement.

[261] Métaphysique, Livre VI

Contre la destruction des principes de la logique

737- Concernant les erreurs sur le vrai et le faux, une fois « défini », c'est-à-dire après avoir précisé ce qu'on doit opposer aux adeptes des propos irrationnels en question, il est manifestement impossible de s'exprimer « univoquement », autrement dit de tenir un discours uniforme à propos de tout, pour conclure que tout est pareillement faux ou pareillement vrai. Certains prétendirent, en effet, que rien n'est vrai mais que tout est faux, et que rien n'interdit de soutenir que toute fausseté est comparable à celle de la commensurabilité de la diagonale au côté du carré, ce qui est inexact. D'autres, au contraire, affirmèrent que tout est vrai, dans la mouvance de la pensée d'Héraclite, on l'a dit. Lui-même, en effet, unifiait l'être et le non-être, pour en conclure à la vérité de tout.

738- Et comme pour répondre à l'objection tacite selon laquelle s'ajouterait à ces opinions, une troisième postulant que tout est à la fois vrai et faux, Aristote précise que dire cela, c'est associer chacune des deux précédentes, et si ces deux sont impossibles, la troisième le sera tout autant.

739- Le Philosophe réfute cette position avec quatre arguments :

1 On observe l'existence de contradictoires qui ne sauraient être simultanément vrais et faux, comme le vrai et le non-vrai, ou l'être et le non-être. Nos explications antérieures le montrent bien. Si donc, chez ces contradictoires, la vérité de l'un implique la fausseté de l'autre, tout ne sera pas vrai et tout ne sera pas faux.

740- 2 À l'égard de « ces discours » et de ces positions, « il ne faut pas interroger », ni demander de concéder la présence ou l'absence de quelque chose dans les choses, comme on l'a dit plus haut, car cela semblerait quémander le principe. Mais il faut se faire accorder que les noms ont une signification, car si on le refuse, la discussion s'achève, mais si on l'admet, il faut alors formuler les définitions, avons-nous dit, et les leur opposer, principalement la définition du faux. S'il n'existe pas d'autre vrai que d'affirmer ce qu'il est faux de nier ou l'inverse, et symétriquement le faux n'est rien d'autre que d'affirmer ce qu'il est vrai de nier, ou l'inverse, s'en suit dès lors l'impossibilité que tout soit faux, puisqu'obligatoirement, soit l'affirmation, soit la négation est vraie. Il est, en effet, évident que le vrai n'est pas autre chose que de dire être ce qui est, ou n'être pas ce qui n'est pas, tandis que le faux est de dire n'être pas ce qui est ou bien être ce qui n'est pas. Voilà pourquoi la vérité consiste évidemment à dire être ce qu'il est faux de prétendre ne pas être, ou bien n'être pas ce qu'il est faux de

prétendre être, et l'erreur consiste à dire être ce qu'il est vrai d'affirmer n'être pas ou n'être pas ce qu'il est vrai d'affirmer être. En se fondant ainsi sur la définition de la vérité et de l'erreur, on rend évident que tout n'est pas faux ; et pour la même raison que tout n'est pas vrai.

741- 3 On observe également dans ce qui précède, qu'on ne peut éviter d'affirmer ou de nier à propos de n'importe quel sujet, puisqu'aucun intermédiaire ne saurait s'intercaler entre deux contradictoires. Il est donc impossible que tout soit faux, et impossible, pour le même motif, que tout soit vrai, en s'appuyant sur notre démonstration qu'on ne peut à la fois affirmer et nier.

742- 4 Les positions et les discours précédents conduisent à ce paradoxe qu'ils se détruisent eux-mêmes. Ce qui est « connu », et rétorqué par tous. D'où cet autre texte : « y compris parmi le vulgaire ». Aristote le prouve ainsi : l'individu prétendant que tout est vrai, affirme en fait la vérité de l'hypothèse contraire. Mais celle-ci stipule que l'opinion de départ n'est pas vraie, laquelle s'autodétruit. Il en va de même de l'idée que tout est faux, qui s'auto-accuse de fausseté.

743- Celui qui soutient que tout est vrai pourrait cependant répondre qu'il met à part l'idée contraire, et la sort de sa généralisation ; et parallèlement, le tenant de la fausseté de toute chose, pourrait prétendre faire exception de sa propre opinion. C'est pourquoi Aristote balaye cette réponse. Si c'est le cas, et que seule l'opinion contraire au premier est non-vraie, et seule celle contraire au second est non-fausse, il leur arrive néanmoins, de « se demander » et de répéter à l'infini des discours vrais, contre ceux qui pensent que tout est faux, et à l'infini des discours faux, contre ceux qui pensent que tout est vrai. Si, en effet, on accorde une opinion vraie, une infinité d'opinions vraies s'ensuivra ; et si l'on accepte une idée fausse, en découle une infinité d'idées fausses. Si par exemple, cette proposition "Socrate est assis" est vraie, sera dès lors vraie cette autre : "il est vrai que Socrate est assis", et par conséquent, cette autre encore : "il est vrai qu'il est vrai que Socrate est assis" etc., à l'infini. Car celui qui affirme la vérité d'un discours vrai est toujours dans la vérité, tandis que celui qui soutient la vérité d'un discours faux est toujours dans l'erreur, et l'on peut réitérer indéfiniment.

Contre la destruction des principes de la physique

744- Certains sophistes ont aboli les fondements de la physique, à savoir le mouvement et le repos. C'est pourquoi le Philosophe entreprend de dévoiler la

fausseté de ces opinions. Il entend démontrer que sont fausses les opinions en question, qui concluent que tout est en mouvement, ou que tout est à l'arrêt.

745- Il est erroné de prétendre que tout est à l'arrêt. Si tout reposait, alors, rien ne changerait de l'état dans lequel il était à un moment donné. Ainsi, tout ce qui est vrai sera toujours vrai, et tout ce qui est faux le sera toujours aussi. C'est pourtant incohérent, car vérité et fausseté des propositions sont changeantes. Et cela n'a rien d'étonnant, puisque l'homme qui pense ou profère de tels propos, d'abord n'existait pas, puis est venu au monde, et demain ne sera plus.

746- Il est faux, pour deux raisons, de croire que tout est mû :

1 Si tout est en mouvement, et que rien n'est stable, alors rien ne sera vrai dans les choses, car le vrai existe d'ores et déjà, alors que ce qui se meut n'existe pas encore. Il faut donc que tout soit faux, mais c'est impossible, comme nous l'avons démontré.

747- 2 Tout ce qui change est nécessairement un être, parce qu'il change depuis un état vers un autre. Tout ce qui, dans un objet, change, est inhérent à cet objet qui change. On ne peut donc soutenir que tout ce qui appartient à un objet en mutation, est de ce fait changé. Quelque chose demeure, et tout n'est pas en mouvement.

748- Aristote livre enfin une troisième raison, en excluant une fausse conclusion que les propos précédents risqueraient d'induire. On pourrait croire, en effet, que si tout n'est pas en mouvement, et que tout n'est pas à l'arrêt, alors tout tantôt change et tantôt repose. Pour exclure cela, le Philosophe rappelle que l'idée selon laquelle tout est tantôt au repos et tantôt en mouvement, est une erreur. Il existe, en effet, des mobiles qui sont toujours en mouvement, à savoir les corps célestes, mais aussi un moteur premier, qui est toujours immobile, et demeure éternellement inchangé, comme ce fut établi[262].

[262] Physiques, Livre VIII

LIVRE V
ANALOGIE DU VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE

Synopse du Livre V

749- Le terme "Principe"..... leçon 1
D'abord, Aristote étudie les intentions des noms considérés par cette science
D'abord, il établit les distinctions des noms qui signifient les causes
D'abord, les noms signifiant les causes
750- *D'abord,* ceux signifiant les causes en général
D'abord, ce nom de principe

763- Le terme "Cause"..... leçon 2
Ensuite, ce nom de cause
D'abord, les espèces de causes
D'abord, diverses espèces de causes

777- Synthèse des sens du terme "Cause"..... leçon 3
Ensuite, réduction aux quatre sens de cause

795- Le terme "Élément"..... leçon 4
Ensuite, ce nom d'élément

808- Le terme "Nature"..... leçon 5
Ensuite, ce nom signifiant une cause spéciale, à savoir nature

827- Le terme "Nécessaire"..... leçon 6
Ensuite, ce nom du discours sur la cause, à savoir nécessaire

842- Les termes "Un par accident" et "Un par soi"..... leçon 7
Ensuite, les noms du sujet de cette science, ou de ses parties
D'abord, ou bien de façon commune l'être et l'un, ou bien la substance
D'abord, c'est pourquoi il étudie ce nom un
D'abord, en combien de sens dit-on un par accident ?
848- *Ensuite,* en combien de sens dit-on un par soi ?
D'abord, en combien de sens se dit un ?
D'abord, l'un selon la nature
D'abord, les sens de l'un
D'abord, cinq sens de l'un

866- "Un par soi" et "Plusieurs"..... leçon 8
Ensuite, Aristote réduit tous ces sens à un premier
872- *Ensuite*, il pose une propriété consécutive à l'un
876- *Ensuite* une autre division de l'un qui est d'ordre logique
881- *Ensuite*, en combien de sens se dit plusieurs

885- Les sens du terme "Être"..... leçon 9
Ensuite, en combien de sens se dit ce nom être

898- Les sens du terme "Substance"..... leçon 10
Ensuite, en combien de sens se dit ce nom substance

906- Les sens du terme "Identique"..... leçon 11
Ensuite, les noms signifiant les parties des sujets de cette science

D'abord, les noms qui signifient les parties de l'un
907- *D'abord,* les parties premières de l'un et du multiple
D'abord, ce nom identique et ce qui lui est opposé
D'abord, il distingue ce nom identique

913- ***"Divers", "Différent", "Dissemblable" ..... leçon 12***
Ensuite, ce nom divers, selon trois sens
916- *Ensuite*, ce nom différent, selon deux sens
918- *Ensuite*, ce nom semblable et son opposé dissemblable
922- *Ensuite*, des noms de parties secondaires de la pluralité

936- ***Les sens des termes "Antérieur" et "Postérieur" ..... leçon 13***
Ensuite, les noms signifiant l'ordre consécutif à la notion d'un

954- ***"Puissance", "Possible", "Impuissance" et "Impossible" ..... leçon 14***
Ensuite, les noms signifiant les parties de l'être
D'abord, selon que l'être se divise par l'acte et la puissance

977- ***Les sens du terme "Quantité" ..... leçon 15***
Ensuite, les noms signifiant les prédicaments
D'abord, ce nom quantité

987- ***Les sens du terme "Qualité" ..... leçon 16***
Ensuite, ce nom qualité

1001- ***Les sens de "Envers quelque chose" ou "Relation" ..... leçon 17***
Ensuite, ce nom de "envers quelque chose"

1033- ***Les sens du terme "Parfait" ..... leçon 18***
Ensuite, les noms qui signifient les passions de l'être en tant qu'il est être
D'abord, les noms de ce qui appartient à la perfection de l'être
D'abord, les noms signifiant ce qui appartient à la perfection de l'être
D'abord, il distingue ce nom parfait

1044- ***"Terme", "Selon que", "Par soi" ..... leçon 19***
Ensuite, ces noms qui signifient les conditions du parfait
D'abord, ce nom terme
1050- *Ensuite,* ce qui est dit par soi
D'abord, les quatre sens de ce qui est dit selon que
1054- *Ensuite,* les quatre sens de ce qui est dit par soi ou selon soi

1058- **"Disposition", "Acquis", "Passion", "Privation" ..... *leçon 20***
Ensuite, ce nom disposition
1062- *Ensuite,* ce nom acquis

1085- **"À partir de", "Partie", "Tout", "Tronqué" ..... *leçon 21***
Ensuite, ces notions qui appartiennent à la raison de tout et de partie
D'abord, ce qui relève de la partie, qui constitue le tout
1098- *Ensuite,* ce qui relève du tout
D'abord, du tout communément

1119- **Les sens des termes "Genre", "Faux", "Accident" ..... *leçon 22***
Ensuite, un certain tout, à savoir le genre
1128- *Ensuite,* ces noms qui appartiennent à l'insuffisance de l'être

Leçon 1
LES SENS DU TERME "PRINCIPE"

751- *D'abord*, Aristote donne les significations de ce nom principe
761- *Ensuite*, il les réduit toutes à une commune

Aristote, chap. 1, 1012b34 – 1013a23

749- Dans le précédent livre, le Philosophe a cerné le domaine de cette science. Il entreprend désormais l'étude des sujets relevant d'elle. Les notions abordées sont communes à toutes les choses, et ne s'emploient pas univoquement, mais dans l'ordre de succession propre aux divers sujets, comme nous l'avons vu[263]. Il cherche d'abord à distinguer entre les intentions des noms que cette science envisage. Or, toute science se doit de considérer un sujet, ses passions et ses causes ; il commence donc par analyser les noms de causes en général.

750- Il examine donc les noms signifiant "principe". Il le fait dans cet ordre, car "principe" est plus commun que "cause". Il existe des principes qui ne sont pas causes, comme celui du mouvement nommé point de départ. En outre, "cause" dit plus qu'"élément", car seule une cause intrinsèque peut recevoir ce nom d'élément.

Les sens du nom principe

751- Aristote liste les significations du mot "principe". Il faut savoir que principe et cause, bien que réunis en un même sujet, se distinguent en notion. Le terme "principe" connote un ordre, tandis que celui de "cause" suggère une influence sur l'être de l'effet causé. L'ordre de consécution s'observe en des domaines divers, mais en première approche, il s'agit celui constaté dans le déplacement, qui est le plus manifeste à constater. Or il existe trois dimensions, dépendant l'une de l'autre : la distance, le mouvement et le temps. La succession des étapes du parcours entraîne la succession des phases du mouvement, qui enclenche à son tour la succession des périodes de temps[264]. Comme on dénomme principe ce qui appartient à un certain ordre, et que l'ordre basé sur l'antériorité et la postériorité de distance est ce dont nous prenons premièrement connaissance, et comme nous

[263] Métaphysique, Livre IV
[264] Physiques, Livre IV

nommons les choses à partir de nos premières intuitions, le terme "principe", interrogé en propre, signifie le départ du parcours d'un mouvement. C'est pourquoi Aristote écrit qu'on appelle principe « l'endroit d'où quelqu'un commence à mouvoir quelque chose », c'est-à-dire la portion d'espace où s'initie un mouvement local. Ou bien, suivant une autre lettre, « d'où quelque chose de la chose sera mû en premier », autrement dit, la partie avec laquelle quelque chose commence à se mouvoir. Pour une longueur ou pour tout autre tracé, le principe est du côté du début du mouvement. Le terme opposé ou contraire, représente « le divers ou l'autre », c'est-à-dire la fin ou le bout. Il faut savoir que ce sens est aussi celui de principe de mouvement et de principe du temps, pour la raison susdite.

752- Le mouvement ne débute pas toujours au début du parcours, mais de ce point d'où un mouvement se déroule véritablement. C'est pourquoi Aristote propose un second sens de principe de mouvement : « ce d'où chaque chose avance au mieux », c'est-à-dire le point d'où quelque chose se meut parfaitement. Il l'illustre dans l'apprentissage, où l'on ne commence pas toujours par apprendre les principes absolus et par nature, mais un aspect qui « fait progresser l'étude » plus aisément ou plus efficacement ; il s'agit de sujets plus accessibles pour nous, quoiqu'ils soient secondaires par nature.

753- Or ce sens diffère du premier. Là, en effet, principe indique le début de la distance, qui assigne son principe au mouvement, tandis qu'ici, c'est le principe du mouvement qui fixe à la distance, son début. Pour cette raison, également, le mouvement de rotation n'ayant pas de point de départ, on retient pour principe ce qui meut le mobile au mieux, ou le plus opportunément dans sa nature. Dans le mouvement du premier mobile, par exemple, l'origine est à l'orient. Dans nos mouvements humains également, nous ne commençons pas toujours à nous mouvoir au début d'un itinéraire, mais parfois au milieu, ou à n'importe quelle étape à laquelle il nous paraît opportun de commencer notre route.

754- L'ordre observé dans le déplacement nous suggère également celui des autres mouvements. Cela explique la succession des sens de "principe" en lien avec la génération et le devenir des choses. Il connaît en fait deux possibilités : ou bien il est « inhérent », et intrinsèque, ou bien « il ne l'est pas », et sera extrinsèque.

755- Dans le premier cas, il désigne la première partie engendrée, sur laquelle se fonde la génération de quelque chose, comme la quille ou la carène, au fond d'un navire, supporte l'assemblage des lattes. Analogiquement, les fondations sont les premières structures d'une maison. Chez l'animal, c'est le cœur, d'après certains, ou

le cerveau pour d'autres. En tout cas, quelque chose de ce genre, car l'animal se reconnaît à la sensibilité et la locomotion. Or le principe du mouvement est, semble-t-il, dans le cœur, tandis que celui de la sensation se situerait davantage dans le cerveau. Voilà pourquoi ceux qui ont étudié l'animal dans ses mouvements virent dans le cœur le début de sa génération, tandis que ceux qui se sont attachés à la sensibilité ont retenu le cerveau, même si le sens a lui-même le cœur pour principe et que la sensation trouve son aboutissement dans le cerveau. Ceux qui se sont limités à certaines opérations, considérèrent que des organes adaptés, comme le foie ou d'autres, étaient les premiers conçus. De l'avis du Philosophe, c'est par le cœur que tout commence, car c'est lui qui irradie les forces de l'âme à travers le corps.

756- Dans le second cas, il indique l'origine extérieure de la génération de quelque chose. Aristote l'explique en trois points :

1 Parmi les êtres naturels, principe renvoie à l'état d'origine d'où nait un devenir par mouvement, altération, etc. comme par exemple, lorsque nous disons que l'homme devient grand ou blanc. Ou bien aussi, un devenir par mutation seulement, sans mouvement, comme la production d'une substance telle qu'un fils issu d'un père et d'une mère, ou la guerre, de la convoitise qui incite les hommes à la violence.

757- 2 Parmi les actes relevant de la morale ou de la politique, on appelle principe la motivation qui sollicite la volonté et la décision, afin de mettre le reste en mouvement. On nomme prince d'une cité celui à qui est confié le pouvoir et le commandement, ou encore le tyran. C'est de leur volonté, en effet, que les choses changent et évoluent dans la cité. On considère qu'un homme a du pouvoir lorsqu'il exerce une préséance particulière dans les organes d'une cité, comme les juges ou d'autres. Mais, détient réellement le pouvoir, un roi qui commande universellement à tout le monde. On qualifie, néanmoins, de tyran, celui qui obtient une cité par violence et de façon illégale, et exerce le pouvoir politique dans son propre intérêt.

758- 3 Dans les objets artificiels, l'art est dit principe de façon comparable, parce que le processus d'élaboration technique commence également par le savoir-faire. Sont dits principes suprêmes, les arts architectoniques, qui « tiennent leur nom » de principe, autrement dit, les arts principaux. On appelle, en effet, architectonique, l'art qui se soumet les autres. Le pilote du navire, par exemple, s'impose au constructeur naval, et le militaire à l'éleveur équin.

759- L'ordre observable dans les mouvements extérieurs suggère aussi une séquence dans la connaissance ; notre intellect fait comme un mouvement lorsqu'il discourt des principes aux conclusions. Principe dira donc, en un autre sens, le point de départ de la connaissance. Nous parlons alors de principes de démonstration, à propos de « présupposés » tels que les axiomes ou les thèses.

760- Avec ces sens, une cause est aussi dite principe. « En effet, toutes les causes sont des principes ». C'est d'elle que débute le mouvement de quelque chose vers l'être, même si ce n'est pas pour la même raison qu'on l'appelle cause ou principe.

Communauté de signification de "principe"

761- Le Philosophe rattache toutes les significations de "principe" à un sens commun : premier dans l'être, comme l'organe premier est dit principe, ou dans le devenir de quelque chose, comme le premier moteur est dit principe, ou bien dans la connaissance que nous en avons.

762- Mais si tous les principes s'y retrouvent, ils diffèrent cependant, avons-nous dit, dans le fait que les uns sont intrinsèques et les autres extrinsèques ; on le voit dans ce qui précède. C'est pourquoi la nature ou les éléments, qui sont inhérents, peuvent être principes ; la nature, effectivement, comme ce par quoi commence le mouvement, tandis que l'élément, comme première pièce de la génération. « L'esprit », autrement dit l'intelligence, « et la volonté », c'est-à-dire la décision, sont dits principes externes. Sera principe interne, en revanche, « la substance de quelque chose », c'est-à-dire sa forme, qui est principe d'être, puisque c'est par elle que quelque chose est. Il en va de même de la finalité pour laquelle se fait quelque chose ; elle est dite son principe. Le bien, en effet, a raison de fin dans la poursuite, et le mal dans la fuite ; or, ils sont principes de connaissance et de motion en de nombreux domaines, chez tous ceux qui agissent en raison d'un but. Dans le domaine de la nature, comme dans celui de la morale ou celui de la technique, les démonstrations se prennent principalement à partir de la fin.

Leçon 2

LES SENS DU TERME "CAUSE"

763- *D'abord*, Aristote énumère les quatre espèces de causes
773- *Ensuite*, il manifeste trois conséquences

Aristote, chap. 2, 1013a24 – 1013b16

Les quatre espèces de causes

763- Puis, Aristote traite des sens du terme "cause", et en énumère les quatre espèces :

1 En un sens, on appelle cause l'origine « inhérente » à l'objet en devenir, et existant intérieurement, par opposition à la privation et aux contraires, dont quelque chose semble sortir comme du non-inhérent, comme le blanc du noir ou du non-blanc. La statue, en revanche, provient du bronze et la coupe de l'argent, qui leur sont inhérents. Lorsque la statue émerge du bronze, l'essence de l'airain n'est pas abolie, et lorsque la coupe prend forme, l'essence de l'argent est toujours là. Voilà pourquoi le bronze de la statue, et l'argent du vase sont causes à titre de matière. « Ainsi que leur genre », car chacun de ces matériaux est une espèce, dont la matière est le genre. Si par exemple la statue a le bronze pour matière, la matière de celui-ci sera le métal, et celle de ce dernier, le mixte, puis le corps ; et il en va de même des autres choses.

764- 2 En un autre sens, on nomme cause l'espèce et l'exemple ou le modèle. Il s'agit de la cause formelle, qu'on rattache aux choses de deux façons :

a Comme la forme intrinsèque aux choses, qu'on nomme espèce.

b Comme une forme extrinsèque, mais à quoi la chose tend à ressembler. C'est alors le modèle de la chose qu'on qualifie de forme, et c'est ainsi que Platon envisageait les idées comme des formes.

Par sa forme, toute chose prolonge la nature de l'espèce ou du genre. Or, cette nature générique et spécifique est formulée par la définition qui énonce ce qu'est une chose. Voilà pourquoi la forme est le fondement de « l'identité permanente d'être », autrement dit de la définition faisant connaître l'essence d'une chose. Même si elle mentionne les éléments matériels, le cœur de la définition doit cependant provenir de la forme. Raison pour laquelle la forme est cause, car elle accomplit pleinement la notion essentielle de la chose. De

même que le genre d'une matière est encore matière, de même, le genre d'une forme est aussi forme. La proportion de deux à un est la forme de l'accord du diapason, par exemple. Quand deux tons sont en relation de double, on entend, en effet, l'accord de diapason entre eux. La dyade est donc sa forme. La proportion double tient sa raison de la dyade. Comme le nombre est le genre de la dyade, il est également, universellement parlant, la forme du diapason ; nous dirons que le diapason est une proportion de nombre à nombre. Toute la définition, y compris les parties directement mentionnées dans cette définition, se compare au défini comme une forme. De même qu'"animal locomoteur bipède" est la forme de l'homme, de même, animal, ainsi que locomoteur et bipède le sont aussi. La matière est, certes, impliquée dans la définition, mais indirectement, comme lorsqu'on dit que l'âme est l'acte d'un corps doté d'organes physiques, ayant la vie en puissance.

765- 3 On appelle aussi cause, l'origine première du changement et du repos ; il s'agit de la cause motrice ou efficiente. Aristote précise mouvement mais aussi repos, car mouvement naturel et repos naturel s'attribuent à la même cause, de même que mouvement violent et repos violent. C'est, en effet, par une même cause qu'un objet est porté vers un lieu et qu'il y demeure. Ce peut être « une cause comme le conseiller », car il est à la source d'un mouvement de préservation sur les recommandations d'un conseil ; ou encore, « comme le père est cause du fils ». Dans ces deux exemples, le Philosophe touche deux principes de mouvement à partir desquels tout advient, à savoir le propos délibéré chez le conseiller, et la nature chez le père. D'une manière générale, tout facteur de ce type est cause, et tout changeant est cause du changé.

766- Notons toutefois, que pour Avicenne, il existe quatre modalités de causalités efficientes, qui sont le parachèvement, la disposition, l'aide et le conseil. Le parachèvement se dit de la cause efficiente procurant l'ultime perfection, comme celle qui introduit une forme substantielle dans les choses naturelles ou la forme artificielle dans l'artefact, comme le constructeur de la maison.

767- La disposition n'introduit pas la forme achevée, mais se contente d'y préparer la matière ; ainsi de l'artisan qui travaille le bois et les pierres pour faire une maison. Il n'est pas à proprement parler le fabriquant de la maison, parce qu'il ne la rend que potentielle. Il serait, cependant, plus efficient en allant jusqu'à la disposition finale d'où suivra nécessairement la forme, comme lorsque l'homme engendre l'homme, sans causer l'esprit qui lui vient du dehors.

768- L'aide est cause parce qu'elle œuvre pour l'effet principal. Elle diffère cependant de l'agent essentiel, car celui-ci agit pour sa fin propre, tandis que l'aide tend au but d'autrui ; l'aide d'un roi en guerre, par exemple, œuvre pour son roi. Une cause seconde est disposée en vue de la première. Elle agit en raison de l'objectif de la cause première, chez tous les agents qui y sont ordonnés par soi, comme les militaires sont au service des finalités de la cité.

769- Le conseil, enfin, se distingue de l'agent principal parce qu'il donne la fin et la forme de l'action. Il s'agit d'une relation intellectuelle entre un agent premier et des agents seconds, qu'ils soient naturels ou spirituels. En toutes choses, l'agent premier intellectuel donne la fin et la forme de l'action à l'agent second, comme l'architecte naval au constructeur de vaisseaux, et l'intellect premier à toute la nature.

770- Se rattache à ce genre de causalité, tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, fait être quelque chose, non seulement d'un être substantiel, mais encore accidentel, comme c'est le cas des mouvements. Voilà pourquoi Aristote parle du facteur cause du fait, mais encore du changeant, cause du changé.

771- 4 La fin est dite cause. Elle est celle en vue de quoi quelque chose advient ; la santé, par exemple, est cause de la marche. Il est toutefois moins évident que la fin soit cause, parce qu'elle arrive en dernier dans l'être, motif pour lequel elle fut omise par certains devanciers[265]. Aussi le Philosophe s'attache-t-il particulièrement à prouver que la fin est cause. La question : "pourquoi" ou "en raison de quoi" un agent agit-il ? interroge sur la cause. Lorsqu'en effet, on se demande "pourquoi ou en raison de quoi quelqu'un marche ?", et que nous considérons avoir convenablement répondu en disant : "afin de se soigner", nous pensons en avoir donné la cause. Il est donc évident que la fin est cause. Et non seulement la dernière en raison de laquelle l'agent opère, est dite fin de ce qui précède, mais encore toutes les étapes intermédiaires, intercalées entre l'agent premier et la fin dernière ; chacune est dite fin de la précédente et parallèlement, source du mouvement des suivantes ; entre la médecine, qui est premier agent, et la santé, qui est fin dernière, par exemple, s'interposent la résorption , qui est le stade le plus proche de la santé chez ceux dont les flux sont surabondants, puis la purgation, qui conduit à la résorption, « la pharmacopée » des médicaments laxatifs provoquant la purgation, « les

[265] Métaphysique, Livre I

ustensiles », c'est-à-dire les instruments servant à préparer et à administrer les médicaments et les soins. Toutes ces phases sont également en raison d'une fin, et chacune est néanmoins, fin d'une autre. La résorption est la fin de la purgation, qui est la fin des médicaments. Ces intermédiaires diffèrent, néanmoins, entre eux ; certains sont des outils, comme les ustensiles de préparation et d'administration des remèdes ou les remèdes eux-mêmes, que la nature utilise comme des instruments ; d'autres sont des procédés, c'est-à-dire des opérations ou des actions, comme la purgation et la résorption.

772- Aristote conclut qu' « il a énuméré toutes les causes », c'est-à-dire leur quadruple modalité. Et il ajoute « presque », en raison des causes qu'il aborde plus loin. Ou bien parce que les mêmes espèces n'ont pas une même notion partout.

Trois corollaires

773- Il formule ensuite trois corollaires qui font suite à ses propos :

1 Cause se dit en de multiples sens, une même chose peut donc avoir plusieurs causes non par accident, mais par soi. Qu'il y ait incidemment de multiples causes d'un effet, cela ne pose pas de difficultés, parce que la cause par soi peut subir de nombreux événements dont les effets seront dits accidentels. Mais on voit qu'il y a plusieurs causes par soi d'un même effet, lorsqu'on utilise le terme cause en plusieurs sens. La cause par soi et non par accident de la statue, par exemple, c'est le sculpteur et le bronze, mais différemment. Il est, en effet, impossible qu'il existe de multiples causes par soi de même genre et de même degré, pour un effet unique. Il peut, cependant, en exister de cette façon, lorsque l'une est proche et l'autre distante, ou bien lorsqu'aucune ne suffit en l'absence d'une autre, comme les haleurs d'un bateau. Mais dans le cas de sens différents, les deux en question sont causes de la statue, le bronze à titre de matière, et l'artiste à titre d'agent.

774- 2 Deux choses peuvent aussi être mutuellement causes l'une de l'autre, quoique cela soit impossible dans un même genre de causalité. On voit que les causes en question agissent de façon différente. La douleur provenant de l'entaille d'une blessure est cause de la santé à titre d'efficience ou de source de mouvement, tandis que la santé est cause de la douleur à titre de fin. Mais dans un même genre de causes, il est impossible qu'une même chose soit cause et causée. Une meilleure version donne « souffrir est la cause d'une bonne constitution », c'est-à-dire d'une bonne disposition obtenue par une douleur raisonnable, qui concourt à la digestion et brûle les liquides superflus.

775- Notons cependant que nous avons établi quatre causes. Or, elles se répondent l'une l'autre, deux à deux. Efficience et finalité, parce que l'efficience est l'origine du mouvement, dont la fin est le terme ; et matière et forme, car la forme donne d'être et la matière reçoit. L'efficience est donc cause de la fin, et la fin de l'efficience ; l'efficience produit effectivement la fin dans l'être, parce qu'en enclenchant un mouvement, elle le conduit jusqu'à la réalisation du but. Mais la fin est cause de l'efficience, non pas dans l'être, mais parce qu'elle est la raison de sa causalité. L'efficience est, certes, cause parce qu'elle agit, mais elle n'agit qu'à cause d'une fin. C'est donc de la finalité que l'efficience tient sa causalité. Forme et matière sont, quant à elles, causes réciproques de leur être. La forme est cause de la matière en lui donnant d'être en acte, et la matière est cause de la forme parce qu'elle la soutient. Nous disons qu'elles sont réciproquement causes de leur être ou bien dans l'absolu, ou bien selon un aspect. La forme substantielle donne d'être purement et simplement à la matière. La forme accidentelle le fait, toutefois, selon un aspect dans la mesure où c'est aussi une forme. La matière, à son tour, ne soutient pas toujours la forme dans l'absolu, mais parce qu'elle est forme de ceci qui existe en cela, comme le corps humain envers l'âme rationnelle.

776- 3 Une même chose peut aussi être cause de contraires, ajoute-t-il. Cela paraît pourtant difficile, voire impossible à égalité pour les deux, mais pas si c'est différemment pour l'un et pour l'autre. Lorsqu'en effet, quelque chose est cause de ceci par sa présence, « nous lui attribuons la cause », et nous l'accusons « du contraire » lorsqu'il est absent ; nous le disons donc cause du contraire. Chacun voit que le pilote cause le salut du navire par sa présence, et sa perdition par son absence. Mais pour ne pas se méprendre en attribuant des genres différents, comme dans les deux cas précédents, il ajoute que chacun des deux opposés se réduit à une même cause générique, la cause motrice. L'opposé produit l'opposé de la même façon que ceci produit cela.

Leçon 3
SYNTHESE DES SENS DU TERME "CAUSE"

777- *Ensuite*, Aristote rattache toutes les causes aux quatre sens susdits
783- *Ensuite*, il distingue les façons de causer

Aristote, chap. 2, 1013b17 – 1014a25

777- Le philosophe résume toutes les causes aux quatre sens du terme cause. Tout ce que l'on dit cause s'inscrit dans un de ces quatre modes en question. Les « éléments » formant les lettres, sont causes des syllabes ; la matière des artefacts est cause des produits de l'art ; le feu, la terre et tous les corps simples sont qualifiés de causes des corps composés ; les parties sont vues comme les causes du tout ; « les suppositions », enfin, c'est-à-dire les prémisses sur lesquelles s'appuient un syllogisme, sont considérées comme les causes de la conclusion. Dans tout cet inventaire, néanmoins, on n'observe qu'une seule notion de cause : ce à base de quoi quelque chose advient, qui définit la cause matérielle.

778- Sachons cependant que les propositions sont dites matière de la conclusion, non pas du fait de leur présentation, ni de leur potentiel, (car de ces points de vue, elles s'assimileraient davantage à des causes efficientes), mais par les termes qui les composent et que l'on retrouve dans l'énoncé de la conclusion, à savoir le grand extrême de la majeure et le petit extrême de la mineure.

779- Parmi les composants d'une réalité, certains jouent le rôle de sujet, comme les parties et les autres constituants susdits. D'autres jouent le rôle d'« identité permanente d'être », comme le tout, la structure ou l'espèce, qui relèvent de la notion de forme, lorsque l'identité d'une chose est parachevée. Il faut savoir que parfois, une seule chose simple est la matière d'un objet, comme l'argent pour la coupe ; la forme correspondante peut s'appeler espèce. Parfois, la matière est un assemblage de plusieurs choses, ce qui peut se produire de trois façons :

1 Tantôt, l'association se limite à un ordre, comme les soldats d'une armée ou les habitations d'une ville. Le tout désigné par les noms d'armée ou de cité correspond alors à la forme.

2 Tantôt, l'association provient non seulement de l'ordre, mais encore du contact et de l'imbrication, comme on l'observe des pans d'une maison, par exemple. C'est la structure qui correspond alors à la forme.

3 Tantôt se surajoute une altération des composants, résultant de leur mélange. La forme est alors ce mélange même, qui est une sorte de composition.

L'identité d'une chose se prend de l'une ou de l'autre de ces trois façons, que ce soit de la structure, de l'espèce ou du tout, comme on le voit pour définir une armée, une maison ou une coupe. Nous avons donc là deux sens du mot cause.

780- En un autre sens, on appelle cause le sperme, le médecin ou le conseiller, et d'une manière générale, tout facteur à l'origine du mouvement et du repos. Il s'agit d'un autre genre de cause, parce qu'il a un autre genre de causer. Aristote y inclut le sperme, parce que selon ses dires, il possède un potentiel actif, tandis que les menstrues féminines servent de matière à la conception.

781- Il existe, enfin, une quatrième notion de cause, lorsque quelque chose est dit tel au sens de fin et de bien à l'égard d'autre chose. L'objectif en vue de quoi quelque chose advient est, en effet, ce qu'il y a de mieux, et « il veut être » car il possède une propension à être fin d'autrui. On pourrait, toutefois, objecter que le bien n'est pas toujours une fin, puisque parfois, certains agents déréglés s'attribuent un mauvais but. Aussi Aristote répond-il qu'affirmer que le bien soit absolu ou apparent, ne change rien. Celui qui agit en raison d'un bien dans l'absolu, le poursuit ; et ce n'est qu'incidemment un mal, s'il y aboutit en pensant que c'est un bien. Personne, en effet, n'agit pour une raison qu'il juge mauvaise.

782- Bien que la fin soit parfois dernière à être, sa causalité est, notons-le, toujours antérieure. C'est pourquoi on la dit cause des causes, car elle est le motif de la causalité de toutes les autres causes. On a déjà dit qu'elle est la cause de l'efficience ; or c'est elle qui produit la causalité de la matière et de la forme. C'est par sa motion, en effet, que la matière est sujet potentiel de la forme, et que la forme irradie la matière. Par conséquent, la fin est encore la cause de la causalité de la matière comme de la forme. Les démonstrations les plus puissantes seront donc prises de la fin, là où la réalité agit en raison d'un but, comme dans le monde de la nature, les actes moraux et les objets artificiels. Le Philosophe conclut que ce qui précède représente les causes, et qu'elles ont été classées selon toutes les espèces.

Les façons de causer

783- Aristote énumère ensuite les différents modes de causalité. Les causes se classent par espèces, mais aussi par modalités. La distinction en espèces est totale dans les diverses notions de causes, et il s'agit de différences quasiment essentielles produisant des espèces. La division par modalités réside dans les divers rapports entre cause et causé. On l'observe donc au sein de choses qui relèvent d'une même notion de cause, mais par soi ou par accident, ou bien éloignée ou proche. Il s'agit donc de différences accidentelles, pour ainsi dire, et ne formant pas d'espèces.

784- Les modes de causer sont nombreux, mais diminuent si on les appréhende « classés » en synthèse. Par soi et par accident représentent, en effet, deux modes, mais se réduisent à un seul chapitre car la considération est identique pour les deux. Il en va de même pour les autres paires d'opposés. Les causes ont, en effet, de multiples modalités, non seulement parce qu'elles diffèrent spécifiquement, mais encore au regard de causalités homogènes qui se rattachent à une même espèce.

785- Elles peuvent être dites antérieures ou postérieures, et ceci de deux façons :

1 Dans une hiérarchie de causes numériquement distinctes, dont l'une est première et éloignée, tandis que l'autre est seconde et rapprochée. Dans la causalité efficiente, par exemple, l'homme engendre l'homme à titre de cause prochaine et postérieure, tandis que le Soleil est cause première et distante. On peut faire le même constat dans les autres espèces de causes.

2 S'agissant d'une cause physiquement une et même, il y a hiérarchie de notion entre l'universel et le particulier ; l'universel est naturellement antérieur et le particulier conséquent.

786- Mais Aristote délaisse le premier mode pour s'attacher au second. Dans ce dernier, l'effet existe immédiatement à la suite de chacune des deux causes, aussi bien l'antérieure que la suivante, ce qui n'est pas le cas du premier mode. Il précise que la cause de la santé, dans le genre de l'efficience, est à la fois le médecin et le praticien. Le praticien à titre d'universel et d'antérieur, effectivement, et le médecin à titre de particulier ou de spécial, et de postérieur. De même, dans les causes formelles, la cause est aussi double, comme par exemple, le diapason double ou la proportion double ou la dyade est cause formelle spéciale et postérieure, tandis que le nombre et la proportion numérique entre nombres ou avec l'unité sont causes universelles et antérieures. C'est pourquoi, « les choses contenant des singuliers », c'est-à-dire les universels, sont toujours causes antérieures.

787- La causalité se prête à une deuxième division : quelque chose est dit être cause par soi ou par accident. Or la cause par soi se subdivise en universelle et particulière, ou encore en antérieure et postérieure, et il en va de même de la cause adventice. Non seulement la cause accidentelle elle-même est dite par accident, mais également le genre auquel elle se rattache. Par exemple, le sculpteur d'une statue est cause par soi de celle-ci, mais Polyclète est cause par accident, parce qu'il se trouve être le sculpteur. De même que Polyclète est cause par accident de la statue, de même, tout universel « contenant de l'accidentel », autrement dit une cause par accident, est dit cause par accident, comme homme et animal, qui intègrent Polyclète, puisqu'il est homme et animal.

788- Parmi les causes par soi, certaines sont proches et d'autres distantes, avons-nous dit. Il en va de même des causes par accident. Polyclète, par exemple, est une cause plus proche de la statue que blanc ou musicien. Un tel mode de prédication, où l'accident s'attribue à l'accident, est plus éloigné que lorsque l'accident se dit de son sujet. Un accident ne se prédique d'un accident que parce que les deux se rejoignent en un même sujet. Il est donc plus lointain d'attribuer à un accident ce qui relève de l'autre, comme à musicien, ce qui est du bâtisseur, que d'attribuer au sujet ce qui relève de l'accident, comme à Polyclète, ce qui caractérise le bâtisseur.

789- Sachons qu'une chose peut se dire doublement cause accidentelle :

1 Du point de vue de la cause, lorsqu'arrive à une cause un fait qui lui est attribué par accident ; quand, par exemple, le blanc serait cause d'une maison.

2 Du point de vue de l'effet, lorsque s'ajoute à l'effet par soi, un fait quelconque, attribué à la cause par accident. On peut le voir de trois façons :

a Parce qu'il est nécessairement lié à l'effet ; la suppression d'un obstacle, par exemple est nécessairement destinée à l'effet. Celui qui lève un empêchement est dit moteur par accident. Cet accident peut être un contraire, comme le choléra empêche le froid et l'on dit que la scammonée refroidit par accident, non parce qu'elle cause le poids, mais parce qu'elle ôte l'obstacle contraire au froid qu'est le choléra. Ou bien il peut ne pas être contraire, comme une colonne qui préviendrait de la chute d'une pierre, de sorte que celui qui la bougerait serait dit mouvoir accidentellement la pierre en surplomb.

b Lorsque l'accident concerne l'effet, sans nécessité, ni par habitude, mais à l'occasion, comme la découverte d'un trésor lors d'un forage sous terre. C'est ainsi que chance et hasard sont dits des causes par accident.

c Quand n'existe aucune autre relation qu'une impression, lorsque par exemple, on rend quelqu'un responsable d'un tremblement de terre, sous prétexte que celui-ci s'est produit lorsqu'il est entré dans une maison.

790- On observe une troisième division parce qu'antérieurement et indépendamment de tout ce qui précède sur la causalité en soi et par soi, ou par accident, on peut distinguer entre cause en puissance et cause agente, c'est-à-dire en acte. La cause de la construction est en puissance dans le constructeur, car elle évoque une compétence ou un métier, et en acte dans celui qui est occupé à construire.

791- On peut diviser les effets parallèlement aux causes auxquelles ils se rattachent : en antérieur et postérieur, et en particulier et en universel. Nous pouvons dire, par exemple, qu'un sculpteur est cause de cette statue-ci, qui vient après, ou de la statue, à un niveau plus universel et antérieur, ou d'une reproduction plus universelle encore. De façon comparable, quelque chose est cause formelle de ce bronze, ou plus universellement du bronze, ou plus globalement encore, de la matière. On peut tenir le même discours pour l'accidentel, qui est un effet adventice. Le sculpteur, qui est cause d'une statue, est aussi cause du lourd, du blanc ou du rouge qui caractérisent sa matière, et ne proviennent pas de l'artiste.

792- On remarque une quatrième division entre le simple et le composé. Est cause simple d'une statue, celle qu'on accepte entièrement par soi, comme le sculpteur, ou bien seulement par accident, comme Polyclète. Est composée celle qui réunit les deux comme si l'on désignait comme cause de la statue, le sculpteur Polyclète.

793- Il y a une autre façon de dire qu'une cause est composée, lorsque plusieurs causes concourent à la réalisation d'un même effet ; des hommes qui halent un navire, ou plusieurs pierres constituant la matière d'une maison. Aristote néglige ce cas parce qu'aucun d'eux n'est cause, mais tous font partie d'une cause.

794- Ayant exposé ces modalités, il synthétise leur énumération au nombre de six, elles-mêmes partagées en deux états, ce qui fait douze au total. Ces six manières sont : singulier ou bien genre, encore appelés antérieur et postérieur ; en soi ou par accident, à quoi se rattache le genre de l'accident, parce qu'il est cause par accident ; également complexe ou simple. Cela fait six modalités, qui chacune se partage entre puissance et acte, et l'on aboutit à douze. Nous devons, en effet, opérer cette séparation entre puissance et acte, car ils différencient le comportement de la cause à l'égard de l'effet. En effet, les causes particulières en

acte sont simultanées à leurs effets, et cessent avec eux ; par exemple, celui-ci employé à soigner et celui-là en train de guérir, ou celui-ci occupé à bâtir et cela en cours d'édification. Quelque chose ne peut, en effet, être en train de se construire effectivement, si quelqu'un ne s'emploie pas activement à construire. Une cause potentielle, en revanche, ne disparaît pas nécessairement avec son effet. Demeure et entrepreneur ne périssent pas de conserve. On constate pourtant parfois qu'ôtée l'action de l'efficience, la substance de l'effet s'anéantit, comme dans les réalités dont l'être est en devenir, ou celles dont la cause produit non seulement le devenir de l'effet, mais aussi son être. En supprimant l'irradiation du Soleil dans l'atmosphère, on chasse la lumière. Aristote le précise "de causes singulières", parce que les actes concernent les singuliers, comme on l'a vu[266].

[266] Métaphysique, Livre I

Leçon 4

LES SENS DU TERME "ÉLEMENT"

795- *D'abord*, Aristote énumère divers sens d'élément
D'abord, comment élément se dit en propre
802- *Ensuite*, comment il se dit par extension
807- *Ensuite*, il montre ce qui est commun à tous

Aristote, chap. 3, 1014a26 – 1014b15

"Élément" au sens propre

795- Aristote énumère et fixe les différents sens du nom "élément". Il commence par son sens propre, et propose pour cela une description permettant de réunir quatre critères applicables à cette notion :

1 C'est une cause d'où quelque chose s'extrait, ce qui, à l'évidence, classe l'élément comme cause matérielle.

796- 2 C'est un principe premier d'extraction. Le cuivre, par exemple, est bien ce à base de quoi la statue est faite, mais il n'est pas élément, car lui-même possède une matière d'où il provient.

797- 3 Il est inhérent ou intrinsèque ; il diffère en cela de toute origine passagère d'un devenir, que ce soit une privation ou un contraire, ou même de la matière sujette à contrariété et privation, qui est aussi transitoire, comme par exemple : "l'homme musicien provient de l'homme non-musicien", ou encore "le musicien du non-musicien". Les éléments doivent demeurer là où ils sont.

798- 4 Son espèce ne se subdivise pas en sous-espèces. Il diffère en cela de la matière première, qui ne possède aucune spécificité, ainsi que de toutes les matières qui peuvent se rattacher à diverses espèces, comme le sang, etc.

C'est pourquoi Aristote définit l'élément comme une base de composition (premier critère), « première » (deuxième critère), « inhérente » (troisième critère), et « d'espèce indivisible en sous-espèces » (quatrième critère).

799- Puis le Philosophe illustre sa définition dans les quatre situations où nous utilisons le terme élément :

1 Nous appelons éléments les lettres d'un vocable, parce que celui-ci se compose entièrement et premièrement à partir de celles-là. C'est évident du fait que tous les vocables se décomposent en lettres comme en leurs briques ultimes. Ce qui est dernier dans la désagrégation, doit être premier dans la composition. Mais les lettres ne se décomposent pas en d'autres spécimens de phonèmes, sinon, les particules résultantes seraient « uniformes », c'est-à-dire d'espèce unique, comme toutes les molécules d'eau sont de l'eau. Les lettres se partage en temps d'émission ; une longue dure deux temps, tandis qu'une brève un seul. Mais cette partition des lettres n'introduit pas de spécification des phonèmes. Il n'en va pas de même des syllabes, dont les parties sont spécifiquement différentes : autre le son formant la voyelle et autre celui de la consonne, qui composent à eux deux une syllabe.

800- 2 Autre exemple : parmi les corps naturels, nous remarquons que certains sont aussi les éléments d'autres. Il s'agit des résidus ultimes de la décomposition d'un corps mixte, et ce sont, par tant, les bases premières de composition de ce genre de corps. On les appelle éléments, car ils ne se subdivisent pas en d'autres espèces de corps, mais en parties homogènes, comme n'importe quelle molécule d'eau est de l'eau. Tous ceux qui ont prétendu qu'un tel corps était unique, et que tout se désagrégeait en lui en dernier ressort, alors que lui-même ne se décomposait en aucun autre, ont dit que cet un est élément : l'eau pour certains, l'air pour d'autres ou le feu pour d'autres encore. Ceux qui envisageaient plusieurs corps de ce type, les ont également supposés éléments. Comme la définition d'élément énonce qu'il ne se subdivise pas en spécimens différents, on ne doit pas entendre une division quantitative de l'élément où, par exemple, le bois serait élément parce que n'importe quelle partie d'un morceau de bois serait du bois. Il s'agit d'une division introduisant une altération, à la façon dont un mixte se dissout en simples.

801- 3 Dernier exemple : dans les démonstrations. Nous utilisons aussi, le terme d'élément, comme l'évoque le livre d'Euclide : « *Éléments* ». Par comparaison et approximation, on appelle éléments « les figures », c'est-à-dire les raisonnements de base de la géométrie descriptive. Et nous les employons non seulement en géométrie, mais généralement en toute démonstration. Une démonstration qui résulte de trois termes uniquement, est dite élémentaire. Les autres se greffent sur elles et se désarticulent en elles. Chacun voit, en effet, qu'une seconde démonstration prend pour principe la conclusion d'une première, dont les termes contiennent l'intelligence du moyen terme au

principe de la première démonstration. La seconde démonstration aura donc quatre termes, alors que la première n'en aura que trois. La troisième, en revanche, en aura cinq, et la quatrième, six. Toute démonstration supplémentaire rajoutera un terme. Les premières démonstrations font donc partie des suivantes. Soit par exemple la démonstration : tout B est A, tout C est B, donc tout C est A ; cette conclusion est utilisée dans le raisonnement qui suit : tout D est C, donc tout D est A ; à nouveau, dans celui concluant que tout E est A. Dès lors, cette dernière conclusion paraît découler d'un syllogisme de syllogismes ayant plusieurs moyens termes. Comme si nous disions : tout B est A et tout C est B, et tout D est C et tout E est D, donc tout E est A. La première démonstration, qui n'a qu'un moyen terme, et seulement trois termes, est simple et ne se résout pas en une autre, mais toutes les autres trouvent leur solution en elle. C'est pourquoi les syllogismes premiers, formés de trois termes et d'un seul moyen terme, sont appelés éléments.

"Élément" au sens large

802- Puis Aristote envisage le sens élargi d'"élément". La notion et la définition précédentes conduisirent certains à étendre ce terme à ce qui est unique, petit et utile en de multiples occasions. C'est de ce que l'élément ne se subdivise pas spécifiquement qu'ils retinrent l'unité, de ce qu'il est premier, qu'ils retinrent la simplicité, et de ce que le reste en est composé, qu'ils retinrent l'utilité répandue. Ils forgèrent cette notion et nommèrent "élément" tout ce qui est de petit volume, simple et non-composé d'autre chose, et indivisible en diverses autres choses.

803- Une fois formée cette acception d'élément, ils l'appliquèrent à deux emplois : sont éléments, dirent-ils, les choses les plus universelles. Un universel possède, en effet, une notion unique, il est simple, parce que sa notion n'est pas composée de différents concepts, et, étant répandu, il est fréquemment fort utile, soit chez tous, comme l'un ou l'être, soit chez beaucoup, comme les différents genres. Mais avec cette même notion, ils définirent un second emploi, en qualifiant de principe et d'élément, le point et l'unité, qui, chacun d'eux, est unique, simple et très utile.

804- Ce faisant, ils manquèrent le sens véritable d'élément, parce que l'universel n'est pas une matière dont se composent les singuliers, mais se prédique de leur substance. De même, le point n'est pas davantage matière de la ligne, car cette dernière n'est pas composée de points.

805- Cette transposition de la notion d'élément effectuée, certaines questions disputées[267] trouvent leur solution évidente. Par exemple : "Est-ce le genre ou l'espèce qui est davantage élément ?", "est-ce le genre plus que la différence ?" Il est évident que les genres sont davantage éléments, parce qu'ils sont plus universels et indivisibles. Il n'y a pour eux ni notion, ni définition qu'on doive composer à partir d'un genre et d'une différence. La définition se donne en propre des espèces. Lorsqu'un genre est défini, ce n'est pas en sa qualité de genre, mais parce qu'il représente une espèce. C'est pourquoi une espèce se subdivise en espèces diverses, et n'a donc pas raison d'élément. Or le genre ne se divise pas en genres divers, raison pour laquelle ils l'ont considéré comme élément plus que l'espèce. Une autre traduction donne : « leur notion est unique » et indivisible, car même si le genre n'a pas de définition, ce que signifie le nom qui le désigne est une conception simple de l'intelligence, qu'on peut nommer notion.

806- De même que le genre est davantage élément que l'espèce parce qu'il est plus simple, de même l'est-il plus que la différence, même si elle est simple, parce qu'il est plus universel. On le voit à ceci : partout où une différence est inhérente, le genre l'est aussi, puisqu'en soi, la différence ne dépasse pas le genre, alors qu'il n'est pas obligatoire qu'à tout genre, suive une différence.

"Élément" en son sens commun

807- Aristote dévoile ce qui est commun à tous. Tous les sens en question du terme élément ont ceci en commun d'être premier en chaque chose, comme on l'a dit.

[267] Métaphysique, Livre III

Leçon 5

LES SENS DU TERME "NATURE"

808- *D'abord*, Aristote distingue les divers sens du terme nature
D'abord, cinq sens principaux
821- *Ensuite*, deux autres, adjoints aux deux derniers précédents
824- *Ensuite*, il réduit tous ces sens à un premier

Aristote, chap. 4, 1014b16 – 1015a20

Les sens principaux du terme nature

808- Aristote s'attache ensuite au nom d'une cause particulière, la nature. Bien que son étude ne relève pas de la philosophie première, semble-t-il, mais davantage de la physique, il le fait tout de même, car en un certain sens, nature se dit de toute substance, comme on le verra. Elle tombe par conséquent dans le domaine de la philosophie première, au même titre que la substance en général. Il distingue donc les différents sens du terme, dont cinq principaux :

> 1 On appelle nature, le processus de génération des engendrés, ou selon une meilleure version, des « nouveau-nés », car tout engendré n'est pas forcément un nouveau-né ; seuls le sont les vivants, plantes et animaux, et leurs organes. La génération d'un non-vivant ne peut se dire nature, à proprement parler, selon l'usage commun du terme, car seule la génération d'un vivant le mérite. On appellera donc nature, la nativité ou la naissance, comme le nom lui-même semble l'évoquer. « Comme si, accentuant la prononciation, on disait "natūre". Mais on constate que ce texte est à l'évidence corrompu, grâce à une autre traduction qui donne : « Comme si l'on accentuait l'upsilon ». En grec, "phusis", qui signifie nature, contient un upsilon long s'il désigne la génération du vivant, mais un upsilon bref dans son usage commun de principe. Cette lettre permettra tout du moins de comprendre que ce nom de nature s'attribue à la génération du vivant, lorsqu'elle est accentuée et longue.

809- 2 La naissance elle-même est dite nature en premier ; de là lui vient un second sens, qui désigne le principe de génération à l'origine de l'engendré, ou bien un facteur premier mais extérieur, de la naissance.

810- 3 En comparant la naissance avec les autres mouvements, ce nom s'étend à un troisième sens : l'origine quelconque d'un mouvement naturel en soi et non adventice. Un médecin malade, par exemple, possède en lui le principe de sa guérison, qui est son savoir médical, non pas en tant que malade, mais en tant que médecin. Pourtant, ce n'est pas en tant que médecin, qu'il guérit, mais en tant que malade. Il n'a donc pas en lui le principe de mouvement qui le meut. Telle est la définition de la nature établie dans les *Physiques*[268].

811- Ayant fait mention de la naissance, il explique ce qu'est vraiment naître, comme le dit une version différente de celle-ci, qui mentionne improprement "être engendré". La génération du vivant diffère de celle de l'inanimé ; il n'est pas engendré par conjonction ou union avec son géniteur, comme le feu avec le feu ou l'eau avec l'eau. Chez le vivant, la génération provient de l'union au principe de génération. Ajouter une quantité à une autre, produit une augmentation. C'est pourquoi on observe, semble-t-il, de l'augmentation dans la génération du vivant, lorsque, par exemple, un fruit ou une feuille nait sur un arbre. Aussi Aristote explique-t-il qu'on dit naître tout « ce qui est sujet à une augmentation », par un ajout selon un processus de génération.

812- Cette augmentation, néanmoins, diffère du mouvement spécifique de croissance, lorsque grandit l'être déjà né. En croissant, en effet, il augmente de lui-même, en faisant pénétrer dans sa propre substance ce qu'il ajoute, comme la nourriture profite à la substance de celui qui s'alimente. C'est pourquoi le Philosophe parle d'augmentation issue d'ailleurs, ou d'autrui, comme si elle provenait de l'apposition de quelque chose d'autre ou de différent.

813- Mais produire une augmentation par apposition peut se concevoir en deux sens : soit « tangentiellement », par seul contact, soit « par conjonction », lorsque deux choses sont coproduites et se correspondent, comme le bras et ses nerfs, par exemple, et « qui soient adaptées », c'est-à-dire que l'une convienne à l'autre comme à ce qui existe, tels que les cheveux à la tête, ou les dents aux gencives. Une autre version est préférable : "naître ensemble" et "naître en dépendance de". Dans l'engendrement des vivants, se produit non seulement une apposition par contact, mais encore une certaine coordination et un jumelage, comme chez les embryons qui sont, certes, attachés à la matrice, mais encore liés à leur principe de génération.

---

[268] Physiques, Livre II

814- Aristote précise la différence entre les deux, en ajoutant que « la fusion », la liaison, ou la co-nativité selon une autre lettre, diffère du toucher, car pour ce dernier, il n'y a pas besoin de la présence d'un tiers aux tangents, qui les unifierait, tandis que dans les "co-liés", ou "co-aptes", ou "co-nés", ou encore chez les "nés en dépendance de", il faut qu'existe un tiers entre les deux, qui les rende "co-aptes", ou liés ou jumeaux, « en lieu de contact », et à sa place. Il faut, toutefois, comprendre que ce qui les fait un en quantité et en continuité, ne les unifie pas en qualité, car un lien n'altère pas les caractéristiques des êtres liés l'un à l'autre.

815- On voit donc, avec ce qui précède, que l'être qui nait est toujours conjoint avec le principe qui le fait naître. Voilà pourquoi "nature" ne dit jamais principe extrinsèque, mais principe intrinsèque en toutes ses acceptions.

816- 4 Ce troisième concept de nature en a suscité un quatrième. Si le principe de mouvement des êtres naturels est dit nature, et que ce principe a semblé à certains, être la matière, alors, ce fut la matière qu'on appela nature, car elle est effectivement une base d'être et de devenir des choses. Ils la considérèrent dépourvue de toute forme, et d'auto-motricité en l'absence d'un agent extérieur. On dira pour cela nature, la base première d'où existe et provient un être.

817- Le Philosophe s'exprime ainsi, parce que la matière est source d'être et de devenir, mais, disons-nous, « d'une existence désordonnée », c'est-à-dire sans forme. D'où une autre lettre donne « puisqu'elle est informe ». Parfois, en effet, c'est l'instauration d'un ordre qui fait office de forme, comme pour une armée ou une cité. Nous disons aussi « incapable de se mouvoir par elle-même », car elle ne peut bouger de ses propres forces, mais dépend du pouvoir d'un agent supérieur. La matière, en effet, ne se meut pas d'elle-même vers la forme, mais subit la motion d'un agent supérieur étranger. Le bronze, par exemple, sera matière d'une statue ou d'un vase d'airain, ou le bois, d'objets en bois, si un tel vase, ou autre chose de ce genre, était un corps naturel. Il en va de même de tout ce qui est ou advient de la matière. Tout ce qui émerge de sa propre matière, la conserve, en effet, tandis que les caractéristiques de la forme ne sont pas préservées dans la génération. Lorsqu'une forme est introduite l'autre est expulsée. C'est la raison pour

laquelle les formes ont paru à certains, être des accidents, alors que seule la matière serait substance et nature[269].

818- Ils pensaient ainsi parce qu'ils assimilaient la forme et la matière des choses naturelles à celles des objets artificiels, où les formes sont accidentelles et seule la matière, substance. C'est en ce sens que les naturalistes virent dans les éléments la matière, des êtres naturels, que ce soit l'eau, l'air, le feu ou la terre, que personne ne retint comme élément naturel unique, contrairement à certains non-naturalistes[270]. Mais les uns ont assigné plusieurs d'entre eux pour éléments et nature des choses, comme Parménide, et d'autres les ont pris tous les quatre, comme Empédocle ; d'autres encore se sont arrêtés à autre chose, comme Héraclite qui proposa la vapeur.

819- 5 Comme la forme est, davantage que la matière, cause du mouvement des êtres naturels, le cinquième sens du terme nature désigne cette forme. C'est ainsi que la nature est aussi dite « la substance même », c'est-à-dire la forme de ce qui existe naturellement. Des philosophes comme Empédocle ont soutenu que la nature des choses réside dans la formule des mélanges, qu'il n'y a pas de nature d'être absolue, mais que c'est seulement une mutation complète ou une perte, ou encore la fusion des ingrédients, comme le dit une autre traduction, que les hommes appellent nature. Nous disons, en effet, que les choses résultant de compositions différentes, ont une nature différente.

820- Ils furent conduits à poser la forme comme nature, pour la raison que ce qui est ou devient naturellement ne jouit pas d'une nature, quand bien même existe déjà la matière sur la base de laquelle cet être est né ou devenu, tant qu'il ne possède pas son espèce propre et la forme à laquelle l'espèce fait suite. En l'occurrence, le terme "espèce" remplace, semble-t-il, la forme substantielle, et le terme "forme", l'aspect, consécutif à la forme et signe de l'espèce. Si donc la forme est nature, un être ne peut se voir attribuer une nature que lorsqu'il a reçu sa forme. Le composé de matière et de forme, par conséquent, « est dit être nature » au sens de conforme à la nature, comme les animaux, leurs organes, leur chair et leurs os, etc.

---

[269] Physiques, Livre II
[270] Métaphysique, Livre I

Deux significations complémentaires

821- Aristote propose ensuite deux autres sens, qui se rattachent aux deux derniers précédents :

> 1 Le premier complète le quatrième sens, où la matière est dite nature. N'est pas dite nature n'importe quelle matière, mais seulement la matière première. Or, on peut le comprendre de deux points de vue : ou bien en regardant le genre d'un tout, ou bien dans l'absolu. Dans un objet de bronze, par exemple, c'est le bronze qui est la matière première générique ; mais d'un point de vue absolu, c'est l'eau, car tout ce qui se liquéfie à la chaleur et se solidifie au froid, est surtout à base d'eau[271].

822- 2 Un second sens rejoint le cinquième, qui voit dans la forme, une nature. En ce sens, non seulement une forme partielle est dite nature, mais encore l'espèce entière et la forme du tout. Nous disons, par exemple, que la nature de l'homme réside non seulement dans l'âme, mais dans l'humanité et la substance signifiée par la définition. C'est en ce sens, en effet, que Boèce appelle nature la différence spécifique informant chaque chose, car c'est cette différence qui parachève la substance d'une chose et lui confère son espèce. Or, de même qu'on a appelé nature, la forme ou la matière parce qu'elle était principe de génération – qu'on nomme nature selon la première acception du terme – de même, l'espèce et la substance sont nature parce qu'elles en sont le but. L'engendrement ne s'achève qu'avec l'espèce de l'engendré résultant de l'union d'une forme et d'une matière.

823- En étendant métaphoriquement ce sens, toute substance est dite nature, puisque la nature qui est, disons-nous, le terme de la génération est une substance. C'est pourquoi toute substance s'assimile à une nature. C'est ce sens que retint Boèce, sens avec lequel le terme nature se distingue parmi les noms communs. Il est, en effet, aussi commun que l'est la substance.

Réduction à un sens premier

824- Aristote rattache ensuite tous ces sens à un premier. Notons néanmoins, que la réduction à un premier sens peut s'effectuer de deux façons : soit selon l'ordre des choses, soit selon l'ordre découlant de l'imposition du nom. Le nom reçoit une imposition qui résulte de notre conception, car un nom est le signe d'une intellection. Or, il arrive que nous concevions l'antérieur à partir du postérieur, et le

[271] Météores, Livre IV

nom provient d'abord d'un aspect premier pour nous, avant de dénommer ensuite la chose à laquelle il convient. C'est ce qui se passe dans notre cas : la forme et les capacités des choses étant connues à partir de leurs actes, c'est d'abord la génération ou la naissance qui est nommée nature, et la forme en dernier.

825- Mais dans la hiérarchie du réel, le concept de nature convient d'abord à la forme, car, avons-nous dit, rien ne possède de nature, qu'il n'ait une forme.

826- Il est donc évident, compte tenu de ce qui précède, que « nature se dit premièrement et en propre de la substance », c'est-à-dire de la forme des choses ayant en soi le principe de son mouvement. La matière est dite nature parce qu'elle est le sujet potentiel de la forme. La génération est nommée nature parce qu'elle est un mouvement provenant d'une forme et allant vers une autre forme. La forme elle-même, est principe en acte ou en puissance du mouvement des réalités naturelles ; elle ne produit pas toujours le mouvement en acte, en effet, mais parfois seulement en puissance, lorsqu'un tel mouvement naturel est empêché par un obstacle extérieur, ou lorsque l'action naturelle est obérée par un défaut matériel.

Leçon 6

LES SENS DU TERME "NECESSAIRE"

827- *D'abord*, Aristote distingue quatre sens de nécessaire
836- *Ensuite*, il les rattache tous à un premier
D'abord, les modes de nécessité des choses, relèvent de ce dernier sens
838- *Ensuite*, le nécessaire démonstratif se prend de ce dernier sens
839- *Ensuite*, il en tire trois corolaires

Aristote, chap. 5, 1015a21 – 1015b15

Quatre sens du terme "nécessaire"

827- Après avoir sérié les noms signifiant les causes, le Philosophe analyse ici un terme relevant du discours sur la cause, à savoir "nécessaire". Une cause est, en effet, ce qui est nécessairement suivi d'autre chose. Il commence par énumérer quatre sens de ce mot :

> 1 Est dit nécessaire, ce en l'absence de quoi, quelque chose ne peut vivre ni être, alors que ce n'est pas la cause principale, mais une participation à la causalité. Respirer, par exemple, est indispensable à l'animal à poumons, car sans cela, il ne peut vivre. Cette activité, si elle ne cause pas la vie, y concourt cependant, en coopérant à la régulation thermique sans laquelle on ne peut survivre. Il en va de même de la nourriture dont l'animal ne peut se passer pour subsister, parce qu'elle compense la déperdition d'énergie et prévient de la dessiccation des flux essentiels à la vie. Les choses de cette sorte sont dites nécessaires, parce qu'il est impossible d'être sans elles.

828- 2 Est dit nécessaire ce sans quoi on ne saurait se procurer un bien quelconque ni éviter ou repousser un mal. « Absorber un médicament », par exemple, ou un remède laxatif, est indispensable non pas à la vie animal, mais pour éloigner ou prévenir une infirmité. C'est nécessaire « pour ne pas souffrir », et éviter une maladie. Analogiquement, « naviguer vers Égine » ou tel lieu précis, est obligatoire non par parce qu'on ne saurait être sans cela, mais parce qu'on ne pourrait acquérir un bien quelconque, comme de l'argent. Une telle navigation peut, par exemple, être impérative pour récupérer un pécule.

829- 3 Un facteur contraignant, et la contrainte elle-même, peuvent être qualifiés de nécessaires. On dit la contrainte nécessitante, et celui qui la subit, qu'il fait

nécessairement ce dont il est obligé. Aristote développe la notion de coercition dans les choses naturelles comme dans les actes volontaires. Les premières ont un élan ou une inclination vers un but, qui a son pendant dans la volonté d'une nature rationnelle. On appelle ce penchant "appétit". Tous les deux, l'élan ou la tendance naturelle, et le propos de la volonté, peuvent se voir empêchés ou prévenus. Empêchés dans la poursuite d'un mouvement déjà entamé, ou prévenus au point de ne pouvoir commencer. C'est donc un fait de violence « étranger à la propension » et à l'inclination naturelle d'une chose, ou « un obstacle à la volonté » dans la poursuite d'une action entreprise conformément à son intention, ou même une interdiction d'entreprendre. Une autre version donne : « conformément à son penchant », c'est-à-dire à sa spontanéité. La contrainte, en effet, s'observe lorsque quelque chose agit sous l'impulsion d'un agent extérieur, contre la volonté de celui qui souffre violence. Un fait de violence est conforme à l'élan de celui qui fait violence.

830- Cette conception de la violence conduit à deux conclusions :

a Tout ce qui est violent est attristant et déplorable. Aristote le corrobore d'un aphorisme de poète ou de sage, pour qui tout ce qui est nécessaire ou violent est triste et regrettable, car la nécessité est une certaine forme de violence. Comme l'écrit Sophocle, "la violence, c'est-à-dire la nécessité, me force à faire cela". On a dit, en effet, que la contrainte s'oppose à la volonté, or ce qui contrarie notre volonté nous attriste, car la tristesse accompagne ce qui nous arrive contre notre gré.

831- b Mais on parle à bon droit de nécessité à propos de ce qui n'est ni coupable ni répréhensible. La nécessité porte davantage aux excuses qu'au reproche. Nous ne sommes coupables, en effet, que des actes volontaires qui méritent raisonnablement un blâme. Alors que la nécessité de la contrainte s'oppose à la volonté et à la réflexion, comme on l'a dit. Voilà pourquoi il vaut mieux dire que les gens forcés ne sont pas coupables.

832- 4 Nous appelons également nécessaire, ce dont le comportement ne saurait être autre qu'il n'est. Tel est le nécessaire absolu ; les autres ne sont nécessaires que selon un certain point de vue.

833- Le nécessaire absolu diffère des autres, parce qu'il appartient à l'intimité d'une chose, que ce soit sa forme, sa matière ou même son essence. Il est, par exemple, nécessaire à l'animal d'être périssable, parce que c'est une conséquence de la composition de sa matière en contraires. Il est aussi

nécessairement sensible, car cela fait suite à sa forme, et il est nécessairement une substance animée sensible, parce que telle est son essence.

834- Le nécessaire selon un aspect et non absolu, dépend d'une cause extrinsèque. Celle-ci est double : soit la fin, soit l'efficience. La fin, néanmoins, représente ou bien le fait d'être dans l'absolu et en lui-même ; la nécessité qui en est alors issue relève du premier sens. Ou bien elle est d'être bien, ou d'avoir quelque chose de bon, et la nécessité qui en découle est du second sens.

835- La nécessité attachée à la motricité extérieure appartient au troisième sens. Il y a violence, en effet, lorsqu'on est mobilisé par un agent extérieur vers un objectif autre que ses propres aptitudes naturelles. Si la nature disposait à recevoir la motion d'un agent extérieur, alors le mouvement ne serait pas violent, mais naturel. On le voit du mouvement des orbes célestes sous l'impulsion des substances séparées, ou de la motion des corps inférieurs sous l'influence des corps supérieurs.

Rattachement à un même sens

836- Aristote résume tous ces sens à un primordial. Il montre, tout d'abord, que tous les sens de la nécessité se réduisent au dernier. Tous les autres se disent d'une façon ou d'une autre en fonction du dernier. Il commence par le montrer à propos du troisième sens. Ce qui souffre violence, est dit faire ou supporter nécessairement quelque chose parce qu'il ne parvient pas à mettre en œuvre son propre élan du fait de la contrainte d'un agent ; c'est donc une nécessité telle qu'il ne peut se comporter autrement.

837- Il développe le même propos sur le premier et le second sens, où la nécessité est prise des causes de la vie et de l'être absolu, pour le premier, et des causes du bien dans le second. Avec ces sens, on qualifiait de nécessaire, ce sans quoi ne pouvait exister ni le bien, ni le vivre, ni l'être. Aussi cette cause, sans laquelle on ne peut vivre, ni être, ni obtenir un bien, ni éviter un mal, est-elle dite nécessité ; elle est le sens premier car il est impossible de se comporter autrement.

838- La nécessité de la démonstration prend aussi ce dernier tour, tant pour la conclusion que pour les principes. Elle débouche sur le nécessaire et provient du nécessaire. Elle porte, en effet, sur le nécessaire, car il ne peut se faire qu'une conclusion démontrée dans l'absolu, s'énonce autrement. On parle de purement et

simplement démontré par distinction d'avec ce qui n'est qu'une démonstration relative et non pure, telle que l'argumentation à l'intention d'une personne[272]. Dans de tels raisonnements à l'attention de quelqu'un, on parvient, en effet, à conclure l'impossible à partir de présupposés impossibles. La cause de la conclusion d'une démonstration repose dans les prémisses, car une démonstration fait simplement savoir, ce qui ne peut se faire que par la cause ; il faut donc que les principes formant le syllogisme soient nécessaires au point d'être impossibles à formuler autrement. D'une cause non nécessaire, en effet, ne peut sortir un effet nécessaire.

839- Aristote énonce un corolaire, qui s'articule en trois conclusions se faisant suite l'une à l'autre :

1 Comme les prémisses des démonstrations sont causes des conclusions, et que les deux sont nécessaires, la nécessité peut donc prendre un double aspect : certaines choses le sont à cause d'autre chose, et d'autres n'ont pas de cause à leur nécessité. Elles le sont par elles-mêmes. Cela réfute Démocrite, qui prétendait qu'il ne fallait pas rechercher de causes au nécessaire[273].

840- 2 Il doit y avoir un premier nécessaire, d'où les autres tirent leur nécessité, car on ne peut remonter à l'infini dans la causalité[274]. Ce premier doit l'être de la façon la plus propre, car quel que soit son sens, il doit être simple. Les choses composées sont muables, et peuvent se comporter de façons variées ; elles peuvent donc être ainsi ou autrement, ce qui est contraire à la notion de nécessité. Est nécessaire ce qui ne peut être autrement. Le premier nécessaire doit donc être dans l'impossibilité de changer, ni de se présenter sous plusieurs modes. Il doit donc être simple en lui-même.

841- 3 Le contraint est mû par un agent extérieur contre sa propre nature. Or un principe nécessaire est simple et immuable, a-t-on dit. Si donc existent des êtres éternels et immobiles, comme des substances séparées, ils ne peuvent être sujets de violence ni de mouvement contrenature. Aristote le précise afin qu'on ne se trompe pas sur le mot nécessité, attribué aux substances immatérielles, et qu'on ne pense pas qu'elles sont l'objet de violence.

[272] Métaphysique, Livre IV
[273] Physiques, Livre VIII
[274] Métaphysique, Livre II

Leçon 7

LES SENS D'"UN PAR ACCIDENT" ET "UN PAR SOI"

842- *D'abord*, Aristote distingue l'un par soi et par accident, et les sens d'un par accident
848- *Ensuite*, en combien de sens se dit un par soi
D'abord, en combien de sens se dit un
D'abord, les sens de l'un selon la nature
D'abord, les sens de l'un
D'abord, cinq sens de l'un

Aristote, chap. 6, 1015b15 – 1016b3

842- Après avoir précisé les noms signifiant les causes, le Philosophe aborde ici ceux qui forment, au moins pour partie, le sujet de cette science. On peut voir ce sujet ou bien comme la considération commune de la science en son entier, et c'est alors l'être et l'un, ou bien comme ce dont il est principalement question, c'est-à-dire la substance. C'est pourquoi, commençant par l'un, il distingue l'un par soi de l'un par accident et énumère les différents sens de l'un par accident.

L'un par accident

843- "Un" se dit par soi ou bien par accident. Aristote conseille d'étudier l'un par accident dans les termes singuliers tout d'abord, et ceci en deux acceptions :

1 En comparant l'accident à son sujet

2 En comparant l'accident à un autre accident

Dans les deux cas, il faut prendre en compte trois données : une complexe et deux simples. Dans la comparaison de l'un par accident avec son sujet, ces trois données sont par exemple : 1° Coriscos, 2° musicien, et 3° Coriscos musicien. Ces trois caractéristiques sont un par accident. Coriscos et musicien sont identiques en sujet. Il en va de même si l'on compare l'accident à l'accident ; les trois données sont : 1° musicien, 2° juste, 3° Corsicos juste et musicien. Tout ce qui précède est qualifié d'un par accident, mais pour des raisons différentes en chaque cas.

844- Juste et musicien, qui sont des qualificatifs simples dans la seconde acception, sont dits un par accident, parce qu'ils affectent un même sujet, tandis que musicien et Coriscos, qui sont les deux données simples dans la première acception, sont dits un par accident parce que « l'un d'eux », à savoir musicien, « affecte l'autre » qui

est Coriscos. Analogiquement, Coriscos musicien qui est le composé dans la première acception, et Coriscos, qui est un élément simple, sont dit un par accident, parce que l'un des deux membres de l'expression "Coriscos musicien", à savoir musicien, affecte l'autre partie désignée par soi, Coriscos. Pour la même raison, nous pouvons dire que Coriscos musicien est un avec Coriscos juste ; or ce sont deux données composées au second sens, parce que chacun des membres des deux composés caractérise un seul terme, à savoir Coriscos. Si musicien et Coriscos musicien devaient être identiques, ou juste et Coriscos juste, tout ce qui affecterait musicien affecterait Coriscos musicien, et tout ce qui concernerait Coriscos concernerait Coriscos juste. D'où si musicien qualifie Coriscos, alors Coriscos musicien qualifiera Coriscos juste. Il n'y aurait dès lors plus aucune différence entre Coriscos musicien affectant Coriscos juste, et musicien affectant Coriscos.

845- Mais ce genre de prédicat par accident est d'abord attribué à des singuliers, et secondairement à des universels, alors que c'est l'inverse des prédicats par soi. C'est pourquoi Aristote illustre dans un deuxième temps à propos des termes universels ce qu'il avait montré dans les singuliers. Lorsqu'il est prédiqué d'un terme générique ou d'un universel quelconque, l'un est accidentel de la même façon qu'auparavant lorsqu'on l'attribuait à un nom singulier, comme lorsque nous disons qu'homme et homme musicien sont un par accident, bien qu'ils soient différents sur d'autres points.

846- La substance singulière n'est pas dans un sujet, et ne se prédique pas d'un sujet. Elle seule soutient, et rien ne la soutient. À la vérité, une substance universelle se prédique d'un sujet, mais n'est pas dans un sujet ; c'est pourquoi elle ne soutient pas d'accident et fait l'objet d'un support. Puisque l'accident est adjoint à une substance particulière, il ne peut y avoir d'autre raison à cette attribution que l'inhérence de l'accident à la substance individuelle ; c'est parce que musicien est inhérent à Coriscos qu'on qualifie Coriscos de musicien.

847- Mais lorsqu'on parle d'homme musicien, il peut y avoir deux raisons à l'attribution :

1 Soit parce que musicien affecte homme en tant qu'il signifie une substance. Il peut alors légitimement être support d'accident.

2 Soit parce que les deux, homme et musicien, appartiennent à un singulier nommé Coriscos, comme lorsqu'on disait que musicien était juste, parce que les deux relevaient d'un même individu, et de la même façon : par accident.

Ce n'est pour autant pas dans le même sens, car une substance universelle est inhérente à un singulier à titre de genre, comme "animal", par exemple. Et si ce

n'est comme genre, c'est inhérent à la substance du sujet, c'est-à-dire comme un prédicat substantiel tel qu'"homme". Mais l'autre terme, à savoir "musicien", n'est ni genre ni prédicat essentiel, mais représente un acquis ou un événement du sujet ou tout autre accident. Aristote précise acquis ou événement, parce que certains accidents sont durables comme l'acquis, qui est difficilement mutable, alors que d'autres sont passagers et éphémères, comme les événements. Il est donc évident que nous avons listé les façons dont les choses sont dites unes par accident.

L'un par soi

848- Aristote aborde les sens de l'un par soi. Il commence avec les cinq significations de l'un selon la nature, c'est-à-dire tel qu'il s'observe dans les choses.

849- 1 Parmi les êtres que l'on qualifie d'un par soi, certains sont un « par continuité naturelle », c'est-à-dire continus dans le fait d'être, ou bien encore, comme dit une autre traduction, « de ce qu'ils sont continus ». Or cela peut se présenter de deux manières, car la continuité, comme le dit cette autre lettre, peut provenir d'autre chose ou bien de soi.

850- a Les continus provenant d'autre chose se comparent à un fagot de bois, dont la continuité résulte de liens et de nœuds. Ces branches entassées sont dites unes par collage, et ce de deux façons : tantôt la continuation est en ligne droite, et tantôt elle est indirecte, comme l'angle d'une ligne brisée, qui résulte du contact sur une même surface, de deux éléments qui ne sont pas dans le prolongement l'un de l'autre. C'est en ce sens que les membres d'un animal sont uns et continus. La jambe, qui possède une articulation en compas au genou, est qualifiée d'une et de continue, comme le bras.

851- Or une telle continuation par autre chose peut exister ou se produire par nature ou par art ; mais la continuité naturelle sera davantage une que celle par art, car dans les premières, l'unité à la source de la continuité, n'est pas étrangère à la nature de la chose continuée, contrairement à ce qui est artificiellement un, où le lien, l'attache, etc., sont entièrement extérieurs à la nature des objets attachés. Les êtres naturellement assemblés sont les premiers à être continus en soi, stade suprême de l'unité.

852- Pour rendre évident son propos, Aristote définit le continu comme ce dont il n'y a qu'un seul et même mouvement en soi, sans alternative. Il n'est pas possible, par exemple, que des parties se prêtent à différents mouvements,

car c'est tout le continu qui se meut d'un mouvement unique. Il précise aussi « en soi », parce que le continu peut se mouvoir en soi d'une certaine façon, mais accidentellement d'une autre par autrui ou par plusieurs, comme un homme qui, en soi, se déplace en sens contraire d'un navire, mais est tout de même incidemment porté par l'erre du bateau.

853- S'il s'agit d'un seul mouvement, il doit être indivisible et ceci dans le temps ; lorsqu'une partie d'un continu est mue, l'autre l'est aussi. Il ne peut se produire que l'une soit en mouvement et l'autre à l'arrêt, ou bien que l'une parvienne au repos et l'autre soit en mouvement, de sorte que le mouvement des parties d'un continu se déroule en des moments différents.

854- C'est pourquoi le Philosophe définit ici le continu par le mouvement et non, comme ailleurs[275], par l'unité des extrémités reliant les parties d'un continu, parce que cette définition peut se prêter à des degrés d'unité selon les continus, nous le verrons, mais pas celle utilisée là-bas.

855- Notons que l'affirmation présente, selon laquelle le mouvement continu est temporellement indivisible, ne contredit pas les *Physiques*[276] où Aristote démontre que le temps du mouvement se divise selon les parties du mobile. Le Philosophe parle ici du mouvement dans l'absolu. Une partie du continu ne commence pas à être en mouvement avant l'autre. Là, il évoque un repère marquant la distance de parcours du mouvement. Ce signe indique qu'un premier tronçon est parcouru en un premier moment, même si, dans ce laps de temps, les autres parties du mobile continu sont mues, elles-aussi.

856- b Il poursuit avec les choses continues en soi, et dont l'unité ne résulte pas du contact. Il en donne pour preuve que celles qui se touchent, comme deux morceaux de bois, ne forment pas un seul bois, ni un seul corps, ni rien d'autre appartenant au genre du continu. Autre l'unité du continu, et autre l'unité du tangent. Les êtres en contact n'ont pas d'unité par eux-mêmes, mais par un lien qui les unit. Mais les continus sont uns en soi, même en ayant des articulations. Une ligne brisée est continue par un terme commun, qui est le point de jonction de l'angle.

---

[275] Catégories, Physiques
[276] Physiques, Livre VI

857- Mais les choses continues sans articulation sont davantage unes. La ligne droite ne peut donner lieu qu'à un seul mouvement de toutes ses parties, tandis que la ligne brisée peut avoir un mouvement et deux mouvements. On peut, en effet, concevoir une ligne brisée se mouvant totalement en un segment et tandis que l'autre est à l'arrêt, le premier, en angle avec lui, se rapproche du segment au repos, comme un tibia ou une jambe se plie sur la cuisse nommée ici fémur. Chacun des deux, cuisse ou tibia, est plus un que « le squelette », selon le texte grec, composé du tibia et de la cuisse.

858- Remarquons que le texte contenant "courbure" au lieu de "brisure" est erroné. Les arcs d'une ligne courbe ne connaissent pas d'angle, et doivent donc être ensemble en mouvement ou en repos, comme les segments d'une droite. Nous avons dit que ce n'était pas le cas de la ligne brisée.

859- 2 On qualifie aussi d'un non seulement une quantité continue, mais aussi un sujet entier, de forme invariante selon l'espèce. Certaines choses peuvent, en effet, être continues tout en appartenant à des sujets spécifiquement différents, comme de l'or faisant suite à de l'argent, ou autre chose de cette sorte. Ces deux métaux ne feront qu'un si l'on s'en tient à la quantité, mais pas si l'on considère la nature du sujet. Mais si un tout continu est intégralement de forme unique en son espèce, il sera un, et en volume et en nature.

860- Or un sujet est dit d'espèce invariante lorsqu'une même espèce sensible ne se divise pas en formes diverses selon les parties du sujet, comme un même corps tangible peut avoir une partie blanche et une noire. On peut, néanmoins, voir ce sujet invariant de deux façons : soit il s'agit du sujet premier, soit du sujet dernier auquel aboutit finalement une division. Chacun voit que le vin tout entier, est un parce que ses parties se fondent en un sujet unique et premier, d'espèce invariable. Il en va de même de l'eau. Tous les liquides ou tous les fluides sont uns dans ce dernier sujet. Huile, vin, etc. se dissolvent ultimement dans l'eau ou l'air, qui sont à la racine de toute liquidité.

861- 3 Certains êtres sont dits uns parce que leur genre est un, quoique divisé par des différences opposées. Ce sens ressemble au précédent. Plus haut, on a qualifié certaines choses d'unes parce que leur genre sujet était un, tandis qu'ici, en outre, c'est le genre, sujet de différences, qui est un. Homme, cheval et chien, par exemple, sont dits uns parce qu'ils sont réunis dans un genre animal unique, sujet de différences. Ce sens diffère cependant du précédant

car le premier indique un sujet sans variété de formes, tandis que ce dernier renvoie à un genre sujet de différences qui produisent des formes diverses.

862- Il est donc évident que des choses sont dites génériquement unes en un sens très proche de celui dont on les dit matériellement unes. Ce qui est un par la matière se différencie, en effet, par les formes. Or, bien que le genre ne soit pas matière, car sinon il ne se prédiquerait pas de l'espèce puisque la matière est partie, il reçoit tout de même son concept de l'aspect matériel des choses, comme la différence le reçoit de la forme. "Âme rationnelle" n'est pas la différence d'homme, puisqu'elle ne s'en prédique pas, mais c'est "ayant une âme rationnelle", que signifie ce terme "rationnel". De même, la nature sensitive n'est pas le genre de l'homme, mais une de ses parties. Ce genre, c'est "animal" qui signifie "ayant une nature sensitive". Il y a donc proximité de sens entre l'unité matérielle d'une chose et son unité générique.

863- Retenons, toutefois, que l'unité liée au genre a deux aspects :

a Certaines choses sont dites génériquement unes parce que leur unité provient de leur genre, sous une forme ou sous une autre, on l'a vu.

b D'autres ne le sont que d'un genre supérieur, qu'on attribue en ajoutant une unité ou une identité pour former l'espèce dernière d'un genre inférieur, alors qu'existent d'autres espèces supérieures du genre suprême qui regroupe une infinité d'espèces. La figure, par exemple, est un de ces genres suprêmes contenant sous lui de nombreuses espèces, comme le cercle, le triangle, le carré, etc. Et le triangle, à son tour, compte diverses espèces comme équilatéral ou "isopleure", et triangle à deux côtés égaux, dit "équitibia" ou isocèle. Ces deux triangles sont donc unifiés dans "figure", qui est le genre éloigné, mais ne le sont pas dans "triangle", qui est leur genre prochain. Car ces deux triangles ne diffèrent pas selon les différences qui divisent la figure, mais selon celles qui divisent le triangle. Or on qualifie d'identiques les objets qui ne sont pas sujets à différences.

864- 4 Sont également dites unes, toutes les choses dont la définition de l'une, qui est la notion signifiant ce qu'est d'être pour elle, ne se différencie pas de la définition d'une autre, indiquant également ce qu'il en est d'être pour cette autre. Cette définition même doit être en soi divisible, puisqu'elle résulte d'un genre et d'une différence. Mais la définition d'une réalité peut être indivisible de celle d'une autre, lorsque ces deux partagent la même définition. Ou bien cette définition inclut tout le défini, comme pour tunique et veste, par exemple, et alors, les réalités dont la définition est une, sont purement et

simplement unes. Ou bien la définition commune ne contient pas entièrement le concept de deux choses qui se rejoignent là, comme par exemple, bœuf et cheval se rencontrent en une unique définition d'animal. Ces êtres ne seront jamais purement et simplement uns, mais seulement d'un certain point de vue, du fait, par exemple, que ce sont deux animaux. Analogiquement, augmenter et diminuer se retrouvent dans une unique définition générique, car ce sont l'un et l'autre des mouvements quantitatifs. Également, en toute surface, existe une seule définition spécifique de surface.

865- 5 Sont « entièrement » unes, parfaitement et au plus haut point, les réalités dont l'intelligence, en saisissant leur identité, comprend qu'elles sont tout à fait indivisibles, comme les êtres simples qui ne sont pas composés d'éléments matériels ni formels. L'intelligence, en recevant leur identité, ne les comprend pas en formant pour elles une définition à partir de divers principes, mais davantage de façon négative, comme par exemple : "le point est ce dont il n'y a pas de partie". Ou encore en relation avec un composé, comme de dire, par exemple, que "l'unité est le principe du nombre". De telles réalités offrent une compréhension indivisible en elle-même, tandis que celles qui sont d'une façon ou d'une autre divisées, peuvent se comprendre séparément. C'est pourquoi les premières sont inséparables, et dans le temps, et dans le lieu, et dans l'essence. Raison pour laquelle on les dit unes au plus haut degré, essentiellement lorsque l'indivisible regarde le genre substance. Dans le genre accident, en effet, même dans celui qui n'est pas composé en soi, l'indivisible est tout de même rattaché à autre chose, qui est le sujet qu'il habite. Mais l'indivisible dans la substance n'est ni composé en soi, ni composé avec autre chose. Ou alors, le mot substance est pris en son cas ablatif, et cela voudrait dire que si certaines choses sont unes parce qu'elles sont indivisibles dans le lieu, le temps ou l'essence, seront néanmoins dites unes surtout celles qui ne se divisent pas dans leur substance. Mais cela nous reconduit au même sens que précédemment.

Leçon 8
SYNTHESE DE "UN PAR SOI" ET DE "PLUSIEURS"

866- *Ensuite*, Aristote réduit tous ces sens à un premier
D'abord, il propose la réduction susdite
870- *Ensuite*, un autre sens d'unité, surpassant les précédents
872- *Ensuite*, une propriété consécutive à l'un
876- *Ensuite*, une autre division de l'un, d'ordre logique
881- *Ensuite*, en combien de sens se dit plusieurs

Aristote, chap. 6,1016b4 – 1017a6

866- Aristote propose ensuite de réduire tous ces sens à un premier : il est évident que ce sont surtout les réalités absolument indivisibles qui sont dites unes, car c'est à ce sens que remontent tous les autres. Il est universellement vrai que ce qui ne connaît pas de division, est dit un par cela même qu'il n'a pas de division. Les êtres qui ne se divisent pas au sein de l'identité d'homme, par exemple, sont dits uns dans l'homme, comme Socrate ou Platon. De même, ceux qui ne se divisent pas dans l'essence d'animal sont dits uns dans l'animal. Ce qui ne se divise pas dans la grandeur ou la mesure est également dit un selon la grandeur, comme le continu.

867- On peut également en profiter pour chiffrer et classer les sens de l'un vus plus haut, en fonction de ce que l'un est purement et simplement indivisible, ou seulement sous un aspect. Dans le premier cas, c'est alors le dernier sens qui est le principal, mais dans le second, c'est ou bien selon la quantité ou bien selon la nature. D'un point de vue quantitatif, il s'agit du premier sens, et du point de vue de la nature, c'est en fonction du sujet ou du côté de la forme. Quant au sujet, soit il s'agit du sujet réel, et c'est le second sens, soit il s'agit d'un sujet logique, et c'est le troisième sens. À l'égard de la forme, dont l'indivisibilité relève de l'essence et de la définition, l'unité se prend quatrième sens.

868- Certains sens dérivés se rajoutent aux précédents. Une pluralité d'objets est dite une lorsqu'ils font une même chose ; plusieurs hommes, par exemple, forment une unité lorsqu'ils halent un navire. Ils sont aussi dits un, lorsqu'ils subissent un même événement ; de nombreux êtres humains, par exemple, forment un seul peuple dès lors qu'ils sont régis par un seul roi. D'autres sont dits uns parce qu'ils possèdent quelque chose d'un. Les divers propriétaires d'un même champ, par

exemple, sont uns sur leur domaine. D'autres encore sont dits uns parce qu'ils partagent une même caractéristique. Plusieurs hommes blancs, par exemple, sont dits uns parce que les uns et les autres sont blancs.

869- Comparées à tous ces sens secondaires, néanmoins, seront premièrement unes les choses unes dans leur substance selon les cinq sens énumérés précédemment. Une substance est une par continuité, au premier sens ; elle est une par l'espèce de son sujet, aux second et troisième sens, puisque l'unité générique et l'unité spécifiques sont comparables ; ou encore selon la notion, comme aux quatrième et cinquième sens. En outre, on voit que des réalités sont une en ces sens, d'après les opposés. Seront numériquement plusieurs, ou chiffrés, les objets qui ne sont pas en continuité, ou qui ne partagent ni la même espèce, ni la même notion.

Une unité supérieure

870- Aristote donne ensuite un sens de l'unité plus élevé que les précédents. Il ne provient pas de la notion d'indivision, comme auparavant, mais au contraire de celle de division. Parfois, certaines choses sont dites unes pour leur seuls continuité, et parfois non, sauf si se présente une entité parfaite, dans le cas d'une unité d'espèce. Non pas qu'un sujet homogène soit dit espèce, comme dans le second des sens précédents, mais l'espèce consiste alors en une totalité exigeant une organisation précise des parties. Nous ne qualifions pas d'un, un artefact comme si, par exemple, nous voyons les pièces d'une chaussure agencées n'importe comment, à moins de nous borner à l'unité de continuité. Mais nous disons unifiés, tous les éléments d'une chaussure à partir du moment où ils forment une chaussure répondant à la spécification de chaussure.

871- Le cercle est donc la plus unifiée des lignes, on le voit, car il est continu comme la droite, mais il possède en outre la totalité et la perfection, qu'elle n'a pas. Est, en effet, parfait et total, ce à quoi rien ne manque, comme c'est le cas du cercle. On ne peut pas lui ajouter de segment, contrairement à la ligne droite.

Conséquence de l'un

872- Le Philosophe précise une propriété faisant suite à l'unité : la notion d'un est principe du nombre. On le voit parce que l'unité est la première mesure d'un nombre et ce par quoi tout nombre est chiffré. La mesure a raison de principe, car c'est par elle que la chose mesurée est connue, et l'on connaît quelque chose par ses principes propres. Il est donc évident que l'un est principe de connu ou de connaissable en toutes circonstances, et principe de connaissance de toutes choses.

873- Cet un à la source de la connaissance, n'est pas le même pour tous les genres. Pour l'harmonie, l'unité, c'est le dièse, car c'est l'accord minimal. Il s'agit, en effet, du demi-ton mineur. Un ton se divise en deux demi-tons inégaux, dont l'un est le dièse. Pour les vocables, l'un premier et minimum, c'est la voyelle ou la consonne, et plutôt la voyelle, comme on verra[277]. Pour les corps lourds ou pesants, le minimum qui sert de mesure, c'est l'once ou autre chose semblable. Dans le mouvement, il existe aussi une mesure première, qui jauge les autres mouvements, c'est le mouvement le plus simple et le plus rapide, le mouvement journalier.

874- En toutes choses, toutefois, il y a ceci de commun que la mesure première est indivisible en quantité ou en espèce. Ce qui est un et premier dans le genre quantité doit aussi être indivisible en quantité. S'il est totalement indivisible en quantité et dépourvu de position, il s'agit de l'unité. S'il est entièrement indivisible en quantité, mais doté d'une position, c'est un point. La ligne est ce qui n'est divisible que dans une seule dimension, la surface en deux, et le volume est quantitativement divisible de toutes les façons, et selon les trois dimensions. Ces critères sont réversibles, car ce qui se divise en deux dimensions est une surface, etc.

875- Notons qu'être mesure est propre à la notion d'unité au principe de la numération. Il n'en va pas de même de l'un convertible avec l'être[278]. Son concept consiste exclusivement dans l'indivision, tandis que pour le précédent, c'est dans la mesure. Pour autant, cette notion de mesure, qui s'attache à l'un principe du nombre, peut toutefois être dérivée analogiquement à l'un dans les autres genres, comme Aristote le montrera[279]. Pour cette raison, nous observons donc une notion de mesure en n'importe quel genre. Or, elle fait suite au concept d'indivision, comme nous l'avons vu. C'est pourquoi le terme un n'est pas dit entièrement de façon équivoque à la fois à propos de ce qui est convertible avec l'être et de ce qui est principe du nombre, mais selon une certaine hiérarchie.

Division de l'un en termes logiques

876- Aristote propose ensuite une division qui est davantage d'ordre logique, car elle utilise les concepts de cette science. Certains êtres sont numériquement uns, d'autres en espèce ou en genre, et d'autres encore par analogie. Il s'agit, dans le premier cas, de choses dont la matière est une, car c'est elle, en effet, qui, lorsqu'elle est consignée à des dimensions fixes, est principe d'individuation de la

[277] Métaphysique, Livre X
[278] Métaphysique, Livre IV
[279] Métaphysique, Livre X

forme. C'est donc à partir de la matière que nous constatons des êtres singuliers, physiquement uniques et isolables des autres.

877- On qualifie de spécifiquement unes, les réalités dont « la raison », c'est-à-dire la définition, est une. En propre, en effet, on ne définit rien d'autre que l'espèce, puisque toute définition résulte d'un genre et d'une différence. Et lorsqu'on définit un genre, c'est en qualité d'espèce.

878- Sont unes en genres les choses qui convergent dans la forme « prédicative », c'est-à-dire selon une façon d'attribuer. Autre le mode de prédication substantiel, et autre le mode qualitatif ou d'action. Toutes les substances ne connaissent qu'un seul mode de prédication, être attribuées à un sujet, mais pas existant en lui.

879- L'unité de proportion ou d'analogie affecte tout ce qui se rapporte à autre chose comme une autre à une autre encore. Cela peut se produire de deux manières : lorsque deux réalités distinctes entretiennent un rapport particulier avec une troisième, comme sain se dit de l'urine parce qu'elle a un rôle de symptôme pour la santé, et du médicament parce qu'il a un rôle de cause pour la même chose. Ou bien lorsqu'une même proportion deux à deux s'observe entre diverses caractéristiques, comme la tranquillité est à la mer, ce que la sérénité est à l'air. La tranquillité est, en effet, le repos de la mer, et la sérénité, le repos de l'air.

880- Dans ce genre d'unité, il y a toujours un successeur et un prédécesseur sans réciprocité. Toute unité numérique est une unité spécifique, sans que cela soit réversible. C'est évident partout.

Les sens de plusieurs

881- Les différents sens de "un" conduisent aux sens de "plusieurs". Il se dit par opposition à un, et connaît par conséquent autant de sens, car à chaque fois qu'on mentionne un opposé, on mentionne l'autre. Seront dites "plusieurs", les choses qui ne sont pas en continuité, par opposition au premier sens de "un".

882- D'autres, parce qu'elles ont une matière spécifiquement distincte. Nous pouvons le comprendre soit de la « matière exacte », qui est proche, soit de la matière terminale ou dernière, à quoi aboutit ultimement la désagrégation. On dit plusieurs selon la matière proche, le vin et l'huile, par exemple, mais selon une matière éloignée, le vin et la pierre. Si par matière, on entend autant celle de la

nature que celle de la notion, à savoir le genre comparable à une matière, alors ce sens de la pluralité s'oppose aux second et troisième sens de l'un.

883- D'autres sont dit multiples dont l'identité conceptuelle est plurielle, par opposition au quatrième sens d'un.

884- Ne s'oppose toutefois au cinquième sens que ce qui est nombreux par un certain côté et potentiellement. Ce n'est pas parce que quelque chose est divisible qu'il est pour cela plusieurs, si ce n'est en puissance.

Leçon 9

LES SENS DU TERME "ÊTRE"

885- *Ensuite*, le Philosophe distingue en combien de sens se dit ce nom être
D'abord, il distingue entre être par soi et être par accident
886- *Ensuite*, les sens de l'être par accident
889- *Ensuite*, les sens de l'être par soi
D'abord, l'être hors de l'âme par les dix catégories
895- *Ensuite*, un autre sens d'être, uniquement dans l'esprit
897- *Ensuite*, l'être en puissance et en acte

Aristote, chap. 7, 1017a7 – 1017b9

885- Le philosophe énumère ensuite les sens du terme "être". Il commence par distinguer entre être par soi et être par accident. Notons dès maintenant que cette division de l'être se démarque de celle entre substance et accident. On le voit à ce que cet être par soi se subdivise lui-même en dix catégories, dont neuf sont des genres d'accidents. L'être se partage donc en substance et accident selon une considération absolue de l'être ; la blancheur elle-même considérée en soi, est dite accident, et l'homme substance. Mais l'être par accident, tel qu'on l'entend ici, doit se comprendre par comparaison avec l'accident et la substance. C'est le verbe "est", qui indique ce rapprochement, lorsqu'on dit, par exemple que "l'homme est blanc". Cet ensemble "homme est blanc", est un être par accident. La division en être par soi et être par accident provient de la prédication par soi ou par accident d'une chose à une autre. En revanche, la distinction de l'être en substance et accident provient de la nature de cet être, qui est ou substance ou accident.

L'être par accident

886- Aristote énumère les trois sens de l'être par accident :

1 L'accident est prédiqué de l'accident ; le juste est musicien, par exemple

2 L'accident est prédiqué du sujet ; l'homme est musicien, par exemple

3 Le sujet est prédiqué de l'accident ; le musicien est homme, par exemple

Ayant déjà montré en quoi la cause par accident diffère de la cause par soi, il en profite pour expliquer l'être par accident à partir de cette cause par accident.

887- Pour assigner une cause accidentelle, nous disons, par exemple, que le musicien bâtit, car il se trouve qu'être musicien qualifie le bâtisseur, ou l'inverse. On observe, en effet, qu'affirmer « ceci est cela » ou "le musicien bâtit", ne veut rien dire d'autre que « ceci arrive à cela ». Or, il en va de même dans les sens de l'être par accident, lorsque nous disions que l'homme est musicien, en donnant un accident à un sujet, ou bien que le musicien est homme, en donnant un sujet à un accident, ou encore que le blanc est musicien, ou à l'inverse, que le musicien est blanc, en reliant un accident à un accident. Dans tous les cas, être ne signifie rien d'autre qu'arriver à. « Ceci » – qu'un accident soit attribué à un accident – signifie que les deux accidents affectent ensemble un même sujet ; « mais cela » – qu'un accident soit prédiqué d'un sujet – est dit se produire « du fait de l'être », c'est-à-dire du fait que l'accident affecte le sujet. En revanche, nous disons que le musicien est homme « du fait qu'à ceci », à savoir au prédicat, il se fait qu'être musicien affecte le sujet. Nous avons quasiment affaire à un même type de prédication lorsque nous attribuons un sujet à un accident ou un accident à un accident. De même qu'un sujet se dit d'un accident par le fait que le sujet est attribué à ceci qui se trouve être un accident appartenant au sujet, de même, un accident se dit d'un autre accident parce qu'il est attribué au sujet de cet autre. Nous disons que le musicien est homme, et pour la même raison, nous disons que le musicien est blanc, parce que le sujet à qui il arrive d'être musicien, se trouve être blanc.

888- Chacun voit désormais que les choses dites par accident, le sont pour une triple raison. Ou bien « parce que les deux ensemble », sujet et prédicat, sont inhérents à une même chose, comme lorsqu'on prédique un accident d'un accident. Ou bien « du fait que ceci », à savoir un prédicat tel que musicien, « est inhérent à l'être », qui est ce sujet qualifié de musicien, lorsqu'on attribue un accident à un sujet. Ou bien « du fait que cela », à savoir un sujet posé en prédicat, est ce à quoi l'accident est inhérent, accident de qui le sujet est prédiqué, lorsque, par exemple, on attribue un sujet comme homme à un accident comme musicien.

L'être en ses dix catégories

889- Aristote analyse ensuite les sens de l'être par soi. Il commence avec l'être extra-mental divisé en dix catégories, qui représente l'être parfait. On appelle être en soi, ce qui se prête aux formes de prédication. Notons en effet, que l'être ne peut se contracter à quelque chose de précis, comme le genre se contracte en espèces grâce aux différences. Ces dernières, en effet, comme elles ne participent pas du genre, sont hétérogènes à son essence. Mais rien ne saurait être hétérogène à l'essence de l'être, pour pouvoir fournir, par ajout à l'être, une espèce d'être. Ce

qui est hors de l'être n'est rien, et ne peut constituer une différence. C'est ainsi que le Philosophe démontre l'impossibilité pour l'être, d'être un genre[280].

890- L'être doit donc être contracté en divers genres selon différentes façons de prédiquer, qui suivent les différentes façons d'être. Car « à chaque fois qu'on parle d'un être », quel que soit le sens d'être que l'on entend par là, « à chaque fois, c'est le fait d'être qu'on signifie », car c'est autant de façons de dire que quelque chose est. Les catégories en lesquelles l'être se divise en premier, sont dites prédicaments, parce qu'elles se distinguent selon leurs différents modes d'attribution. Certaines parmi elles, signifient l'identité et la substance, certaines la qualité, certaines la quantité, etc. Il faut donc que dans chaque mode de prédication, le sens de "être" soit homogène. Lorsqu'on dit qu'homme est animal, par exemple, être signifie la substance, lorsqu'on dit qu'homme est blanc, il signifie la qualité, etc.

891- Car sachons qu'un prédicat peut se rapporter de trois façons à son sujet :

1 Lorsqu'il est ce qu'est le sujet ; lorsque je dis, par exemple, que Socrate est un animal. Car Socrate est bien ce qu'est être animal. On sous-entend alors, qu'un tel prédicat signifie la substance première, qu'il est, autrement dit, la substance individuelle dont toutes choses se prédiquent.

892- 2 Lorsque le prédicat indique quelque chose d'inhérent au sujet. Un tel prédicat, à dire vrai, ou bien est inhérent par soi et absolument, comme une conséquence de la matière telle que la quantité, ou de la forme, telle que la qualité, ou bien il n'est pas absolument inhérent, mais seulement par rapport à autre chose, et il s'agit alors de la relation.

3- Lorsque le prédicat provient d'éléments étrangers au sujet, ce qui peut se produire de deux façons :

a Entièrement extérieur au sujet sans en être une mesure quelconque, il se prédique comme un avoir. On dit, par exemple, que Socrate est chaussé ou vêtu. Mais s'il mesure le sujet, les mesures externes de quelque chose sont le temps ou le lieu. Le prédicament en question sera donc celui du temps, indiquant "quand", ou celui du lieu, indiquant "où", sans considération de l'ordonnancement spatial des parties, qui relève du prédicament situation.

b Lorsqu'une partie du prédicat appartient au sujet dont il est prédiqué. S'il s'agit d'un principe issu du sujet, c'est un agir qui lui est prédiqué, car le

[280] Métaphysique, Livre III

principe d'action est en lui. Mais s'il en est l'aboutissement, ce sera un affect, car il s'achève dans le sujet le subissant.

893- Lorsque certaines propositions ne mentionnent pas explicitement le verbe "est", comme par exemple, "l'homme marche", ne nous imaginons pas pour autant qu'elles n'ont aucun rapport avec la prédication de l'être. Pour écarter cette idée, Aristote précise que toute attribution signifie être quelque chose. N'importe quel verbe, en effet, se décompose en le verbe "est", plus un participe. Il revient au même de dire que l'homme est convalescent ou que l'homme guérit, etc. Il y a donc, à l'évidence, autant de modes de dire l'être que de façons de prédiquer.

894- Avicenne fait donc erreur lorsqu'il prétend que les prédicats dans le genre de l'accident signifient d'abord la substance, puis l'accident, lorsque nous disons, par exemple, blanc et musicien. Blanc, aux dires des *Catégories*, signifie seulement la qualité. Mais le nom blanc indique secondairement le sujet du fait qu'il signifie par mode d'accident. Il faut donc qu'il inclue le sujet dans sa notion. L'être de l'accident est, en effet, d'être inhérent. Blancheur signifie également l'accident, non pas par mode d'accident, néanmoins, mais par mode de substance. Le terme ne consignifie donc en aucune façon le sujet. Sinon, le Philosophe ne classerait pas les prédicats accidentels en dépendance des êtres par soi, mais des êtres par accident. L'être global "homme blanc", est un être par accident, avons-nous dit.

L'être mental

895- Aristote propose ensuite un autre sens du terme être, qui n'existe que dans l'esprit, parce qu'"être" et "oui, c'est cela", renvoient alors à la proposition formulée par l'intellect en composant ou en divisant. "Être" désigne alors la vérité de la chose, ou, dans une version préférable, « dit être », car la phrase est vraie. La vérité d'un énoncé peut être dite vérité de la chose par causalité. Selon que cette chose est ou n'est pas, notre discours sera vrai ou faux. En répondant "oui, c'est cela", nous indiquons que la proposition est vraie, et en répondant "non, ce n'est pas cela", nous indiquons qu'elle est fausse. Pour ce faire, nous affirmons ou nions. Nous acquiesçons en disant "oui, Socrate est blanc", parce qu'il l'est vraiment, ou bien en niant "non, Socrate n'est pas blanc", parce qu'en vérité, il ne l'est pas. De même, nous affirmons que "la diagonale n'est pas incommensurable au côté du carré", car nous pensons faux qu'elle ne soit pas non-commensurable.

896- Il faut donc comprendre que ce second sens se compare au précédent comme l'effet à la cause. Du fait qu'existe une caractéristique dans la nature des choses, s'enclenche alors la vérité ou la fausseté de la proposition que l'intellect formule à

l'aide du verbe "est", pris comme copule verbale. Mais l'intellect peut concevoir un certain être sur la base d'un non-être en soi, tel qu'une négation ou une formulation apparentée. Dans ce cas, on dit être selon ce second sens, quelque chose qui n'existe pas au premier sens. Nous disons, par exemple, que "oui, la cécité est", au second sens, parce que cette proposition est vraie au sujet de quelqu'un d'effectivement aveugle. Mais nous n'affirmons pas sa vérité au premier sens, car la cécité ne possède pas d'être dans les choses, mais est plutôt une privation d'être. De n'importe quoi, nous pouvons affirmer mentalement ou verbalement que c'est vrai. La réalité ne se réfère pas à la science, en effet, mais c'est l'inverse. Le fait d'être que chaque chose possède dans sa nature est substantiel. Voilà pourquoi, l'énoncé "Socrate est", qui entend ce "est" au premier sens, renvoie au prédicat substance. Être, en effet, anticipe n'importe quel être comme animal pour homme. Mais entendu au second sens, il induit un prédicat accidentel.

L'être en puissance et l'être en acte

897- Il divise enfin l'être en puissance et acte. Cet être ainsi partagé est plus commun que l'être parfait, car l'être en puissance est seulement relatif et imparfait. L'être et le fait d'être signifient quelque chose de dicible ou de prononçable en puissance ou en acte. Parmi tous les termes précédents qui désignent les dix catégories, on observe un aspect en acte et un aspect en puissance. C'est pourquoi chaque prédicament se partage entre acte et puissance. De même qu'on qualifie les réalités extra-mentales d'en acte ou d'en puissance, on dira de même des actes de l'âme et des privations qui ne concernent que le domaine de la raison. On reconnaît que quelqu'un sait, en effet, lorsqu'il peut se servir de sa science ou lorsqu'il s'en sert effectivement. Analogiquement nous déclarerons sujet au repos ce qui est déjà au repos, ou bien ce qui peut reposer. C'est vrai non seulement des accidents, mais aussi des substances. « Mercure, également », autrement dit sa sculpture, est dite être en puissance dans la pierre, ou le milieu linéaire en puissance dans la ligne. N'importe quelle partie d'un continu existe potentiellement dans le tout. Aristote traite néanmoins la ligne comme une substance, dans l'idée de ceux qui ont vu des substances dans les objets mathématiques, car il ne l'a pas encore réfuté. Le froment, lorsqu'il n'est pas encore à terme, mais est toujours en herbe, est dit potentiel. Savoir toutefois quand quelque chose est en puissance et quand il ne l'est pas encore, ce sera examiné plus tard[281].

[281] Métaphysique, Livre IX

Leçon 10
LES SENS DU TERME "SUBSTANCE"

898- *D'abord*, Aristote énumère les quatre sens de substance
903- *Ensuite*, il les réduit à deux

Aristote, chap. 8, 1017b10 – 1017b26

Les quatre sens du terme "substance"

898- Aristote énumère les quatre sens du terme "substance" :

1 Sont dites substances, les substances particulières, comme les corps simples tels que la terre, le feu, l'eau, etc. Également, tout les corps en général, même s'ils ne sont pas simples, comme les composés homogènes, tels qu'une pierre, le sang, la chair, etc., ou les animaux formés des précédents et leurs membres, comme une main, un pied, etc. « Et même les démons », autrement dit les idoles exposées dans les temples, qu'on adore comme des dieux. Ce terme sert aussi à désigner des animaux rationnels conçus par les platoniciens, et qu'Apulée caractérise ainsi : "les démons sont des animaux au corps ectoplasmique, à l'intelligence rationnelle, à l'esprit passif, et immortels". Tous sont substances parce qu'aucun ne se dit d'un autre sujet, mais au contraire, tout le reste se dit d'eux. Cette définition est la même que dans les *Catégories*.

899- 2 On appelle aussi substance en un autre sens, la cause de l'être des substances en question, qui ne se disent pas d'un sujet. Non pas une cause extrinsèque comme l'efficience, mais intrinsèque, comme la forme. Ainsi parle-t-on de l'âme comme de la substance de l'animal.

900- 3 Les platoniciens et pythagoriciens nomment aussi substance, la partie qui en représente une limite, car d'après eux, elle détoure une chose précise, et elle supprimée, tout est détruit. La suppression d'une surface implique la destruction du volume, disent-ils, de même que la suppression d'une ligne, la disparition de la surface. Il est évident que la surface est la limite du volume, et la ligne, la limite de la surface. Voilà pourquoi, pour eux, la ligne est partie de la surface, et la surface, partie du volume. Ils pensaient, en effet, que les volumes étaient composés de surfaces, les surfaces, de lignes, et les lignes, de points, et que le point serait la substance de la ligne, la ligne, la substance de

la surface, etc. D'après cette théorie, le nombre semble la substance d'absolument tout, car lui écarté, il ne reste rien. Ce qui n'est pas un, n'est rien. Et les choses qui ne sont pas plusieurs, ne sont pas. En outre, le nombre limite tout, apparemment, puisque toute chose est mesurée par un nombre.

901- Il ne s'agit pas là, néanmoins, d'un sens véritable. Une caractéristique que l'on observe communément en toute chose, et sans laquelle cette chose ne peut être, n'est pas nécessairement sa substance ; ce peut en être une propriété consécutive ou bien un principe. Ces penseurs tombèrent dans l'erreur sur l'un et le nombre parce qu'ils ne surent pas, notamment, distinguer entre l'un convertible avec l'être et l'un au principe du nombre.

902- 4 L'identité de quelque chose, énoncée dans sa définition, est aussi dite substance. Cette identité, encore nommée essence, dont la définition formule le concept, diffère de la forme qu'on a dite substance au second sens, comme l'humanité diffère de l'âme. La forme fait partie de l'essence ou de l'identité, laquelle inclut tous les principes essentiels. Voilà pourquoi le genre et l'espèce sont dits être la substance, en ce dernier sens, des choses dont ils sont prédiqués. Le genre et l'espèce ne signifient pas seulement la forme, mais toute l'essence de quelque chose.

Réduction à deux sens

903- Aristote réduit ensuite à deux, tous les sens du terme substance. Compte tenu des sens énumérés, on peut les ramener à deux, de sorte que l'un désignerait la substance sujet dernier des propositions, qui ne se prédiquerait d'aucun autre, à savoir la substance première. C'est ce qu'on entend par "cette chose précise", subsistant par soi, isolable car elle se distingue de toutes les autres et ne peut se communiquer à plusieurs. La substance particulière diffère de la substance universelle sur ces trois points :

1 Elle ne se prédique pas d'un inférieur, contrairement à l'universelle.

2 La substance universelle ne subsiste qu'en raison de la substance singulière, laquelle subsiste par soi.

3 La substance universelle s'observe en de nombreux spécimens, contrairement à la substance singulière, qui est isolable et distincte de tout.

904- Ajoutons que la forme ou l'espèce de chaque chose « est dite telle », c'est-à-dire substance, au second comme au quatrième sens. Elles se rejoignent, en effet, pour être ce par quoi quelque chose est. Mais la forme est en relation avec la

matière qu'elle fait être en acte, tandis que l'identité se rapporte au sujet, en indiquant qu'il a telle essence. C'est pourquoi « forme et espèce » sont rassemblées en une seule notion, qui est l'essence de quelque chose.

905- Aristote omet toutefois le troisième sens, parce qu'il est faux, ou bien parce qu'il revient à la notion de forme, qui a raison de terme. Il délaisse aussi la matière, qui, même si on la dit substance, n'est pas substance en acte. Elle appartient cependant au premier sens, car c'est de la seule matière que la substance particulière tient d'être substance et individuelle chez les êtres matériels.

Leçon 11

LES SENS DU TERME "IDENTIQUE"

906- *D'abord*, Aristote énumère les noms qui signifient les parties de l'un
907- *D'abord*, les parties premières de l'un et de son opposé, le multiple
D'abord, ce nom identique et son opposé
D'abord, ce nom identique
908- *D'abord*, les trois sens de l'identique par accident
911- *Ensuite*, les deux sens de l'identique par soi

Aristote, chap. 9, 1017b27 – 1018a9

906- Après avoir analysé les noms qui désignent les sujets de cette science, le Philosophe aborde maintenant les noms attribués aux parties composant les sujets en question. Il commence par ce qui signifie les parties de l'un, avant les parties de l'être. La substance est aussi un des sujets de cette science, mais elle ne forme qu'une seule catégorie, non divisible en de multiples prédicaments.

907- Il étudie les divisions premières de l'un, ainsi que de son opposé, le multiple. Ces subdivisions sont l'identique, qui est un en substance, le semblable, qui est un en qualité, et l'égal, qui est un en quantité. Réciproquement, les divisions du multiple sont le divers, le dissemblable et l'inégal. Il ne fait, cependant, pas mention de l'égal ni de son opposé, car la multiplicité n'y est pas aussi manifeste.

Les trois sens de l'identique par accident

908-Aristote s'intéresse d'abord aux trois sens de l'identique par accident :

1 Deux accidents, tels que blanc et musicien, sont dits identiques parce qu'ils affectent un même sujet.

2 Le prédicat est déclaré identique au sujet parce qu'il s'y attribue. Lorsqu'on dit que l'homme est musicien, on les identifie parce que « musicien affecte homme », c'est-à-dire que le prédicat concerne le sujet.

3 On identifie le sujet à l'accident en le prédiquant de lui. On dit, par exemple, que le musicien est homme, en marquant l'identité entre homme et musicien. Ce qui se prédique de quelque chose, lui est identique. Le motif de cette identification repose dans le fait que le sujet arrive au prédicat.

909- Outre les sens de l'identique accidentel où accident et sujet sont pris par soi, il existe d'autres sens où l'accident se prend avec un sujet composé, de deux façons :

1 Lorsque l'accident simple est attribué au composé de l'accident et du sujet. On veut dire alors que l'accident est identique aux deux ensemble, comme musicien à homme musicien, par exemple.

2 Lorsque le composé se prédique du sujet simple, comme nous disons que l'homme est homme musicien.

« À celui-ci, alors », autrement dit au sujet simple, on identifie les deux autres réunis, c'est-à-dire homme musicien. Et pour une même raison, en prenant l'accident comme simple et le sujet comme composé, en disant, par exemple, que le musicien est homme musicien, ou l'inverse, car à homme musicien, le composé, on identifie aussi accidentellement et l'homme et le musicien, lorsque les deux derniers s'attribuent au premier et réciproquement.

910- Aristote profite de ce qui précède pour énoncer une conclusion supplémentaire : dans les modes précédents de prédication de l'identique par accident, le nom n'est pas attribué universellement. Il ne serait effectivement pas vrai de dire que tout homme est identique à musicien. On le voit parce qu'on ne peut prédiquer universellement à des universels que ce qui est par soi inhérent à des sujets identiques. À ce compte, l'universalité de prédication est cohérente avec la nature du sujet, qui est un universel, parce qu'alors, le prédicat se prédique par soi du sujet. Mais l'accident ne se prédique pas en soi d'un universel, mais au travers de singuliers. C'est pourquoi il ne se dit pas universellement d'un universel, mais s'attribue purement et simplement à un singulier, parce que Socrate et Socrate musicien sont identiques quant au sujet, semble-t-il. Il ne se prédique pas universellement du singulier, parce que rien ne peut être universellement prédiqué d'un sujet si celui-ci n'est pas universel. Socrate n'est pas un universel, puisqu'il n'est pas partagé par plusieurs. C'est pourquoi rien ne s'attribue universellement à Socrate, comme si nous disions, par exemple : "tout Socrate", comme nous disons "tout homme". L'identité par accident est donc bien telle que nous le disons, et ne se prédique pas universellement.

Les deux sens de l'identique par soi

911- Puis, le Philosophe examine les deux sens de l'identique par soi. Certaines choses sont dites identiques en elles-mêmes, dans le même sens qu'on parle de quelque chose d'un par soi, ce qui se réduit à deux formes :

1 Sont dites unes, les choses dont la matière est une, que cette matérialité soit spécifiquement ou bien physiquement identique. Nous avons le second et le troisième sens de l'un.

2 Sont dites unes les choses dont la substance est une en raison de leur continuité, qui se rattache au premier sens, ou en raison de l'unité et de l'indivisibilité d'essence, qui relèvent du quatrième et cinquième sens.

C'est de ces façons que les choses sont dites identiques.

912- Il s'appuie sur ces définitions pour conclure que l'identité est une unité ou une union. Soit parce que les choses dites identiques sont nombreuses à être, mais convergent vers une certaine unité. Soit parce qu'elles sont unes à être, mais l'intellect les conçoit comme plusieurs dans une relation, laquelle ne peut se comprendre qu'entre deux termes. Comme à dire, par exemple, que quelque chose est identique à lui-même. L'intelligence dédouble alors ce qui n'est qu'un physiquement. Elle ne pourrait, autrement, formuler de relation d'identité d'une chose à elle-même. Si donc, à l'évidence, une relation demande toujours deux termes, et que pour cette relation en question, les deux termes n'existent pas effectivement, mais seulement mentalement, la relation d'identité ne sera pas réelle, mais de raison, lorsqu'on qualifie quelque chose de purement et simplement identique. Or c'est ce que l'on fait en déclarant que deux choses sont spécifiquement ou génériquement identiques. Si la relation d'identité était une réalité extérieure aux termes identiques, l'être en relation, comme il est identique à lui-même, pourrait, pour la même raison, recevoir une autre relation d'identité, et ainsi indéfiniment. Or, s'il est impossible de procéder à l'infini dans les choses, rien ne l'interdit dans l'intellect. Lorsque celui-ci se penche sur son acte, par exemple, il conçoit qu'il conçoit, et peut ainsi concevoir de la sorte à l'infini.

Leçon 12

"DIVERS", "DIFFERENT", "OPPOSE", ETC.

913- *Ensuite*, ce nom divers se dit selon trois sens
916- *Ensuite*, ce nom différent se dit selon deux sens
918- *Ensuite*, Aristote distingue ce nom semblable, et son opposé dissemblable
D'abord, il établit en combien de sens se dit semblable
D'abord, en combien de sens dit-on semblable ?
920- *Ensuite*, d'où quelque chose est-il surtout dit semblable ?
921- *Ensuite*, en combien de sens dit-on dissemblable ?
922- *Ensuite*, les noms qui signifient des parties secondaires de la pluralité
D'abord, en combien de sens dit-on opposé ?
D'abord, les quatre sens d'opposé
923- *Ensuite*, deux sens selon lesquels des choses sont opposées
925- *Ensuite*, en combien de sens dit-on les contraires ?
D'abord, les sens principaux de contraire
928- *Ensuite*, un sens secondaire
930- *Ensuite*, certaines choses susdites, se disent de façon multiple
931- *Ensuite*, les cinq sens de spécifiquement divergeant

Aristote, chap. 9, 1018a9 – chap. 10, 1018b8

Divers

913- Aristote établit en combien de sens se dit "divers". Ce nom en a trois :

> 1 Certaines choses sont dites diverses d'espèce, lorsqu'il y a plus d'une espèce, comme par exemple l'âne et le bœuf.
>
> 2 Certaines sont dites numériquement diverses, parce qu'elles le sont matériellement, comme deux individus d'une même espèce.
>
> 3 Certaines sont dites diverses « selon l'essence de leur substance », c'est-à-dire leur définition énonçant la substance des choses. Il se peut, en effet, que certaines choses soient physiquement en un même sujet, mais conceptuellement distinctes, comme Socrate et ce blanc.

914- Divers se prend donc en plusieurs acceptions, comme divers en genre, ou du fait de la division du continu. C'est pourquoi Aristote précise qu'il s'oppose terme à terme, à identique. À toute façon d'être identique correspond une façon d'être divers. Il y aura donc autant de sens de divers que d'identique.

915- Néanmoins, les autres sens de l'un et de l'identique peuvent se réduire à ceux énumérés ici. La diversité de genre est, en effet, incluse dans celle de l'espèce ; et la diversité de continuité, dans la diversité de matière, car les parties quantitatives jouent le rôle de matière envers le tout.

Différent

916- Il énumère ensuite les sens de "différent". Ce nom possède en deux :

> 1 Quelque chose est dit proprement différent, lorsqu'il s'agit de deux « êtres identiques en un certain point », c'est-à-dire se rejoignant sur une caractéristique, bien qu'ils soient divers. Ou bien ils forment une unité numérique, comme Socrate s'asseyant et Socrate ne s'asseyant pas ; ou bien ils partagent une même espèce, comme Socrate et Platon sont hommes ; ou bien un même genre, comme homme et âne sont animaux ; ou bien ils sont en relation de proportion, comme la qualité et la quantité au regard de l'être. Ce qui implique à l'évidence que tout différent est divers, mais pas l'inverse. Ces divers qui ne se retrouvent en rien ne peuvent être dit différents à proprement parler, car ils ne diffèrent pas en quelque chose d'ajouté, mais en eux-mêmes. Or est différent, ce qui diffère sur un point.
>
> 2 Dans la mesure où l'on confond communément différent et divers, seront dites différentes les choses hétérogènes et sans point commun.

917- Il explique, ensuite, quels sont les êtres différents, au premier sens le plus strict. Il faut qu'ils convergent en un point quelconque. Ceux qui partagent la même espèce ne se distinguent que par leurs différences accidentelles, comme Socrate blanc ou juste, par exemple, avec Platon noir ou musicien, tandis que ceux qui ont un même genre mais divergent d'espèce, se distinguent par une différence substantielle. Ceux qui ont un même genre, mais diffèrent d'espèce, seront donc dits différents au sens le plus propre. Tous les genres se divisent en différences contraires, mais tous ne se scindent pas en espèces contraires. Les espèces de couleurs, par exemple, comme le noir et le blanc, sont effectivement contraires, ainsi que leurs différences, à savoir concentrant et dilatant. Mais si les différences du genre animal que sont rationnel et irrationnel, sont effectivement contraires, les espèces d'homme et de cheval, en revanche, ne le sont pas. Seront dites différentes au sens le plus propre, les espèces contraires, comme blanc et noir, ou celles qui, sans partager un genre en espèces contraires, entretiennent une contrariété au cœur de la substance, par des différences contraires affectant la substance des espèces.

Semblable et dissemblable

918- Aristote fixe ensuite les sens du terme "semblable" et de son opposé, "dissemblable". Il énumère, d'abord, les trois sens de semblable. On observe que c'est l'unité dans le genre qualité qui produit la similitude. La passion possède aussi des affinités avec la qualité, puisqu'elle se manifeste dans une altération qui modifie des qualités. C'est pourquoi on compte une espèce de qualité qui est dite passion ou événement subi. Voilà pourquoi la similitude se remarque non seulement dans la qualité, mais aussi dans la passion. Or cela peut se faire de deux façons : ou bien du côté de la passion, ou bien du côté du terme auquel elle aboutit.

919- Des choses seront donc semblables de trois façons :

1 Celles qui subissent un événement identique ; on dira semblables, par exemple, deux bûches de bois qui brûlent ensemble.

2 Celles qui sont seulement sujettes à divers événements, seront dites semblables, qu'elles subissent ou non la même chose, comme deux hommes, dont l'un est fouetté et l'autre incarcéré, sont dit souffrir la même peine.

3 Celles qui ont une même qualité, comme deux choses blanches ou deux étoiles dans le Ciel, de même clarté ou de même éclat.

920- Il précise ensuite ce qui permet de qualifier au mieux de semblable. Lorsqu'existent plusieurs contrariétés sujettes à l'altération, nous dirons précisément semblable ce qui se compare à autre chose par ces antagonismes. L'ail, par exemple, qui est chaud et sec, se compare davantage au feu que le sucre, qui est chaud et humide. Il en va de même de deux objets qui, chacun, possède une qualité semblable à un tiers. Celui dont la qualité s'en rapproche le plus, est dit plus semblable ; l'air, par exemple, est davantage comparable au feu qu'à la terre. Il s'y assimile par le chaud qui le caractérise en propre, plutôt que par le sec, en quoi il ressemble plutôt à la terre.

921- Les sens de dissemblable, ensuite, seront ceux qui s'opposent à semblable.

Opposé

922- Aristote examine ensuite des noms issus de subdivisions secondaires de la notion de pluralité, inscrites dans ces divisions premières que sont "différent" et "divers". Il étudie d'abord les quatre sens signifiant "opposé". Il s'agit de "contradictoire", "contraire", "privation et acquis", et "relatif à". Quelque chose répond ou s'oppose à autre chose soit en raison d'une dépendance qui le lie à cette

autre, soit en raison d'une incompatibilité l'amenant à repousser l'autre. Ce dernier cas peut se produire de trois façons :

1 Ou bien il le rejette entièrement sans rien laisser ; c'est une négation

2 Ou bien le sujet seul demeure, et c'est une privation

3 Ou bien sujet et genre persistent, et c'est un contraire. Les contraires, en effet, non seulement habitent un même sujet, mais encore sont de même genre

923- Il expose les deux sens permettant de reconnaître l'opposition entre objets :

1 Par comparaison au mouvement. En n'importe quel mouvement ou changement, le terme d'origine s'oppose au terme de destination. C'est pourquoi le point de départ du mouvement et le point d'arrivée sont opposés, comme on le voit pour la génération. En effet, la génération du blanc provient du non-blanc, de même que celle du feu provient du non-feu.

924- 2 Par comparaison au sujet. Les choses ne pouvant cohabiter en un même substrat, s'opposent nécessairement l'une à l'autre, en elles-mêmes ou bien en raison de leur contenant. Un même corps ne peut, en effet, être à la fois blanc et noir, qui sont contraires. On ne peut attribuer "homme" et "âne" à un même destinataire, car leurs essences portent des différences opposées, à savoir rationnel et irrationnel. Il en va de même de gris et blanc, car gris contient du noir, qui s'oppose à blanc. Notons, toutefois, qu'Aristote précise à dessein, "en un même substrat", car certaines choses ne peuvent coexister en un même sujet, non en raison d'une opposition réciproque, mais parce que ce sujet n'est pas susceptible de les réunir ; blancheur et musique, par exemple, ne peuvent se rencontrer dans l'âne, alors qu'on peut les voir chez l'homme.

Contraire

925- Puis il énumère les sens de "contraire". Tout d'abord les deux sens principaux :

1 En un premier sens moins strict, des réalités sont dites contraires, lorsqu'elles ne peuvent appartenir à une même réalité, même si elles diffèrent de genre, car sont proprement contraires, en effet, les choses qui appartiennent à un même genre. Ainsi, le mouvement de chute et la rotation n'appartiennent pas au même sujet.

926- 2 Au sens propre, lorsque les contraires se rejoignent. Ils le font, en effet, à trois niveaux : dans un même genre, un même sujet, ou une même faculté. C'est pourquoi ce sont les trois critères qui permettent de repérer de véritables

contraires. Seront contraires, les êtres les plus éloignés dans d'un même genre, comme blanc et noir, dans le genre couleur. D'autre part, sain et malade chez l'animal, par leur existence antinomique en un même sujet. De troisième part enfin, correct et incorrect en grammaire, qui s'opposent diamétralement en une même faculté. Les facultés de la raison portent, en effet, sur les opposés. Aristote écrit « diamétralement » en pensant aux différences intermédiaires entre les contraires, car même si elles partagent un même genre, un même sujet ou une même faculté, ce ne sont pas des différences extrêmes.

927- Il ajoute donc une raison générale : certaines choses sont contraires parce que leurs différences sont extrêmes, dans l'absolu ou dans un même genre, ou dans une même espèce. Dans le premier cas, il s'agit du mouvement local où les bornes sont ce qu'il y a de plus distant comme l'orient et l'occident, qui sont diamétralement opposés dans le globe entier. Dans le second cas, il s'agit de différences spécifiques divisant un genre. Dans le troisième, de différences accidentelles contraires par lesquelles on distingue entre les spécimens d'une même espèce.

928- Ensuite la déclinaison des sens de contraire. Sont dites contraires des réalités en lien avec des contraires au sens premier, car ou bien elles les contiennent effectivement ; le feu et l'eau, par exemple sont dits contraires parce que l'un est chaud et l'autre froid. Ou bien parce qu'elles sont sujets potentiels de contraires en puissance, comme robuste ou maladif. Ou bien parce qu'elles sont porteuses ou passibles de contraires potentiels, comme chauffeur et refroidisseur, ou chauffable et refroidissable. Ou bien encore parce qu'elles sont agentes et patientes en acte de contraires, comme occupées à chauffer et à refroidir, ou en train d'être chauffées et refroidies. Ou bien enfin parce qu'elles sont des refus et des rejets ou des acceptations de contraires, ou encore des acquis ou des privations ; la privation de blanc, par exemple, s'oppose à la privation de noir, comme l'acquis à l'acquis.

929- Il est donc clair qu'Aristote énumère un triple fondement aux contraires. Un provenant du sujet en acte ou en puissance. Un autre de l'actif et du passif, en acte et en puissance. Un troisième de la génération et la corruption, ou bien en soi, ou bien quant à leurs termes que sont l'acquis et la privation.

930- Il explique comment les ces fondements induisent plusieurs significations. Comme l'un et l'être se disent, en effet, de nombreuses façons, l'identique et le divers, qui leur font suite, et le contraire, qui appartient au divers, le doivent aussi. Le divers doit donc se diviser dans les dix prédicaments, comme l'être et l'un.

Divergences d'espèce

931- Le Philosophe retient cinq sens pour la divergence spécifique :

1 Entre des choses de même genre, sans être subalternées. La science et la blancheur, par exemple, sont des qualités, quoiqu'elles ne se distinguent pas l'une de l'autre par des différences opposées.

932- 2 Entre des réalités de même genre, qui se distinguent l'une de l'autre par une différence, que celle-ci soit contraire ou non, comme bipède et quadrupède.

933- 3 Entre des sujets de contrariétés, divisés par des différences contraires. Ou bien ils sont contraires comme noir et blanc, qui se divisent par la dilatation et la condensation, ou bien ils ne le sont pas, comme l'homme et l'âne, qui se divisent en rationnel et irrationnel. Des contraires doivent, en effet, diverger d'espèce, ou bien tous, ou bien les contraires au sens premier.

934- 4 Comme les espèces finales divergentes d'un même genre ; homme et cheval, par exemple. Ce qui diffère uniquement d'espèce est dit plus proprement différent que ce qui diverge à la fois d'espèce et de genre.

935- 5 Lorsque des accidents appartiennent à un même sujet, mais diffèrent entre eux, car il est impossible d'observer plusieurs accidents de même espèce dans un même sujet. On les dit de même espèce par opposition aux précédents.

LEÇON 13

LES TERMES "ANTERIEUR" ET "POSTERIEUR"

936- *D'abord*, Aristote donne le concept commun d'antérieur et postérieur
937- *Ensuite*, il distingue divers sens d'antériorité et de postériorité
D'abord, dans le mouvement et la quantité
938- *D'abord*, selon la quantité dans les choses continues
944- *Ensuite*, selon l'ordre dans les choses discrètes
946- *Ensuite*, dans la connaissance
950- *Ensuite*, dans l'être, c'est-à-dire selon la nature
D'abord, trois sens d'antériorité dans l'être
953- *Ensuite*, Aristote réduit ces sens à un

Aristote, chap. 11, 1018b9 – 1019a14

936- Après avoir vu les noms dédiés aux parties de l'un, Aristote envisage ici ceux concernant l'ordre qui en découle, c'est-à-dire l'antérieur et le postérieur. L'unité implique une certaine hiérarchie, car être un, c'est être principe, avons-nous dit. Il définit donc dans un premier temps, le concept commun d'antérieur et de postérieur. Cette définition dépend de "principe". En chaque genre, sera principe ce qui est premier, et antérieur ce qui se rapproche d'avantage d'un principe déterminé. Un tel ordre de principe à degrés dans la proximité peut s'entendre en plusieurs sens. Ou bien quelque chose est principe et premier purement et simplement, conformément à la nature, comme le père est principe du fils. Ou bien il est principe « relativement à autre chose », c'est-à-dire hiérarchisé en raison d'une réalité extrinsèque ; ainsi dit-on que quelque chose est en soi postérieur, mais antérieur sur un point relevant de la connaissance ou de la perfection, ou de la valeur, etc. Ou bien d'une antériorité locale. Ou bien selon d'autres sens encore.

Antériorité dans le mouvement et la quantité

937- Puis Aristote subdivise en divers sens, cette notion commune d'antériorité et de postériorité. Elle provient d'un ordre envers un principe, et ce principe est premier, a-t-on dit, dans l'être, dans le devenir ou dans la connaissance. Aussi commence-t-il par expliquer comment quelque chose est premier dans le mouvement ou la quantité, puisque le déroulement du mouvement est fonction de

la séquence dans la quantité. C'est au travers de l'antérieur et du postérieur dans la grandeur qu'émergent l'antérieur et le postérieur dans le mouvement[282].

938- Comment, donc, quelque chose est-il antérieur ou postérieur dans l'ordre de la quantité continue ?

1 Le premier sens provient de la succession de lieux. Quelque chose est dit antérieur parce qu'il est plus proche d'un endroit précis, que ce lieu soit une étape sur une distance, ou qu'il en soit une borne. On peut très bien prendre pour principe de localisation le centre du Monde, vers lequel convergent les corps lourds, et nous graduerons en conséquence les éléments : la terre sera dite première, l'eau seconde, etc. Mais on peut aussi retenir le Ciel, et nous dirons que c'est le feu qui est premier, l'air second, etc.

939- Mais la proximité d'emplacement peut s'appréhender de deux façons :

a D'après une hiérarchie naturelle ; l'eau, par exemple, est naturellement plus proche du centre que l'air, tandis que ce dernier est plus proche de la périphérie, à savoir le Ciel.

b « Comme cela se présente », en fonction d'un placement aléatoire, ou pour toute raison non naturelle. Dans un amoncellement de pierres, par exemple, la plus haute est première en un sens, mais d'un autre point de vue, celles du bas sont antérieures. Or ce qui se rapproche davantage du principe est antérieur, et ce qui s'en éloigne est postérieur.

940- 2 Le second sens se prend de la consécution temporelle. Aristote écrit que d'autres choses sont dites antérieures en raison du temps, de diverses façons :

a Parce qu'elles sont plus éloignées de l'instant présent, ce qui arrive « des événements déroulés », et passés. La guerre de Troie est dite antérieure à celle contre les Mèdes et les Perses, au cours desquelles Xerxès, leur roi, combattit la Grèce. La première est, en effet, plus éloignée d'aujourd'hui.

b Parce qu'elles ont plus d'affinité ou de proximité avec le moment présent. On dit, par exemple, que Ménélas est antérieur à Pyrrhus, parce qu'il est plus proche de maintenant, si l'on se repère par rapport au futur antérieur. Mais apparemment, cette version est corrompue, car tous les deux appartenaient au passé, du temps d'Aristote, lorsque ces lignes furent écrites. Le grec donne : "Némée est antérieur à Pythion", car il s'agissait

[282] Physiques, Livre IV

de deux foires ou de deux fêtes, dont l'une était plus proche du moment où ce texte fut écrit, quoique les deux soient du futur.

941- Il est, néanmoins, évident qu'ici, nous utilisons l'instant présent comme principe et premier dans le temps, parce que la proximité ou l'éloignement à son égard nous fait dire que quelque chose est antérieur ou postérieur. Précisons toutefois que nous sommes dans un contexte d'éternité du temps. Une fois cette hypothèse retenue, en effet, on ne peut plus trouver d'autre principe du temps que l'instant présent, qui est l'intermédiaire entre le passé et le futur, où dans chaque direction, on avance indéfiniment.

942- 3 Le troisième sens provient du déroulement du mouvement.

a Certaines réalités d'ordre naturel sont dites antérieurs dans la hiérarchie des mouvements. Le plus proche du moteur premier est antérieur, comme l'enfant est antérieur à l'homme, parce qu'il est plus proche du premier, c'est-à-dire de son géniteur. Cette antériorité indique aussi la proximité d'un principe. Ce dernier – le moteur et le géniteur – est principe selon son état, non pas anarchiquement comme on pouvait l'observer dans la localisation, mais d'une manière absolue et naturelle.

b Dans le mouvement volontaire, l'antériorité qualifie le pouvoir. Des hommes institués dans des pouvoirs, par exemple. L'homme plus puissant, dont le pouvoir est élevé, est dit antérieur. C'est un ordre de dignité.

943- Pour lui, cet ordre relève aussi du mouvement, car le pouvoir dominant vient « de la volonté supérieure de quelqu'un » et de son intention, et doit enclencher un mouvement à sa suite, de telle sorte que si le supérieur ne meut pas, le postérieur ne bouge pas, et si le premier meut, le second sera mû. C'est ainsi que se comporte le prince d'une cité. C'est son commandement qui motive les autres à exécuter les ordres, et s'il n'ordonne rien, personne n'agit. Chacun voit qu'on parle aussi d'antériorité en fonction de la proximité du principe. « La volonté supérieure » et le propos impératif sont un principe s'appliquant aux plus proches, qui sont donc antérieurs et transmettent aux inférieurs l'intention et l'ordre du prince.

944- Puis le Philosophe aborde le sens lié à l'ordre dans les quantités discrètes. Certains objets sont antérieurs en raison d'un ordre observé parmi des choses qui ne sont associées que par agencement, sans continuité comme auparavant. Il s'agit de l'écart envers une unité précise, conceptuellement déterminée, comme par exemple premier rang et troisième rang. Le premier est antérieur au troisième. On parle de premier rang pour celui qui jouxte une personne telle qu'un roi, par

exemple, tandis que le troisième celui qui est en troisième position par rapport à lui. Une autre version contient « celui qui se tient à côté est antérieur à celui qui est troisième ». Évidemment, il ne revient pas au même d'être au second ou au troisième rang, car la notion de distance est autre. Analogiquement, la paranète est antérieure à la nète. Dans les cordes de la lyre, on appelle hypates, les graves, et nètes les aiguës. On appelle aussi mèses les intermédiaires, et paranètes celles qui jouxtent les nètes en s'approchant des mèses.

945- Chacun voit que là encore, on parle d'antériorité en fonction de la proximité d'un principe, mais il en va différemment dans l'un et l'autre exemple précédents. À propos du premier et troisième rang, le principe est ce qui est véritablement un début et un extrême, autrement dit le plus élevé dans la hiérarchie et leur chef, comme le roi ou une personne de cette qualité. Tandis que dans les cordes de la cithare, le principe est la corde médiane, nommée mèse, dont celles qu'on appelle les paranètes sont les plus proches, et de ce fait, antérieures aux nètes. C'est donc ainsi qu'on parle d'antériorité au sens d'ordre des quantités continues ou discrètes.

Antériorité dans la connaissance

946- Comment, ensuite, l'antériorité est-elle liée à la connaissance ? Est antérieur dans la connaissance ce qui l'est aussi purement et simplement, et non d'un certain point de vue comme l'emplacement. Quelque chose est connu dans ses principes, mais l'origine de nos connaissances est double, à savoir l'intellect ou raison, et la sensation. Nous ne dirons pas antérieur de la même façon dans le domaine de la raison et dans celui des sens.

947- Aristote retient trois sens d'antériorité du point de vue de la raison et de la connaissance intellectuelle :

> 1 Du fait que l'universel est antérieur au singulier, bien qu'on remarque l'inverse dans la connaissance sensible ; dans ce dernier cas, en effet, ce sont les singuliers qui sont antérieurs. La raison porte sur les universels, tandis que la perception sensible atteint l'individuel. Le sens ne connaît donc l'universel que par accident, en même temps qu'il connaît les singuliers dont l'universel se prédique. Il connaît l'homme parce qu'il connaît Socrate, qui est un homme. Au contraire, l'intellect connaît Socrate dans la mesure où il connaît l'homme. Or ce qui est par soi est toujours antérieur à ce qui est par accident.

948- 2 Rationnellement, « l'accident est antérieur au tout », qui est composé du sujet et de l'accident. L'homme musicien ne peut être connu en ignorant la notion de son composant musicien. Analogiquement, toute notion simple est

antérieure à la notion du composé, alors que dans la sensation, c'est l'inverse ; c'est le composé qui s'offre d'abord aux sens.

949- 3 Les passions sont aussi dites rationnellement antérieures. Être rectiligne, par exemple, possède l'antériorité sur être plan, car le premier affecte la ligne, tandis que le second, la surface ; or la ligne précède naturellement la surface. Aux sens, en revanche, la surface précède la ligne, et les caractéristiques des composés, celles des simples. C'est en ce sens que ces choses sont dites antérieures du point de vue du progrès de la connaissance.

L'antériorité dans l'être et par nature

950- Puis, le Philosophe se demande comment envisager l'antériorité dans le fait d'être et la nature. Il énumère trois sens pour en parler, « selon la nature et la substance » c'est-à-dire dans l'ordre naturel d'être :

1 En raison de la communauté ou de la dépendance, lorsque des choses sont dites antérieures parce que leur être ne dépend pas d'autre chose, tandis que ces autres ne peuvent être sans les premières. L'antériorité provient de ce que la dépendance dans l'être n'est pas réciproque[283]. « C'est cette particularité » du sens présent d'antérieur et de postérieur, dont se servit Platon par opposition à d'autres. Il voulut que pour cette raison, l'universel précède les singuliers dans l'être, que les surfaces précèdent les volumes, les lignes précèdent les surfaces, et le nombre, tout le reste.

951- 2 En raison de l'ordre de la substance à l'accident. Puisque l'être se dit en plusieurs sens, et non pas univoquement, toutes ses significations doivent se réduire à une première, qui stipule qu'est être, le sujet des autres êtres, qui existe par lui-même. Pour cette raison, le sujet premier est dit antérieur, et la substance antérieure à l'accident.

952- En suivant la division de l'être en acte et puissance. En un sens, la puissance est dite antérieure, et en un autre, c'est l'acte. Dans le premier cas, la moitié de quelque chose précède cette chose entière, et n'importe quelle partie, le tout ; et la matière précède « la substance », autrement dit la forme. Toutes choses se ramènent, d'ailleurs, à cette dernière lorsqu'on parle d'antériorité de puissance à acte. Mais du point de vue de l'acte, les parties en question sont

[283] Catégories

postérieures. Elles parviennent à l'acte par dislocation. Ce n'est que lorsque le tout est désagrégé que ses parties commences à être véritablement en acte.

Réduction à un seul sens

953- Toutes ces modalités d'antériorité et de postériorité peuvent se rattacher aux derniers sens, et principalement au premier d'entre eux, qui donne pour antérieur ce dont l'être ne dépend pas d'autrui, sans réciprocité. Certaines réalités peuvent, en effet, se passer d'autres pour être du point de vue de la génération, sens où le tout précède les parties, parce que lorsque le tout est engendré, ses parties n'existent pas en acte, mais en puissance. Il arrive à certaines choses de se passer d'autres dans la corruption, comme les parties sans le tout, lorsque le tout est déjà désagrégé et décomposé en parties. Analogiquement, les autres sens peuvent se ramener à celui-ci. On observe, en effet, que l'antérieur ne dépend pas du postérieur, alors que cela n'est pas réciproque. Quel que soit son sens, l'antérieur peut toujours se passer du postérieur, et non pas l'inverse.

Leçon 14
"PUISSANCE", "POSSIBLE", "IMPUISSANCE", ETC.

954- *D'abord*, Aristote analyse ce nom puissance
955- *D'abord*, il énumère quatre sens de puissance
961- *Ensuite*, les sens de possible
967- *Ensuite*, ce nom impuissance
D'abord, ce nom impuissance
D'abord, la notion commune d'impuissance
969- *Ensuite*, par opposition aux sens de puissance
970- *Ensuite*, en combien de sens se dit ce nom impossible ?
D'abord, les sens d'impossible
975- *Ensuite*, réduction des sens de possible et d'impossible à un premier

Aristote, chap. 12, 1019a15 – 1020a6

954- Après avoir passé en revue les noms signifiant les parties de l'un, Aristote aborde ceux qui désignent les parties de l'être. Il commence avec la division en acte et puissance, mais se limite à la notion de puissance et de pouvoir, reportant à plus tard l'étude de l'acte, inenvisageable avant d'avoir suffisamment expliqué la nature des formes. Ce qu'il fera par la suite[284], pour enchaîner sur le traité sur la puissance et l'acte[285]. Il énumère donc ici les différents sens du terme "puissance".

Les quatre sens de "puissance"

955- Le Philosophe étudie d'abord les quatre sens de "puissance" ou "pouvoir" :

> 1 On appelle puissance le principe du mouvement et du changement en autrui comme tel. Il existe, en effet, un principe de mouvement et de changement dans le mobile, qui est la matière, ainsi qu'un principe formel auquel le mouvement fait suite ; le mouvement vers le haut ou vers le bas, par exemple, dépend de la forme de lourd ou de léger. Mais avec la puissance active, on ne parle pas d'un principe de mouvement de ce genre. Tout ce qui est mû, est mû par un autre. Et quelque chose ne peut se mouvoir que partiellement lui-même, lorsqu'une de ses parties en meut une autre[286]. La puissance, donc, en

[284] Métaphysique, Livres VIII et IX
[285] Métaphysique, Livre IX
[286] Physiques, Livres VIII

qualité de principe du mouvement, là où elle demeure, relève davantage de la faculté passive qu'active. Le poids n'est pas, pour la terre, un principe de motion mais de mobilité. La puissance active du mouvement doit donc être ailleurs que dans l'objet mû. Le pouvoir de bâtir n'est pas dans l'édifice, mais chez le constructeur, par exemple. Ou bien l'art médical, quoique puissance active, puisque le médecin soigne grâce à lui, n'appartient pas au convalescent qui se soigne, lorsqu'il se trouve, par coïncidence, chez un convalescent également médecin. D'un point de vue général, donc, le pouvoir est en un sens principe de changement ou de mouvement en autrui en tant qu'autre.

956- 2 Pouvoir peut, en un autre sens, désigner un principe de mouvement ou de changement par autrui comme tel. Il s'agit alors de la puissance passive, par laquelle un patient subit un événement. Tout agent ou moteur meut autre chose que lui et agit sur autre chose que lui, et de même, tout patient subit d'un autre et tout mobile est mû par un autre. On appelle puissance passive, ce principe par lequel une réalité est mue ou subit d'un autre.

957- Pouvoir pâtir d'autrui se dit de deux façons

a Parfois nous disons de tout ce qui peut pâtir, qu'il peut le subir, dans le bon ou le mauvais sens.

b Parfois, on qualifie quelque chose de puissant, non de ce qu'il peut pâtir le mal, mais de ce qu'il peut recevoir pour son profit ; nous ne qualifions pas de capable, par exemple, quelqu'un de vaincu, mais plutôt celui qui peut être enseigné ou aidé. Pouvoir subir des défauts se rattache souvent à l'impuissance tandis que pouvoir ne pas les subir s'attribue à la puissance, comme nous le verrons.

958- Une autre version contient : « non pas toujours pour toute passion, mais toujours en cas de contrariété », ce qu'il faut entendre ainsi : on parle improprement de pâtir lorsque quelque chose reçoit une perfection d'autrui, comme nous disons, par exemple, que comprendre est un certain pâtir. Pâtir proprement dit, c'est subir une transformation de son état naturel. Une telle passion est une perte de substance, ce qui ne peut se faire que par l'intervention d'un contraire. Quelque chose pâtit en rigueur de terme, lorsqu'il subit un changement contraire à sa nature ou à son état. C'est en ce sens qu'une maladie est une passion. Lorsqu'en revanche, quelqu'un reçoit une modification conforme à sa nature, il est plutôt dit progresser que pâtir.

959- 3 On nomme pouvoir le principe permettant d'agir non pas n'importe comment, mais pour un bien, sous la motion « d'une volonté maîtresse », selon laquelle l'homme dispose de lui-même. Lorsqu'en effet, des personnes avancent ou parlent, mais indûment ou contre leur volonté, nous disons qu'ils ne peuvent parler ni avancer. « Il en va de même de subir ». Peut pâtir ce qui peut bien pâtir. On qualifie de combustible, un bois qui brûle facilement, et d'incombustible, celui qui ne se consume que difficilement.

960- 4 Sont également pouvoirs, tous les acquis, les formes et les aptitudes rendant les choses impassibles et immuables, ou difficiles à dégrader. Ce qui empirerait, par une fracture, une incurvation, un broyage ou une détérioration quelconque, ne le fait pas par une capacité interne, mais bien plutôt par impuissance ou défaillance d'un principe, incapable de résister à l'agression. Quelque chose ne se détruit qu'en raison de l'emprise du destructeur sur lui, du fait de la faiblesse de potentiel propre. Mais les réalités qui peuvent ne souffrir que « tardivement ou peu », c'est-à-dire à la longue et modérément, résistent en raison d'une capacité qui est « comme une sorte de pouvoir » et de perfection leur permettant de surmonter la contrariété. C'est pourquoi "dur" ou "robuste" indiquent une puissance naturelle à ne pas succomber aux agressions[287], tandis que "tendre" ou "souffreteux", une impuissance.

Les sens de possible

961- Aristote rapproche ensuite les sens de "possible" avec ceux de "pouvoir". Au premier sens de pouvoir correspond deux sens de possible. Du point de vue du pouvoir actif, en effet, quelque chose est dit pouvoir agir :

1 Lorsqu'il agit directement par lui-même.

2 Lorsqu'il agit par l'intermédiaire d'autrui, à qui il a délégué son pouvoir, comme un dirigeant agit par son mandataire.

Il précise donc que, puissance se disant en autant de sens, possible et capable se diront également de plusieurs façons :

1 En un sens, ce qui possède en lui un principe actif de changement, « comme un pouvoir d'arrêt ou d'immobilisation » ; celui qui fait arrêter quelque chose est donc dit capable d'immobiliser autre chose.

2 En un autre sens, celui qui n'opère pas directement, mais confère son pouvoir à quelqu'un qui peut, de ce fait, agir lui-même.

[287] Catégories

962- Il donne un second sens, correspondant au second sens de puissance, à savoir la puissance passive. Quelque chose est possible ou susceptible en un autre sens que le précédent, lorsqu'il peut être modifié en autre chose, peu importe que ce soit en pire ou en mieux. Pour cette raison, on nomme périssable « ce qui peut périr », et donc se détériorer, ou bien impassible ce qui peut ne pas se corrompre, parce qu'il est impossible qu'il soit détruit.

963- Ce qui est capable de subir quelque chose, doit posséder en lui une disposition qui soit cause et principe de cette passion. On nomme ce principe puissance passive. Ce principe de passion peut être inhérent au patient de deux façons :

1 Par ce qu'il possède, comme l'homme est capable de souffrir d'une infirmité, en raison d'un flux anormalement abondant.

2 Un sujet est capable de pâtir parce qu'il est privé de la faculté de résister à cette agression. On dit, par exemple, que l'homme est capable de se blesser faute de force et d'énergie naturelle.

On doit retrouver ces deux critères en tout patient. Jamais quelque chose ne subira s'il n'a en lui un sujet susceptible de la disposition ou de la forme imprimée par la passion, et si le patient ne manque pas de force pour résister à l'action de l'agent.

964- Ces deux sens du terme pâtir peuvent se réduire à un seul, car la privation peut s'analyser comme un avoir. Être privé, c'est avoir une privation. Chacun des deux sens pourra donc être considéré comme avoir quelque chose. Que pourtant, l'on puisse regarder la privation comme un acquis et un avoir, repose sur l'équivocité du terme être. En un sens, privation et négation sont qualifiées d'êtres[288]. Toutes les deux peuvent, dans ce cas de figure, être signifiées en termes d'acquis. Voilà pourquoi nous pouvons dire de façon générale, que quelque chose est capable de pâtir, parce qu'il possède un acquis et un principe de passion, si être privé, c'est aussi avoir quelque chose, et qu'il arrive d'avoir une privation.

965- Un troisième sens correspond au quatrième sens de puissance, inhérente à quelque chose d'indestructible ou d'indégradable. Possible et capable signifient en un autre sens, qu'il n'existe pas de possibilité ni de principe de corruption de la part d'autrui, et précisons, d'autrui comme tel. On dit puissant et vigoureux, en effet, ce qui ne peut être entamé de l'extérieur par un agent corrupteur.

[288] Métaphysique, Livre IV, début

966- Un quatrième sens, enfin, correspond au troisième sens de la puissance, qui agit ou subit pour le bien. En ce sens, quelque chose est capable, comme agent ou comme patient, ou bien parce qu'il lui arrive ou ne lui arrive pas un événement, ou bien parce qu'il lui arrive un événement bénéfique. De même, nous déclarons capable d'agir, tantôt celui qui peut agir bien et facilement, et tantôt celui qui agit tout simplement. Parallèlement, capable de subir et de périr, celui qui peut aisément pâtir. Ce sens de pouvoir s'attribue aussi aux êtres inanimés, « comme les orgues », autrement dit la lyre et les autres instruments de musique. On dit, en effet, qu'une lyre peut résonner, parce qu'elle émet un beau son, mais qu'une autre est incapable de sonner, lorsque la note qu'elle donne n'est pas harmonieuse.

La notion d'impuissance

967- Puis le Philosophe examine la notion d'impuissance, en combien de sens elle se dit, et d'abord, son sens général. "Impuissance" est une privation de puissance. Or la notion de privation requiert deux choses :

1 La suppression d'un acquis opposé. De même que la puissance est principe, de même, l'impuissance sera suppression d'un principe correspondant à ce qui a été déclaré puissance.

2 La privation proprement dite concerne un sujet précis, à une période définie ; prise sans sujet ni temps fixés, au contraire, elle est nommée improprement. N'est, en effet, aveugle au sens strict, que celui qui est apte par état à voir et à l'âge où il doit voir.

968- "Impuissance" dit alors suppression de la puissance « ou bien entièrement » et universellement – toute perte de puissance, par nature ou non, est alors une impuissance – ou bien suppression dans un sujet apte de son état à la recevoir à un moment donné, ou bien simplement apte par nature à l'avoir. L'impuissance ne se comprend pas de la même façon, en effet, lorsque nous disons qu'un enfant et un eunuque adulte ne peuvent engendrer. L'enfant est dit impuissant parce qu'il est apte, comme sujet, à engendrer, mais pas à cet âge, tandis que le castrat est impuissant, parce que même à l'époque de sa maturité, il ne peut le faire, par défaut de principe actif de génération. Dans ce cas, la notion de privation est mieux conservée. La mule ou la pierre, en revanche, sont dites impuissantes parce qu'elles ne possèdent ni capacité, ni aptitude à engendrer.

969- Par opposition aux sens de "puissance". De même qu'il y a deux puissances, active et passive, et qu'en chaque cas, celle-ci peut agir ou pâtir purement et simplement, ou bien avantageusement, de même à chaque puissance correspond une impuissance opposée. « Au simplement mobile ou au bien mobile », autrement

dit à une puissance active qui simplement meut ou meut bien, ou à une puissance passive qui est simplement mue ou est bien mue.

La notion d'impossible

970- Les différents sens d'"impossible" :

1 En un sens, des choses sont dites impossibles, lorsqu'elles sont affectées d'une impuissance dont il a été question, opposée à une puissance. Ce sens suit la même division quadripartite que l'impuissance.

971- 2 Aussi, lorsqu'Aristote écrit « en un autre sens », il propose une signification différente, où les choses sont dites impossibles non pas en raison de la privation d'une puissance, mais de l'incompatibilité des termes d'une proposition. Pouvoir réfère, en effet, au fait d'être. Or, on appelle être non seulement ce qui existe parmi les choses naturelles, mais aussi dans la formulation de propositions vraies et fausses, en composant ou divisant. On déclare donc possible et impossible non seulement en raison de la capacité ou l'incapacité de quelque chose, mais aussi en raison de la vérité et de la fausseté d'une composition ou d'une division dans une proposition. On dit impossible ce dont le contraire est nécessairement vrai ; que la diagonale du carré soit commensurable à son côté est impossible, par exemple, car ce dont le contraire est non seulement vrai, mais nécessaire, est faux, c'est-à-dire être non commensurable. Dans cette hypothèse, être commensurable est nécessairement faux et c'est impossible.

972- 3 Il explique qu'est possible, l'opposé de l'impossible au second sens, puisqu'impossible s'oppose au possible au second sens, a-t-on dit. Le possible contraire à ce second sens d'impossible, c'est donc celui dont le contraire n'est pas nécessairement faux. Que l'homme s'asseye est possible, par exemple, parce que l'opposé, ne pas s'asseoir, n'est pas obligatoirement faux.

973- Aussi ce sens du possible se divise-t-il à l'évidence en trois :

a Est dit possible ce qui est faux, sans que cela soit nécessaire. Dire que l'homme s'assied, alors qu'il n'est pas assis, par exemple, parce que l'opposé n'est pas obligatoirement vrai.

b Ce qui est vrai sans l'être nécessairement, parce que l'opposé n'est pas nécessairement faux. Dire que Socrate s'assied, tandis qu'il s'assoit.

c Ce qui, bien qu'il ne soit pas vrai, est proche de la vérité.

974- 4 Aristote montre ensuite comment "puissance" se dit métaphoriquement en géométrie. On appelle puissance géométrique de la ligne, le carré formé à partir de cette ligne, car qui est en puissance devient en acte, et analogiquement, de la réplication d'une ligne, résulte un carré. Comme si nous disions que trois peut neuf, parce que ce dernier résulte du calcul du trois avec lui-même. Car trois fois trois font neuf. Néanmoins, nous avons dit que l'impossible au second sens ne correspondait pas à une impuissance, et de façon comparable, ce dernier sens de possible ne répond pas à une puissance, mais à une comparaison, ou à une façon d'être vrai ou faux.

975- Enfin, il réduit tous les sens de possible et d'impossible à une racine première. Le possible associé à une puissance, se rattache à une puissance primordiale, la puissance active première, qu'on a dite principe de changement en autrui comme tel. Tous les autres possibles se ramènent à elle. On pense possible ce qui est soumis à une puissance active extérieure en lui, qui le rend possible d'une puissance passive. On pense aussi possible l'être dépourvu de cette puissance de soumission à autrui, mais est puissant au point de ne pouvoir se faire détruire par un agent extérieur. On qualifie encore de possibles, certaines puissances « qui sont ainsi », c'est-à-dire qui agissent et pâtissent aisément et heureusement.

976- Et de même que tous les possibles associés à une puissance se rattachent à une puissance première, tous les impossibles associés à une impuissance, se réduisent à une impuissance primordiale, à l'opposé de la puissance première. Il est donc clair que la définition exacte de la puissance au premier sens est principe de changement dans l'autre en tant qu'il est autre, ce qui est l'essence de la puissance active.

Leçon 15
LES SENS DU TERME "QUANTITE"

977- *D'abord*, le nom de quantité
D'abord, Aristote établit trois points

Aristote, chap. 13, 1020a7 – 1020a32

977- Non seulement l'être se divise en puissance et acte, mais encore en dix prédicaments. Aussi, après avoir étudié la puissance, le Philosophe s'intéresse maintenant aux catégories et d'abord, à la quantité. Il omet, toutefois, certains prédicaments, car ils ont été précisés avec les genres de réalités naturelles qui les concernent ; ce sont essentiellement "agir" et "pâtir", ainsi que "là" et "quand". Il commence par établir trois points à propos de la quantité, et tout d'abord la notion même de quantité. On dit quantitatif ce qui est divisible en parties internes. Cette précision veut marquer la différence avec la division des corps mixtes. Ces derniers se décomposent en leurs éléments, qui n'y sont pas présents en acte, mais en puissance seulement. On ne se limite plus, ici, à une division quantitative, mais s'y ajoute une altération qui dissout le mixte en ses éléments. Dans les deux cas, toutefois, nous sommes devant « quelque chose d'unique » de son état, et de délimité. Cela écarte la division en parties essentielles – la matière et la forme – car ni l'une ni l'autre ne sont par état des entités uniques en elles-mêmes.

978- Puis il énumère les deux principales espèces de quantité, à savoir la multitude ou la pluralité, et la grandeur ou la taille. Chacune mérite l'appellation de quantité, puisque la multitude est chiffrable, et que la grandeur est mesurable. La mesure relève à proprement parlé de la quantité ; quant à la multitude, elle se définit ainsi : ce qui est potentiellement divisible en parties non continues ; tandis que la grandeur est ce qui est divisible en parties continues. Or cela se présente de trois façons, donnant lieu à trois espèces de grandeurs. Divisible en parties continues selon une seule dimension, ce sera la longueur, en deux, la largeur et en trois, la profondeur. Par ailleurs, lorsque la pluralité ou la multitude est finie, on l'appelle nombre. Une longueur finie est appelée ligne, et la largeur finie volume[289]. Mais si la multitude

[289] Texte sans doute corrompu. Lire : largeur finie, surface, profondeur finie, volume (note de l'édition latine Marietti)

était infinie, elle ne serait pas chiffrable, car on ne peut donner de nombre à l'infini. De même, si la longueur était indéfinie, ce ne serait pas une ligne, qui est une longueur mesurable. C'est pourquoi la notion de ligne implique qu'elle soit bornée par deux points, et il en va de même des surfaces et des volumes.

Les sens du terme quantité

979- Aristote énumère enfin trois sens de "quantité" :

1 Il distingue entre le quantifié par soi, comme la ligne, et le quantifié par accident, comme le musicien.

980- 2 Le quantifié par soi est lui-même double :

a Certains quantifiés sont signifiés comme des substances et des sujets, comme la ligne, la surface, ou le nombre. Quels qu'ils soient, ils sont substantiellement quantités, parce que la quantité est mentionnée dans la définition de chacun. La ligne, par exemple, est une quantité continue selon la longueur, divisible et finie, et ainsi des autres.

981- b D'autres appartiennent en eux-mêmes au genre quantité, mais sont signifiés par mode d'acquis ou de passion de substances du genre de la ligne ou d'autres, qui sont quantités en substance. Il s'agit de "beaucoup" ou "peu", qu'on attribue comme des caractéristiques du nombre, ou de "longue", ou "courte" à propos de la ligne, ou de "large" ou "étroite", à propos de la surface, et "profond" ou "mince" ou "haut", pour les volumes. Ou encore "lourd" et "léger", dans l'idée de ceux qui voyaient dans la pluralité des surfaces ou des atomes, la cause du poids des corps, et dans leur rareté, la raison de leur légèreté. Mais à dire vrai, lourd et léger ne relèvent pas de la quantité, mais de la qualité, comme on l'établira. Et il en va de même des autres choses de ce genre.

982- c Certains affectent également une quantité continue quelconque, comme "grand" et "petit" ou "plus grand" et "plus petit", que cette quantité soit dite « en soi », c'est-à-dire absolue, ou bien « relativement », comme quelque chose qu'on dit respectivement grand et petit[290]. Or ces noms caractérisant la quantité en soi, sont également étendus à d'autres types de réalités. On parle, en effet, d'une grande ou d'une petite blancheur, etc.

[290] Catégories

983- Rappelons-nous toutefois, que la quantité est l'accident le plus proche de la substance. C'est pourquoi certains ont pensé que des quantités comme la ligne, le nombre, la surface et le volume étaient des substances. Seule la quantité, à dire vrai, possède une division en parties propres, à l'image de la substance. On ne saurait diviser la blancheur, ni par conséquent la comprendre concrétisée autrement que dans un sujet. C'est pourquoi le genre quantité est le seul où certains éléments sont signifiés comme sujets et d'autres comme caractéristiques.

984- 3 Le philosophe passe aussi en revue les sens accidentels de la quantité :

a Certaines choses sont dites incidemment quantités du seul fait qu'elles affectent des quantités, comme blanc ou musicien parce qu'ils caractérisent un sujet ayant une quantité.

985- b D'autres sont dites incidemment quantités, non pas en raison du sujet qu'elles occupent, mais parce qu'elles se divisent quantitativement après une division quantitative d'un objet ; il s'agit, par exemple, du mouvement et du temps, qu'on qualifie de quantités et de continus parce que les réalités dont ils relèvent sont divisibles, et qu'ils sont eux-mêmes divisés lors de la division de ces choses. Le temps est, en effet, divisible et continu en raison du mouvement, et le mouvement en raison de la grandeur, non pas de celle du mobile, mais de celle du trajet parcouru par le mobile. Parce que cette grandeur est effectivement une quantité, il s'ensuit que le mouvement en est une, et par conséquent, que le temps en est une. Ces réalités sont donc dites quantités non seulement par accident, mais surtout par voie de conséquence, parce que leur division quantitative est issue d'une autre.

986- Il faut toutefois savoir que le Philosophe a défini ailleurs le temps comme une quantité par soi[291], alors qu'ici, il le voit comme quantité par accident. Dans le premier cas, il distinguait les espèces de quantités en fonction des unités de mesure. Le temps, qui est mesure extrinsèque est d'une autre essence, que la distance, qui est mesure intrinsèque ; c'est pourquoi on l'a considéré comme une quantité spéciale. Tandis qu'ici, il regarde les espèces de quantités en fonction de l'être même de quantité. Et celles comme le mouvement et le temps, qui n'ont d'être une quantité, qu'en raison d'une autre, ne sont pas vues comme des espèces mais comme des

[291] Catégories

quantités accidentelles. En outre, le mouvement n'a d'autre mesure essentielle que le temps et la grandeur ; c'est pourquoi ni ici, ni là, il n'est évoqué comme espèce de quantité, tandis que le lieu est vu là comme espèce de quantité, mais pas ici, parce que son essence de mesure est autre, mais il ne constitue pas un être quantitatif autre.

Leçon 16
LES SENS DU TERME "QUALITE"

987- *D'abord*, Aristote distingue quatre sens de la qualité
996- *Ensuite*, il réduit les quatre sens proposés à deux

Aristote, chap. 14, 1020a33 – 1020b25

Les sens du terme qualité

987- Puis Aristote aborde les quatre sens du terme qualité :

1 Qualité signifie « différence substantielle », qui est la différence par laquelle quelque chose diffère substantiellement d'autre chose ; elle entre dans la définition de la substance. Pour cette raison, elle se prédique sur le mode de l'identité. Si l'on demande "quel animal est l'homme ?", par exemple, nous répondrons "bipède" ; et "quel animal est le cheval ?», nous répondrons "quadrupède", et "quelle figure est le cercle ?», nous répondrons « agone », ou dépourvu d'angle, comme si cette différence substantielle était une qualité. En ce sens, donc, cette différence substantielle est nommée qualité.

988- Aristote omet ce sens dans ses *Catégories*, parce qu'il n'est pas contenu dans le prédicament qualité, dont il traitait à cet endroit. Mais ici, ce sont les significations du terme qualité qu'il étudie.

989- 2 En un autre sens, qualité ou propriété indique l'aspect des êtres immobiles et mathématiques. Les objets mathématiques sont, en effet, abstraits du mouvement, comme nous le verrons[292]. Il s'agit des nombres et des grandeurs. Nous qualifions les deux. Nous disons qu'une surface est telle, parce qu'elle est carrée ou triangulaire ; et parallèlement, nous déclarons que les nombres sont ainsi, c'est-à-dire composés. Sont dits tels, les nombres qui se rejoignent dans un diviseur commun, qui les mesure. Les nombres six et neuf sont mesurés par trois, et pas seulement par comparaison à l'unité, qui est mesure commune. Mais nous dirons incomposés ou premiers les nombres qu'aucun autre nombre que l'unité ne mesure communément.

[292] Métaphysique, Livre VI

990- Les nombres sont aussi qualifiés dans leur rapport à la surface « et au solide », autrement dit au volume. Avec la surface, lorsqu'on applique le nombre au nombre, soit le même soit un autre ; lorsqu'on dit "deux fois trois", par exemple, ou "trois fois trois". Aristote écrit « autant de fois une même quantité ». On ne définit qu'une seule dimension lorsqu'on dit « trois », mais on en ajoute une en disant « deux fois trois », ou bien « trois fois trois ».

991- En comparaison avec le volume, lorsqu'on multiplie deux fois, ou bien le nombre avec lui-même, ou bien avec d'autres ; lorsqu'on énonce, par exemple, "trois fois trois, fois trois", ou bien "deux fois, trois fois deux", ou bien encore "deux fois, trois fois quatre". Aristote écrit : « autant de fois, autant de fois une quantité ». On considère dans le nombre comme trois dimensions, à la façon d'un volume. Or, dans cet agencement de nombres, on attribue par mode de substance, en avançant "trois", ou n'importe quel nombre, calculé avec un autre ; et par mode de quantité dans le calcul même d'un nombre avec un autre ou avec lui-même. Lorsque je dis, par exemple, "deux fois trois", je donne au nombre deux le sens de quantité mesure, et à trois le sens de substance. Ce qui existe donc dans la substance du nombre, sans être la quantité même qui est substance du nombre, nous l'appellerons qualité, comme lorsqu'on énonce : "deux" ou "trois".

992- Une autre version donne « selon la quantité », et l'on appelle alors substance du nombre le nombre simplement proféré, comme lorsque je dis "trois". Or la quantité, dans son aspect qualitatif, désigne précisément la multiplication du nombre par le nombre. C'est en concordance avec cet autre passage selon lequel la substance d'un nombre quelconque, est ce qu'il dit une seule fois. La substance de six, par exemple, c'est une fois six, et non deux fois trois, ni trois fois deux, qui appartiennent à sa qualité. Énoncer que le nombre est surfacé ou volumique, autrement dit carré ou cubique, c'est indiquer sa qualité. Or ce sens de qualité correspond à la quatrième espèce posée dans les *Catégories*.

993- 3 Sont aussi qualités, dit-il, les caractéristiques de substances changeantes lorsque les corps s'altèrent, comme chaud, froid, etc. Ce sens correspond à la troisième espèce de qualité définie dans les *Catégories*.

994- 4 Qualité se dit en un quatrième sens à propos de la réaction vertueuse, vicieuse ou quelconque, au regard du bien et du mal ; de la science et de l'ignorance, par exemple, ou de la santé et de la maladie, etc. Cela correspond à la première espèce de qualité définie dans les *Catégories*.

995- Aristote omet la seconde espèce de qualité, car elle appartient davantage à la puissance. Elle ne signifie rien d'autre, en effet, que le principe de résistance à la passion. En fonction du mode de dénomination, il la mentionne parmi les qualités, dans les *Catégories*, mais en fonction du mode d'être, elle est surtout puissance, comme il l'a dit plus haut.

Réduction à deux sens

996- Être tel se résume à deux sens, car les deux derniers se ramènent aux premiers. Le premier sens de qualité – différence de la substance – est primordial ; c'est par lui qu'on signifie quelque chose en le formalisant et le qualifiant.

997- La qualité attachée aux nombres et aux autres objets mathématiques, fait partie de ce sens auquel elle se réduit. Elle représente, en effet, une différence quasi substantielle des êtres mathématiques. Elle est signifiée par mode de substance plutôt que d'accident, comme le précise le chapitre à propos de la quantité. Cette sorte de qualité est une différence des substances « non-mues, ou bien abstraction faite de leur mobilité ». Aristote donne cette précision afin d'indiquer que le fait que ces objets mathématiques soient considérés comme substances dont l'être existe en soi, et séparés du mouvement, comme le voulait Platon, ou bien considérés comme demeurant dans les substances mobiles dans l'être, mais séparés par la raison, ne fait aucune différence. Au premier sens, il s'agit, en effet, de qualités immuables, tandis qu'au second sens, ce sont des qualités d'êtres mobiles, mais considérés indépendamment de leur motion.

998- Le second sens primordial est celui de la passion du mobile en tant que mobile. On appelle encore qualité ces différences de mouvements ; on les appelle ainsi car l'altération se déroule dans leur domaine. Être chauffé ou refroidi, par exemple, se repère en fonction du chaud et du froid.

999- C'est en ce sens que le vice et la vertu sont dits qualités. Ces derniers en font partie, car ils montrent des différences de mouvement et d'actes en rapport avec le bien et le mal. Est vertueux, en effet, l'agir ou le subir conforme au bien, et vicieux, celui conforme au mal. Il en va de même des acquis d'ordre intellectuel, comme la science, ou corporel, comme la santé.

1000- Néanmoins, le bien et le mal qualifient surtout les êtres animés, et principalement ceux agissant « avec préméditation » et choix. Car le bien a raison de fin. Or les êtres qui agissent par choix, le font en raison d'une fin. Et agir ainsi

caractérise les êtres animés. Les choses inanimées, en effet, agissent ou sont mues en raison d'une fin, non pas parce qu'elles la connaissent, ni qu'elles se portent d'elles-mêmes vers ce but, mais plutôt parce qu'elles sont dirigées par autrui qui leur a donné leur orientation naturelle, comme une flèche pointée par un archer vers sa cible. Les êtres animés irrationnels connaissent réellement leur fin ; ils la désirent d'un appétit animal et se déplacent vers elle parce qu'ils la jugent être leur objectif. Pourtant, leur désir de fin, ainsi que des moyens qui y concourent, est déterminé en eux par leur inclination naturelle. C'est pourquoi ils sont davantage agis qu'acteurs. Ils ne jouissent pas d'un jugement libre. Mais les êtres rationnels, les seuls à pouvoir choisir, connaissent la fin ainsi que l'organisation des moyens qui y conduisent. Ils se meuvent donc d'eux-mêmes vers un but qu'ils désirent, ainsi que vers les moyens qui y mènent, par choix libre.

Leçon 17

"A L'EGARD DE QUELQUE CHOSE" OU "RELATIF"

1001- *D'abord*, Aristote énumère les sens du relatif en soi
D'abord, il énumère les trois sens du relatif en soi
1006- *Ensuite*, il développe les trois sens énumérés
D'abord, le premier sens
D'abord, les relatifs qui suivent le nombre dans l'absolu
1022- *Ensuite*, les relatifs qui suivent l'unité dans l'absolu
1023- *Ensuite*, le second sens
1026- *Ensuite*, le troisième sens
1030- *Ensuite*, les trois sens du relatif en raison d'autre chose

Aristote, chap. 15, 1020b26 – 1021b11

Relatif en soi

1001- Aristote recense ensuite les trois sens selon lesquels on dit "à l'égard de quelque chose" en soi :

> 1 La relation au sein du nombre et de la quantité ; le double et la moitié, par exemple, ou le triple et le tiers, et « le multiplié » et le multiple, à l'égard du quotient et du sous-multiple, ou « le contenant à l'égard du contenu ». On prend alors contenant pour quantité excédentaire. Toute quantité supérieure contient en elle-même la quantité dépassée, car elle est cette dernière quantité et quelque chose de plus encore ; cinq, par exemple, contient en soi quatre, et trois coudées contiennent en soi deux coudées.

1002- > 2 La relation de l'action envers la passion, ou encore la puissance active à l'égard de la puissance passive. Le chauffant envers le chauffable, par exemple, dans l'ordre des opérations naturelles ou le coupant à l'égard du sécable, dans l'ordre des opérations artificielles, et d'une manière générale, tout actif envers tout passif.

1003- > 3 La relation du mesurable et de la mesure. Mesure et mesurable ne se prennent pas ici dans la quantité (qui relève du premier sens, où les deux sont mutuellement relatifs : le double est relatif à la moitié et la moitié, au double), mais dans l'ordre de l'être et de la vérité. La vérité scientifique est mesurée par l'objet du savoir. C'est parce que la réalité est ou n'est pas, que

> le discours scientifique est vrai ou faux, et non l'inverse. Même chose pour le sensible et le sens. Pour cette raison, mesure et mesurable ne sont pas dits mutuels, ni réciprocables, contrairement aux autres sens, mais seul le mesurable est relatif à la mesure. Analogiquement, l'image est aussi dite relative à ce qu'elle reproduit. La vérité d'une représentation se mesure à l'aune de l'objet représenté.

1004- Ces sens se justifient ainsi : la relation existant dans les choses consiste en une ordination de l'une à l'autre. Il doit donc y avoir autant de relations qu'il y a de façons d'ordonner quelque chose à autre chose. Or cela se fait ou bien selon l'être, lorsque l'être d'une réalité dépend d'une autre, et c'est le troisième sens ; ou bien en fonction d'une vertu active ou passive, par laquelle quelque chose reçoit d'autre chose, ou lui transmet un effet, et c'est le second sens. Ou bien lorsque la quantité d'un objet est mesurée par une autre, et c'est le premier sens.

1005- Mais la qualité d'une chose, en tant que telle, ne concerne que le sujet où elle gît. En elle-même, une chose est qualitativement ordonnée à une autre si la qualité est essentiellement une puissance passive ou active, principe d'action ou de réception. Ou bien si elle est liée à la quantité ou à un de ses dérivés ; on dit, par exemple, que quelque chose est plus blanc qu'autre chose, ou comparable en raison d'une qualité quelconque. Les autres genres suivent la relation plutôt qu'ils ne la causent. Le quand est une relation au temps ; le où, au lieu ; la position indique un ordre des parties ; l'avoir, une relation de l'acquéreur à l'acquis.

La relation attachée au nombre

1006- Aristote poursuit l'analyse des trois sens énumérés. Il commence par le premier, qui dépend du nombre comme tel. Le premier type de relation est numérique et se reconnaît à ce qu'il s'agit d'une relation de nombre à nombre, ou bien de nombre à un. Et de deux façons dans les deux cas : la relation du nombre au nombre ou à l'un est ou bien indéfinie ou bien précise. Le Philosophe écrit : le premier type de relation, qui est numérique, est ou bien « absolu », universel et indifférent, ou bien précis. Dans les deux cas, la relation est « à eux », c'est-à-dire aux nombres, ou « à l'un », c'est-à-dire l'unité.

1007- Notons que toute mesure d'une quantité continue dérive d'une manière ou d'une autre, du nombre. Voilà pourquoi les relations entre quantités continues s'attribuent également au nombre.

1008- Notons aussi qu'une proportion numérique se partage tout d'abord en deux : égalité ou inégalité. Il existe deux espèces d'inégalités : au-delà ou en-deçà, plus et moins. L'inégalité de dépassement se divise elle-même en cinq espèces :

1009- 1 Tantôt, le plus grand nombre est un multiple du plus petit, car il le contient un certain nombre de fois ; six, par exemple, contient deux fois trois. S'il le contient deux fois, on l'appelle double, comme deux est le double d'un, ou quatre, de deux. Si c'est trois fois, il est triple ; quatre fois, quadruple ; etc.

1010- 2 Tantôt, le plus grand nombre ne contient qu'une fois le plus petit, plus une fraction de ce dernier. On le nomme alors "superparticulier". Lorsqu'il contient le tout plus une moitié, on le nomme "sesquialtère", comme trois pour deux. Mais "sesquitierce", si c'est le tiers, comme quatre pour trois. Ou "sesquiquarte", si c'est le quart, comme cinq pour quatre, etc.

1011- 3 Tantôt, le plus grand contient une fois le plus petit, plus plusieurs fractions, et non pas une. On l'appelle "superpartiens". Lorsqu'il a deux parties, il est "superbipartiens", comme cinq pour trois, lorsqu'il en a trois, il est "supertripartiens", comme sept pour quatre, et lorsqu'il en a quatre, il est "superquadripatiens", comme neuf pour cinq, etc.

1012- 4 Tantôt, le plus grand contient plusieurs fois le plus petit, plus une fraction. On le nomme alors multiple superparticulier. S'il contient deux fois le plus petit, plus sa moitié, on parle de double sesquialtère, comme cinq envers deux. Si c'est trois fois plus une moitié, on parle de triple sesquialtère, comme sept pour deux ; de quadruple sesquialtère, s'il contient quatre et sa moitié, comme neuf pour deux. Ce type proportions peut également provenir de superparticuliers. Nous avons une double sesquitierce, lorsque le grand nombre contient deux fois le petit, plus un tiers, comme sept pour trois, ou bien une double sesquiquarte, comme neuf pour quatre, etc.

1013- 5 Tantôt, le plus grand contient plusieurs fois le petit, et plusieurs de ses fractions. On l'appelle multiple surperpartiens. Cette proportion peut également se diviser selon les espèces de multiples et de superpartiens. Nous disons double superpartiens le nombre qui contient deux fois un autre et deux fractions, comme huit pour trois ; triple superbipartiens, comme onze pour trois ; double superpartiens comme onze pour quatre, car il possède le petit deux fois et trois parties de lui.

1014- Les espèces sont aussi nombreuses du côté de l'inégalité du nombre inférieur. Il est dit sous-multiple, subparticulier, subpartiens, sous-multiple subparticulier, sous-multiple subpartiens, etc.

1015- Notons que la première espèce de proportion – la multiplicité – est une comparaison d'un nombre à l'unité. Toutes ses espèces sont, en effet, d'abord le rapport d'un nombre à l'unité. Le double commence dans le rapport de deux à un, le triple, dans le rapport de trois à un, etc. Les premiers termes établissant une proportion lui donnent son espèce. Quels que soient les termes mis en relation, ils contiendront l'essence des termes premiers, comme une proportion double est premièrement celle de deux à un, et c'est de cette dernière qu'elle reçoit sa définition et son nom. On appelle double, la proportion de deux à un, et si un nombre est double d'un autre, c'est d'abord parce que l'inférieur correspond à l'un, et le supérieur à deux. Six est le double de trois, parce que trois est envers six comme un envers deux. Il en va de même du triple et de toute autre multiplicité. Voilà pourquoi Aristote écrit que la relation du double provient de ce qu'un nombre précis, à savoir deux, « se réfère à un », c'est-à-dire à l'unité.

1016- Multiple évoque une relation du nombre à l'un, disons-nous, mais pas d'un nombre précis parmi d'autre ; il s'agit du nombre en général. Lorsque nous retenons un nombre fixé, comme deux ou trois, nous n'aurons qu'une seule espèce de multiplicité : le double ou le triple. De même que le double correspond à deux, et le triple à trois, qui sont des nombres précis, de même, multiple correspondra à multiplicité, c'est-à-dire à un nombre indéterminé.

1017- Les autres proportions, comme la superparticulière, la superpartiens, la multiple superparticulière, la multiple superpartiens, ne peuvent se ranger sous le rapport du nombre à l'un. Chacune implique que le grand nombre contient, outre une ou plusieurs fois le petit, une ou plusieurs parties de ce dernier. Or l'un ne saurait avoir de parties, c'est pourquoi aucune de ces proportions ne se réduit au rapport du nombre à l'un, mais au rapport du nombre au nombre, et à deux niveaux : ou bien à un nombre déterminé, ou bien à un nombre en général.

1018- Si l'on parle de nombre déterminé, il s'agit de l'« hémiolon », c'est-à-dire du sesquialtère, ou du « subhémiolon », c'est-à-dire du supersesquialtère. La proportion sesquialtère repose, en effet, d'abord sur ses termes, à savoir trois et deux. On la trouve sous cette essence dans toutes les autres. C'est pourquoi nous avons dit que l'hémiolon ou sesquialtère établit une relation de nombre précis à nombre précis, à savoir de trois à deux.

1019- La proportion dite superparticulière se rapporte à la subparticulière, indépendamment de nombres précis, comme le multiple se compare à l'un, c'est-à-dire en général. Les premières espèces d'inégalités énumérées plus haut concernent les nombres en général, comme multiple, superparticulier, superpartiens, etc. mais leurs sous-espèces, comme double, triple, sesquialtère, sesquitierce, etc., mettent en jeu des nombres précis.

1020- Des quantités continues peuvent avoir une proportion mutuelle, mais non numérique, ni précisément ni en général. Il existe une proportion quelconque entre toutes les quantités continues, mais qui n'est pas systématiquement chiffrable. Deux nombres quelconques auront toujours une mesure commune, à savoir l'unité qui, additionnée suffisamment de fois, donne n'importe quel résultat. Toutes les quantités continues, en revanche, ne se prêtent pas toujours à une mesure commune. On observe, au contraire, des quantités continues incommensurables, comme la diagonale et le côté du carré. Il n'existe pas, en effet, de proportion entre les deux du type de celle du nombre au nombre, ni du nombre à l'unité.

1021- Lorsqu'on juge une quantité plus grande qu'une autre, ou la contenant, ce n'est pas seulement en raison d'un nombre précis, ni même d'un nombre, car tous sont commensurables, tous ont l'unité pour mesure commune. Mais contenant et contenu ne partagent pas une même mesure chiffrée. On dit contenant ce qui équivaut au contenu et le dépasse, mais sans fixer s'ils sont commensurables ou non. N'importe quelle quantité est soit égale, soit inégale. Si elle n'est pas égale, elle est inégale et contenante, même sans être commensurable. Manifestement, donc, tout ce que nous avons dit concerne la relation numérique et ses caractéristiques comme la mesure commune, la proportion, etc.

1022- En un sens différent des précédents, l'égal, le semblable et l'identique sont dits purement et simplement relatifs à l'un, et sans comparaison d'un nombre avec l'unité ou un autre nombre. Ces notions relèvent de l'unité ; sont identiques les choses dont la substance est une ; semblables, celles dont une caractéristique est une ; égales, celles dont la quantité est une. L'un étant principe et mesure du nombre, ces choses seront dites relatives à quelque chose « de numérique », qui relève du genre nombre. Mais pas de la même façon qu'auparavant. Les premiers types de relations regardaient le nombre avec le nombre ou l'unité, tandis que celles-ci concernent l'un dans l'absolu.

La relation d'actif à passif

1023- Il existe un double niveau de relation entre l'actif et le passif :

1 Entre puissance active et puissance passive.

2 Au regard de l'actualisation de ces puissances que sont l'agir et le subir.

Chauffant, par exemple est relié à chauffable comme la puissance active à la puissance passive car est chauffant ce qui peut chauffer, et chauffable ce qui peut être chauffé, mais chauffage est relié à réchauffement et couper à se faire couper, comme les acte des puissances en question.

1024- Relatif reçoit un sens différent de précédemment. Des notions ayant trait aux nombres ne sont actions que par métaphore, comme multiplier, diviser, etc. Aristote explique ailleurs[293] que les mathématiques font abstraction du mouvement, et c'est pourquoi on ne peut y observer d'action impliquant un mouvement.

1025- Retenons également que de ces relatifs selon la puissance active et passive, émerge la diversité dans le temps. Certains êtres sont dits relatifs au passé, comme ce qui fit envers ce qui fut fait ; le père envers le fils, par exemple, car l'un engendra et l'autre fut engendré, ce qui diffère comme avoir fait et avoir subi. D'autres, en revanche, regardent le futur, comme "à être fait" se réfère à "à faire". C'est à ce type de relation que se rattachent celles fondées sur la privation de puissance, comme impossible ou invisible. On dit, en effet : "impossible à ceci ou à cela", et de façon comparable pour invisible.

Les relations sans réciprocité

1026- Le Philosophe poursuit sur le troisième sens de "relatif". Il diffère des précédents que l'on disait tels parce qu'ils se référaient à autre chose, et non, comme ici, parce que c'est autre chose qui se réfère à lui. Le double se rapporte à la moitié et réciproquement, le père au fils et le fils au père. Mais selon ce troisième sens, on qualifie quelque chose de relatif seulement parce qu'autre chose se réfère à lui ; le perceptible, le connaissable, l'intelligible, par exemple, sont déclarés relatifs parce que d'autres leurs sont liés. On qualifie, en effet, de connaissable ce dont on peut avoir la science, ou de perceptible ce que l'on peut sentir.

1027- Le relatif n'est donc pas dit tel en raison d'un de ses aspects, que ce soit une qualité, une quantité, une action ou une passion, comme dans les cas précédents, mais uniquement en raison de l'action d'autrui, même si elle ne se termine pas en lui. Si, en effet, voir résultait de l'action du voyant aboutissant à la chose vue,

[293] Physiques, Livre II

comme le chauffage affecte le chauffable, la relation du voyant au visible serait comparable à celle du chauffant au chauffable. Pourtant, voir, comprendre et les autres actions de ce genre, demeurent dans l'agent, sans impact sur la chose envisagée[294]. L'objet visible ou connaissable ne pâtit pas du fait d'être connu ou vu. C'est pourquoi ces objets ne sont pas liés à d'autres, mais ce sont ces autres qui sont relatifs à eux. Ceci vaut pour toute relation qui est une dépendance d'autre chose à l'égard de soi, comme la droite et la gauche d'une colonne, par exemple. Droite et gauche sont des repères de mouvement chez les êtres animés ; ils ne peuvent donc s'attribuer à une colonne ou à tout autre objet inerte qu'en lien avec la position d'un être animé par rapport à elle ; la colonne est dite à droite, par exemple, parce qu'un homme se tient à sa gauche. Il en va de même d'une image par rapport à son modèle, ou du denier fixant un prix d'achat. Dans tous ces cas, l'essence de la relation entre les termes réside intégralement dans l'un d'eux. Voilà pourquoi tous les relatifs de ce genre s'assimilent au mesurable par rapport à sa mesure ; toute chose est, en effet, mesurée par ce dont elle dépend.

1028- Notons toutefois que le nom de science renvoie, semble-t-il, autant au savant qu'au connaissable. On parle de la science du savant comme de science du connaissable. Analogiquement, le compris renvoie au comprenant et au compréhensible. Mais "compris", considéré comme relatif, ne s'attribue pas une chose comme un sujet ; un même relatif, sinon, serait énoncé deux fois. Pensé indique la chose pensée en tant qu'objet de pensée, mais en voulant le relier à l'être pensant, on créerait deux liens. Or, être relatif, c'est se comporter d'une certaine façon à l'égard de quelque chose ; il s'ensuivrait donc qu'un même être aurait deux êtres. Pareillement, la vue n'est pas relative au voyant, mais à son objet, la couleur, « ou autre chose de comparable » (Aristote donne cette précision, à propos des objets perçus la nuit, en l'absence de coloration[295]).

1029- Bien qu'on puisse correctement affirmer que le vu se rapporte au voyant, c'est, toutefois, en qualité d'accident ou de puissance du voyant et non en qualité de vu. La relation aboutit à quelque chose d'extérieur, mais pas un sujet, si ce n'est par accident. On a donc éclairci les sens de relatif par soi envers quelque chose.

[294] Métaphysique, Livre IX
[295] Traité de l'âme, Livre II

Le relatif en raison d'autre chose

1030- Le Philosophe énumère ensuite les trois sens selon lesquels quelque chose est dit relatif, non pas en soi, mais en vertu d'autre chose :

1 Certaines choses sont dites relatives en raison de leur genre ; la médecine est dite relative, par exemple, parce que la science est dite ainsi. La médecine est la science de la santé et de la maladie. En ce sens, la science est relative car elle est accident.

1031- 2 Une notion abstraite est dite relative, parce que les êtres concrets à l'origine de l'abstraction sont relatifs. Égalité et similitude sont des relatifs parce que le semblable et l'égal sont relatifs. Car en tant que nom, ni égalité, ni similitude ne signifient relativité.

1032- 3 Un sujet peut être dit relatif en raison de ses accidents. Homme, ou blanc, sont dits relatifs lorsqu'ils ont un double être. C'est de cette façon que la tête est qualifiée de relative parce qu'elle est une partie.

Leçon 18
LES SENS DU TERME "PARFAIT"

1033- *D'abord*, Aristote distingue les sens du nom parfait en soi
D'abord, il énumère trois sens
1040- *Ensuite*, certaines différences par rapport aux sens susdits
1043- *Ensuite*, les sens de parfait par comparaison à autre chose

Aristote, chap. 16, 1021b12 – 1022a3

Le parfait en soi

1033- Après avoir analysé les noms désignant les causes, le sujet et les parties du sujet de cette science, le Philosophe aborde ici le sens des noms des caractéristiques de l'être en sa qualité d'être, en commençant par sa perfection. Il donne trois sens signifiant la perfection en soi.

1034- 1 Est parfait, l'être à qui il n'est besoin d'ajouter aucune particularité. Un homme est parfait lorsqu'aucun membre ne lui fait défaut. Un temps est parfait lorsqu'il n'est pas nécessaire d'ajouter une durée supplémentaire. Le jour est parfait lorsque ne lui manque aucune heure.

1035- 2 Parfait se dit aussi par rapport à la vertu. L'homme sans « exagération », sans débordement ni excès, mais ajusté à son genre, et sans défaut, possède une vertu parfaite. Nous parlons alors de comportement heureux, ni au-dessus ni en-dessous de ce qu'il doit être[296]. Un médecin ou un flûtiste parfait, est celui à qui rien ne manque des compétences de cet art, et que l'on juge bon médecin ou bon flutiste. En toute chose, en effet, la vertu conduit au bien et bonifie l'action.

1036- Nous transposons aussi ce sens de parfait dans le domaine du mal. Nous qualifions quelqu'un de parfait « sycophante » ou calomniateur, ou de parfait bandit, lorsque rien ne lui manque de ce qui caractérise cet état. Rien d'étonnant à ce que nous utilisions le vocabulaire du bien pour des situations

[296] Éthique à Nicomaque, Livre II

qui évoquent le mal, car nous nous exprimons par analogie. Nous parlons, en effet, d'un bon voleur ou d'un bon menteur, parce qu'il se comporte dans ces actions répréhensibles comme l'homme de bien dans ses actes louables.

1037- Si nous qualifions de parfait quelque chose en raison de sa vertu propre, c'est parce qu'elle est une perfection. Chacun est parfait lorsque ne lui manque aucune des dimensions naturelles appartenant spécifiquement à sa vertu propre. De même que le volume naturel de tout être se mesure par rapport à une taille normale[297], de même, chacun possède une force naturelle optimale. La nature a donné au cheval une taille oscillant autour d'un certain canon ; il existe une grandeur qu'aucun cheval ne dépassera, et une petitesse qu'aucun ne franchira non plus. Analogiquement, le potentiel d'un cheval est borné aux deux bouts ; il est une force équine qu'aucun cheval ne dépassera, et un niveau de faiblesse, en deçà duquel aucun ne s'abaissera.

1038- De même que le premier sens de parfait provenait du fait qu'aucune dimension naturelle normale ne faisait défaut à la chose, de même le second est fixé à partir de ce qu'aucune force naturelle, propre à son état, ne lui manque. Chacun de ces deux sens réfère donc à une perfection intime.

1039- 3 Mais on dira parfaites en un troisième sens, relatif à l'extérieur, les choses « qui possèdent leur fin », et qui ont fait en sorte de l'obtenir, à condition qu'elle soit « étudiée », c'est-à-dire bonne, comme l'homme qui déjà a fait ce qu'il fallait pour être heureux. Car l'être qui poursuit une fin mauvaise est plutôt qualifié de médiocre que de parfait ; le mal, en effet, est la privation d'une perfection attachée à un statut. Il est donc évident que les hommes mauvais, en accomplissant leur volonté, progressent dans le malheur plutôt que vers le bonheur. Toute finalité est un aboutissement, c'est pourquoi nous transposons analogiquement le mot parfait aux actions touchant à leur terme, même si celui-ci est mauvais. Nous disons que quelque chose est parfaitement perdu ou détruit, lorsque rien n'échappe à la corruption ou à la perte de la chose. C'est par cette même métaphore que nous appelons la mort, une "fin", car elle est un terme ultime. Néanmoins, la fin est non seulement la dernière étape, mais aussi le motif du devenir des choses, ce qui n'est pas le cas de la mort ni de la corruption.

[297] Traité de l'âme, Livre II

1040- Certaines réalités ont un comportement particulier, au regard des sens en question du mot "parfait" ; elles sont dites parfaites en soi de deux façons :

> 1 Certains êtres sont universellement parfaits, parce que rien ne leur manque absolument et en aucune manière ; et qu'ils n'ont pas d'« exagération » ni d'excès, car absolument personne ne les surpasse en bonté, et qu'ils ne reçoivent rien du dehors, parce qu'ils n'ont pas besoin non plus de biens extérieurs. Telle est la condition du principe premier, à savoir Dieu, chez qui la bonté est la plus parfaite, à qui ne manque aucune des perfections qu'on observe en tous les genres particuliers.

1041- 2 D'autres sont parfaits en leur genre, parce que dans celui-ci, ils n'ont ni « exagération » ou excès, ni défaut lié à leur état. Aucun des traits relevant de cette perfection générique ne leur est non plus étranger, comme s'ils en manquaient ; ainsi l'homme est parfait lorsqu'il possède la béatitude.

1042- Cette distinction touche le second sens de parfait, mais il peut aussi concerner le premier[298]. N'importe quel corps possède une quantité parfaite selon son genre, parce qu'il a trois dimensions qui le rendent unique. Mais le Monde est dit parfait universellement, car absolument rien ne lui est extérieur.

Le parfait par comparaison à autre chose

1043- Aristote donne enfin les sens de parfait en comparaison à autre chose. Certaines choses sont dites parfaites « en elles-mêmes », c'est-à-dire en les rapprochant de ce qui est parfait en soi. Ou bien en les rapprochant de ce qui produit le parfait tel qu'on l'a vu dans les sens précédents ; la médecine, par exemple, est parfaite lorsqu'elle produit une santé parfaite. Ou bien parce que ces choses possèdent un trait de perfection ; un homme est dit parfait, par exemple, lorsqu'il détient une science parfaite. Ou bien parce qu'elles figurent une telle perfection par leur ressemblance à quelque chose de parfait ; on dit qu'une image est parfaite lorsqu'elle représente parfaitement son modèle. Ou bien de n'importe quelle autre façon qui fasse référence au parfait dit par soi aux premiers sens.

[298] Traité du ciel et du monde

Leçon 19

LES SENS DE "TERME", "SELON", "PAR SOI"

1044- *D'abord*, Aristote analyse ce nom terme
D'abord, la notion de terme
1045- *Ensuite*, quatre sens de terme
1049- *Ensuite*, comparaison entre terme et principe
1050- *Ensuite*, ce qui est dit par soi
D'abord, quatre sens de ce qui est dit selon
1054- *Ensuite*, quatre sens de ce qui est dit par soi

Aristote, chap. 17, 1022a4 – chap. 18, 1022a36

Terme

1044- Aristote aborde les noms signifiant les critères de perfection. Comme cela ressort de ce que nous avons expliqué, on appelle parfait ce qui est absolument terminé, sans dépendance à autre chose, sans privation, mais possédant ce qui convient à son genre. C'est pourquoi, il commence par "terme" : ce mot désigne le dernier en n'importe quelle circonstance. Rien d'achevé à un premier stade, ne dépasse ce terme et tout ce qu'une chose possède, est contenu à l'intérieur. Le Philosophe précise « à un premier stade », parce qu'il arrive que la borne d'une première étape soit le point de départ d'une seconde. Ainsi, l'instant présent qui clôt le passé, est principe du futur.

1045- Il énumère les quatre sens du mot "terme" :

1 Le terme est la limite d'une quantité ou d'une réalité quantifiable ; le point est dit terme de la ligne, et la surface, du volume, ou même d'une pierre dotée de dimensions.

1046- 2 En un sens comparable au premier, c'est l'une des bornes du mouvement ou de l'action, plus précisément le terme de destination, et non l'origine ; le terme de la génération, par exemple, c'est d'être, ce n'est pas de non-être. Parfois, néanmoins, les deux bornes, aussi bien l'origine que la destination, sont dénommées termes au sens large, lorsque nous disons que le mouvement se déroule entre deux termes.

1047- 3 Le terme est aussi ce en vue de quoi quelque chose devient. C'est l'étape ultime dans l'intention, comme le terme au second sens est la borne du mouvement ou de l'opération.

1048- 4 On appelle terme, enfin, la substance de quelque chose et son essence, ainsi que la définition qui formule son identité. Elle est terme de connaissance du réel. Celle-ci commence par des signes extérieurs conduisant à la saisie d'une définition. Une fois parvenus à ce résultat, nous possédons la connaissance parfaite d'un objet. La définition est aussi dite terme de la connaissance, parce qu'elle contient sous elle les moyens de connaître quelque chose. À chaque fois qu'une distinction est modifiée, ajoutée, ou soustraite, nous n'avons plus la même définition. Mais si elle est terme de la connaissance, elle doit être terme de la chose, car le sujet connaissant vient à connaître en s'assimilant à l'objet connu.

1049- Aristote compare terme à principe : qui dit principe, dit terme, et davantage encore, car tout principe est terme, tandis que tout terme n'est pas principe. La destination du mouvement est terme sans être aucunement principe, tandis que l'origine est principe et terme, comme on l'a expliqué.

Selon

1050- Le Philosophe définit ensuite "par soi". Il commence par énumérer quatre sens du mot "selon", qui est plus commun que "en soi" :

1 « L'espèce » ou la forme, et « la substance de la chose » ou l'essence, sont ce "selon quoi" quelque chose est dit être ; pour les platoniciens, « le bon en soi » ou l'idée de bon est ce selon quoi quelque chose est dit bon.

1051- 2 Le sujet exact où quelque chose doit advenir par état, est dit "selon" lui ; la couleur se forme exactement sur la surface, et c'est pourquoi nous disons qu'un corps est coloré selon sa surface. Ce sens diffère du précédent car le premier appartient à la forme, tandis que celui-ci repose dans la matière.

1052- 3 D'une manière générale, on dit "selon" une cause quelconque, en autant de sens qu'il y a de causes. Il revient au même, en effet, de se demander selon quoi quelque chose devient ou dans quel but. De même, on confond "selon" quoi paralogise-t-on ou syllogise-t-on ?, et à quoi doit-on ces syllogismes ?

1053- 4 "Selon" indique aussi la position et le lieu ; quelqu'un a demeuré « selon là », dit-on, c'est-à-dire près de là ; ou encore : quelqu'un « va selon là », c'est-à-dire par là. Toutes ces expressions signifient la position et l'endroit. C'est, néanmoins, beaucoup plus manifeste en langue grecque.

Par soi et en soi

1054- Le Philosophe infère de ce qui précède, quatre sens de "par soi" ou "en soi" :

1 La définition énonçant l'identité d'une chose, lui appartient "en soi". « L'identité permanente d'être de Callias », et son essence, sont inhérentes en soi à Callias. Non seulement une définition se dit en soi du défini, mais encore, les éléments appartenant à la définition de l'identité se prédiquent tous en soi du défini. Callias est "en soi" un animal, car animal est inhérent à la notion de Callias, qui est un animal quelconque ; ce terme serait donc mentionné dans la définition de la personne en question, si le concret pouvait en avoir. Ces deux sens se résument à un, car c'est pour la même raison qu'une définition et un de ses membres se prédiquent par soi de quelque chose. Nous rejoignons ici le premier sens de "par soi" établi dans les *Seconds Analytiques*, ainsi que le premier sens de "selon" posé ci-dessus.

1055- 2 Ce qui est avec évidence le sujet exact de quelque chose le contient par soi ; ce qui se produit de deux façons :

a Le sujet exact de l'accident est lui-même, le sujet entier à qui l'accident est attribué (la surface est dite colorée ou blanche en soi, car le sujet exact de la couleur, c'est la surface, et c'est pourquoi le corps est dit coloré selon sa surface).

b Le sujet exact est une partie du sujet entier. L'homme est dit vivant en soi, parce qu'une de ses parties – l'âme – est sujet exact de la vie.

Ce sens correspond au second des *Seconds Analytiques*, lorsque le sujet est posé dans la définition du prédicat. Le sujet exact et approprié est mentionné dans la définition de l'accident propre.

1056- 3 Être "en soi" indique ce dont il n'existe pas d'autre cause, comme toutes les propositions immédiates, qui ne se prouvent pas par un moyen terme. Le moyen terme, dans une "démonstration en raison de l'identité", est la cause de l'inhérence du prédicat au sujet. Bien qu'homme ait plusieurs causes, comme animal et bipède, qui sont causes formelles, la proposition "un homme est homme", n'a, toutefois, aucune cause, car elle est immédiate. Voilà pourquoi, cet homme est homme "en soi". Ce sens se rattache au

quatrième sens de "par soi" défini aux *Seconds Analytiques*, quand l'effet est attribué à la cause ; lorsqu'on dit, par exemple que le tué est tué par homicide, ou que le refroidi refroidit par un refroidissement.

1057- 4 Quelque chose est inhérent "en soi" à autre chose, lorsqu'il n'appartient qu'à elle. Aristote précise cela, pour différencier ce sens des précédents qui ne connotent pas l'inhérence en soi à un unique sujet, même si c'est bien de cela qu'il s'agit aussi dans ces cas là, comme la définition pour le défini. Mais ici, "en soi" correspond à isolé. Dire "en soi" dans ces circonstances, c'est insister sur le caractère séparé ; nous disons qu'un homme est "en soi", lorsqu'il est seul. Ce sens rejoint le troisième des *Seconds Analytiques*, ainsi que le quatrième de "selon" faisant état de la position.

Leçon 20

"DISPOSITION", "ACQUIS", "PASSION", "PRIVATION"

1058- *Ensuite*, le Philosophe poursuit avec le nom disposition
1062- *Ensuite*, le nom acquis
D'abord, les deux sens du nom acquis
1065- *Ensuite*, certains noms proches
D'abord, par mode d'opposition
D'abord, les quatre sens de passion
1070- *Ensuite*, les sens de privation
D'abord, du côté de l'aptitude
1074- *Ensuite*, du côté de la négation
1080- *Ensuite*, par mode d'effet, les quatre sens d'avoir

Aristote, chap. 19, 1022a37 – chap. 23, 1023a25

La disposition

1058- Parce qu'un des sens susdits de "selon" indiquent la disposition, le Philosophe étudie maintenant ce dernier terme. Il donne tout d'abord la notion commune de disposition : ce n'est rien d'autre que l'ordre des parties d'un composé. Il ajoute ensuite trois sens :

1 Un ordre des parties dans l'espace. C'est en ce sens que "disposition" ou "situation" est une catégorie.

1059- 2 Un ordre des parties d'une puissance ou d'un potentiel. Cette disposition correspond à la première espèce de qualité. On qualifie, en effet, quelque chose de disposé ainsi – à la santé ou à la maladie, par exemple – lorsque les parties sont agencées pour un potentiel actif ou réceptif.

1060- 3 Un ordre des parties de l'espèce ou de la figure d'un tout. La disposition ou la situation est alors une différence dans le genre quantité. On parle de quantité ayant position, comme la ligne, la surface, le volume ou le lieu, ou bien d'une quantité dépourvue de position, comme le nombre ou le temps.

1061- Il ajoute que "disposition" connote l'ordre, car il signifie une position, comme l'indique l'étymologie du nom. Ordre fait partie du concept de disposition.

L'acquis

1062- Aristote poursuit en distinguant deux sens du terme "acquis" :

1 Un stade intermédiaire entre le possesseur et l'objet possédé. Bien qu'avoir ne soit pas une action, il signifie pourtant par mode d'action. On conçoit l'avoir comme une sorte d'action s'interposant entre le possesseur et l'objet possédé ; le chauffage, par exemple, est un intermédiaire entre ce qui est chauffé et ce qui chauffe. On peut le voir comme un acte, lorsque le chauffage est considéré activement, ou comme un mouvement, lorsque le réchauffement est subi. Quand ceci produit et que cela est produit, la production est une médiation. Le terme grec "poièsis" signifie " faction ". Si l'on va de l'agent au patient, la médiation est une faction active, qui est l'acte de l'auteur, mais si l'on remonte du fait au facteur, la médiation est une faction passive : le mouvement de ce qui est fait. Analogiquement, il existe aussi entre l'homme possédant un vêtement et le vêtement possédé, un avoir intercalé. Si l'on va de l'homme au vêtement, on observe comme une action dans la notion d'avoir, mais si l'on va en sens inverse, on constate la réception d'un mouvement signifiant le fait d'être possédé.

1063- On conçoit, certes, la présence d'un intermédiaire entre l'homme et le vêtement parce qu'il le possède, mais évidemment, il n'y a pas d'autre intermédiaire entre le possesseur et l'avoir, qui serait comme un autre avoir entre le propriétaire et le fait qu'il possède. On irait, sinon, à l'infini, en prétendant à la nécessité de posséder un avoir « d'avoir » ou de possession. L'homme possède « ce qu'il a », un vêtement, par exemple, mais cette propriété de la chose possédée, l'homme ne la possède pas par un autre avoir interposé ; de même, l'homme producteur produit un produit par le moyen d'une production, mais il ne produit pas cette production intermédiaire, par l'entremise d'une autre production. C'est pourquoi, les relations d'un sujet à un autre ne passent pas davantage par la médiation d'une autre relation, ni non plus son relatif opposé ; la paternité ne se rattache pas au père ou au fils par l'intermédiaire d'un autre lien. Et si l'on veut intercaler des relations, elles ne seront que de raison, et non réelles. Or l'avoir ainsi conçu est un des prédicaments.

1064- 2 L'acquis est une disposition au bien ou au mal. Une bonne santé est une disposition heureuse, tandis qu'un état chétif est une mauvaise disposition. Dans les deux cas, maladie ou santé, un métabolisme est bien ou mal disposé en deux sens : en soi ou d'un point de vue. Sain, par exemple, est une bonne disposition en soi, mais robuste est une disposition favorable à agir d'une certaine façon. La santé est donc un acquis parce qu'elle est une

disposition telle qu'on l'a décrite. L'acquis est une disposition non seulement du tout, mais aussi d'une partie, faisant partie de la disposition du tout. Les bonnes dispositions des membres de l'animal prennent part à sa bonne disposition d'ensemble. Les vertus faisant partie de l'âme, comme la modération de la convoitise, la domination de l'irascibilité, ou la prudence de la raison, sont aussi des acquis.

La passion

1065- Aristote poursuit en examinant les termes proches et dérivés. Tout d'abord ceux qui s'y opposent. La passion s'oppose à l'acquis comme l'imparfait au parfait, tandis que la privation est en opposition frontale. Il commence donc par énumérer les quatre sens du terme passion :

1 C'est une qualité résultant d'une altération, comme blanc, noir, etc. Il s'agit de la troisième espèce de qualité. Le Philosophe a, en effet, prouvé qu'il ne pouvait y avoir d'altération que selon ce troisième type[299].

1066- 2 Une action ou une altération liée à ce type de qualité est dite passion. C'est alors un des prédicaments, comme être chauffé, refroidi, etc.

1067 3 Est encore passion, une altération non pas quelconque, mais nocive, qui aboutit au mal, à la désolation ou à la tristesse. On ne parlera pas de passion en ce sens, en effet, pour celui qui guérit, mais pour celui qui dépérit, ou de quiconque subit une nuisance. Et c'est raisonnable, car le patient est soustrait à sa condition naturelle, pour être disposé conformément à l'agent, par l'action contraire de ce dernier. Voilà pourquoi nous parlons proprement de pâtir, lorsque nous perdons une part de ce qui nous convenait du fait que nous subissons une contrariété, plutôt que dans la situation opposée. Dans ce dernier cas, nous parlerions plutôt d'accomplissement.

1068- 4 Mais les choses de peu sont souvent négligeables. C'est pourquoi nous appellerons passion en un quatrième sens, non pas n'importe quelle altération nuisible, mais celles vraiment nocives, comme une calamité ou un drame affreux. En ce sens, une joie excessive peut s'avérer néfaste, lorsqu'elle aboutit au décès ou à l'accident de santé. De façon comparable, une surabondance de biens vire au malheur de ceux qui ne savent pas s'en servir correctement. Une variante dit qu'« on appelle passions, les grandes

[299] Physiques, Livre VII

douleurs et les grandes joies », ce qui correspond à cette autre version qui parle « des grandes douleurs et des grands bonheurs ».

1069- Rappelons, toutefois, que ces trois termes – disposition, acquis et passion – ne signifient un genre de prédicament qu'en un seul sens, comme nous l'avons remarqué. C'est pourquoi Aristote ne les place pas parmi les autres catégories d'êtres, comme la quantité, la qualité ou la relation. La totalité de leurs sens ou presque, relève, en effet, des catégories signifiées par ces noms.

La privation

1070- Aristote en vient à la privation. Comme celle-ci suppose négation et aptitude du sujet, il commence par distinguer les quatre sens du terme privation du point de vue de l'aptitude :

1 Si l'on considère l'aptitude du point de vue de ce qui est soustrait, et non du sujet, on appelle alors privation en ce sens une faculté normalement faite pour être possédée, mais pas par ceux qui, par nature, n'ont pas à l'avoir ; les plantes, par exemple, sont privées d'yeux, parce que des yeux sont normalement faits pour être possédés, mais pas par les plantes. Mais une faculté que personne ne possède par nature, n'est une privation pour personne, comme un œil capable de percer les corps opaques, par exemple.

1071- 2 En s'arrêtant à l'aptitude du sujet, on parle de privation en un second sens, à propos d'un être fait de son état pour avoir telle faculté, ou bien en lui-même, ou bien en général ; en lui-même, comme l'aveugle est dit privé de la vue, parce que par naissance, il aurait dû l'avoir en soi. La taupe, en revanche, est dite privée de vue, non que sa nature le demande en soi, mais parce qu'en général, un animal en jouit. Beaucoup de réalités sont dépourvues non pas du fait de leur genre, mais de leur différence. L'homme ne manque pas d'ailes en raison de son genre, mais de sa différence.

1072- 3 Du point de vue des circonstances. Quelque chose est dit privé lorsqu'il est dépourvu d'un acquis naturellement dû. En ce sens, la cécité est une privation, même si l'animal n'est pas aveugle tout le temps, mais uniquement lorsque la vue lui fait défaut à l'âge où il devrait normalement voir. On ne déclare pas un chien aveugle avant neuf jours. Ce qui est vrai des circonstances de temps l'est aussi des autres, comme « dans cela », autrement dit du lieu. L'obscurité, par exemple, est dite privation de lumière en un endroit normalement éclairé, mais pas dans des cavernes qui ne voient jamais la lumière du Soleil. Ou bien encore « selon que », car on ne qualifie

pas un homme d'édenté parce qu'il n'a pas de dent aux mains, mais parce qu'elles lui manquent là où elles devraient naturellement être. Ou bien encore « en relation avec ». Un homme, par exemple, ne sera pas dit petit ou chétif en comparaison des dimensions d'une montagne ou de quoi que ce soit d'autre inapproprié pour servir de grandeur équivalente. On ne le qualifiera pas non plus de lent parce qu'il ne court pas aussi vite qu'un lièvre ou que le vent, ni d'ignorant s'il ne comprend pas comme Dieu.

1073- 4 La privation fait suite à une suppression violente. La violence contrarie, en effet, le dynamisme naturel, nous l'avons vu. Une amputation est donc la privation violente d'une faculté normalement dévolue par la nature.

1074- Aristote énumère ensuit cinq sens du terme privation liés à la négation. Le grec use, en effet, du préfixe "a-" pour indiquer une négation ou une privation, comme nous-mêmes, nous nous servons du préfixe "in-". Il conclut donc qu'à chaque fois qu'une négation est signalée par ce "a-" au début d'un mot auquel on l'associe, il y aura aussi privation :

1 On dira "inégal" l'objet qui est dépourvu de l'égalité dont il devrait naturellement jouir, ou "invisible", l'objet qui n'a pas de couleur, ou "apode", l'animal qui n'a pas de pied.

1075- 2 Les négations, non pas radicales, mais qui expriment un défaut ou une dégradation, comme de ne pas avoir de couleur, parce qu'elle est terne ou laide, ou être privé de pieds parce qu'ils sont petits ou atrophiés.

1076- 3 Représente une négation qui est une privation, ce qui est pauvre. Le mot grec « apyrenon », par exemple, veut dire "sans feu" lorsqu'un feu ne couve plus que des braises. Dans une certaine mesure, ce sens appartient au second, car être pauvre, c'est une façon d'être défaillant ou misérable.

1077- 4 Est privation ou négation ce qui ne se réalise pas bien ou malaisément. Un objet est dit insécable lorsqu'il ne peut être coupé, certes, mais aussi lorsqu'il ne se laisse pas facilement ni correctement sectionner.

1078- 5 Est privation ou négation ce qui fait totalement défaut. Le borgne n'est pas dit aveugle, contrairement à celui à qui manque la vue binoculaire.

1079- Le Philosophe en induit un corollaire : entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, s'interpose un intermédiaire. Tout défaut de bien n'est pas un mal, contrairement à ce que soutiennent les stoïciens qui placent tous les péchés à égalité. Il le devient lorsqu'il s'éloigne suffisamment de la vertu pour conduire à son contraire. C'est pourquoi il précise[300] que l'homme qui ne s'écarte guère du juste milieu de la vertu, n'est pas réprimandable.

L'avoir

1080- Aristote envisage ensuite l'"avoir", qui est un effet découlant de l'acquis, et qui s'en décline en quatre sens :

1 Avoir quelque chose, c'est y aboutir spontanément chez les êtres naturels, ou avec motivation dans les actes volontaires. C'est ainsi qu'un homme est dit avoir de la fièvre, parce que son métabolisme le conduit à un état fiévreux. En ce sens, également, les cités ont des tyrans, lorsque tout se fait en leur sein, conformément à la volonté et aux décisions du tyran. Également, encore, quelqu'un de vêtu est dit avoir des vêtements, parce que le vêtu choisit un vêtement à ses mesures. Enfin, c'est encore ainsi qu'on a une possession, car l'homme utilise sa propriété comme il l'entend.

1081- 2 Le support adéquat d'une caractéristique la possède ; un bronze, par exemple, a la forme d'une statue, et un corps a une infirmité. C'est en ce sens qu'on a une science, une quantité, ou tout autre accident ou forme.

1082- 3 Comme le contenant a son contenu, et le contenu est possédé par son contenant. Nous disons, par exemple, qu'une bouteille a un liquide quelconque, comme de l'eau ou du vin, ou bien qu'une cité a une population et le navire, des marins. On dit aussi en ce sens qu'un tout a des parties. Il les contient comme le lieu, le localisé. Le lieu diffère néanmoins du tout en ce qu'il est séparé du localisé, tandis que le tout ne l'est pas de ses parties. C'est pourquoi le localisé est comme une partie scindée[301].

1083- 4 Quelque chose a autre chose lorsqu'il l'empêche d'agir ou de se mouvoir conformément à son penchant. Un pilier, par exemple, contient un corps lourd qui le surplombe, parce qu'il l'empêche de tomber malgré son poids. C'est en ce sens que les poètes ont prétendu qu'Atlas avait le Ciel. Ils ont

[300] Éthique à Nicomaque, Livre II
[301] Physiques, Livre IV

imaginé un géant soutenant le Ciel pour lui éviter de tomber sur la Terre. Certains naturalistes pensaient, quant à eux, que le Ciel se désagrège et tombe en poussières sur la Terre. On le lit surtout chez Empédocle, pour qui le Monde se corrompt et s'engendre une infinité de fois. La fiction poétique repose donc sur un fondement véridique. Le grand astronome Atlas scrutait avec attention les mouvements des astres, et c'est de là qu'est née la légende qu'il soutenait le Ciel. Ce sens diffère du premier, où le possesseur s'efforçait de poursuivre la possession qu'il convoitait, devenant ainsi cause de mouvement contraint. Mais ici, le possesseur empêche la possession de se mouvoir comme elle l'entend, et se fait ainsi cause de repos forcé. Mais le troisième sens rejoint celui-ci : le contenant est dit avoir le contenu, car autrement, chaque contenu suivrait son propre penchant, lorsque le contenant ne les retient plus ; c'est ce qu'on observe dans une bouteille contenant de l'eau, qui l'empêche de se répandre.

1084- Enfin, avoir est aussi lié à "être dans", car les sens du second font suite aux sens du premier. Aristote a énuméré huit sens d'être dans[302] ; deux où le tout intégral est dans ses parties et réciproquement, deux autres où le tout universel est dans ses membres et réciproquement. Les sens selon que le localisé est dans le lieu suivent le troisième sens d'avoir, lorsque le tout a des parties et le lieu des localisés. Le sens d'être dans l'agent ou dans le moteur, comme les affaires d'un royaume sont dans son roi, correspondent au premier sens d'avoir considéré ici ; le sens où la forme est dans la matière se rattache au second. Le sens par lequel quelque chose est dans sa fin correspond au quatrième sens d'avoir ; ou au premier à nouveau, car ce qui est tendu vers une fin, se meut et s'arrête en fonction d'elle.

[302] Physiques, Livre IV

Leçon 21

"À PARTIR DE", "PARTIE", "TOUT", "TRONQUE"

1085- *D'abord*, Aristote aborde la partie constitutive du tout
D'abord, en combien de sens, quelque chose est à partir d'autre chose
D'abord, les quatre sens de provenir en propre et exactement
1090- *Ensuite*, les sens de provenir non exactement
1091- *Ensuite*, les sens de provenir non en propre
1093- *Ensuite*, les quatre sens de partie
1098- *Ensuite*, ce qui relève du tout
D'abord, du tout communément
D'abord, de ce nom tout, lui-même
D'abord, la notion commune de tout
1099- *Ensuite*, deux sens de tout
1100- *Ensuite*, explication des sens susdits
D'abord, le premier sens : tout universel
1101- *Ensuite*, le second sens : tout intégral
D'abord, la notion commune de ce tout
1104- *Ensuite*, deux variantes de ce second sens
1109- *Ensuite*, de son opposé, à savoir tronqué
D'abord, les sept points requis du côté du tout
1117- *Ensuite*, les trois conditions du côté de la partie manquante

Aristote, chap. 24, 1023a26 – chap. 27,1024a28

À partir de

1085- Aristote aborde ensuite les termes afférant aux notions de tout et de partie. Parfait et total sont, en effet, identiques ou presque[303]. Il commence avec le concept de partie composant le tout, et comment on dit "à partir de". Il énumère pour cela quatre sens propres et exacts du verbe "provenir de" :

> 1 Au sens où quelque chose est dit provenir d'autre chose comme à base d'une matière, et ce de deux façons :
>
> a Lorsqu'on prend "matière" en son genre premier et commun, comme l'eau est la matière de tous les liquéfiables, qu'on dit être à base d'eau.
>
> b Lorsqu'on prend l'espèce dernière et la plus spécifique, comme cette espèce "statue" est dite faite à base de bronze.

[303] Physiques, Livre III

1086- 2 Au sens d'à partir du premier principe moteur, comme le conflit naît de la convoitise, qui est le principe motivant mentalement l'envieux à l'affrontement. On dit aussi en ce sens que la maison est à partir du constructeur et la santé à partir de la médecine.

1087- 3 On dit provenir à partir de, comme le simple « à partir du composé de matière et de forme ». Nous sommes alors dans la voie de la résolution, où les parties proviennent du tout, comme un verset, par exemple, à partir de *l'Iliade*, qui est l'intégral du poème d'Homère sur la guerre de Troie. *L'Iliade* se décompose en vers, comme le tout en parties. On dit également que des pierres proviennent d'une maison. La raison en est que la forme est la fin de la génération. La perfection réside dans la possession de la fin, a-t-on dit. Est donc parfait ce qui a sa forme. Aussi, lorsqu'à partir d'un tout parfait s'opère une résolution en parties, c'est quasiment un mouvement de la forme vers la matière, comme à l'inverse, quand les parties se composent, il y a mouvement de la matière vers la forme. C'est pourquoi la proposition "à partir de", qui désigne l'origine, convient dans les deux cas, aussi bien dans la voie de la composition où elle pointe le principe matériel, que dans la voie de la résolution, où elle pointe le principe formel.

1088- 4 Provient "à partir de" comme « l'espèce, partition de l'espèce ». La partie de l'espèce peut s'envisager de deux points de vue : selon la notion ou bien selon la chose. Selon la notion, bipède, par exemple, est partie d'homme, car c'est un membre de sa définition, mais selon la chose, ce n'en est pas une partie, parce qu'elle ne s'attribuerait pas, sinon, au tout. Il convient à tout l'homme d'avoir deux pieds, en effet. Selon la chose, en revanche, « la syllabe provient du caractère » ou de la lettre, par exemple, comme d'une partie de l'espèce. Ce quatrième sens se démarque du premier. On disait alors que quelque chose était fait à base de matière, comme la statue à base de bronze. Cette substance qu'est la statue, est, en effet, composée de matière sensible comme d'une partie substantielle. Mais ici, l'espèce est composée à partir de parties spécifiques.

1089- On distingue, en effet, parmi les parties, des parties spécifiques et des parties matérielles. Des premières, sans lesquelles, il ne peut y avoir d'espèces, dépend la perfection de l'espèce, c'est pourquoi elles sont mentionnées dans la définition du tout, comme l'âme et le corps dans la définition de l'animal, et l'angle dans la définition du triangle, ou la lettre dans la définition de la syllabe. Les parties matérielles, en revanche, sont celles auxquelles l'espèce

n'est pas liée, mais elles lui sont adventices ; il arrive, par exemple, que la statue soit de bronze, ou de toute autre matière, ou que le cercle soit divisé en deux demi-cercles, ou l'angle droit, en angles aigus. Les fractions de ce type ne sont pas mentionnées dans la définition de l'espèce entière, mais c'est l'inverse, comme on le verra[304]. C'est donc ainsi que certaines choses sont dites devenir par soi et exactement à partir d'autre chose.

1090- Certains êtres proviennent d'autre chose, mais pas de façon exacte : ceux qu'on dit advenir non exactement, mais en partie, selon chacun des sens ci-dessus ; l'enfant devient à partir du père, comme de son principe moteur, et de la mère comme à partir de sa matière, car c'est une partie du père qui est motrice, à savoir le sperme, et une partie de la mère qui est matière, à savoir les menstrues. Les plantes proviennent de la terre, non pas de toute la terre, mais d'une partie.

1091-Certains êtres proviennent d'autre chose, mais pas de façon propre, car n'existe entre eux qu'un agencement : ceux qui découlent d'une succession de mouvements. La nuit, par exemple, provient du jour, autrement dit après le jour, et l'orage à partir du calme, c'est-à-dire après le calme. On le dit en deux sens :

1 On observe parfois un ordre des choses qui dépend d'un mouvement, et n'est pas seulement chronologique, car ou bien il s'agit des deux termes d'un mouvement – ainsi dit-on que le blanc vient à partir du noir – ou bien un événement fait suite à un terme du mouvement, comme la nuit et le jour suivent les diverses positions du Soleil, de même que l'hiver et l'été. On dit alors que ceci advient après cela en raison d'un changement mutuel, comme dans les exemples précédents.

1092- 2 On observe parfois un ordre seulement chronologique : une croisière qui commence à partir de l'équinoxe, c'est-à-dire après elle. Les deux extrêmes ne relèvent pas d'un mouvement unique, mais de deux. On dit de façon comparable, que les Thargélies se produisent à partir des Dionysies, parce qu'elles arrivent après. Il s'agit de fêtes païennes qui se succèdent.

La partie

1093- Aristote examine ensuite les quatre sens du mot "partie" :

[304] Métaphysique, Livre VII

1 On appelle partie, ce en quoi se divise quantitativement un objet, et cela de deux façons :

a Chaque fois qu'une quantité plus grande se fractionne en une quantité moindre, cette dernière est dite partie. Ce qu'on ôte d'une quantité est toujours appelé fraction. C'est en ce sens que deux est partie de trois.

b On peut réserver le terme de partie à la quantité moindre qui mesure la plus grande. En ce sens, deux n'est plus partie de trois, mais il l'est de quatre, car deux fois deux font quatre.

1094- 2 On appelle aussi partie, ce en quoi quelque chose se divise autrement que quantitativement. C'est en ce sens que les espèces sont dites parties d'un genre. On ne divise pas en espèce comme on fractionne une quantité. Une quantité ne se retrouve pas entière dans ses parties, tandis que le genre est présent dans chaque espèce.

1095- 3 On appelle encore partie, ce en quoi un tout se décompose, ou ce à partir de quoi il se compose, qu'il s'agisse d'une espèce ou d'un spécimen, à savoir l'individu. On distingue, avons-nous dit, les parties de l'espèce et les parties de la matière qui sont celles de l'individu. Le bronze est une partie de la sphère d'airain ou du cube d'airain, à titre de matière recevant l'espèce. L'airain n'est donc pas une partie de l'espèce mais de celui qui a cette espèce. Un cube, c'est, en effet, un volume délimité par des surfaces carrées. Un angle, en revanche, est une partie de l'espèce triangle, comme on l'a vu.

1096- 4 Est enfin partie, ce qui est mentionné dans une définition quelconque ; il s'agit des parties de la notion. Animal et bipède sont les parties d'homme.

1097- Genre est donc à l'évidence partie de l'espèce au quatrième sens et l'espèce est autrement partie du genre, au second sens. Dans ce dernier cas, en effet, on prend pour partie, une partie subjective d'un tout universel, tandis que dans les trois autres, une partie intégrale. Dans le premier cas, il s'agit d'une partie quantitative, et dans les deux autres, d'une partie substantielle, en prenant acte que dans le troisième cas, la partie, qu'elle soit spécifique ou singulière, est partie de la chose ou de l'individu. Au quatrième sens, il s'agit d'une partie conceptuelle.

Le tout

1098- Aristote poursuit avec la notion de "tout", d'un point de vue commun, en proposant deux aspects généraux du nom :

1 La perfection du tout se construit par l'intégration de ses parties. C'est ce que le Philosophe veut dire en écrivant qu'« on appelle tout, ce à quoi ne manque aucune des parties formant sa nature ». Autrement dit, c'est d'elles que la nature d'un tout est constituée.

2 Les parties sont réunies dans le tout. Le tout les contient de façon que ces parties contenues ne fassent qu'un dans le tout.

1099- Il énumère ensuite deux sens du nom tout :

1 Les contenus sont chacun ce tout unique lui-même, et identiques à lui, comme le tout universel, prédicable de n'importe quelle de ses espèces.

2 L'unité résulte de parties qui ne sont pas cet un. C'est le concept de tout intégral, qui ne se prédique d'aucune de ses parties intégrales.

1100- Puis, il développe les deux sens en question. Le tout universel, ou ce qui est entier, et qui se prédique globalement, est comparé à un tout unique parce qu'il se prédique de chacun à la manière d'un universel, comme s'il contenait les multiples dont il est prédiqué, à titre de parties. Toutes sont un dans le tout universel parce que chacune est ce tout unique. Animal contient homme, cheval et dieu, parce que tous sont animaux et qu'animal se prédique de chacun. Ici, il appelle dieux les astres comme le Soleil ou la Lune, considérés par les anciens comme des corps animés et des dieux. Ou bien il s'agit d'animaux éthérés, que les platoniciens appelaient démons, et que les païens vénéraient comme des dieux.

1101- Le tout intégral, dont Aristote donne la notion générale, principalement dans ce qu'elle a de plus manifeste : la partition quantitative. Quelque chose de continu et fini, est dit parfait et tout. L'infini n'a pas raison de tout, mais plutôt de partie[305], lorsque l'unité provient de plusieurs éléments inhérents au tout. Le Philosophe précise cela pour écarter le sens selon lequel quelque chose provient d'autre chose parce que c'est son contraire.

1102- Les parties constituant le tout peuvent être en lui de deux façons, en puissance ou en acte. Les parties sont en puissance dans un tout continu, mais en acte dans un tout discontinu ; les pierres sont en acte dans un pierrier. Le tout continu est davantage un, et par conséquent davantage tout que le tout discontinu. C'est pourquoi Aristote précise que les parties doivent être inhérentes au tout, et prioritairement en

[305] Physiques, Livre III

puissance comme dans un tout continu. Sinon, elles doivent être au moins en acte entitatif, c'est-à-dire en acte, car l'acte entitatif est une action intérieure.

1103- Bien que le tout soit plus parfait lorsque ses parties sont en puissance, que lorsqu'elles sont en acte, néanmoins, en nous arrêtant aux parties, celles-ci sont davantage parties lorsqu'elles sont en acte, que lorsqu'elles sont en puissance. Une autre version donne : « totalement parfait et en acte, ou du moins, puissant » et ajoute les propos précédents : « totalement puissant ou du moins en acte entitatif ». Le traducteur paraît avoir eu connaissance de deux versions et les a traduites de concert, en provoquant une erreur, comme s'il avait voulu les fondre en une seule phrase. On le voit parce qu'une autre traduction n'énonce qu'un seul des deux membres. Elle transcrit, en effet : « le continu et le fini existent lorsqu'il y a unité entre plusieurs composants, surtout en puissance ». Sinon, ils sont en acte.

1104- Puis Aristote opère deux types de distinctions au sein de ce second sens :

1 Certaines réalités sont artificiellement continues tandis que d'autres le sont naturellement. Ces dernières sont dites telles, c'est-à-dire des touts, plus que les premières. Parlant de l'unité, nous avons dit que les choses continues par nature sont davantage unes, comme si la totalité était une union. Il devient donc évident que ce qui est davantage un, est davantage tout.

1105- 2 Dans l'agencement des parties d'une quantité, on observe un début, un milieu et une fin, qui caractérisent la notion de position. Il est donc nécessaire qu'un tout ait une continuité de positionnement de ses parties. Or cela peut se produire de trois façons :

a Pour les uns, la position des parties est indifférente, comme dans le cas de l'eau. Quelque soit le brassage effectué, rien ne change ; il en va de même pour tout liquide comme l'huile, le vin, etc. Pour eux, « le tout » est désigné par « tout le », et non par ce nom de tout. Nous disons, en effet, toute l'eau ou tout le vin, ou tous les nombres, mais non pas un « tout », si ce n'est par métaphore. Ceci, néanmoins, doit être propre à la langue grecque, car pour nous, cela ne pose pas de difficulté.

1106- b Pour d'autres, l'agencement est source de diversification ; ainsi l'homme ou tout autre animal, ou encore une maison, etc. La maison n'est pas construite n'importe comment, mais d'après un plan précis. Il en va de même de l'homme et des autres animaux. À leur propos, nous

disons « le tout », et non « tout le ». Parlant d'un seul animal, nous disons « le tout animal », et non « tout l'animal ».

1107- c D'autres encore cumulent les deux, car modifier leur agencement produit une certaine différenciation. Nous employons à leur propos les deux expressions « le tout » et « tout le ». Il s'agit d'objets, comme la cire, pour lesquels, une réorganisation des parties, n'altère pas la matière, mais la forme ou la figure : quelles que soient les modifications de ses contours, la cire demeure, mais sous un aspect différent. C'est le cas d'un vêtement ou de tout objet ayant des pièces homogènes, mais susceptible de formes variées. Les liquides, en effet, même si leurs parties sont homogènes, n'ont pas de contour propre, car ils ne sont pas contenus par eux-mêmes, mais par des bords extérieurs. C'est pourquoi un réagencement ne modifie rien de ce qui leur est propre.

1108- La raison de cette différentiation provient de la distributivité de « tout le » qui requiert une pluralité en acte ou en puissance immédiate. Ces touts ont des parties homogènes, et se partagent en portions qui leur sont également homogènes. S'ensuit une multiplication des touts. Si n'importe quel volume d'eau est de l'eau, chaque quantité d'eau donne potentiellement lieu à plusieurs volumes d'eau, comme en tout nombre, existent plusieurs unités en acte. Mais "tout" signifie la réunion de parties, raison pour laquelle, on nomme proprement " tout", celui dont l'unité parfaite résulte de la synthèse de parties dont aucune n'atteint par elle-même cette perfection ; comme une maison ou un animal, par exemple. C'est pourquoi "tout l'animal" ne se dit pas d'un seul animal mais de plusieurs. Aussi Aristote finit-il par écrire qu'à propos des touts désignés par « tout le » pour exprimer une unité globale, on peut dire « tous les », en connotant une pluralité qui réfère aux parties. On dit, par exemple "tout ce nombre" et "toutes ces unités", ou bien "toute cette eau" en montrant le tout, ou "toutes ces eaux", en montrant leur partage.

Tronqué

1109- Le Philosophe analyse ensuite le terme opposé : tronqué. Une traduction propose "amputé " d'un membre, mais cela ne donne pas entière satisfaction. Tronqué ne se dit pas uniquement des animaux, qui seuls ont des membres. "Colobon ", en grec, semble bien signifier tronqué. Boèce traduisit par mutilé, c'est-à-dire incomplet. L'intention du Philosophe est d'établir les sept critères permettant de dire que quelque chose est tronqué, d'abord du côté du tout, puis du côté de la partie manquante :

1110- 1 Le tout doit avoir des parties quantitativement fractionnables. Un tout universel ne saurait être qualifié de tronqué en lui supprimant une espèce.

1111- 2 N'importe quelle quantité ne peut pas être dite tronquée. Elle doit être partageable, donc sujette à séparations, et être un tout, c'est-à-dire une intégration de parties diverses. Les ultimes particules en lesquelles un tout se désintègre, nonobstant qu'elles aient une quantité, ne peuvent être tronquées, comme la chair ou les nerfs, par exemple.

1112- 3 Deux ne peut être dit tronqué, ni quoi que ce soit formé de deux parties, lorsqu'on enlève l'une d'elles. La part ôtée ou supprimée d'un tout tronqué ne doit pas être égale à ce qui reste, mais toujours lui être inférieure.

1113- 4 Aucun nombre ne peut être tronqué, quel que soit la quantité de ses fractions, car la substance de l'être tronqué subsiste après la section ; un vase tronqué demeure un vase, tandis qu'un nombre fractionné n'est plus le même après. Toute unité ajoutée ou soustraite modifie l'espèce du nombre.

1114- 5 Il doit avoir des parties différentes. Les réalités formées de parties homogènes ne peuvent être dites tronquées, car n'importe quelle portion méritera la notion du tout. L'une d'elle ôtée, l'autre n'est pas tronquée. Mais tout ce qui a des parties hétérogènes ne sera pas pour autant qualifié de tronqué. Le nombre, en effet, ne peut l'être, avons-nous dit, alors qu'en un sens, il possède des fractions diverses ; douze, par exemple, se compose de deux et de trois. Mais en un autre sens, tous les nombres ont des parties semblables, parce qu'ils sont tous composés d'unités.

1115- 6 Aucun de ceux dont la disposition ne crée pas de particularité ne peut être dit tronqué ; ni l'eau, ni le feu, par exemple. Un tout tronqué est tel que l'essence de sa substance exige un agencement précis, comme pour un homme ou une maison, par exemple.

1116- 7 Le tronqué doit être continu. Un accord de musique ne peut être dit tronqué en lui enlevant un ton ou une corde, même si ces parties sont dissemblables, car il est composé de sons graves et aigus, ni même si les notes ont une disposition précise. N'importe quelle suite de sons graves et aigus ne constitue pas un accord.

1117- Aristote énumère ensuite les trois critères requis du côté de la partie manquante. N'importe quel tout ne saurait être tronqué, et de même toute ablation n'est pas une troncature :

1 La partie enlevée ne doit pas être primordiale dans la substance, ni constituer cette substance, et sans laquelle la substance ne peut subsister, car, avons-nous dit, le tronqué doit demeurer après l'ablation d'une partie. Décapité, l'homme ne saurait être qualifié de tronqué.

1118- 2 La partie soustraite ne peut être située n'importe où, mais doit constituer une extrémité. Un vase troué en son milieu, après qu'une partie a été enlevée, ne peut être dit tronqué. Mais c'est possible si c'est de l'or qu'il a perdu, ou une parcelle dorée, ou toute autre extrémité. De même, on ne dit pas qu'un homme est tronqué s'il a perdu des chairs à sa jambe, ou à son bras, ou sur son torse, ou s'il n'a plus de rate ou d'un autre organe, mais s'il lui manque une extrémité, comme la main ou le pied.

1118bis- 3 L'ablation de n'importe quelle parcelle périphérique ne suffit pas à qualifier de tronqué. Celle-ci ne doit pas se régénérer après sa disparition totale, comme la main ou le pied, par exemple ; tandis que les cheveux rasés repoussent. Leur suppression, même s'il s'agit d'extrémités, ne constitue pas une troncature. Voila pourquoi les chauves ne sont pas tronqués.

Leçon 22

LES SENS DE "GENRE", "FAUX" ET "ACCIDENT"

1119- *D'abord*, Aristote énumère les quatre sens de genre
1124- *Ensuite*, en quels sens, on dit différer en genre
1128- *Ensuite*, les noms indiquant l'insuffisance de l'être
D'abord, ce nom faux
D'abord, comment le faux se trouve dans les choses
1130- *Ensuite*, comment le faux se trouve dans les définitions
1135- *Ensuite*, comment le faux se trouve chez les hommes
D'abord, les deux sens par lesquels l'homme est dit faux
1137- *Ensuite*, deux fausses opinions
1139- *Ensuite*, les deux sens du nom accident

Aristote, chap. 28, 1024a29 – chap.30, 1025a34

Genre

1119- Aristote aborde un tout particulier : le genre. Il en donne les quatre sens.

1 Un genre est la génération continue d'êtres partageant une même espèce. C'est ainsi qu'on parle du « genre humain », tant que se perpétue la naissance d'hommes. Porphyre propose ce sens en premier : une pluralité d'êtres reliés entre eux et à un principe unique.

1120- 2 Genre est lié à l'origine « d'où l'on vient à l'être » c'est-à-dire le géniteur. On parle d'un genre hellène à propos des descendants d'un dénommé Hellène ; d'autres sont dits ioniens parce qu'ils ont un certain Ion pour premier père. On reçoit plutôt le nom du père, qui est le géniteur, que de la mère, qui donne la matière de la procréation. Toutefois, certaines lignées reçoivent le nom de la mère ; ainsi, par exemple, les Pléiades descendent d'une femme nommée Pléia. C'est le deuxième sens chez Porphyre.

1121- 3 Surface est dit genre des figures planes, et « solide », c'est-à-dire volume, genre des figures solide et volumiques. Un tel genre n'indique pas l'essence de l'espèce, comme animal est genre d'homme, mais la propriété d'un sujet d'accidents spécifiquement différents. La surface est, en effet, le sujet de toutes les figures planes. Elle entretient une similitude avec le genre, parce que le sujet propre est posé dans la définition de l'accident, comme le genre dans la définition de l'espèce. Le sujet propre de l'accident se prédique

comme un genre. « N'importe laquelle de ces figures » planes, est une surface particulière. « Et celle-là » autrement dit ce solide, est un volume particulier ; la figure intervient comme une différence qualifiant la surface ou le volume. Surface s'attribue aux figures planes, et volume aux solides, à titre de genre sujet des contraires. La différence se prédique de ce qui est tel, en effet, et c'est pourquoi, en énonçant "animal rationnel", on signifie tel animal, et lorsqu'on dit "une surface carrée", on signifie telle surface.

1122- 4 On appelle enfin genre ce qui est posé en premier dans la définition, et qui se prédique de l'identité, dont les différences sont ses qualités. Dans la définition de l'homme, par exemple, on mentionne d'abord animal, puis bipède ou rationnel, qui est une qualité substantielle de l'homme.

1123- Chacun voit, en conséquence, que le genre connaît autant de sens. 1°- Un selon la génération continue d'une espèce homogène, correspondant au premier sens. 2°- Un autre selon le géniteur premier, correspondant au second. 3°- Un comme matière, correspondant aux troisième et quatrième sens. En ce dernier cas, en effet, le genre est à la différence comme le sujet à la qualité. Voilà pourquoi genre prédicable et genre sujet relèvent quasiment d'une même signification, et tous deux jouent le rôle de matière. Même si le genre prédicable n'est pas matière, il en provient néanmoins, comme la différence provient de la forme. On nomme animal, l'être doté d'une nature sensitive, et rationnel celui qui a une nature rationnelle, laquelle se compare à la sensitivité, comme une forme à une matière.

Diversité générique

1124- En combien de sens parle-t-on de diversité générique ? Aristote propose deux sens correspondant aux deux dernières significations de genre. En effet, les deux premières ne relèvent pas véritablement d'une préoccupation philosophique.

1 Certaines réalités sont dites génériquement différentes parce que leurs sujets exacts sont hétérogènes. Le sujet exact de la couleur, par exemple, c'est la surface, tandis que celui des saveurs, c'est la salive. Du fait de leurs genres sujets, saveur et couleur sont donc hétérogènes.

1125- Les deux sujets doivent néanmoins être hétérogènes au point que l'un ne se réduise pas à l'autre. Le volume, par exemple se décompose en surfaces ; une figure volumique et une figure plane ne diffèrent donc pas de genre. Les deux ne doivent pas non plus se rattacher à une même caractéristique ; l'espèce et la matière, par exemple, sont hétérogènes, considérées dans leur

essence, car elles n'ont rien de commun. Pareillement, les astres sont hétérogènes aux corps sublunaires, parce qu'ils n'ont pas la même matière.

1126- 2 Sont hétérogènes, les réalités relevant de types différents de catégories, c'est-à-dire de prédication de l'être. Certains êtres désignent l'identité, d'autres la qualité, etc. Nous l'avons vu lorsqu'Aristote traita de la division de l'être. Ces catégories sont, en effet, sans partage, car aucune n'est contenue dans une autre. Elles ne se réduisent pas davantage à l'unité, car il n'y a pas de genre commun partagé par les prédicaments.

1127- On voit, dès lors, que certaines choses sont contenues dans un prédicament et ont un même genre au second sens, mais sont néanmoins hétérogènes au premier sens. Les astres, par exemple, avec les corps élémentaires, ou les couleurs avec les saveurs. L'hétérogénéité au premier sens intéresse surtout le naturaliste, et même le philosophe, car il est plus réel. Tandis que le second sens regarde le logicien, car il s'agit d'un concept de raison.

Faux

1128- Aristote énumère ensuite les termes indiquant l'insuffisance de l'être, ou son incomplétude. Il commence par "faux", et en donne deux sens dans les choses :

1 Lorsqu'un discours énonçant le réel, n'est pas convenablement composé, ce qui peut arriver de deux façons :

a Lorsqu'on associe des termes qui ne devraient pas l'être, ce qui est le cas du faux occasionnel.

b Lorsqu'on assemble des termes incompatibles, ce qui est le cas du faux impossible.

Si nous affirmons que la diagonale est commensurable au côté d'un carré, nous énonçons un faux impossible, car il est impossible d'associer la commensurabilité à la diagonale. Si je dis, en revanche, que tu es assis, alors que tu es debout, il s'agit d'un faux occasionnel, car le prédicat n'est, certes, pas inhérent au sujet, mais rien n'empêche qu'il puisse l'être à l'occasion. L'un – l'impossible – est toujours faux tandis que l'autre – l'occasionnel – ne l'est pas toujours. On déclarera faux ce qui ne peut être en aucun cas. Un discours profère l'erreur lorsqu'il signifie ce qui n'existe pas.

1129- 2 En un second sens, on qualifie une réalité de fausse, lorsqu'elle est bien en soi un être, mais peut, de sa nature, évoquer quelque chose d'inexistant, ou d'autre qu'elle n'est, comme une « silhouette », autrement dit un portrait

esquissé. L'ombre passe parfois pour le réel ; l'ombre humaine, par exemple, ressemble à l'homme. Il en va de même des songes, que l'on prend pour vrais, alors qu'ils ne sont que des images. Analogiquement, on déclare faux l'or qui n'a qu'une ressemblance avec le véritable. Ce sens diffère du premier, car là, on déclarait faux ce qui n'était pas, tandis qu'ici, on déclare faux quelque chose ayant une réalité en soi, mais qui ne correspond pas à l'image proposée, ni à ce qu'il évoque. On voit donc que Les choses seront dites fausses, soit parce qu'elles n'existent pas, soit parce qu'elles paraissent ce qu'elles ne sont pas.

1130- Aristote explique ensuite la présence du faux dans les définitions. « La notion », ou la définition, est celle d'un non-être lorsqu'elle est fausse. Le Philosophe précise "lorsqu'elle est fausse", car cela peut se produire de deux manières. Ou bien la définition est fausse en soi, et elle ne dit rien d'autre qu'un non-être total. Ou bien elle est vraie en soi, mais fausse quand elle est attribuée à un sujet autre que le défini ; elle est alors fausse en raison du sujet qui n'est pas le bon.

1131- Il est donc clair qu'une définition, vraie pour quelque chose, est fausse pour autre chose. La véritable définition du cercle est une fausse définition du triangle, par exemple. La définition signifiant l'identité d'une réalité quelconque, est, en un sens, unique pour cette seule chose, et en un autre sens, elles sont nombreuses pour cette même chose. D'une certaine façon, le sujet pris en lui-même, comparé au sujet « destinataire d'une caractéristique », considéré avec cette caractéristique, donc, sont identiques, comme Socrate et Socrate musicien, par exemple, mais d'une autre façon, ce n'est pas le cas ; leur identification est adventice et non par soi. On voit, en effet, qu'il existe pour chacun d'eux une définition différente. Autre la définition de Socrate, et autre celle de Socrate musicien, nonobstant qu'elles portent sur un même sujet.

1132- La définition fausse par soi ne saurait être la définition de quelque chose, car si elle est fausse par soi et absolument, c'est qu'un de ses membres est incompatible avec l'autre, comme si l'on parlait d'"animal inanimé", par exemple.

1133- On voit donc combien la thèse d'Antisthène est stupide. Du fait que les sons de voix sont les signes des choses, il pensait en déduire qu'on ne pouvait, dans une proposition, prédiquer d'un terme, autre chose que sa définition propre, puisqu'une réalité n'a d'autre essence que celle qui lui est propre. On ne peut donc jamais, et de manière absolue, attribuer à un sujet, autre chose qu'un seul prédicat. Il ne peut pas, dès lors, y avoir de contradiction, car après avoir prédiqué animal d'homme

parce que c'est son essence, on ne peut dire de lui "non-animal". On ne peut plus formuler de négative. Il ne peut donc se faire qu'on se trompe, puisque la définition propre à quelque chose se dit véritablement de lui. Si de fait, on ne pouvait prédiquer d'un terme, que sa propre définition, aucun énoncé ne serait faux.

1134- Cette théorie est erronée parce qu'un terme peut recevoir la prédication non seulement de sa définition, mais évidemment de celle d'un autre. Cela produit alors un énoncé entièrement et absolument faux. En un certain sens, néanmoins, une telle prédication peut être vraie. On dit de huit qu'il est double, par exemple, parce qu'il contient la notion de dualité ; double, en effet, signifie un rapport de deux à un ; donc huit, en sa qualité de double, est en un sens deux, puisqu'il se divise en deux nombres égaux. On dira, en revanche, que c'est faux au sens précédent.

1135- Puis Aristote aborde la fausseté parmi les hommes. Il énonce d'abord les deux sens permettant de qualifier un homme de faux :

> 1 Est fausse, la personne prompte et joyeuse pour de faux motifs, et qui a acquis l'habitude de les choisir non pas en vue d'autre chose, mais pour eux-mêmes. Quiconque s'est donné cette tournure, se hâte et se réjouit à chaque fois qu'il agit en fonction ; il opère conformément à cet acquis, et non pour une raison extérieure. Ainsi, le lubrique fornique pour la jouissance de l'acte sexuel ; s'il le faisait pour une autre raison, pour voler, par exemple, il serait davantage voleur que luxurieux. Analogiquement, celui qui choisit de mentir par esprit de lucre est davantage avare que menteur.

1136- 2 Est fausse, la personne qui donne de fausses raisons à autrui. Elle est fausse de façon très comparable à ce que nous avons dit des choses fausses qui offraient une fausse image. Ce faux, avons-nous précisé, appartient au non-être. L'homme est dit faux parce que ses arguments sont faux et que ceux-ci sont du non-être.

1137- Il exclut de ce raisonnement deux mauvaises interprétations :

> 1 Parce qu'on déclare faux celui qui choisit et propage des idées fausses, le passage du dialogue platonicien *Hippias* où l'on soutient qu'un même argument est vrai et faux, se trouve rationnellement réfuté. Cette thèse affirmait, en effet, qu'un homme était faux, dès qu'il trompait. Or une même personne peut aussi bien errer qu'être dans le vrai ; elle est donc à la fois vraie et fausse. Analogiquement, un même discours sera vrai et faux lorsqu'il peut être l'un ou l'autre. Comme ce jugement : "Socrate est assis",

par exemple, car lui assis, le propos est vrai, mais dans le cas contraire, il est faux. Ici, la pensée est inconsistante. Un homme savant et prudent peut se tromper ; on ne le dira pas pour autant faux sous prétexte qu'il aurait choisi et fait connaître un raisonnement ou un avis faux ; or c'est pourtant la raison retenue pour déclarer fausse une personne, avons-nous vu.

1138- 2 On soutenait l'idée qu'un homme ayant volontairement posé des actes dégradants et dépravés est préférable à celui qui les commet sans le vouloir, ce qui est faux. On nomme, en effet, vicieux celui qui préfère choisir le mal et accourt vers lui. On défend pourtant son erreur en prétendant se fonder sur une induction de cas comparables : celui qui boite délibérément vaut mieux que celui qui le fait malgré lui. On en conclut que se dépraver est comparable à boiter ; on a un même argument dans les deux cas. Or, en un sens, c'est vrai, car le boiteux volontaire est moralement pire, même s'il est meilleur marcheur. De même, celui qui veut se dépraver est plus immoral, même s'il l'emporte dans l'usage de certaines habiletés. Celui qui ment sciemment est aussi moralement pire, même s'il est plus intelligent que celui qui croit à la vérité de ses propos et se trompe involontairement.

Accident

1139- Aristote propose enfin deux sens du terme "accident" :

1 On appelle accident ce qui est inhérent à quelque chose, et dont on peut l'affirmer en vérité à l'occasion, sans que cela soit nécessaire, ni habituel, mais parfois. Comme tomber sur un trésor en bêchant pour planter un végétal, par exemple. Découvrir un trésor en creusant un trou est ce qu'on appelle une occasion. Ni l'un n'est la cause nécessaire, ni l'autre l'effet inéluctable. Les deux ne sont pas davantage indissociablement liés de sorte que l'un succède à l'autre, comme la nuit fait place au jour, sans lien de cause à effet. Trouver un trésor en jardinant ne se produit pas non plus le plus souvent, ni dans la plupart des cas. Analogiquement, un musicien est dit blanc, sans que cela provienne d'une quelconque nécessité, ni d'une quelconque fréquence, aussi disons-nous que c'est par accident. Cet exemple diffère, toutefois, du précédent. Dans le premier, l'accident tenait au devenir, tandis que dans le second, il tient à l'être.

1140- Quelque chose peut être inhérent à un sujet précis, et peut aussi être considéré comme « quelque part », en un lieu précis, et « à un moment donné », en un temps arrêté. Dans tous les cas, c'est par accident lorsque ce n'est pas inhérent au sujet par nature. On qualifie le musicien de blanc par

accident, par exemple, parce que cela ne lui appartient pas comme tel. De même des pluies abondantes en été arrivent par accident, parce que ce n'est pas lié à l'été en tant que tel. Si quelque chose de lourd surplombe, c'est encore par accident, car il n'est pas à cet endroit en raison de la nature du lieu, mais par une cause extérieure.

1141- Notons qu'"accident" pris en ce sens, n'indique pas une cause précise, mais « contingente », pouvant se produire n'importe comment, une cause « au hasard », fortuite, et indéterminée. Il arrive, par exemple, que quelqu'un « débarque à Égine », mais pas parce qu' « il entendait y aller ». Cette ville n'était pas, autrement dit, la destination pour laquelle il s'était mis en route, mais il y fut conduit pour une raison étrangère, poussé par une tempête de mer hivernale, par exemple, ou encore capturé par des bandits, qui l'y amenèrent contre sa volonté. Il est donc évident que c'est par accident, et que cela peut provenir de causes diverses. Mais que ce marin aboutisse là, ce n'est pas en sa qualité de marin, puisqu'il entendait naviguer vers un autre lieu ; c'est arrivé pour une autre raison, une raison extérieure. C'est l'hiver qui fut la cause de son échouage « là où ce n'était pas sa destination », c'est-à-dire à Égine, ou bien ce furent des pirates, ou une autre raison encore.

1142- 2 On appelle aussi accident, ce qui appartient de soi à quelque chose, sans être de sa substance. C'est le second sens de "par soi", vu plus haut. Le premier indiquait un élément posé dans la définition, comme animal, pour homme, et qui n'est aucunement accidentel. Mais avoir deux angles droits est intrinsèque au triangle, sans être de sa substance. C'en est un accident.

1143- Il s'agit d'une signification différente de la première, car en ce dernier sens, un accident peut être perpétuel. Le triangle aura pour toujours trois angles égaux à deux droits. "Accident" au premier sens ne sera jamais perpétuel, parce qu'il est toujours rare ; la raison en est étudiée ailleurs[306]. Au premier sens, il s'oppose donc à "par soi", tandis qu'au second, il s'oppose à substantiel. Ici s'achève le Livre V.

[306] Métaphysique, Livre VI, Physiques, Livre II

Table des matières

GUIDE DE LECTURE DE LA *METAPHYSIQUE* D'ARISTOTE 5
I- PASSION METAPHYSIQUE 7
II- DIFFICULTES DE LA METAPHYSIQUE 15
III- PLAN GENERAL DE LA METAPHYSIQUE 23
IV- ARTICULATION DE LA METAPHYSIQUE 29
V- LA CATHARSIS DE L'ETRE 53
VI- NOTES DE TRADUCTION 59

***METAPHYSIQUE* D'ARISTOTE**
COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN
TOME I – LIVRES I A V

PROHEME - LA METAPHYSIQUE EST LA SCIENCE DES REALITES LES PLUS INTELLECTUELLES 69

LIVRE PREMIER - OBJET ET NATURE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE. LES OPINIONS DES PREDECESSEURS 75

LEÇON 1 LA SAGESSE CONSIDERE LES CAUSES 79
LEÇON 2 LES CAUSES PREMIERES ET LES PLUS UNIVERSELLES 91
LEÇON 3 LA SAGESSE EST SPECULATIVE, LIBRE ET SURHUMAINE 96
LEÇON 4 OPINIONS DES ANCIENS SUR LA CAUSE MATERIELLE 102
LEÇON 5 OPINIONS DES ANCIENS SUR LA CAUSE EFFICIENTE 110
LEÇON 6 CES ANCIENS FURENT INCOMPLETS 114
LEÇON 7 CEUX QUI AVANCERENT DES PRINCIPES OBSCURS 117
LEÇON 8 LES PRINCIPES SELON LES PYTHAGORICIENS 122
LEÇON 9 CEUX QUI NE RECONNURENT QU'UN SEUL ETRE 126
LEÇON 10 PLATON POSA LE PREMIER LA CAUSE FORMELLE 132
LEÇON 11 SYNTHESE SUR LES PREDECESSEURS 139
LEÇON 12 REFUTATION DES PHILOSOPHES NATURALISTES 143
LEÇON 13 REFUTATION DE PYTHAGORE 150
LEÇON 14 DISCUSSION DES OPINIONS DE PLATON 154
LEÇON 15 CINQ OBJECTIONS AUX IDEES DE PLATON 161
LEÇON 16 LES ESPECES NE SONT PAS DES NOMBRES 166
LEÇON 17 REFUTATION DE PLATON SUR LES PRINCIPES DES CHOSES 173

LIVRE II - L'HOMME FACE A LA VERITE 179

LEÇON 1 CONNAITRE LA VERITE EST FACILE ET DIFFICILE 182
LEÇON 2 LA VERITE RELEVE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE 187
LEÇON 3 INFINITE DES CAUSES EFFICIENTE ET MATERIELLE ? 191
LEÇON 4 INFINITE DES CAUSES FINALE ET FORMELLE ? 196

LEÇON 5 LA FAÇON DE CONSIDERER LA VERITE 200

LIVRE III - QUESTIONS DIALECTIQUES SUR LA VERITE DES CHOSES 203

LEÇON 1 POURQUOI REGROUPER TOUTES LES QUESTIONS ? 207
LEÇON 2 QUESTIONS SUR LES METHODES DE CETTE SCIENCE 210
LEÇON 3 QUESTIONS SUR LES PREMIERS PRINCIPES 213
LEÇON 4 POURQUOI LES QUESTIONS SUR LES CAUSES ? 217
LEÇON 5 POURQUOI UNE SCIENCE DES PRINCIPES ? 224
LEÇON 6 POURQUOI UNE SCIENCE DES SUBSTANCES ? 227
LEÇON 7 POURQUOI DES QUESTIONS SUR LES SUBSTANCES ? 230
LEÇON 8 POURQUOI LES UNIVERSELS PRINCIPES DES SUBSTANCES ? 237
LEÇON 9 POURQUOI DES PRINCIPES SEPARES ? 244
LEÇON 10 POURQUOI L'UNICITE DES PRINCIPES ? 249
LEÇON 11 PRINCIPES DES CORRUPTIBLES ET INCORRUPTIBLES ? 252
LEÇON 12 POURQUOI L'UN COMME PRINCIPE ? 259
LEÇON 13 POURQUOI LES NOMBRES COMME PRINCIPES ? 264
LEÇON 14 POURQUOI LES ESPECES COMME PRINCIPES ? 269
LEÇON 15 POURQUOI LA QUALITE DES PRINCIPES ? 271

LIVRE IV - LES SUJETS DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE 275

LEÇON 1 L'ETRE, SUJET DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE 279
LEÇON 2 LES NOTIONS COMMUNES ATTACHEES A L'ETRE 285
LEÇON 3 LA PHILOSOPHIE PREMIERE ETUDIE LES OPPOSES 290
LEÇON 4 JUSTIFICATION GENERALE DU SUJET DE CETTE SCIENCE 293
LEÇON 5 LES PRINCIPES DE DEMONSTRATION 299
LEÇON 6 LE PREMIER PRINCIPE DE DEMONSTRATION 302
LEÇON 7 AUX NEGATEURS DU PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION 307
LEÇON 8 AUX NEGATEURS DU PREMIER PRINCIPE (SUITE) 315
LEÇON 9 AUX NEGATEURS DU PREMIER PRINCIPE (FIN) 320
LEÇON 10 COMMENT DEBATTRE AVEC CES NEGATEURS 324
LEÇON 11 IDENTIFICATION DE L'APPARENCE A LA VERITE 327
LEÇON 12 SOURCE DE CONFUSION ENTRE APPARENCE ET VERITE 329
LEÇON 13 VARIABILITE UNIVERSELLE DES ETRES SENSIBLES ? 334
LEÇON 14 CONTRE LA VERITE DES APPARENCES 337
LEÇON 15 CONTRE LES SOPHISTES PROVOCATEURS 342
LEÇON 16 INTERMEDIAIRES ENTRE LES CONTRADICTOIRES ? 347
LEÇON 17 REFUTATION D'OPINIONS INCOMPREHENSIBLES 352

LIVRE V - ANALOGIE DU VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE 357

LEÇON 1 LES SENS DU TERME "PRINCIPE" 361
LEÇON 2 LES SENS DU TERME "CAUSE" 365
LEÇON 3 SYNTHESE DES SENS DU TERME "CAUSE" 370
LEÇON 4 LES SENS DU TERME "ÉLEMENT" 376

TABLE DES MATIERES

LEÇON 5 LES SENS DU TERME "NATURE" 380
LEÇON 6 LES SENS DU TERME "NECESSAIRE" 386
LEÇON 7 LES SENS D'"UN PAR ACCIDENT" ET "UN PAR SOI" 390
LEÇON 8 SYNTHESE DE "UN PAR SOI" ET DE "PLUSIEURS" 397
LEÇON 9 LES SENS DU TERME "ÊTRE" 402
LEÇON 10 LES SENS DU TERME "SUBSTANCE" 407
LEÇON 11 LES SENS DU TERME "IDENTIQUE" 410
LEÇON 12 "DIVERS", "DIFFERENT", "OPPOSE", ETC. 413
LEÇON 13 LES TERMES "ANTERIEUR" ET "POSTERIEUR" 419
LEÇON 14 "PUISSANCE", "POSSIBLE", "IMPUISSANCE", ETC. 425
LEÇON 15 LES SENS DU TERME "QUANTITE" 432
LEÇON 16 LES SENS DU TERME "QUALITE" 436
LEÇON 17 "A L'EGARD DE QUELQUE CHOSE" OU "RELATIF" 440
LEÇON 18 LES SENS DU TERME "PARFAIT" 448
LEÇON 19 LES SENS DE "TERME", "SELON", "PAR SOI" 451
LEÇON 20 "DISPOSITION", "ACQUIS", "PASSION", "PRIVATION" 455
LEÇON 21 "À PARTIR DE", "PARTIE", "TOUT", "TRONQUE" 462
LEÇON 22 LES SENS DE "GENRE", "FAUX" ET "ACCIDENT" 471

TABLE DES MATIERES 479

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE / COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN

Pour la première fois en langue française, cette traduction du *Commentaire des douze livres de la Métaphysique d'Aristote* rédigé par Thomas d'Aquin, veut être la transmission d'un relai, à l'heure où la pratique de la langue latine disparaît, même parmi les intellectuels. Aucune nostalgie dans ces propos ; Thomas d'Aquin méconnaissait, semble-t-il, la langue grecque et dut, lui aussi, faire appel à des traductions pour son propre travail de commentaire. L'heure est simplement venue de traduire ce qui ne l'est pas encore et que l'on juge précieux.

Or, ce texte est l'expression achevée de la philosophie du Maître moyenâgeux. Assumant presque un millénaire d'histoire de la pensée païenne, arabe, juive et chrétienne, il commente la forme la plus élevée de l'intelligence grecque. Car la *Métaphysique d'Aristote* est unanimement reconnue comme la perfection éternelle de la sagesse antique.

Mais les lignes de pensée actuelles sont paradoxales. D'un côté, de nombreux thomistes opposent aux commentaires aristotéliciens de leur Docteur, une supposée philosophie sous-jacente à sa théologie, d'inspiration néoplatonicienne. D'un autre, les disciples d'Heidegger manifestent un intérêt croissant pour Aristote, au point de le préférer parfois au penseur de Fribourg. À droite, donc, Thomas d'Aquin sans Aristote, et à gauche, Aristote sans Thomas d'Aquin.

Cette traduction contribuera-t-elle au ralliement ? Démontrera-t-elle aux uns que Thomas d'Aquin est bien l'interprète majeur d'Aristote et aux autres que la philosophie d'Aristote est bien le fondement définitif de la pensée de Thomas d'Aquin ? Notre travail n'aspire qu'à offrir au lecteur les moyens du jugement.

Guy-François Delaporte *est l'auteur d'ouvrages sur la philosophie de Thomas d'Aquin, et le traducteur de plusieurs de ses commentaires d'Aristote. Il est le fondateur et l'animateur du site Internet : Grand Portail Thomas d'Aquin.*

Illustration de couverture : photomontage. Saint Thomas d'Aquin, reproduction de l'œuvre de Fra Angelico. Photographie de Marie-Lan Nguyen, Buste d'Aristote, salle de lecture de la Bibliothèque Mazarine, Paris.

47 €
ISBN : 978-2-296-56977-5